



«Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo” e “Giulio Preti” per la Filosofia,
l’Epistemologia, le Scienze cognitive e la Storia della Scienza e delle Tecniche»
dell’Università degli Studi dell’Insubria – Varese
Via Ravasi n. 2 – 21100 – Varese

Direttore scientifico:

Fabio Minazzi

(Università degli Studi dell’Insubria)

Comitato scientifico:

Evandro Agazzi (Universidad Autónoma Metropolitana, Città del Messico),
Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Renzo Dionigi (Università degli
Studi dell’Insubria), Gianmarco Gaspari (Università degli Studi dell’Insubria),
Dario Generali (ISPF, Cnr, Milano), Fulvio Papi (Università di Pavia), Jean Petitot
(Crea, École Polytechnique, Paris), Ramón Moreno Queralto (Universidad de Sevilla,
Spagna), Raul A. Rodriguez (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina),
Gabriele Scaramuzza (Università degli Studi di Milano), Roberto Taramelli
(Università degli Studi dell’Insubria), Ezio Vaccari (Università degli Studi
dell’Insubria), Carlo Vinti (Università degli Studi di Perugia)

Studi

8

«Dal Settecento c’è, quasi sempre in minoranza, ma sempre abbastanza forte, un’Italia europea, moderna, progressista, che tende all’industrializzazione, al ringiovanimento del costume, al ripudio del peso morto delle tradizioni nazionali. L’Italia, tanto per localizzare le cose in maniera topografica (pur con alquanto ingiustizia e approssimazione) di Torino e di Milano, contro quella di Roma, Napoli e Firenze». In sintonia con questa preziosa indicazione di Giulio Preti – risalente al 1960 – questa collana intende riflettere, in modo spregiudicato e problematico, sulla complessa ed articolata tradizione del *razionalismo critico* che ha trovato, proprio nella cultura milanese e lombarda, dal Settecento fino all’epoca contemporanea (da Beccaria e i fratelli Verri a Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, da Martinetti, Bontadini e Banfi, fino alla «scuola di Milano», alimentata dai contributi di studiosi come Preti, Paci, Cantoni, Dal Pra, Geymonat, per non fare che pochi nomi ristretti all’ambito filosofico, che andrebbe tuttavia dilatato e intrecciato con quello scientifico, letterario, artistico, poetico, teatrale, comunicazio-

le, architettonico, del *design*, etc., etc.), un punto di riferimento privilegiato di autonoma ed originale elaborazione teorica, inseritosi, in modo spesso originale e fecondo, nel quadro, anch'esso assai composito, per quanto oggi complessivamente misconosciuto, del *razionalismo critico europeo*.

In questa articolata prospettiva di studio della tradizione filosofica lombarda, la collana intende quindi promuovere – a più livelli: documentario, storico, teoretico, dialogico, ermeneutico e anche liberamente costruttivo (in una prospettiva volta ad indagare, a trecentosessanta gradi, i differenti aspetti che sono anche il frutto più maturo di un comune e tenace processo storico, civile ed economico di lunga durata quale quello innescato dalla modernità dell'occidente) – la costituzione di un ampio ed assai articolato *indirizzo critico-razionalistico*.

Si tratta di un indirizzo non solo specificatamente lombardo, ma anche europeo ed internazionale, variamente presente entro le differenti tradizioni concettuali e i diversi paesi. Tale programma di ricerca sarà svolto mediante un'analisi approfondita e una spregiudicata disamina dell'esperienza storica (considerata in tutta la sua effettiva ricchezza e nella sua tipica "complessità" e "vischiosità"), nonché attraverso la comprensione, critico-ermeneutica di alcuni nodi problematici strutturali, aperti e decisivi, per la storia complessiva della nostra stessa cultura contemporanea. Si vuole insomma ricostruire il quadro, assai sfaccettato, di un razionalismo critico, aperto, innovativo e dialettico, capace di cogliere anche l'emergenza di sempre più diffusi «nuclei di apoditticità» *tra le pieghe*, più riposte e silenti, delle scienze contemporanee. Proprio perché, come sottolineava per esempio un grande razionalista e filosofo come Gaston Bachelard, «la scienza istruisce la ragione». Conseguentemente, la ragione umana deve sempre sapersi confrontare con la scienze e le tecniche più mature ed evolventesi (che oggi potremmo meglio qualificare come le tecno-scienze proprie del nostro patrimonio conoscitivo attinente il mondo della *praxis*), onde saper ridisegnare, continuamente e sempre in modo criticamente motivato, gli articolatissimi *poliedri politecnici*, per dirla con Carlo Cattaneo, della propria stessa complessa configurazione teoretica, storica, civile, culturale ed economica.

In tal modo questa collana intende favorire soprattutto una feconda tensione critica tra differenti ambiti disciplinari, sviluppando, sistematicamente, una *cultura del confine e dell'interconnessione critico-disciplinare*, nei cui ambiti potranno essere studiati, di volta in volta, i nessi tra scienza e filosofia, il problema della dimensione epistemologica, la questione del rapporto tra riflessione teorica e mondo della prassi, la configurazione delle tecno-scienze, i problemi filosofici delle differenti tecnologie, ma anche l'intrecciarsi parallelo delle molteplici tradizioni letterarie, poetiche, architettoniche, artistiche, di *design*, etc., etc., mettendo costantemente in luce le specifiche, poliedriche, originali ed innovative *strutture formali* che informano, variamente, l'azione umana, nella radicata convinzione *neoilluminista* che la *conoscenza* rappresenti sempre l'altro nome della *libertà*.

FABIO MINAZZI

SUPPOSITIO PRO SIGNIFICATO NON ULTIMATO

Giulio Preti neorealista logico
studiato nei suoi scritti inediti



MIMESIS

Centro Internazionale Insubrico

Volume pubblicato con un contributo delle seguenti istituzioni:

Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo” e “Giulio Preti” per la Filosofia,
l’Epistemologia, le Scienze cognitive e la Storia della Scienza e della Tecnica

Dipartimento di Informatica e Comunicazione, Facoltà di Scienze Matematiche,
Fisiche e Naturali di Varese dell’Università degli Studi dell’Insubria

Programma di Ricerca cofinanziato del Miur, Cofin, anno 2008, prot.
2008ZX72NK_003, unità dell’Università degli Studi dell’Insubria,
responsabile prof. Fabio Minazzi

Regione Lombardia



© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: Centro Internazionale Insubrico, Studi n. 8

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 0224416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

INDICE

PREFAZIONE	p. 11
NOTA AL TESTO E RINGRAZIAMENTI	p. 19

SEZIONE PRIMA

LE ORIGINI E L'*IMPRINTING* BANFIANO

I. IL CACODÈMONE E IL GRILLO: DARIA MENICANTI E GIULIO PRETI NELLO SPAZIO BANFIANO-MILANESE DELLE IMMAGINI, DEL TEMPO E DELLA MEMORIA	p. 25
II. PRETI CRITICO DELLA TEORETICITÀ BANFIANA COME AUTONOMIA E UNIVERSALITÀ DEL RAZIONALE	p. 67

SEZIONE SECONDA

IL PROGRAMMA DI RICERCA DEL NEOREALISMO LOGICO

III. GIULIO PRETI NEOREALISTA LOGICO: CRONACA DI UN PERCORSO DI RICERCA	p. 113
IV. LA RIVALUTAZIONE DEL TRASCENDENTALE DI GIULIO PRETI E LA PROSPETTIVA DEL NEOREALISMO LOGICO	p. 165

V. PROLEGOMENI PER UNA STORIA CARSICA DEL NEOREALISMO LOGICO: IL CONTRIBUTO CRITICO-TEORETICO PRETIANO	p. 199
VI. IL CONTRIBUTO DI PRETI ALLA STORICIZZAZIONE DELL' <i>APRIORI</i> KANTIANO	p. 231
VII. NEOREALISMO LOGICO, TRASCENDENTALISMO STORICO-OGGETTIVO ED ONTOLOGISMO CRITICO NEGLI SCRITTI INEDITI DEL PROGRAMMA DI RICERCA FILOSOFICO DI GIULIO PRETI	p. 247

SEZIONE TERZA INTINERARI PRETIANI

VIII. IL LEIBNIZ "ACROAMATICO" E "KANTIANO" DI GIULIO PRETI	p. 289
IX. <i>PRAXIS ED EMPIRISMO</i> E LA CRITICA DIFFERENZIALE DEGLI SCARTAFACCI	p. 315
X. LA FILOSOFIA DELLA MORALE NELLA RIFLESSIONE DI GIULIO PRETI IN UN CORSO INEDITO DEL 1959-60	p. 329
XI. IL PROBLEMA ESTETICO E LA REGOLA DEL GUSTO: PRETI SU HUME (E MARX)	p. 355

APPENDICE GIULIO PRETI NEL MONDO ARABO

I. «LASCIA IL MIO STRACCIO DOVE CADE». SUL RITROVAMENTO DELLA TOMBA DI GIULIO PRETI	p. 369
II. DISCORSO SULLA TOMBA DI GIULIO PRETI	p. 383

III. L'ULTIMA LETTERA DI GIULIO PRETI DA DIERBA
AD ERMANNIO MIGLIORINI p. 389

IV. ANNO 1392: *MEKTOUB* TUNISINO DI GIULIO PRETI?
UNA GIORNATA PRETIANA IN TERRA AFRICANA p. 397

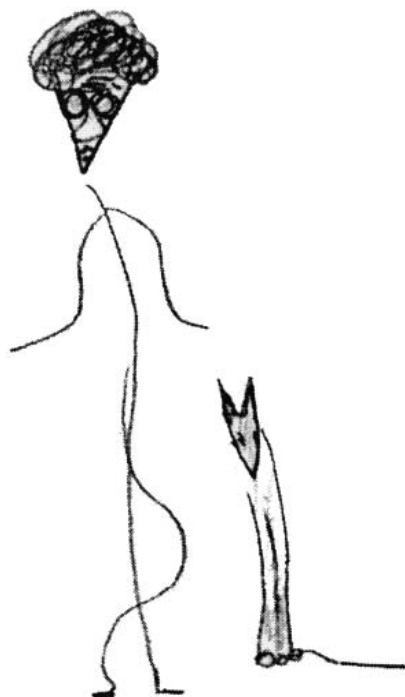
INDICE DELLE IMMAGINI p. 411

INDICE DEI NOMI p. 413



Foto di Preti apparsa su «L'Espresso» del 31 gennaio 1965, anno XI, n. 5, p. 11

A Claudio, nato insieme a questo libro



Giulio e Fuchs

D.M.

Daria Menicanti, *Giulio e Fuchs*, disegno a matita del 1958 (Archivio privato di Fabio Minazzi)

PREFAZIONE

Come è ben noto i concorsi universitari italiani non costituiscono, in genere, uno spazio privilegiato per un giudizio equanime e “secondo verità” dei concorrenti. Tuttavia, non sempre e non necessariamente questo accade, anche perché, per nostra fortuna, non è affatto scritto nel cielo (e anche nell’eterogenesi dei fini di manzoniana memoria) che i concorsi universitari debbano necessariamente essere spazi privilegiati per lotte tra bande, per giudizi pregiudiziali o per esercitare il potere connesso alle varie camarille accademiche. In particolare, questo uso profondamente distorto dei concorsi pubblici non si realizza quando si incontrano giudici (ovvero uomini) onesti e rispettosi della produzione scientifica dei candidati. Naturalmente *errare humanum*, tuttavia con giudici onesti è perlomeno molto difficile e arduo che un candidato non meritevole e scientificamente del tutto claudicante (come molti che, purtroppo, hanno invece ottenuto varie cattedre) possa essere *giubilato*. Se effettivamente sono infatti esistiti, storicamente parlando, dei «giudici a Berlino», perché non augurarsi, allora, che possano esserci dei commissari scientificamente onesti anche nei concorsi pubblici universitari italiani...?

Come è successo, tanto per essere positivi e un poco ottimisti, nell’ambito del concorso universitario per una cattedra di storia della filosofia, bandito nel lontano 1953, dall’Università di Bari. La commissione di questo concorso alla fine giubilò – quale terzo dei ternati – il filosofo Giulio Preti che non aveva allora molti appoggi accademici (anche perché il suo maestro Antonio Banfi, con il quale si era pure formato filosoficamente, non lo promuoveva più di tanto, considerata la reciproca distanza politico-civile, nonché quella teoretica...). In questo caso il giudice (l’uomo) onesto fu un eminente filosofo cattolico come Gustavo Bontadini che, appunto da pensatore e teoreta cattolico, votò, senza esitazioni, per un candidato laico e ateo come Preti. Gli altri commissari erano invece, da un lato (quello laico) Nicola Abbagnano e Eugenio Garin (che appoggiarono, naturalmente, il pensatore pavese) e, dall’altro lato, (quello cattolico), Umberto Padovani e Michele Federico Sciacca (i quali non appoggiarono, ovviamente, il pen-

satore pavese). Il concorso, con la maggioranza di commissari cattolici, vide collocarsi ai primi due posti studiosi di tutto rispetto come Antonio Corsano Leopizzi e Mariano Campo seguiti secondo la nota tradizione accademica italiana, dal terzo “vincitore”, appunto Giulio Preti.

A fronte di questo esito concorsuale si possono naturalmente sviluppare le più differenti ermeneutiche interpretative. Come fece, per esempio, lo stesso Preti, invero con poca o nulla gratitudine (ma si sa, anche evangelicamente parlando, come la gratitudine costituisca, invero, una delle qualità meno diffuse tra gli uomini...). Preti infatti sostenne sempre di essere “passato” certamente grazie al voto di Bontadini, ma solo perché il pensatore della Cattolica aveva preferito votare un suo avversario, piuttosto che agevolare un altro pensatore cattolico, appartenente ad una diversa ed opposta corrente di pensiero cattolico. Chi scrive preferisce invece ricordare come Bontadini, ancora a distanza di molti decenni, difendesse, comunque, con sincera convinzione, quel suo antico voto per Preti, ricordando come, perlomeno a suo avviso, in quel concorso il pensatore pavese fosse, comparativamente parlando, effettivamente «il migliore» e, quindi, da promuovere senz'altro. Non per nulla lo stesso Bontadini, *dopo* l'espletamento del concorso, dovette anche subire alcune aspre reprimende da parte di alcuni esponenti del mondo cattolico milanese, ma difese sempre quel suo voto, appellandosi proprio alla sua coscienza e allo spessore, indubbio, del candidato laico che aveva deciso di appoggiare con onestà e lealtà.

Ad ogni modo, in connessione diretta con i lavori concorsuali espletati dalla commissione universitaria per attribuire questa cattedra di storia della filosofia, ho recentemente rintracciato – e pubblicato, sul primo fascicolo de «Il Protagora» del 2011 (il numero 15 della XXXVIII annata di questo storico periodico di filosofia e cultura fondato da un filosofo e partigiano come Bruno Widmar, nel 1959) – un inedito giudizio di Garin sulla produzione scientifica di Preti. Si tratta di un giudizio assai sintetico, che, tuttavia, perlomeno a mio avviso, è alquanto prezioso non solo (e nuovamente) per l'onestà con il quale è stato pensato e redatto, ma anche e soprattutto, perché questo eminente – ma allora ancora giovane – storico della filosofia italiana riesce effettivamente a cogliere, con grande felicità interpretativa, un punto teoretico, invero decisivo, della produzione storico-filosofica pretiana, punto strategico e fondamentale che spesso è invece curiosamente sfuggito, complessivamente, a molti interpreti. Scrive infatti Garin in questa sua breve scheda:

Ma dove il P. ha raggiunto particolari risultati è il campo della logica medievale. Qui l'incontro dei suoi interessi teoretici con l'argomento storico è stato

davvero felice. Le due ampie memorie su *Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale* e *Studi sulla logica formale del Medioevo*, sono gli unici lavori italiani degni di essere avvicinati alle ricerche del Böhner, e del Moody e fanno fare veramente, un passo avanti all'indagine storica. La netta caratterizzazione della scuola parigina, la definizione dell'occamismo nei riguardi di scuole che spesso vengono confuse con esso, si rivela eccellente.

Se l'esame teorico di un saggio come quello su *Linguaggio comune e linguaggi scientifici* è messo a riscontro con la vasta cultura storica del P. e con i suoi reali acquisti nel campo della storia della logica medievale, si vedrà nel P. uno dei candidati meglio preparati del presente concorso, più ricchi di possibilità, più attenti alle esigenze di una cultura non provinciale.

Di questo giudizio predisposto da Garin quale suo personale contributo alla discussione collettiva molto poco è poi effettivamente passato nel giudizio su Preti che si può ora leggere nella relazione della Commissione giudicatrice (verbale a suo tempo pubblicato nel «Bollettino Ufficiale, Parte II, Atti di amministrazione» del Ministero della Pubblica Istruzione, anno 81°, vol. I, 1° aprile 1954, n. 13, pp. 1256-1269, su Preti cfr. le pp. 1266-1267). Certamente è rimasta la segnalazione concernente gli studi di storia della logica medievale, ma il rilievo specifico ad essi assegnato si è perso, complessivamente, in un giudizio più articolato che, evidentemente, ha dovuto tener conto dei diversi pareri espressi dai vari commissari, peraltro non sempre unanimi e concordi tra di loro. Invece il pregio dell'indicazione gareniana consiste proprio, perlomeno a mio avviso, nel aver colto negli studi di logica medievale di Preti un momento invero decisivo e «felice» della sua stessa autonoma riflessione teoretica, nonché della sua stessa, assai diversificata, indagine storico-filosofica. Preti ha infatti esordito con studi eminentemente teoretici consacrati, prevalentemente, al confronto critico serrato con il pensiero filosofico a lui contemporaneo, per poi variamente riguadagnare lo studio puntuale di differenti momenti della storia del pensiero (dai presocratici a Pascal e i giansenisti, da Newton a Leibniz, dal sempre puntuale confronto con la complessa ed articolata tradizione dell'empirismo logico viennese alla considerazione attenta delle varie filosofie della prassi – studiate anche *a gambero*, da Dewey a Marx – per non parlare poi delle disamine pretiane consacrate al pensiero di Husserl, Bolzano, Scheler, Simmel presenti nelle sue ricerche sulla fenomenologia del valore, sui rapporti tra idealismo e positivismo, sul fecondo nesso critico che si può instaurare tra praxis ed empirismo, tra il linguaggio comune e i linguaggi scientifici, etc., etc.). Ebbene, a fronte di tutta questa assai articolata indagine storica, sempre alimentata da forti interessi teoretici, non si può negare che gli studi pretiani sulla logica e la semantica medievale

finiscano per assumere un significato affatto privilegiato e teoreticamente invero decisivo.

Anche solo in una prospettiva prevalentemente storiografica, di ricostruzione complessiva della biografia filosofica ed intellettuale pretiana, questi studi assumono infatti un significato affatto particolare, proprio perché nell'analisi della semantica medievale Preti è riuscito ad individuare un originale punto di vista teoretico, particolarmente fecondo ed innovativo, che ha anche dato vita ad una specifica ed autonoma tradizione di pensiero, la cui presenza carsica nella storia del pensiero moderno attende ancora di essere lumeggiata con tutta la necessaria e dovuta precisione storico-concettuale. Certamente dal suo punto di vista il *neo-realismo logico* dei medievali, che può anche essere indicato (contaminandolo con nuovi e più rigorosi punti di vista concettuali, propri e specifici della modernità), come un *realismo fenomenologico* oppure, ancora, come un *oggettivismo trascendentale*, possiede anche una sua interessante, per quanto ignota o poco studiata, *storia concettuale* svoltasi entro forme e fasi filosofiche e/o culturali profondamente differenziate. Fasi e forme che hanno anche assunto, a seconda delle differenti epoche storiche e dei vari pensatori, linguaggi anche profondamente diversi e, persino, opposti (basti pensare ai linguaggi mentalisti oppure a quelli realistico-metafisici, oppure ancora a quelli idealistici, soggettivistici, etc. etc.). Tuttavia, al di là di tutte queste complesse e differenziate movenze, con l'indicazione del *neorealismo logico* Preti è infine riuscito ad individuare un nuovo ed originale punto di vista filosofico prospettico entro il quale, in una certa misura, gli è parso di poter infine rannodare criticamente anche i fili, complessi, sia delle sue precedenti indagini teoretiche, sia anche i suoi stessi interessi storici. In questo modo (come ho già avuto modo di segnalare in altra sede, ovvero ancora sul già ricordato fascicolo de «Il Protagora») un curioso *lapsus* tipografico, attinente la relazione del concorso universitario pretiano del 1953-54, ha così trasformato in «gentili interessi teoretici» (al posto di un più corretto e forse più prosaico giudizio in cui si parlava di Preti come di un pensatore dotato «di sentiti [*idest* forti] interessi teoretici»), la specifica modalità critica dell'indagine pretiana. Questo Preti, pensatore dai «gentili interessi teoretici», finisce infatti per assumere quasi una valenza invero assai emblematica, proprio perché la «gentilezza» della sua speculazione consiste proprio nell'arte, affatto mirabile, con la quale il pensatore pavese, in genere, sa sempre dipanare criticamente le diverse tradizioni concettuali, le varie «*avventure di pensiero*», superando, in tal modo, gli steccati di scuola per recuperare il nucleo genuino ed originario della riflessione filosofica più libera e critica. In tal modo sembra, insomma, che l'originale via pro-

spettica di Preti si sia infine materializzata proprio in una felice (appunto, «gentile») disposizione critica, ad un tempo ermeneutica e teoretica, con la quale il pensatore pavese è riuscito a scorgere un nuovo (e pure antico) orizzonte di pensiero in grado di saper alimentare un suo originale, fecondo ed interessante programma di ricerca filosofico.

Certamente il dibattito storiografico concernente l'opera pretiana ha individuato diversi momenti topici della sua biografia intellettuale: insistendo, per esempio, sulla sua formazione banfiana (che ha lasciato, indubbiamente, un *imprinting* affatto specifico in tutta la sua inquieta ricerca filosofica), sul suo empirismo critico (cui peraltro lo stesso Preti si era esplicitamente richiamato, parlando, programmaticamente, del suo "punto di vista" filosofico poi ripreso e approfondito, da par suo, da parte di uno grande storico del pensiero come Mario Dal Pra), oppure, ancora, sottolineando (come ha giustamente fatto Franco Cambi) l'importanza strategica decisiva di un autore neokantiano come Ernst Cassirer (che ha indubbiamente costituito un prezioso e irrinunciabile punto di riferimento per Preti, soprattutto negli ultimi decenni della sua riflessione). Né può essere dimenticato tutto il rilievo, altrettanto indubbio, che nella riflessione pretiana ha assunto, per davvero non pochi anni, un punto di vista pragmatista (*à la* Dewey, ma anche *à la* Marx, con precise radici nella riflessione di Feuerbach e Kierkegaard sulla sensibilità del singolo individuo, *in carne ed ossa*) che lo ha infine indotto ad interpretare e pensare la stessa intelligenza umana come una forma – per dirla con le sue stesse precise parole tratte da una sua lettera a Mario Dal Pra del 28 dicembre 1951 (lettera che ho pubblicato nel già citato fascicolo de «Il Protagora») – di «riflessione pragmatica sull'esperienza sensibile». Né, personalmente, posso infine dimenticare la presenza, invero sempre costante, di Blaise Pascal nella riflessione pretiana, per non parlare, poi, di quella di Edmund Husserl, della fenomenologia, nonché del trascendentalismo di Immanuel Kant (anche in tutte le sue variazioni connesse con la scuola di Marburg). Tuttavia, è anche vero che tutte queste pur assai differenti "presenze", ad un certo punto, e sempre di più – soprattutto negli anni della "solitudine" fiorentina, avvertita (con nostalgia crescente per Milano), soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta fino alla morte – trovino infine in Preti la possibilità di un loro ripensamento critico articolato, ma unitario, molto più profondo e assai stimolante, proprio nell'individuazione critica di un nuovo programma di ricerca basato, strategicamente, su un «ontologismo critico».

Questo nuovo «ontologismo critico» induce così Preti a passare senz'altro dalla «critica della metafisica» (di ascendenza empirista, ma anche banfiana), ad una nuova «metafisica critica» (di impianto trascendentalistico-

fenomenologico con precise radici nella semantica dei logici medievali) che gli consente, appunto, di prendere in più diretta considerazione proprio la prospettiva filosofica del *neorealismo logico*. In tal modo i suoi studi sulla logica e la semantica medievale finiscono quasi per configurarsi come una chiave di volta strategica e, invero, decisiva. *In primo luogo*, come aveva ben compreso Garin, per la contaminazione, assolutamente felice, tra ricerca teoretica e ricerca storica. Ma anche, e soprattutto, *in secondo luogo*, come un originale, fecondo e nuovo punto di vista (ma si tratta, avverte subito Preti, di un nome «relativamente nuovo per una dottrina assai antica»...) grazie al quale il Nostro avverte la possibilità di riuscire a ridefinire criticamente la sua immagine complessiva della stessa riflessione filosofica. Per la verità Preti, *in terzo luogo*, avverte anche, con estrema precisione, l'importanza decisiva di questo angolo prospettico del neorealismo logico, ma poi, come ben documenta tutto l'archivio dei suoi scritti inediti, si tormenta continuamente proprio su questo punto teoretico, non riuscendo mai a metter capo a quel "trattato di filosofia", sistematico e complessivo, che pure avverte costituire un momento decisivo e fondamentale per ogni autonoma e veramente innovativa riflessione filosofica. Anzi, proprio su questo preciso scoglio teoretico il suo programma di ricerca filosofico più maturo e consapevole finirà poi per incagliarsi, incrementando la sua stessa inquietudine esistenziale e concettuale, generando luci ed ombre del suo stesso onesto filosofare. Del resto proprio sul tormento di questo suo specifico punto di vista la sua curiosa e singolare morte, affatto solitaria e tragica, a Djerba, in Tunisia, non farà che porre un sigillo apparentemente definitivo. Ma che tale non è, proprio perché tutte le molteplici carte inedite del *Fondo Preti* documentano analiticamente e in modo alquanto diffuso, proprio il tormentarsi continuo dell'analisi pretiana più rigorosa che, soprattutto nell'ultima fase della sua vita, si svolge, appunto e sempre, su questo nodo gordiano decisivo delineato dal neorealismo logico.

Nel raccogliere ora in questo libro diversi e molteplici miei studi che ho variamente consacrato, nuovamente, all'indagine complessiva della biografia intellettuale di Preti, avverto del resto, al contempo, l'esigenza di segnalare come questo nuovo punto di vista critico dell'indagine pretiana possa effettivamente configurarsi come un fecondo problema aperto e critico cui la nostra riflessione – non solo quella storiografica, ma, ed ancor più, quella teoretica – può e deve riferirsi in modo altrettanto strategico, onde meglio comprendere sia la natura specifica del *bios theoretikós* pretiano, sia anche i precisi compiti e le sfide della nostra stessa, propria ed autonoma, riflessione filosofica contemporanea. Il che spiega perché il nucleo centrale e strategico degli studi qui raccolti siano appunto consacrati alla

tematica specifica del neorealismo logico pretiano, mentre altri scritti e contributi indagano molti altri aspetti della biografia intellettuale pretiana, dalla sua originaria formazione banfiana, alle sue disamine del pensiero di Leibniz, Hume e Marx, dai suoi rapporti con Daria Menicanti al suo progressivo distacco critico teoretico da un aspetto costitutivo della riflessione banfiana, senza trascurare la sua costante attenzione specifica alla meta-riflessione concernente, più specificatamente, la dimensione della filosofia della morale. Ma questo spiega anche perché per introdurre la seconda sezione del volume abbia anche voluto fare il punto, critico-programmatico, sui miei stessi studi pretiani che, oramai, mi accompagnano, in modo costante, dai primi anni Ottanta, quando li iniziai sotto la guida – fortunata e assai felice – dei miei due dioscuri universitari milanesi, ovvero Mario Dal Pra e Ludovico Geymonat. D'altra parte anche in questi studi e saggi il lettore potrà vedere che ho sempre fatto ricorso, come era del resto già accaduto nei miei precedenti studi dedicati a Preti, a molti documenti inediti con i quali cerco sempre di meglio articolare e ampliare lo studio critico della riflessione filosofica del pensatore pavese. Chiude infine il volume un'Appendice nella quale ho raccolto alcuni testi concernenti, più specificatamente, il fortunato, ma non affatto agevole, ritrovamento della tomba tunisina di Preti, con la pubblicazione di un breve ma interessante inedito pretiano: la sua ultima lettera, scritta a Djerba per il suo primo e più vicino allievo (e collaboratore) fiorentino, Ermanno Migliorini.

Fabio Minazzi

Varese, Università degli Studi dell'Insubria,
settembre 2011

'63



Dimmi quando
quando quando...
O.M.

Daria Menicanti, *Dimmi quando quando quando....*, disegno a matita del 1963 (Archivio privato di Fabio Minazzi)

NOTA AL TESTO E RINGRAZIAMENTI

Come si è accennato nel presente volume sono raccolti alcuni studi già editi (sia pure anche in altre lingue, in inglese o francese) oppure affatto inediti, che hanno variamente scandito ed articolato le mie ricerche connesse alla biografia intellettuale pretiana svolte nel corso degli ultimi anni. Nel riprendere questi scritti ho naturalmente apportato varie integrazioni e rettifiche che, sostanzialmente, non alterano però la loro natura originaria, ancora ben rintracciabile nella loro stessa articolazione. Inevitabilmente nei testi qui raccolti si potranno così ravvisare alcune ripetizioni ed talune insistenze che nascono proprio dalle differenti occasioni nelle quali – in più sedi, anche internazionali – sono intervenuto per presentare o discutere differenti aspetti del pensiero pretiano. Mi auguro che tali insistenze non turbino più di tanto l'eventuale lettore, ma aiutino, semmai, a meglio precisare alcune linee di forza di queste stesse riflessioni.

La prima sezione, *L'origine e l'imprinting banfiano*, si apre con un primo capitolo che ripropone il testo dell'ampia introduzione con il quale ho presentato il prezioso *Canzoniere per Giulio* di Daria Menicanti (Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 7-59), mentre il secondo capitolo costituisce sostanzialmente il testo del mio contributo al volume *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, curato da Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza (Edizioni Unicopli, Milano 2007, pp. 257-269).

Il terzo capitolo, con cui si apre la seconda sezione del volume, consacrata a *Il programma di ricerca del neorealismo logico*, è nato da un seminario promosso originariamente nell'Università del Salento, dove un tempo insegnavo, ed è stato poi raccolto nel volume *Sulla filosofia italiana del Novecento. Prospettive, figure e problemi. Atti del secondo e terzo ciclo dei Seminari Salentini di Filosofia Problemi aperti del pensiero contemporaneo*, a cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi (Franco Angeli, Milano 2008, pp. 103-148). Il quarto capitolo costituisce il testo, in versione italiana, della relazione, in francese, presentata al convegno italo-tunisino, *La vie et l'oeuvre du philosophe italien Giulio Preti*, promosso nella giornata del 28 febbraio 2007/10 safar 1428, dal Département de Philosophie de

la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Tunis in collaborazione con l'Istituto Italiano di Cultura di Tunisi (sezione culturale dell'Ambasciata d'Italia) e con la cattedra di Filosofia teoretica della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università del Salento (che allora ricoprivo), già apparsa sia nel volume che raccoglie gli *atti* di questa giornata di studi, *Le mektoub tunisien de Giulio Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste* (Tunis, mercedi 28 février 2007/10 safar 1428), sous la direction de Michele Brondino et Fabio Minazzi, Avec une lettre inédite de Giulio Preti, Éditions Publisud, Paris 2009, pp. 61-93, sia, in versione italiana, sulla rivista «Il Protagora» (XXXVII, luglio-dicembre 2010, sesta serie, n. 14, pp. 313-340). Il quinto capitolo, inedito, tra invece origine da un seminario promosso nel 2008 dal Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici della Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo dell'Università degli Studi di Siena i cui *atti* sono in corso di pubblicazione in un volume, *Realismo ed antirealismo*, curato da Mariano L. Bianca e Paolo Piccari che sarà edito dall'Editore Aracne di Roma. Il sesto capitolo costituisce il testo italiano inedito di una comunicazione in inglese presentata al XXII World Congress of Philosophy, *Rethinking philosophy today*, svoltosi in Corea, a Seoul (dal 30 luglio al 5 agosto 2008), di cui è già apparso un cenno nel relativo volume degli *Abstracts* del simposio (*ibidem*, pp. 341-342), mentre una versione un poco più ridotta di questo scritto è stata ospitata, sempre in versione inglese, su «Epistemologia» (XXXII, 2009, pp. 173-184). In questo caso specificherei segnalando che proprio l'occasione internazionale e peraltro assai "generalista" di questo pur interessante congresso mondiale di filosofia – da ricordare che è stato anche il primo simposio mondiale svoltosi in Asia! – spiega la presenza, nel testo della mia comunicazione, di un breve paragrafo biografico in cui ho sinteticamente illustrato, appunto per sommi capi, la vita e l'opera di Preti, onde poter consentire agli ascoltatori delle varie nazionalità di meglio capire la natura complessiva della riflessione pretiana. Il settimo capitolo, inedito, costituisce il testo di una relazione preparata per un convegno fiorentino su Preti promosso dalla Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Firenze poi annullato, all'ultimo momento, considerata la sua vicinanza temporale con il primo convegno di studi fiorentino espressamente dedicato al pensiero del pensatore pavese, ovvero il simposio *Il contributo di Giulio Preti nel quadro del razionalismo critico europeo*, meritoriamente promosso dall'insegnamento di Filosofia teoretica della prof. ssa Maria Grazia Sandrini della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, in collaborazione con l'«Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria» e con il «Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e

“G. Preti”» dell’Università degli Studi dell’Insubria di Varese, nella giornata del 10 maggio 2011, simposio che ha aperto ufficialmente, perlomeno a Firenze, le iniziative promosse in connessione con il centenario della nascita di Preti (non a caso tale simposio è stato anche inserito nel quadro del prestigioso *Festival d’Europa* fiorentino che ha registrato soprattutto una nutrita partecipazione di giovani).

L’ottavo capitolo, con il quale si inaugura la terza sezione del libro, dedicata ad alcuni *Intinerari pretiani*, trae origine da uno studio pubblicato in una sua versione più ampia (quella qui ripresa) nel volume *Saperi dell’umano. Paradigmi della storia. Studi in memoria di Giuseppe Dell’Anna*, a cura di Mario Spedicato e Lorenzo Carlino, Edizioni Panico, Galatina (Lecce) 2009, pp. 193-210 e in una sua redazione più sintetica apparsa nella riedizione della *Monadologia* di Gottfried W. Leibniz, a cura di Giulio Preti, con uno scritto di Fabio Minazzi, SE, Milano 2007, pp. 71-90 (dove figura col titolo *Leibniz nella riflessione di Preti*). Il nono capitolo trae invece origine dalla riedizione di *Praxis ed empirismo* di Preti, promossa dallo scrivente, in collaborazione con Salvatore Veca, presso la Bruno Mondadori di Milano nel 2007, dove figura come *Postfazione* (alle pp. 201-216). Il decimo capitolo costituisce il testo di una relazione presentata ad un seminario consacrato alle *Forme di razionalità pratica*, promosso dal Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici della Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo dell’Università degli Studi di Siena nella giornata del 24 novembre 2007, il cui testo è stato poi edito nell’omonimo volume, curato da Mariano L. Bianca e Paolo Piccari (Università degli Studi di Siena – Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo, Arezzo 2008, pp. 55-76). L’ultimo capitolo, l’undicesimo, costituisce il testo di una nota finale pubblicata nella riedizione del volume di David Hume, *La regola del gusto e altri saggi*, a cura di Giulio Preti, con una nota di Fabio Minazzi, Abscondita, Milano 2006, pp. 115-124.

I testi dell’appendice, *Giulio Preti nel mondo arabo* sono invece tratti, in parte, dal già citato volume, in francese, *Le mektoub tunisien de Giulio Preti* dove il primo testo si trova alle pp. 111-121, il secondo, scaturito dal discorso di commemorazione di Preti svolto sulla sua tomba a Tunisi, alle pp. 123-127 e il terzo, nel quale si pubblicava l’ultima lettera inedita che Preti ha scritto da Djerba ad Ermanno Migliorini, alle pp. 101-109. Segnalo inoltre che i primi due scritti dell’Appendice sono stati editi anche in italiano su «Il Protagora» (XXXV, luglio-dicembre 2007, quinta serie, n. 10, rispettivamente alle pp. 381-391 e pp. 393-398), mentre il terzo appare per la prima volta in italiano. Il quarto scritto dell’Appendice costituisce la cronaca della giornata di studi italo-tunisina ed è stata già edita sul medesimo numero de «Il Protagora» testé citato (alle pp. 451-462).

A chiusura di questa nota desidero infine ringraziare tutti gli editori, i curatori, nonché i colleghi ed amici (dalla cui discussione pressoché tutti questi scritti sono variamente scaturiti) per la cortesia con la quale mi hanno consentito di ripubblicare questi testi. Da anni discuto del pensiero di Preti con moltissimi studiosi, amici e colleghi, in svariate sedi del mondo (come dimenticare, per esempio, la stimolante discussione sul pensiero di Preti scaturita, in Corea, a Seul, nel quadro del citato XXII congresso mondiale di filosofia, con alcuni colleghi studiosi di varia e differente nazionalità? ma come pure non ricordare quelle svolte in altre e differenti occasioni e con altri interlocutori a Tunisi, a Parigi, a Lovanio, a Cordoba, a Zadar, etc., etc., in cui mi è occorso, appunto, di presentare e variamente discutere differenti tesi pretiane?). Pertanto, in questa sede, mi è veramente impossibile ringraziare nominativamente tutti coloro che, di volta in volta, ho diversamente coinvolto in queste mie discussioni e pubbliche riflessioni. Tutti siano comunque certi della mia profonda riconoscenza, anche se gli eventuali errori ancora riscontrabili nei testi qui editi saranno naturalmente da attribuirsi unicamente allo scrivente.

Questo libro è dedicato a mio figlio Claudio, nato insieme a questo volume, con l'auspicio che la passione che mi ha sempre guidato a studiare, con impegno e rigore, il pensiero di Preti, possa essere analoga alla sua libera e critica passione che, mi auguro, lo guiderà ad inseguire, nel futuro, il suo proprio ed autonomo dèmone di vita e di speranza.

f. m.

SEZIONE PRIMA

Le origini e l'imprinting banfiano

27 mag '42



P.

111

omo di molte lamentazioni . 11 4
11

Daria Menicanti, *Omo di molte lamentazioni*, disegno a matita del 27 marzo 1942 (Archivio privato di Fabio Minazzi)

CAPITOLO PRIMO

IL CACODÈMONE E IL GRILLO: DARIA MENICANTI E GIULIO PRETI NELLO SPAZIO BANFIANO-MILANESE DELLE IMMAGINI, DEL TEMPO E DELLA MEMORIA

«De quoi souffres-tu?
De l'irréel intact dans le réel dévasté»

René Char, *Rémanence*¹

Conobbi Daria Menicanti nei primi anni Ottanta, su indicazione diretta di uno dei miei dioscuri dell'Università degli Studi di Milano, Mario Dal Pra (che la Menicanti indicava con l'affettuoso diminutivo, per me un poco imbarazzante, di *Mariolino*). La incontrai a Milano, nella sua casa, sita al civico numero 9 di Via Vitruvio. Quell'appartamento era un mondo: caldo, accoglieva subito con un cordiale sapore di amicizia, mettendo l'ospite immediatamente a suo agio, facendolo sentire quasi coccolato, protetto e, comunque, al centro delle preziose attenzioni della Daria. Il legno della casa, sia quello del pavimento, sia quello delle porte, sia quello dell'arredo, sapeva d'antico, perché aveva assorbito continua, dagli uomini, una traccia quasi impercettibile e appena udibile, in cui si esprimeva il dominio incontrastato del tempo e l'anima oscura delle cose. In quel legno si coglievano graffiti che rinviavano ad una vita piena di intelligenza e parlavano di una casa abitata da dolci ombre, che, tuttavia, richiedevano un occhio capace di saper guatare tra le pieghe di quel mondo. Sembrava quasi che i singoli elementi dell'insieme avessero tutti una loro storia silente da narrare che bisognava però essere in grado di ascoltare, entrando in singolare sintonia con quella magica atmosfera, fatta di silenzi sospesi e remoti sussurri.

Esattamente al centro di gravità spirituale di questo mondo si muoveva, con una presenza apparentemente fioca e quasi evanescente, la Daria, che su tutto lievitava multipla, quale autentica e reale «vittoria dello spirito»

1 Il testo di Char è presente, con la traduzione a fronte, nel volume di Vittorio Sereni, *Il musicante di Saint-Merry e altri versi tradotti*, Einaudi, Torino 1981, alle pp. 92-3.

(Lalla Romano²). Con una grazia e una cordialità inaspettata, che, tuttavia, di primo acchito, mi parvero anche antiche e frutto, quasi, di una remota e mai sopita amicizia, fui così introdotto dalla Daria in quella straordinaria dimensione nella quale ebbi poi la ventura di essere accolto molte altre volte, per essere sempre, variamente, ritemprato nei confronti di una realtà esterna, vasta e terribile.

Il mio incontro originario con la Daria nasceva da diverse motivazioni, ma tutte relative allo studio del pensiero e della vita di Giulio Preti che trovavano allora una loro prima ed immediata convergenza archimedeica nelle ricerche bibliografico-archivistiche che stavo svolgendo. Per la verità Dal Pra mi aveva parzialmente dissuaso dal compiere questa ricognizione strettamente bibliografica, rinviandomi alla precedente indagine accademica svolta da un eminente docente dell'università di Pavia, il medievalista Franco Alessio che, in apertura del primo dei due volumi pretiani dei *Saggi filosofici*, aveva appunto curato una bibliografia allora generalmente considerata "completa" perché registrava circa trecento contributi del filosofo pavese³. Quella bibliografia sembrava allora pressoché esaustiva: perché intraprendere nuove indagini per individuare, al massimo, qualche eventuale scrittarello di nessun conto sfuggito all'acribia del grande medievalista? Con la tipica, innegabile e giovanile cocciutaggine di chi aveva comunque già rintracciato qualche altra lacuna, non propriamente marginale o trascurabile, mi stavo allora muovendo per cercare di meglio conoscere la precisa biografia intellettuale di Preti, onde poter ricostruire relazioni, ambienti, eventi e contesti storico-culturali entro i quali il filosofo pavese aveva variamente dipanato la sua attività intellettuale e civile. Non che fossi propriamente animato da una qualche discutibile forma di materialismo storico "selvaggio", ma, certamente, non avendo potuto conoscere di persona Preti, per evidenti motivi generazionali, ritenevo, non senza qualche

2 Lalla Romano, *La mia grande amica* in Daria Menicanti, *Ultimo quarto* (1985-1989), Libri Scheiwiller, Milano 1990, pp. 9-10, la cit. a p. 9: la definizione è tuttavia del marito della Romano, Innocenzo Monti, che fu anche presidente della Banca Commerciale Italiana (cfr. L. Romano, *L'eterno presente*, conversazione con Antonio Ria, Einaudi, Torino 1998, pp. 76-80).

3 Cfr. Giulio Preti, *Saggi filosofici*, *Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. XXIX-XLII dove figura una *Bibliografia degli scritti di Giulio Preti*, a cura di Franco Alessio. Solo successivamente seppi che alla realizzazione di questa bibliografia aveva collaborato anche un allievo fiorentino di Preti, lo studioso d'estetica Ermanno Migliorini, la cui partecipazione non è tuttavia ricordata nel lavoro di Alessio testé indicato, come ebbe poi a segnalare allo scrivente, sempre nei primi anni Ottanta, con amarezza, il medesimo Migliorini.

ragione, che la discussione, il dialogo e il confronto con chi aveva vissuto e lavorato con lui in differenti e pur contrastanti fasi della sua vita, mi avrebbe aiutato a meglio individuare e delineare il quadro analitico complessivo della sua intera attività intellettuale e filosofica. Naturalmente allora non sapevo ancora che questa mia ricerca mi avrebbe consentito di rintracciare, complessivamente, più di mille schede bibliografiche che avrebbero cambiato profondamente il quadro globale della produzione intellettuale pretiana, inducendo, infine, lo stesso Dal Pra non solo a prendere onestamente atto dell'importante risultato conseguito, ma anche a voler tempestivamente pubblicare, nel 1984, in un apposito volume bibliografico-archivistico⁴, il frutto complessivo di queste minute indagini che inizialmente avviai, non posso negarlo, con una certa qual imprudenza da "untorello", onde poter superare un divieto bibliografico (e metodologico!) che sembrava essere inoppugnabile, perlomeno nella misura in cui ci si appellava ad un lavoro realizzato da un accademico blasonato e di chiara fama.

Del resto, se la violazione del pur flebile divieto bibliografico dalpraiano non aveva creato soverchi problemi, anche perché, in realtà, mi ero trovato di fronte ad un'indicazione espressa con estrema cortesia, quale mero suggerimento operativo nell'ambito dei lavori da svolgersi per la tesi di laurea, a ben altri e più drastici "divieti" (in questo caso non solo metodologici, ma contenutistici e di pensiero) aveva invece dovuto far fronte la mia giovanile baldanza quando avevo avuto modo di incontrare quello stesso eminente medievalista pavese allievo di Preti, secondo il quale, assai bizzarramente, il pensiero del suo maestro poteva essere studiato ed indagato unicamente da chi aveva avuto l'invidiabile e rara fortuna, un autentico dono, di averlo potuto conoscere e frequentare di persona. In questo caso, come ho peraltro ricordato nel mio volume *Il cacodemone neoilluminista*⁵, lo stravagante *diktat* di Alessio nasceva forse da una peculiare gelosia, al fondo della quale, tuttavia, si celava, sia pur alquanto nascostamente, un pizzico di verità, la cui spregiudicata e sincera ricerca non poteva, comunque, che essere fortemente antinomica rispetto allo stesso divieto alessiano. In ogni caso si trattava, innegabilmente, di una curiosa bizzarria, cui certamente Alessio, come è noto, non amava affatto sottrarsi.

4 Cfr. Fabio Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, mentre un'ulteriore integrazione bibliografica, sempre a cura dello scrivente, si legge nell'appendice del volume di Autori Vari, *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 429-502.

5 Cfr. F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 13-27.

In ogni caso, l'incontro con la Daria nasceva non solo dall'esigenza di approfondire queste indagini, ma scaturiva anche dalla decisione di poter ascoltare una voce importante che aveva condiviso anni ed esperienze cruciali della vita del filosofo pavese. Ma, come spesso accade in questa strana e curiosa faccenda che chiamiamo vita, questi erano solo i miei *desiderata*, contro i quali il mondo della prassi si divertì, immediatamente e nuovamente, a scompaginare tutte le carte, ben ordinate e programmate. La conoscenza con la Daria si trasformò, infatti, quasi subito, in autentica, profonda e tenace amicizia. Certamente ero solo un suo «giovane amico», ma subito accolto, aiutato e quasi supportato con grande affetto e con altrettanta, generosa, sollecitudine. Iniziò così un rapporto di intensa amicizia che continuò nel tempo, fino alla scomparsa – il 4 gennaio 1995 – dell'interlocutrice più saggia e preziosa, la quale morì, infine, in provincia di Como, a Mozzate, in quella “Fondazione Michela e Franco Fornasari” dove era stata ricoverata dalla famiglia negli ultimi mesi della sua vita, lontana da quel suo appartamento milanese che era, in realtà, un autentico porto, un rifugio sicuro contro i marosi della vita, un'oasi di pace e di riflessione che, tuttavia, possedeva profonde e feconde radici in quella città di Milano, così tanto amata e pienamente vissuta da questa poetessa di padre livornese e di madre fiumana, nata, per caso, a Piacenza il 6 aprile 1914. Non per nulla la Daria – in una sua inedita “cartolettera” del 24 luglio 1968 indirizzata a Vittorio Sereni da Viareggio – accennando al suo lavoro poetico confessa all'amico: «non “scrivo” niente perché, anche qui sarebbe impossibile – ho bisogno del mio ambiente milanese. In compenso ho qualcosa sul cavalletto»⁶. In effetti nella casa della Daria a Milano, dalle varie pareti facevano capolino diversi suoi quadri ed acquarelli. Ne ricordo uno, in particolare, nel quale era rappresentata una civetta che sembrava balzata fuori direttamente dal simpatico e accogliente universo animale della Daria, da quei suoi *altri*

6 Traggio la citazione inedita direttamente da una cartolina, illustrante il paesaggio della pineta di Viareggio, attualmente conservata presso il l'«Archivio Vittorio Sereni» di Luino (nel corrispondente fascicolo dell'epistolario intitolato *Daria Menicanti a Vittorio Sereni*). La Menicanti, in relazione alla sua corrispondenza, amava parlare (e inviare, *of course*) delle «cartolettere», vale a dire delle cartoline sul retro delle quali scriveva, con la sua minuta, ma chiara, calligrafia, delle autentiche, ma brevi ed essenziali, “lettere”. Certamente la «cartolettera» menicantea costituisce uno sviluppo aggraziato e moderno della tradizionale cartolina postale, assai diffusa negli scambi tra gli intellettuali europei nei primi decenni del secolo scorso. Per l'analisi di una inedita cartalettera menicantea a Preti, del gennaio 1963, sia lecito rinviare alla mia nota *De Spiralibus* in D. Menicanti, *La vita è un dito. Antologia poetica 1959-1989*, a cura di Matteo M. Vecchio, Giuliano Landolfi Editore, Borgomanero (NO), 2011, pp. 115-132.

amici cui ha dedicato un singolare volume⁷ nel quale si coglie pienamente quel suo profondo affetto per il mondo dei viventi.

Più conosco gli uomini, più amo gli animali: la Daria, con la sua ironia garbata, era un'animalista convinta e insidiosa, sempre pronta a difendere i diritti degli animali, dei pesci e anche degli insetti, avendo peraltro la capacità di provare un autentico senso cosmico di amicizia e di simpatia per ogni forma vivente, per i vegetali e anche per gli oggetti materiali, le pietre e tutto l'esistente, in genere. Come del resto attestava anche quella magnifica ed autentica giungla di piante lussureggianti entro la quale, sfidando i più beceri e tenaci luoghi comuni, era collocato il suo letto, in un'ampia camera d'angolo, la più riposta e segreta della casa. La *doxa* sostiene, acriticamente, che non bisognerebbe dormire con piante verdi in camera, ma la Daria non era certamente così ossigenofila da non sapere come i nostri stessi simili assorbino di notte ossigeno ben più golosamente delle piante verdi. Non si turbava più di tanto, dunque, per i supposti perniciosi, ma inesistenti, effluvi notturni, né per le assai improbabili malefatte dei vegetali, al cui confronto, del resto, quelle umane non potevano che nuovamente incrementare il suo amore per animali e organismi clorofilliani.

La Daria divenne subito una presenza importante nella vita di chi scrive anche perché ben presto potei leggere, conoscere e godere quelle sue liriche scritte – come ha rilevato Silvio Ramat – «quasi ad attestare fiducia nel fluire delle cose, dell'esistenza, *tradotta* in una lirica di cui fu osservato che si porgeva, sì, come un canzoniere d'amore ma convertibile – bastava uno scarto melodico, un sussulto del ritmo – in canzoniere anche di morte»⁸. Effettivamente il discorso lirico menicante introduce in un polimorfo universo quotidiano e domestico, solo apparentemente dimesso, in cui le sempre precise e sapienti scelte sintattiche e metriche fanno tutt'uno con un nitore concettuale scarnificante e una sincera apertura fenomenologica alla realtà, entro la quale la tonalità, solo apparentemente rarefatta, e la meticolosa trama linguistica manifestano, quasi con apparente "naturalzza", una profonda angoscia esistenziale, come emerge anche dal titolo del suo ultimo volume, *Ultimo quarto*: al contempo, come ha rilevato Lalla Romano, «tragico; eppure tenue, misterioso»⁹. Del resto, e certamente non a caso, la

7 Daria Menicanti, *Altri amici*, Forum/Quinta Generazione, Forlì 1986, in cui si parla anche delle simpatie «fiammette verdi per il tetto» coincidenti con gli occhi di civette neonate.

8 Silvio Ramat, *Un canzoniere d'amore e morte*, «Il giornale», sabato 4 febbraio 1995, p. 17.

9 Lalla Romano, *Il congedo di Daria. Poesia fuori moda*, «Corriere della sera», venerdì 20 gennaio 1995, p. 35, cc. 1-2.

stessa Daria, nelle sue *Notizie biografiche*, ha affermato come «la vita dello scriba è una manciata/di sillabe e vocali e consonanti/e di allitterazioni»: ma proprio all'interno di questi molteplici «sussurri» «serpeggia, appena udibile» quello che la poetessa indica come «il decanto del vissuto»¹⁰. La sua è così una poesia misurata e diretta, ma l'impressione di immediatezza che la sua lettura suscita non costituisce mai il punto di partenza della sua lirica, bensì rappresenta il decantato e problematico punto d'arrivo di un complesso lavoro di cesello linguistico-concettuale, la cui drammaticità si esplica proprio nel nitore delle scelte linguistiche che fanno percepire la tragica lievità del perenne *panta rei*, dell'inarrestabile *fluire della vita*, quale nastro di seta che ci scorre e sfugge, impercettibilmente, tra le mani.

La lettura delle sue generose e acute «manciate di sillabe e vocali e consonanti» mi introdusse, così, in uno straordinario universo intellettuale e sentimentale, entro il quale non dimenticai, comunque, di rintracciare le presenze, più o meno evidenti o silenti, del mio oggetto privilegiato di studio: Giulio Preti. Compito del resto non sempre arduo, perché la poesia della Daria spesso si riferisce esplicitamente a Giulio, alla sua non meno struggente esistenza e al suo pensiero filosofico. Del resto non è certamente un caso dover constatare come uno dei più incisivi profili intellettuali di Preti sia rintracciabile proprio in alcuni versi, al fulmicotone, della Daria. Mi riferisco all'emblematico *Epigramma per un filosofo*, dell'aprile 1965, che esprime, con indubbia incisività, con forza e potenza davvero inconsuete, ad un tempo, il carattere e la personalità *filosofica* di Preti:

Mai ti perdoneranno il tuo non fare
comunella con gli altri, il tuo non essergli
uguale.
E questo soprattutto: amare
più che gli uomini la verità¹¹.

Con questa magistrale pennellata la figura di Preti, «irto e incorrotto» (*Via Ugo Foscolo, Pavia*), si staglia come un punto di riferimento che spiega, al contempo, anche il dramma di un difficile, ma pur fecondissimo, rapporto esistenziale, capace di far dolere «di lui selvaggiamente per ogni radice» (*Sogno*), proprio perché con Giulio la Daria ha vissuto «il più amore di tutti gli amori» (*Ponte coperto*) ed è stata poi a lungo tormentata dall'«unghiuta bestia del rimorso» (*Qualche cosa*) anche se, alla fine, divenuta «saggia oramai, non ignara» (*Ponte coperto*), può anche perdonargli

10 D. Menicanti, *Ultimo quarto*, op. cit., p. 13.

11 Daria Menicanti, *Un nero d'ombra*, Mondadori, Milano 1969, p. 110.

«il bene che mi hai fatto» (*Epigramma VIII*). Sono proprio questi versi e altri, non meno incisivi, che permettono di meglio intendere il profondo e sempre intenso rapporto vorticoso che ha costantemente legato la Daria a Giulio, al suo «famoso consorte» (*il cacodènone*).

Anzi, la presenza di Preti nel mondo poetico della Daria finisce quasi per essere una nota e una costante più volte affiorante e ritornante. Al punto che, ad un certo momento, finii per sottoporre la Daria ad una lettura pressoché sistematica della sua produzione lirica, onde rintracciare tutti i momenti nei quali ci si riferisce, più o meno direttamente, più o meno velatamente, al filosofo pavese. Si svolsero così incontri, per me memorabili, durante i quali accennavo alla Daria le mie diverse, e sempre un poco contrastanti o assai claudicanti, ermeneutiche che poi venivano da lei accolte oppure erano cortesemente corrette, rimosse o rifiutate, donandomi, comunque, ogni volta, il dono di una sua irripetibile e illuminante rilettura dei suoi versi¹².

In genere dalla sua lettura, dalla sua intonazione e dal suo sornione sorriso, il più o meno esplicito o silente, riferimento a Giulio emergeva sempre con limpida chiarezza, come evidente e *parlante*. Come avevo potuto non coglierlo? Come avevo potuto cadere nell'abbaglio di pensare a Giulio proprio in quei versi dove invece si parlava d'altri? Così, a passo di marinaio, lirica dopo lirica, la comune rilettura ermeneutica delle sue poesie favoriva la curiosa genesi, nuovamente da testi già editi, di un libro inedito, appunto il *Canzoniere per Giulio*¹³. Curioso paradosso: tramite la rico-

12 Mi corre l'obbligo di ricordare come la generosità della Daria mi consentì anche di sottoporle la lettura analitica di molteplici articoli apparsi su giornali clandestini operai milanesi antifascisti e comunisti, onde poter rintracciare qualche contributo scritto da Preti quando collaborava con Eugenio Curiel. Purtroppo Preti non siglava né firmava con pseudonimi questi suoi scritti clandestini, con la conseguenza che, malgrado la lettura sistematica di molti giornali e periodici lombardi antifascisti, non siamo comunque riusciti ad individuare, con sufficiente sicurezza filologica, alcun articolo pretiano. Anche in questo caso, malgrado l'esito negativo di questa nostra ricerca, la generosità della Daria è stata comunque encomiabile, senza aggiungere come la rilettura di questi fragili fogli le ha anche concesso l'opportunità di narrarmi diversi e singolari episodi, donandomi il piacere di ascoltare la sua voce narrante che ricostruiva la biografia del suo consorte intrecciandola con la testimonianza diretta su alcuni drammatici momenti della vita civile e politica italiana. Per quanto mi concerne ho comunque delineato una ricostruzione complessiva della scelta antifascista di Preti, giovandomi nuovamente anche di questo confronto con la Daria, nel già citato *Il cacodènone neoilluminista*, op. cit., pp. 169-228.

13 Già segnalato, ancora parzialmente *in itinere*, rispetto alla produzione poetica della Daria, nel mio volume già citato *Giulio Preti: bibliografia*, alle pp. 249-54.

struzione dialogico-ermeneutica stava delineandosi, da testi noti, un nuovo percorso, perché mai, probabilmente, prima di allora la Daria aveva incontrato una monomaniacalità pretiana come la mia. Ma il gioco le doveva forse garbare se accettò di viverlo, incoraggiandomi anche a proseguire le mie ricerche bibliografico-archivistiche. Di fronte a un mio dubbio, ad una mia incertezza o a una delusione, tale anche da provocare uno scoramento momentaneo, la Daria mi rincuorava subito: «Giulio – mi diceva – avrebbe apprezzato questo lavoro finalizzato a mettere capo ad una sua bibliografia più sistematica ed analitica». Il che mi aiutava a riprendere il lavoro con maggior lena, giacché non posso negare come a volte i vari divieti metodologici mi procurassero qualche effettivo turbamento.

In ogni caso dalla comune lettura delle varie liriche emergeva allora una “chiarezza” che faceva tutt’uno con l’apparente “immediatezza” dei versi: ma anche in questo caso la chiarezza non poteva che essere un risultato di un preciso lavoro, di una precisa catarsi e di un preciso *iter*, ad un tempo lessicale-linguistico, sentimentale e concettuale. Alla fine la rilettura ermeneutica dialogata delle sue diverse poesie, *lirica dopo lirica*, si configurò quasi come l’inoltro in un labirinto spirituale entro il quale il mio Virgilio poteva anche rallegrarsi se, infine, il “discepolo” riusciva autonomamente ad individuare l’errore della sua attribuzione oppure a scorgere l’elemento che non poteva che far propendere per un’attribuzione che, tuttavia, si celava ai più, perché voleva, appunto, esser più silente e resistente.

Si instaurò allora così un gioco, un dialogo e una sintonia che durarono poi per tutta la nostra amicizia. E si era configurato un dialogo grazie al quale, quasi senza neppure accorgermene, ho infine indotto la Daria a rileggere pressoché tutta la sua opera poetica, anche perché era molto facile e assai piacevole debordare in continuazione, prendere spunto da una parola, da un verso, da un ricordo, da un volto o da un episodio per consentire alla sua lucida memoria del passato di ricostruire eventi, luoghi, situazioni, personaggi e relazioni umane, entro le quali il filosofo pavese non era più un’ombra fuggente, un pensiero senza una sua corporeità, ma emergeva, invece, per dirla con Vittorio Sereni, in tutta la sua indubbia *cacodèmicità*, con le sue idiosincrasie, le sue impuntature, il suo maschilismo, e la sua solitudine, riacquistando, però, al contempo, anche tutto il suo indubbio spessore umano, culturale e filosofico. E poteva riacquistarlo proprio perché la Daria, da autentico *grillo* – come era affettuosamente soprannominata in famiglia – mi guidava, illuministicamente, nel dipanare molteplici matasse che la vita si era invece divertita a variamente scompaginare, creando garbugli grazie ai quali molti “testimoni” scambiavano, spesso e volentieri, *luciole per lanterne*.

Questi dialoghi costituirono per me un viatico formidabile e una lezione indimenticabile, attraverso la quale uomini, eventi e personaggi di una Milano assai più austera e rigorosa, che oggi non esiste più da decenni, mi si mostrava in un nuovo volto. Mi ero infatti abituato a leggere e conoscere quella Milano intellettuale e civile soprattutto attraverso libri e testi editi, ma ora, grazie alla Daria, tutto mi si mostrava in una luce nuova e ben diversa: per suo tramite eventi e parole potevano ora essere colti anche nel loro “suono interiore”, conosciuto grazie ad una esperienza diretta che, *pace* Alessio, si intrecciava volentieri col dialogo culturale ed intergenerazionale. Grazie alla Daria, anche l'intensa attività intellettuale di molti filosofi finiva così per arricchirsi di una più intensa luce, in grado di far meglio intendere le contrastanti personalità coinvolte nel nostro dialogo. In primo luogo emergeva, naturalmente, la figura umana e comprensiva di Antonio Banfi, il «il buon maestro della crisi», per dirla con una calzante e pregnante espressione di Sereni¹⁴. Certamente il Banfi di cui parlavamo era ancora e sempre l'autore dei *Principi di una teoria della ragione* del 1926, il teorico dell'autonomia della ragione così come emerge nelle varie forme del sapere e per il quale la razionalità si configura sempre come “trascendentale” e quale «legge di un infinito compito del sapere». Tuttavia, questo Banfi teorico era forse più sullo sfondo dei nostri colloqui, poiché il Banfi ricordato dalla Daria e presente in modo fecondo nelle sue parole era soprattutto il Banfi della *Vita di Galileo Galilei* (volume apparso nel 1930) e il Banfi del *Socrate* (del 1943), delle sue lezioni su Spinoza e su Nietzsche, il Banfi problematico, nutrito di letture e di lezioni filosofiche assai inconsuete per il tempo (Simmel, Husserl e i neokantiani, i teologi protestanti Paul Tillich e Karl Barth, per non parlare di Max Scheler, Leonard Nelson, Arthur Liebert.), le cui inquietudini culturali e teoriche ben emergono sia dai volumi di «Idee nuove», iniziativa editoriale che dirigeva per l'editore Valentino Bompiani, sia dalla sua collana de «I filosofi», che curava, invece, per Garzanti (tutte collane nelle quali coinvolse attiva-

14 Cfr. Vittorio Sereni, *Il buon maestro della crisi*, «Il Giorno», 11 maggio 1977, p. 5. Su questo aspetto, fondamentale, della lezione banfiana degli anni Trenta è da tener presente, oltre al manoscritto di Banfi, pubblicato postumo, *La crisi*, *Prefazione* di Carlo Bo, All'insegna del Pesce d'Oro, Milano MCMLXVII, il prezioso contributo critico di Guido Davide Neri, *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di A. Banfi*, Libreria Editrice Universitaria, Verona 1984 (poi riedito, in una seconda edizione riveduta, presso Bibliopolis, a Napoli, nel 1988), unitamente ad una interessante e puntuale nota di Ermanno Migliorini, *Banfi e la crisi*, originariamente apparsa su «La Fiera Letteraria» nel 1967, ma poi riedita nel volume di E. Migliorini, *Notizie di filosofia. 1967-1968*, Il Fiorino, Firenze 1974, alle pp. 11-6.

mente molti suoi allievi). Ma poi dal ricordo della Daria emergeva anche e soprattutto il Banfi degli anni Trenta che sviluppava un attento confronto con il mondo e i valori dell'arte, nonché con quelli presenti all'interno del più ampio e complesso mondo della vita: in questo Banfi lo studio del senso dell'evento estetico si collegava, immancabilmente e strettamente, con la considerazione comprensiva delle contrastanti esigenze poste dalla vita e dal suo stesso conflitto con diversi altri valori. Il mondo banfiano-milanese viveva e si alimentava continuamente di questa preziosa ed eccentrica lezione critico-comprensiva del razionalismo critico di Banfi che, applicato in modo fecondo ai diversi ambiti della cultura, consentiva di percepire tutto il valore intrinseco del mondo dello spirito, riuscendo anche a donare ad ogni giovane studente il gusto di poter percorrere, in autonomia, con «hostinato rigore», la propria strada e la propria vocazione, richiedendo solo l'autonoma disciplina del lavoro e la capacità, evangelica, di perdere, paradossalmente, la propria anima nel proprio destino, onde poterla infine ritrovare in tutta la sua pienezza spirituale. Banfi insegnava così la segreta virtù di saper sempre *integrare* criticamente i differenti saperi, relativi alle molteplici e contrastanti dimensioni della realtà, senza mai assolutizzare questo o quell'aspetto. Si era così di fronte, in fondo, alla fecondità della lezione del problematicismo critico banfiano applicata, tuttavia, ai molteplici e pressoché infiniti ambiti del sapere, in una tensione critica continua tra *Geist* e *Leben*, perché proprio da questa interrelazione nasceva quel "più che vita" che Banfi aveva appreso direttamente da Simmel: quel "più che vita" coincidente, in ultima analisi, con l'esaltarsi stesso della vita che si fa poesia, filosofia, arte, scienza e letteratura. Esattamente questo era l'anomalo mondo banfiano-milanese che emergeva ancora, in tutta la sua forza, dalla testimonianza della Daria. Si trattava, dunque, di un mondo che risultava essere assai estraneo al complessivo clima culturale italiano degli anni Trenta – sia rispetto a quello neoidealista, sia rispetto a quello fascista, per non parlare poi della cultura cattolica – perché, semmai, possedeva sue specifiche radici critiche nella lezione di Dilthey, di Simmel, di Husserl e dei neokantiani e da Milano guardava quindi, con estrema naturalezza, all'Europa e alla sua cultura, attraverso un fitto e costante lavoro di studio e documentazione rivolto a ciò che accadeva oltre-confine.

Grazie alle parole della Daria – in connessione con questo mondo, che ruotava attorno a Banfi e in cui la tensione tra cultura e vita era, invero, sempre decisiva – emergeva anche, sempre ben presente e viva, tutta la composita ed anomala scuola milanese banfiana degli anni Trenta: Remo Cantoni, Enzo Paci, Vittorio Sereni, Luciano Anceschi, Dino Formaggio, Giovanni Maria Bertin, ma anche Antonia Pozzi, Gian Luigi Manzi, Raf-

faele De Grada, Giuliano Carta, Giosue Bonfanti, Maria Corti, Clelia ed Ottavia Abate, Maria Adalgisa Denti, Luigi Rognoni, Giancarlo Vigorelli, etc., cui si affiancavano e intrecciavano, poi, le molteplici situazioni culturali allora vissute, le frequentazioni di alcuni caffè milanesi (le «Tre Marie», il «Savini», etc.), i suicidi (di Manzi e della Pozzi), nonché i diversi, e anche assai contrastanti, vissuti esistenziali, che costituivano l'autentico e antinomico cruogiuolo di quel vivo mondo della prassi e della cultura entro il quale – e, a volte, *contro* il quale (rilievo, quest'ultimo, che vale soprattutto per Preti) –, era infine emersa l'opera intellettuale di questi differenti personaggi, in anni che furono, peraltro, sempre più drammatici per l'intera storia del nostro paese e che questi giovani avvertirono con una loro specifica sensibilità culturale e civile. Erano questi, infatti, i «terribili anni Trenta», di cui ha parlato Dino Formaggio, anni che ritornavano così a configurarsi, in tutta la loro ricchezza, ma anche in tutta la loro angoscia, tale da coinvolgere e travolgere individui e società:

la loro crescente violenza in Europa venivamo noi allora considerando ad occhi bene aperti, ma in uno stato di inquietudine crescente. Il graduale approssimarsi della seconda guerra mondiale filtrava ogni giorno di più sotto la nostra pelle e condizionava gli incontri della vita universitaria e fuori, la vita dei corpi e degli atteggiamenti culturali e sociali. Spingeva i gruppi di un diverso sentire esistenziale e ideologico a serrarsi sempre più stretti o a dividersi sempre più decisamente, nelle strade come nelle case. L'atmosfera era quella di un frequente rinchiudersi su se stessi, come di un raggricciarsi raggelato degli entusiasmi e delle speranze, per il sopraggiungere improvviso di venti glaciali, sotto il succedersi, l'una dopo l'altra, di funeste notizie. Diverso era il rifrangersi in ciascuno di noi, a seconda della vita che avevamo alle spalle e dei diversi stati di sensibilità e di visione del mondo, di cui, in quei momenti preliminari a dure scelte, potevamo disporre. Altro per me, che venivo dalle officine meccaniche del proletariato milanese, e altro per chi veniva da ambienti più ovattati e da grembi familiari di ricchezza e di cultura. Le divisioni interne profonde restavano e inconsciamente agivano nei rapporti interpresonali¹⁵.

15 Dino Formaggio, *Una vita più che vita in Antonia Pozzi*, in Aa. Vv., *La vita irrimediabile. Un itinerario tra esteticità, vita e arte*, a cura di Gabriele Scaramuzza, Alinea Editrice, Firenze 1997, pp. 141-158, la cit. si trova a p. 150 (ma si vedano anche le successive *Due lettere di Antonia Pozzi*, unitamente alle sue fotografie commentate, che completano e integrano, significativamente, la struggente, e assai toccante, testimonianza esistenziale e critico-ermeneutica di Formaggio, cfr. pp. 159-68). La cit. di Formaggio che segue immediatamente nel testo è invece tratta dalle pp. 151-2. Sulla Pozzi studentessa alla *Statale* milanese cfr. Matteo M. Vecchio, *Gli appunti universitari inediti di Antonia Pozzi in "... e di cantare non può più finire ...": Antonia Pozzi (1912-1938), atti del convegno, Milano 24-*

Gli anni Trenta sono infatti gli anni della presa del potere di Hitler, della sua politica espansionistica, della denuncia nazista del trattato di Versailles, delle leggi razziste antisemite di Norimberga, della guerra civile spagnola (autentica introduzione alla seconda guerra mondiale), della guerra coloniale italiana di invasione in Etiopia, del bombardamento criminale della cittadina basca di Guernica, delle leggi razziste italiane del 1938: tutti questi tragici eventi investono e condizionano, sempre più, il vivere, il pensare e persino i rapporti interpersonali della gioventù banfiana. Testimonia ancora Formaggio:

noi non dormivamo e discutevamo tutto, con accanimento, fino all'esasperazione. Non solo perché si avvicinava qualcosa che metteva di mezzo la pelle, ma perché dentro e fuori l'Università, sentivamo il profilarsi di ineludibili urgenze di scelte decisive di destino, tra soffocazioni culturali di decisioni ideologiche e politiche, di duri scontri polemici. Si aggiunga l'atmosfera dei presentimenti, che sempre più terrificanti ci penetravano, dell'avanzare precipitoso e inarrestabile di una seconda, ormai sovrastante, guerra mondiale. C'è quanto basta per poter capire, ancora oggi, il quadro che ha fatto da sfondo, ma uno sfondo penetrante e agente con tutti i suoi veleni, a condizionare le nostre vite e le nostre opere in quell'infuocato e duro tempo di maturazione delle nostre giovinezze, spingendole a scavare inconsciamente solchi di rigide divisioni anche, a volte, nel cuore delle amicizie più profonde. [...] Per cui anche nella stessa vita universitaria della Statale di Corso Roma, fuori e intorno, circolava un'aria di veleni e di sospetti che aumentavano le diffidenze e la solitudine, facendo inclinare gli spiriti liberi verso interne macerazioni segrete, col risultato di complicare non poco i rapporti esistenti tra di noi, giovani che interrogavano dubbiosi il domani

Anche la biografia intellettuale di altri allievi banfiani aiuta a ben documentare questa profonda inquietudine – ad un tempo culturale ed esistenziale. Basterebbe pensare, per fare un solo esempio, peraltro emblematico, al caso umano, alle vicende culturali e alle vicissitudini esistenziali dell'altra poetessa banfiana, Antonia Pozzi, nata nel 1912, laureatasi nel novembre 1935 con Banfi, con una tesi sulla formazione letteraria di Flaubert, addormentatasi, volontariamente, in un sonno senza risveglio, in un prato della periferia milanese, nel 1938. Non a caso la Pozzi nei suoi *Diari* – che costituiscono una cartina di tornasole particolarmente importante per scandagliare la profonda inquietudine che ha accomunato molti allievi banfiani – nel febbraio del 1935, riferendosi esplicitamente a Paci, ha avuto modo di annotare:

26 novembre 2008, a cura di Graziella Bernabò, Onorina Dino, Silvia Morgana e Gabriele Scaramuzza, viennepierre edizioni, Milano 2009, pp. 333-358.

Paci. Dostojevskiano anche lui. E anche lui sente, acutamente, che una visione filosofica come quella di Banfi applicata alla vita di un giovane porta a spaventose conseguenze pratiche. Comprendere tutto, giustificare tutto. L'assassino, l'idiota, il santo. Ma allora anche noi possiamo farci assassini, pur di non rifiutare nessuna esperienza?¹⁶.

In queste parole l'infinito compito del sapere che Banfi assegnava alla ragione aperta e alla sua normatività critica, sottolineandone, al contempo, la specifica autonomia teoretica, assumeva una coloritura alquanto sintomatica e un poco paradossale, entro la quale, tuttavia, il problematismo sembrava giungere come ad un suo *impasse* teorico complessivo. Nella riflessione della Pozzi sembra quasi che l'«ethos della comprensione» banfiana, di ascendenza spinoziana, rivelasse tutta la sua incapacità teoretica di fornire una risposta positiva alla stessa crisi storica e filosofica dalla cui comprensione critica pure traeva origine. Ma proprio alla diversificata soluzione critica di questo *impasse* lavoravano, proprio a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, le migliori intelligenze del mondo banfiano, secondo differenti ed autonome curvature teoriche che trovavano, comunque, tutte nella lezione di Banfi un importante e fondamentale propellente per il loro stesso percorso critico positivo e co-

16 Antonia Pozzi, *Diari*, a cura di Onorina Dino e Alessandra Cenni, Libri Scheiwiller, Milano 1988, p. 43 (ma ora è da tener presente la nuova edizione dei *Diari e altri scritti*, sempre a cura di Onorina Dino con note ai testi e postfazione di Matteo Mario Vecchio, viennepierre edizioni, Milano 2008, dove la cit. è a p. 44). Della Pozzi si può tener presente anche la sua tesi di laurea, pubblicata postuma, *Flaubert. La formazione letteraria (1830-1856)*, con una premessa di Antonio Banfi, Garzanti, Milano 1940, mentre la principale raccolta delle sue poesie, *Parole*, edita nel 1939, è apparsa con una prefazione di Eugenio Montale da Mondadori (Milano 1964) per poi essere riedita, a cura di Alessandra Cenni ed Onorina Dino, da Garzanti nel 1989. Sempre alle cure della Cenni e della Dino (peraltro un poco discutibili, cfr. F. Minazzi, *Antonia Pozzi e l'ambiente banfiano*, «Autografo», volume XII, ottobre 1996, n. 33, pp. 15-21) si devono i seguenti volumi della Pozzi: *La vita sognata e altre poesie inedite*, Libri Scheiwiller, Milano 1986, *L'età delle parole è finita. Lettere 1927-1938*, Archinto, Milano 1989, *Mentre tu dormi le stagioni passano...*, viennepierre edizioni, Milano 1998 e, a cura della sola Cenni, A. Pozzi – V. Sereni, *La giovinezza che non trova scampo. Poesie e lettere degli anni Trenta*, Libri Scheiwiller, Milano 1995 e, a cura della sola Dino, *Poesia, mi confesso con Te*, viennepierre edizioni, Milano 2004 e Antonia Pozzi – Tullio Gadenz, *Epistolario (1933-1938)*, viennepierre edizioni, Milano 2008. Sulla Pozzi cfr. Fulvio Papi, *L'infinita speranza di un ritorno*, viennepierre edizioni, Milano 2009, gli atti del convegno di Milano "... e di cantare non può più finire...": *Antonia Pozzi (1912-1938)*, viennepierre edizioni, Milano 2009, e Marco Dalla Torre, *Antonia Pozzi e la montagna*, Ancora Editrice, Milano 2009.

struttivo¹⁷. In ogni caso, proprio la singolare testimonianza della Pozzi e il suo singolare dubbio critico, ci aiutano anche a meglio intendere come presso i migliori allievi di Banfi, la sua innovativa lezione filosofica e la sua “filosofia della cultura”, strettamente connessa con un problematicismo critico, aperto alle più diverse esperienze culturali e di vita, si trasformassero anche in carne e sangue, in energia costruttiva, in disciplina interiore di riflessione e di lavoro, insomma, in una parola simmeliana, in “più che vita”, secondo le differenti, contrastanti, ma sempre pulsanti, energie delle singole personalità. Perché? *Sul piano umano*, perché Banfi – come ha ricordato Carlo Bo – «riusciva a mettersi dalla nostra parte e a condurre i segni della nostra inquietudine»¹⁸. *Sul piano teorico*, perché – come ha rilevato Mario Dal Pra – «l’importante per Banfi è che le idee non rappresentano un oggetto, ma “la linea di un processo razionale”»¹⁹, con la conseguente necessità filosofica di mettere capo ad una «sistemica aperta del sapere», basata sulla capacità di elaborare delle originali integrazioni critiche tra i differenti ed autonomi piani di razionalità e vita, operando sempre con «hostinato rigore».

In questa precisa prospettiva si collocavano anche le famose e seguite lezioni banfiane di estetica in cui il rapporto tra vita e arte era tematizzato in tutta la sua ricchezza, valorizzando costantemente i limiti dei molteplici-

-
- 17 Cfr. Franco Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983 e sia anche concesso rinviare a quanto rilevavo criticamente (a proposito del rapporto tra Banfi e i suoi grandi allievi degli anni Trenta e alla connessa risuluzione critica del problematicissimo banfiano negata da Cambi) ne *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 106-133.
- 18 Carlo Bo, *Prefazione* ad A. Banfi, *La crisi*, op. cit., p. 6. Nella relazione per il passaggio ad ordinario di Banfi, stesa da Adelchi Baratonio e approvata dal Consiglio di Facoltà dell’Università degli Studi di Milano il 19 dicembre 1935, si legge: «Le doti scientifiche del prof. Banfi, la sua preparazione salda e sicura, si uniscono alle personali qualità d’intelligenza chiara ed equilibrata e di operosità congiunta ad una rara modestia e affidabilità di carattere, per formare il maestro universitario didatticamente ideale. Gli alunni hanno ben compreso di poter trovare in lui un esempio di metodo, una preziosa guida e un pronto e informatissimo aiuto per i loro studi, le loro esercitazioni e le loro tesi; e già tutto fa prevedere che non tarderà a formarsi presso questa Facoltà un centro vivo di seri studi filosofici, pur senza dogmatismi di scuola e limitazioni di obbietto» (traggo la citazione dal già ricordato contributo di E. I. Rambaldi, *Eventi della Facoltà di Lettere di Milano negli anni del trapasso dall’Accademia all’Università*, «Rivista di storia della filosofia», anno LII, 1997, p. 556 che rinvia alla cartella nr. 191 dell’Ufficio Personale dell’Università milanese, intestata a “Banfi, prof. Antonio”).
- 19 Mario Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi* in M. Dal Pra, Dino Formaggio e Paolo Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957)*, Edizioni Unicopli, Milano 1984, pp. 21-35, la cit. si trova a p. 25.

ci saperi, favorendo e auspicando un'interrelazione critica tra le differenti e anche contrastanti dimensioni dell'esperienza artistica, recuperando, in tal modo, una singolare e sempre feconda tensione critica, ricca di molteplici risonanze culturali e anche di differenti venature emotive. Come ha ricordato Giosue Bonfanti queste lezioni banfiane di estetica costituivano «un connubio tra filosofia ed estetica che, invece di imprigionare l'arte in formule aprioristiche, imponeva di visitarla, ogni volta, come un problema inesauribile di forme, di rimandi, di significati»²⁰. Era proprio durante queste lezioni di estetica che l'«ethos della comprensione» banfiana, dotata, peraltro, di precise radici spinoziane (a Spinoza Banfi dedicò, del resto, un memorabile corso nel 1934-35, seguito, l'anno dopo, da un altro altrettanto celebre ciclo di lezioni su Nietzsche), emergeva in tutta la sua fecondità critica, mostrando anche, come ha sostenuto, in particolare, Gabriele Scaramuzza, la coesistenzialità dell'estetica all'idea banfiana della filosofia²¹. In ogni caso le apparentemente dimesse parole della Daria evocavano e illustravano tutta la ricchezza di questo suo specifico mondo banfiano-milane-se, donandomi, così, una testimonianza, acuta, diretta e, in qualche caso, felicemente partigiana, di questo suo vissuto, capace di farmi riascoltare la «musica del suo tempo». In effetti – come ha rilevato Fulvio Papi –

le lezioni di Banfi si incentravano per lo più su temi teorici di filosofia dell'arte, ma nelle lezioni, proprio per la mancanza di un'astratta architettura filosofica, era necessario, allo stesso discorso, l'adesione al tessuto reale della vita artistica che investiva soprattutto la pittura e la letteratura, per mostrare, nel concreto, la ricchezza e la varietà del mondo dell'arte, al di là di ogni astratta prefigurazione filosofica. Ed era in questa forma di comunicazione che emergevano gli autori contemporanei: Mann, Proust, Wilde, Ibsen, Dostoevskij, sui quali, anche al di là della critica filosofica, si formava il gusto e l'educazione dei giovani²².

Era proprio questo, per dirla ancora e nuovamente con Papi – che è uno dei più fini e penetranti indagatori teorici e storiografici di questo mondo culturale milanese – il «clima reale» entro il quale ciascuno di questi in-

20 G. Bonfanti, *Itinerari milanesi. Letteratura storia tradizioni emozioni*, a cura di Giovanni Acerboni, Manni, Lecce 2002, p. 190, la cit. è tratta da un ampio saggio dedicato a *La cultura degli anni Trenta a Milano*, edito alle pp. 180-94.

21 Cfr. Gabriele Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, Cleup, Padova 1984, (in particolare cfr. le pp. 97-126), unitamente al suo volume che analizza le differenti voci «estetico-filosofiche» della scuola banfiana: Id., *Crisi come rinnovamento. Scritti sull'estetica della scuola di Milano*, Unicopli, Milano 2000.

22 Fulvio Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini e Associati*, Milano 1990, p. 105.

quieti giovani intellettuali «vedeva maturare la propria destinazione poetica [ma anche intellettuale e filosofica, *ndr.*] che è molto meno estranea alle possibilità reali di scelta di sé di quanto non si possa pensare se quei tempi non vengono compresi per il loro “vissuto”»²³. Tramite la lezione banfiana questi giovani acquisivano così un loro metodo critico, un abito mentale e culturale connaturato con la capacità di aderire criticamente alle cose, per mettere capo ad un onesto ed organico lavoro culturale in cui il precetto husserliano dello *Zu den Sachen selbst* costituirà, pur nei diversi sentieri liberamente seguiti ed approfonditi, un orizzonte metodico irrinunciabile e a tutti comune. In questa precisa prospettiva ermeneutica le lezioni di estetica di Banfi aiutarono i suoi allievi-poeti a compiere un loro autonomo ed preciso percorso di comprensione critica del lavoro artistico mediante il quale giunsero infine a comprendere come anche sul terreno della poesia fosse possibile *meditare poetando*, il che implicava un profondo ripensamento dello stesso rapporto esistente tra la poesia e le poetiche. Anche l'artista doveva possedere una sua coscienza critica e lo stesso rapporto tra poesia e poetica diventa sempre più rivelatore e, in tal modo, «la poesia cominciava ad esigere l'ascolto poiché possedeva, nella sua articolata struttura, un pensiero interno che la poetica riprendeva a considerare, esigendo serietà e rigore quali caratteristiche principali del poeta, fino ad impegnarlo in una cosciente e responsabile scelta di libertà»²⁴. Anche per il poeta, dunque,

23 Il passo citato si riferisce direttamente a Vittorio Sereni, donde il riferimento esplicito alla *destinazione poetica*, ma può essere agevolmente esteso a molti altri allievi di Banfi (dove l'inciso indicato tra parentesi quadre nel testo). In ogni caso la citazione è tratta dall'ampio saggio *La non-poetica di Vittorio Sereni* pubblicato da Papi nel suo volume, *La parola incantata e altri saggi di filosofia dell'arte*, Guerini e Associati, Milano 1992, pp. 83-185 (la cit. si trova a p. 95). Su questo aspetto ha giustamente insistito anche Giosue Bonfanti nella sua puntuale biografia di Sereni edita in Vittorio Sereni, *Poesie*, edizione critica a cura di Dante Isella, Mondadori, Milano 1995, pp. XCIX-CXXV (cfr., in particolare le pp. CIII-CIV), poi riedita, con lievi variazioni, in G. Bonfanti, *Itinerari milanesi*, *op. cit.*, alle pp. 147-74. Ma per una migliore comprensione critica del mondo banfiano-milanese e delle sue varie inquietudini, oltre alle opere già citate, occorre tener presenti soprattutto altri contributi di Bonfanti raccolti in due altri suoi recenti volumi: *Approdi letterari (1945-1998)*, Manni, Lecce 2000 e *Approdi letterari II*, a cura di Fulvio Papi, Manni, Lecce 2001, unitamente alle preziose considerazioni che si leggono nel libro di Fulvio Papi, *Gli amati dintorni*, Edizioni Ghibli, Milano 2001, poi ripreso e ampliato ne *La memoria ostinata*, viennepierre edizioni, Milano 2005, e alle fini analisi sviluppate da G. Scaramuzza nel volume *Crisi come rinnovamento*, *op. cit.*, *passim*.

24 Stefano Raimondi, *La “Frontiera” di Vittorio Sereni. Una vicenda poetica (1935-1941)*, Edizioni Unicopli, Milano 2000, p. 30 (in relazione ai rilievi sviluppati nel testo sono comunque da tener presenti soprattutto le pp. 24-92).

la lezione filosofica banfiana costituiva un punto di non ritorno, proprio perché, per dirla con un puntuale e penetrante rilievo di Remo Cantoni²⁵, l'itinerario proposto da Banfi rappresentava, in ultima analisi, un autentico e complesso *itinerarium mentis in realitatem* preceduto, e costantemente integrato, da una non breve e non comune *emendatio intellectus*. In questo senso specifico Banfi fu veramente Maestro, capace di avvicinare i suoi allievi al mondo, alla realtà, alle cose, alla vita, insegnando loro, al contempo, a rifiutare ogni dogmatismo, ogni chiusura pregiudiziale, secondo una lezione critica che costituirà l'autentico volano per permettere alle migliori e più agguerrite teste pensanti di questo suo gruppo non solo di dar luogo ad una rivista come «Studi filosofici» (che fu, come ha rilevato Eugenio Garin, «unitaria senza essere monocorde»), ma anche di andare *oltre* Banfi senza peraltro essere *anti*-banfiani.

Per questa ragione di fondo da questi colloqui con la Daria emergeva sempre, e costantemente, una specifica dimensione filosofica, perché, in realtà, anche la poesia della Daria si è costantemente nutrita non solo della lezione banfiana, ma anche del pensiero di Giulio e, in particolare, del suo ricco ed articolato razionalismo critico di ascendenza europea²⁶. Nella Daria è proprio la lama tagliente della razionalità illuminista – sempre percepita, leopardianamente, come amica e quale unico ed effettivo strumento di emancipazione che l'uomo può e deve utilizzare nella sua vita – che alimenta continuamente e infinitamente la tragicità dell'esistenza. La conoscenza costituisce una dimensione cui non si può mai rinunciare, anche se il suo incremento significa, al contempo, dilatazione della nostra disperazione per la vita e l'esistenza quale lotta perenne. L'antinomica condanna della ragione e la sua profonda inquietudine si radicano proprio in questo aspetto: non possiamo mai fare a meno della razionalità, anche se l'incremento critico fornitoci dalla razionalità non può che dissolvere le nostre illusioni, rendendo ancor più cruda e tragica la nostra stessa esistenza. Tuttavia, non possiamo neppure mai rinunciare a questo doloroso e salutare incremento della conoscenza e della razionalità critica: abbiamo bisogno di tutta la nostra intelligenza critica per lottare nel mondo, vasto e terribile, ma questa lotta, nel consentirci di conoscere di più e di meglio difenderci, annienta anche, contemporaneamente, ogni consolazione, ogni eventuale pia illusione, ogni sogno, ogni apparente e fugace felicità. In ogni caso, come si è accennato,

25 Cfr. Remo Cantoni, *La scuola di Banfi a Milano*, «Rinascita», 22 maggio 1965, p. 28.

26 In relazione al quale mi sia anche consentito di rinviare alla mia precedente monografia sul pensiero di Preti: *L'onesto mestiere del filosofare*, op. cit..

proprio da questo affascinante percorso di scavo, di incredibile e fecondissimo dialogo continuo è infine emerso, con estrema naturalezza, dal nostro comune e giocoso lavoro ermeneutico-dialogico, quasi come una “constatazione” che si imponeva di per sé, il comune rilievo che la Daria, nel corso degli anni, aveva infine messo capo ad un vero e proprio *Canzoniere per Giulio*²⁷. Ma, a sua volta, il *Canzoniere per Giulio* si intreccia ed è interno, come si è già accennato, aderendo ad una felice indicazione di Vittorio Sereni, a quella sua più ampia traccia lirica che costituisce, al contempo, un autonomo e più articolato canzoniere d’amore «sempre capace di ribaltarsi, con poco più di un docile fruscio, in un canzoniere di morte»²⁸.

La costante presenza di Giulio nella lirica della Daria costituisce, di per sé, l’attestazione di un rapporto profondo che ha attraversato i diversi decenni, costituendo un punto di riferimento stabile e fondamentale, pur nel quadro conflittuale – come si legge in *Giulio* – delle «urticanti maniere» giuliesche che hanno costituito certamente una «briga continua/alle cullanti favole dell’io» della Daria. Daria che ha comunque sempre riservato al suo «infelice barone»²⁹, malamente aggredito dal Sessantotto fiorentino, «la stanza più grande» (*Lettera in bottiglia per Giulio*) di tutta la sua casa milanese, nella quale la poetessa utilizzava, ormai da anni, lo studio di Giulio, dove, nei primi anni Ottanta, faceva bella mostra di sé, ancora funzionante, tra la pace discreta di alcuni libri di letteratura e poesia, su un ripiano della libreria, proprio alle spalle della scrivania, la pistola automatica *Mauser* utilizzata da Giulio durante la sua partecipazione alla lotta partigiana antifascista³⁰. Ma il Giulio presente nel mondo lirico della Daria non è solo il pensatore «irto e incorrotto», ma è anche «un uomo pieno di debiti/idrofobo/gran

27 Cfr. a questo proposito, in particolare, anche quanto emerge dal colloquio con Daria Menicanti, *Il fertile dubbio del grillo*, originariamente edito nel 1993 poi riedito nel *Canzoniere per Giulio*, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 109-121..

28 Il rilievo citato tra virgolette – cui, peraltro, già si riferivano esplicitamente anche le parole di Ramat precedentemente ricordate – è tratto dall’anonimo testo editoriale di presentazione del volume di Daria Menicanti, *Un nero d’ombra* (Mondadori, Milano 1969). Considerando che il volume apparve nella collana «Lo Specchio» diretta da Vittorio Sereni, non costituirà allora ipotesi infondata ritenere come questo puntuale giudizio sulla lirica della Daria sia attribuibile allo stesso Sereni: *why not?*

29 D. Menicanti, *Vita con Giulio* in Aa. Vv., *Il cuore della ragione. Omaggio a Giulio Preti*, a cura di Alberto Peruzzi, Gabinetto G. P. Vieusseux, Firenze s. d. [ma: 1987], pp. 9-19 (la cit. si trova a p. 15, il corsivo è nel testo) poi riedito nel *Canzoniere per Giulio*, op. cit., pp. 65-73.

30 A questo proposito cfr. Giulio Preti, *L’esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2003.

dormitore/grande fumatore/con la barba di almeno tre giorni/odiatore del piccolo – di suo/un genio, questo sì:/degli aerei giochi un maestro-/lodatore delle altre/ballerino» (*Breve storia di un lungo amore*). Il Giulio di Daria è così un uomo colto in tutta la sua umana carnalità, nelle sue idiosincrasie, nelle sue contraddizioni, ma anche in tutta la sua umana grandezza, nella sua irripetibilità, nella sua autentica tempra di filosofo e uomo di genio.

Per la verità quando Dal Pra mi volle comunicare l'indirizzo della Daria, anticipando il mio incontro con una sua telefonata di presentazione, mi chiese anche di essere molto discreto, giacché mi precisò che i rapporti tra la "vedova" e il suo "defunto marito" avevano attraversato talune burrascose esistenziali che dovevano aver lasciato una certa qual traccia. Proprio perché, come mi precisò Dal Pra, in occasione dell'improvvisa morte di Preti, occorsa il 28 luglio del 1972 presso Djerba, in Tunisia, la moglie non aveva autorizzato la traslazione della salma del filosofo in Italia. Infatti in quel drammatico frangente Dal Pra si era fatto promotore di un apposito comitato di amici che, dopo aver fatto traslare la salma del filosofo pavese da Djerba presso il cimitero francese di Tunisi, desiderava rimpatriare il feretro in Italia. Tuttavia, per poter portare a termine questo disegno occorreva l'autorizzazione esplicita della vedova che era ancora la Daria, anche se la separazione effettiva dei due coniugi, perlomeno *de facto* se non *de jure*, risaliva alla prima metà degli anni Cinquanta, essendo stati effettivamente sposati dal 1937 al 1951. Ma la Daria, con sorpresa di tutti, aveva invece negato la sua autorizzazione. Dal Pra aveva così tratto l'impressione che la "vedova" nutrisse ancora un certo qual risentimento nei confronti del consorte defunto e, per questa ragione, mi suggerì di affrontare sempre con estrema delicatezza i problemi concernenti il rapporto coniugale tra i due. Né posso negare come l'indicazione dalpraiana fosse stata da me pienamente recepita, poiché desideravo appunto parlare alla Daria di Preti (ed, eventualmente, della loro vita in comune) solo con la dovuta e necessaria cautela. Ma, anche in questo caso, fu la Daria a superare, di slancio, ogni eventuale difficoltà, proprio perché, come ho accennato, fin dal primo istante, mi accolse a casa sua come se ci fossimo conosciuti da gran tempo. Nacque così, immediatamente, repentina e inspiegabile, e senza alcun merito dello scrivente, un'intesa profonda, come se ci fossimo conosciuti da sempre. A casa della Daria mi sentii subito a mio agio e fui accolto con grande disponibilità. Tant'è vero che quando giungemmo, infine, a parlare anche dell'improvvisa morte di Preti in Africa, del periodo, come si legge nell'*Epigramma per noi due*, in cui «la morte giocò a lungo a rimpiazzino» tra i due per poi scegliere, d'un tratto, «il migliore», accennai anche al dispiacere provato da Dal Pra per non aver potuto far nulla per riportare in

Italia la salma di Giulio. Al che la Daria, volle aprire, alla mia presenza, un doppio fondo nascosto di un armadio in legno che teneva in corridoio, collocato proprio davanti alla porta che introduceva allo studio. Da quel vano, nel quale si conservano alcuni estratti, giornali e qualche volume di Giulio, insieme al corposo e prezioso manoscritto autografo di *Praxis ed empirismo*³¹, la Daria trasse un consistente e nutrito pacchetto di lettere autografe di Preti a lei indirizzate. Ricordo ancora come questo prezioso epistolario fosse conservato, con estrema cura, con un bel fiocco rosa³². La Daria sciolse il nodo e trasse, con sicurezza, la prima lettera – l'ultima ricevuta da Giulio – e mi volle leggere un solo passo nel quale il filosofo pavese, parlando esplicitamente della sua morte, le scriveva, *totidem verbis*: «lascia il mio straccio dove cade». L'intero passo che la Daria mi lesse era naturalmente più elaborato, ma questo rilievo finale mi colpì, anche perché, se la memoria non mi inganna, era motivato con un tipico, icastico, rilievo pretiano: «i vermi sono uguali su tutta la terra». Non vale pertanto affatto la pena affannarsi e preoccuparsi per la propria sepoltura. Rilievi dietro i quali non bisogna tanto scorgere una forma di fatalismo determinista rinunciatario, quanto, semmai, una presa di posizione radicalmente materialista, lucreziana e decisamente atea (*à la* Feuerbach), con la quale si voleva anche irridere, sarcasticamente e ferocemente, ad ogni tradizionale culto dei morti. Alla luce di questa lettera la calda ed umana *pietas* dalpraiana si scontrava dunque, inevitabilmente, con la precisa volontà del filosofo pavese, che la moglie ha fedelmente voluto rispettare, oltre il limite estremo della morte. La riservatezza del caso e l'apparente anomalia del suo comportamento avevano poi fatto sorgere l'impressione, errata, che una certa vecchia qual ruggine avesse infine impedito alla Daria di autorizzare la traslazione della salma, quando, invece, la verità era appunto ben diversa e del tutto opposta: proprio il pieno rispetto della volontà del marito aveva infatti indotto la Daria a vietare l'autorizzazione alla traslazione della salma dal luogo in cui lo «straccio» era effettivamente «caduto»³³.

31 Per una descrizione e discussione del quale cfr. F. Minazzi, *Il cacodemone neoiluminista*, op. cit., pp. 89-167.

32 Successivamente all'episodio ricordato nel testo questo pacchetto di lettere rimase per qualche settimana sul tavolo di lavoro della Daria, per poi sparire. Probabilmente la Daria colse l'occasione per rivedere con calma questo epistolario d'amore, decidendo, infine, di distruggerlo, onde non lasciarne traccia alcuna.

33 In realtà, come si è accennato, l'intervento dalpraiano aveva comunque già parzialmente modificato quanto richiesto da Preti, perché la sua salma, da Djerba, era stata appunto "depositata" provvisoriamente presso il cimitero francese di Tunisi, in attesa di essere poi traslata in Italia. E lì, a Tunisi, è poi rimasta, definitivamente.

Anche questo piccolo e circoscritto episodio conferma, nuovamente, quale intensissimo rapporto abbia sempre unito la Daria al suo Giulio. Certamente si trattò di un lungo e contrastato amore impossibile, che ha attraversato fasi e forme profondamente diversificate, ma, d'altra parte, è anche difficile negare come la Daria abbia sempre trovato in Giulio un suo punto di riferimento costante e, in fondo, insostituibile, mentre, di contro, anche il filosofo pavese ha dimostrato, fino all'ultimo, di trovare nella poetessa milanese un suo interlocutore assolutamente privilegiato. Tuttavia, il loro non fu affatto un rapporto facile, né il loro matrimonio, giudicato da Vittorio Sereni un curioso «*drôle de ménage*»³⁴, fu privo di sontuose baruffe, d'infinita guerra, in modo che la Daria finì anche spesso per dolersi di lui «selvaggiamente, per ogni sua radice» (*Sogno*). Non a caso, come si è già avuto modo di ricordare, questo fu per la Daria «il più amore di tutti gli amori» giacché è proprio contro questa «precisa/composizione astratta a parallele/a triangoli avari» (*Il cacodèmone*) che si è andato a schiantare il suo «giovane asettico amore» (*Breve storia di un lungo amore*). Ma se fu uno schianto, fu schianto assai *fecondo*. Certamente ha dato luogo, soprattutto nel tardo e finale periodo matrimoniale, ad una sorta di «assassinio quotidiano», con una «vita depredata oncia per oncia» (*Epigramma XI. Contro il matrimonio*), tuttavia ha sempre permesso alla Daria di entrare in profonda e mercuriale sintonia – come si legge in *Divertissement (Itinerari coniugali)* – con il cuore «infelice e zigano» di Giulio, proprio perché, come del resto ha avuto modo di rilevare puntualmente Ludovico Geymonat, «per comprendere Preti non bisognava necessariamente essere sempre d'accordo con lui ma bisognava *sentire* con lui e Daria effettivamente ha sentito con lui»³⁵.

Forse proprio per questo motivo alla dura e sorda morte corporale di Giulio, la Daria ha saputo poi contrapporre le toccanti parole di *Non dire*, perché «le tristi parole/non servono che a farlo sprofondare/ancor di più nella terra». Infatti muoiono veramente ed unicamente solo coloro «che vai dimenticando»: «quella è morte davvero e senza alcuna/speranza», mentre nel caso del filosofo pavese, come attesta ora anche l'intero *Canzoniere per Giulio*, Daria ha sempre avuto ben presente il suo cacodèmone, non lo ha mai dimenticato (come del resto non l'ha neppure dimenticato il dibattito storico e teorico che in questi ultimi anni si è sempre più spesso riferito esplicitamente alla sua opera e al suo pensiero, registrando addirittura la

34 D. Menicanti, *Vita con Giulio*, art. cit., p. 10.

35 Ludovico Geymonat, *Conclusione del convegno* in Aa. Vv., *Il pensiero filosofico di G. Preti nella cultura filosofica del Novecento*, op. cit., p. 427, il corsivo è nel testo.

realizzazione, nel 2002, a breve distanza di tempo, da ottobre a novembre, di due simposi sulla sua filosofia³⁶).

Anzi, per quanto concerne più direttamente il rapporto tra Daria e Giulio, vale il rilievo che mentre «all'indietro/ci sfugge insieme coi giorni/su lui fiorisce il miracolo dei vivi:/a mano a mano che muore e lui diventa/ nei nostri discorsi migliore» (*Il miracolo*). E il «migliore» era anche, e sempre più, nei nostri stessi colloqui, nati dalla poesia della Daria, ma nel tempo, poi, naturalmente, dilatatisi, quando parlavamo ormai di molteplici argomenti, mentre il riferimento a Giulio era sempre tanto coinvolgente, affabile e intrigante che, a volte, anch'io mi scoprivo, inaspettatamente, a nominarlo in modo così familiare e diretto e, per me, invero, assai improbabile e anche un poco inquietante. Ma questo riferimento mi consentiva sempre di parlarne scaldandomi all'amicizia della Daria nel momento stesso in cui il nostro ricco confronto dialogico mi permetteva anche di schiarirmi, ancor più e progressivamente, le idee, nonché la conoscenza dell'ambiente culturale banfiano (e milanese, più in generale), penetrando nel suo complesso vissuto esistenziale e culturale. Grazie alle parole della Daria emergeva anche, in tutta la sua forza indomita ed eruttiva, per dirla con una calzante espressione di Giovanni Nencioni, «quella sorgente di vivo e pugnace pensiero»³⁷ che aveva contraddistinto la militanza filosofica pretiana, fin dagli anni Trenta della sua formazione husserliana e banfiana. Anche la Daria parlava del resto ormai di Giulio con un suo particolare occhio critico, sempre capace, tuttavia, di ben delineare gli esatti contorni delle situazioni, degli aspetti positivi, della problematicità di alcune scelte, degli errori e, persino, delle loro incomprensioni reciproche: il tempo passato da quegli eventi, intrecciato con una passione sincera ed autentica, mi consentivano così di godere di una testimonianza privilegiata che quasi mi intimoriva per l'amicizia con la quale mi introduceva negli arcani di un mondo che, grazie alla Daria, ancora mi parlava con più voci, pur aiutandomi anche ad avvertire tutta la irrimediabile distanza che separava quella Milano degli anni Trenta e del primo dopoguerra dalla Milano nella quale mi ero pur formato e che, a sua volta, tuttavia, stava già, velocemente, sco-

36 Cfr. ora i relativi *atti* di questi due simposi pubblicati nei seguenti volumi: quello di Castiglioncello, del 17-19 ottobre 2002, nel volume di Aa. Vv., *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, a cura di Paolo Parrini e Luca Maria Scarantino, Guerini e Associati, Milano 2004 e quello di Firenze, del 14 novembre 2002, nel libro di Aa. Vv., *Giulio Preti filosofo europeo*, a cura di Alberto Peruzzi, Leo S. Olschki, Firenze 2004.

37 Giovanni Nencioni, *Una testimonianza* in Aa. Vv., *Giulio Preti filosofo europeo*, op. cit. pp. 227-8, la cit. si trova a p. 228.

lorando e, sempre più, scomparendo, anche tramite taluni assai discutibili processi di “revisione” in cui, a volte, il “tempo soggettivo” cercava addirittura di fagocitare l’irreversibile vischiosità del tempo storico effettivo, dando così luogo anche a talune emblematiche farse. Forse anche per questa ragione la testimonianza diretta dei pochi grandi allievi di Banfi che ho avuto la fortuna di conoscere ed ascoltare mi sembrava ancor più preziosa e, a volte, persino inebriante: nelle loro parole coglievo, al contempo, l’eco riflesso di un altro mondo che stava anch’esso progressivamente e sempre più affondando nel nulla, in una nuova e diversa Milano *da bere*, che le era stata comunque figlia, per quanto, in qualche caso, assai degenerare, perché animata, come ha scritto Papi, da «giocolieri o [...] fantasisti che non hanno alcun problema di verità ma, obbedienti alla moda qualificante, trasformano l’occasione culturale nello spettacolo che esibisce in modo impertinente, sonoro e qualche volta impudico»³⁸.

Proprio entro questa «vita fluttuante e mutevole» (Montaigne), la Daria, come emerge anche dalla *Lettera in bottiglia per Giulio*, avvertiva, comunque, ancora, il bisogno di lanciare delle sàgole per mantenere vivo un confronto con Giulio che ha sempre alimentato, segretamente e positivamente, la sua intera vita intellettuale, affettiva e relazionale. Solo nell’*Ultimo quarto* ogni riferimento esplicito a Giulio sembra scomparire definitivamente. Ma, forse, scompare proprio perché siamo ormai, appunto, all’ultimo quarto di luna, quando «la vita rodendo ti sottrae/le cose della vita» (*La vecchia canzone*). È ben vero come anche in questo volume la filosofia e i filosofi siano ben presenti (con Wittgenstein e Tommaso Moro, teorico *de la nuova insula de optimo rei publicae statu*), ma oramai anche la «cara attesa sorniona», costituente «la sola passione che faccia vivere e resistere a tanto» (*L’attesa è la sola passione*), appare sempre più sfilacciata e, comunque, non più in grado di nutrire il «fertile dubbio/volto sempre alle maturanti ascese/alle improvvise invenzioni». Certamente i «fili di ardenza» rinviano ancora alle aspettative, le quali sono sempre «nutrite di amorose/contese o di perdoni/e soprattutto del fertile dubbio», tuttavia si avverte anche come la poetessa si aggrappi ormai agli stipiti delle porte (*Aperta*) per resistere, disperatamente, a quella mano invisibile ed assassina del tempo che la spinge inesorabilmente, mentre una voce l’esorta al passaggio. In questo clima specifico, in cui la poetessa è come «impazzita di terrore», pensieri e sogni si configura-

38 Fulvio Papi, *Prefazione* a Giosue Bonfanti, *Approdi letterari II*, op. cit., pp. 5-6, la cit. si trova a p. 6. Sulla figura di Bonfanti nell’ambiente banfiano cfr. i contributi che si leggono ne *Il dono sapiente. Pagine su Giosue Bonfanti*, a cura di Fulvio Papi, Mimesis, Milano 2005.

no, allora, e sempre più, come un'eredità «di lungo la specie», perché noi siamo solo le «loro culle» (*Il continuo*). Culle cui non occorre, in realtà, più nulla, perché «il tempo ha fatto questo per me», donando, infine, quella pace che, non a caso, sembra essere proprio il traguardo finale dell'*ultimo quarto*, mentre «per tutti il racconto se ne va/comunque senza senso/senza una conclusione» (*Noi non ne parliamo*). Certamente «altro sottile più agevole viaggio/forse si sta schiudendo/a chi si aspetta altro luogo altro tempo/ma per tutti il racconto se ne va». Esattamente entro questa perdita della narrazione non c'è più spazio per Giulio, ma non c'è più spazio perché non esiste nemmeno più la vita dell'io narrante, perché – come si legge ne *La vecchia canzone* – «se la vita rodendo ti sottrae/le cose della vita – quelle buone/come quelle non buone -/perdi insieme la tua stessa equazione». Questa la Daria dell'*Ultimo quarto*, priva ormai della sua «equazione», per la quale «la vecchia canzone» diventa sempre più «stretta/va cedendo la trama del tessuto/che finché crebbe fu una cosa stessa/di te». «Il bel *velo dipinto*/che i superstiti chiameranno vita», si scolora così sempre più, mentre «la mensa già opulenta già odorosa» torna a farsi «tavola bianca», una vera e propria *tabula rasa*. La scomparsa della vita si intreccia con lo sfogliarsi del ricordo, in modo che lo stesso lettore avverte l'esistenza, sua ed altrui, come una «presenza quasi fioca», entro la quale il testimone sembra passare di mano, in un divenire privo di senso e senza alcuna conclusione.

Di fronte a questo esito estremo, per parte nostra, a più di un decennio dalla scomparsa della Daria, si può forse solo tornare a quella «manciata di sillabe e vocali e consonanti» con cui la poetessa ha combattuto, positivamente, l'*Horror vacui*, riempiendo «gli spazi dell'uomo». Ma oggi, 2011, il discreto lettore può ritornare non solo all'opera edita, ma anche ai vari documenti inediti conservati nella pace discreta degli archivi, onde meglio studiare e meglio intendere proprio quello specifico “vissuto” entro il quale si è configurato anche il singolare rapporto tra il *cacodèmone* e il *grillo*, quando ormai quest'ultimo è «in pace/con la stagione» (*Grillo*) e non aspetta più nulla, ma parla ancora a chi insegue la verità «così straniera così nuda priva/di sorrisi e perdoni» (*La verità*).

Se si intraprende questo viaggio tra le carte degli archivi e le loro ombre è del resto possibile riaccendere un dialogo intrigante e fecondo, in grado anche di scompaginare i nostri risultati più consolidati, i luoghi comuni e, a volte, alcuni punti di riferimento tra i più accreditati. Manoscritti, carteggi ed appunti vari costituiscono, infatti, un orizzonte entro il quale il nostro dialogo con le ombre continua e si approfondisce in una diversa dimensione, per mezzo della quale si ha accesso ad un'altra, più riposta, silente e fondamentalmente dinamica, dimensione del vissuto, del pensato e del filosofato.

Certamente, molto più silente, ma, invero, non meno intrigante e affascinante, perché ora, se mancano le vive parole dei protagonisti, i loro umori e le loro idiosincrasie, tuttavia i nuovi frutti, per essere individuati, apprezzati e colti, richiedono, nuovamente, la capacità di percepire i lievi sussurri e l'abilità di saper leggere in filigrana dei flebili graffiti, aprendo, in tal modo, anche una nuova tensione, critico-ermeneutica, con l'edito e il già noto. Si tratta, indubbiamente, di una nuova navigazione (della seconda navigazione platonica?) durante la quale siamo più soli, ma abbiamo anche la possibilità di sondare altri e inediti aspetti della sordità banfiana dell'esperienza umana. In questo viaggio possiamo così scoprire e conoscere aspetti esplicitamente negati, oppure curiosamente non percepiti dagli stessi protagonisti.

In particolare, navigando in quell'autentico e incredibile *mare magnum* costituito dal ricco archivio di Vittorio Sereni (meritoriamente conservato a Luino, per iniziativa primaria di Dante Isella, e affidato alle sollecite cure di Barbara Colli), si scopre l'esistenza di un diverso rapporto tra Giulio e le poesie della Daria. Un rapporto che la Daria, in realtà, non ha mai dichiarato essere così esplicito, affermando, anzi, come Giulio fosse alquanto «geloso» della sua produzione poetica, al punto da fingere, volutamente, di ignorarla, pur seguendola sempre, segretamente, con notevole attenzione. Non a caso la Daria, persino nella sua splendida *Vita con Giulio*, dichiara apertamente, per ben due volte – in sintonia, del resto, con quanto era solita ricordare a viva voce – come Giulio facesse complessivamente mostra, in diverse fasi della sua vita, di ignorare bellamente la sua produzione poetica, persino quando lei aveva «cominciato a pubblicare i [suoi] libri di poesie – che Giulio leggeva e fingeva di non leggere»³⁹. Per la verità di fronte a questa nota dichiarazione basterebbe intrecciare la biografia intellettuale di Giulio con quella di Daria, limitandosi anche ai soli testi editi, per scoprire come questo rilievo appaia curioso e certamente discutibile. In primo luogo, perché spesso la Daria ha pubblicato poesie negli stessi periodici cui ha collaborato Giulio, a partire dal veramente singolare e assai vivace giornale bergamasco dell'immediato dopoguerra, «La Cittadella», per non parlare di «Inventario» o dell'ancor più evidente e sintomatico caso de «La Fiera Letteraria». Con il che non si vuole affatto negare né l'ostentata e provocatoria «gelosia» di

39 D. Menicanti, *Vita con Giulio*, art. cit., p. 14, ma si veda anche quando si legge in riferimento ai primi anni della loro frequentazione, quando la Daria ricorda che «allora stavo preparando con Banfi la mia tesi di laurea in estetica e cominciavo ad esprimermi con le mie poesie. Era naturale che dell'una discutessimo insieme, ma delle altre, in quanto appartenenti a una mia vita troppo privata e segreta, era geloso e preferiva ignorarle...» (p. 10). Tuttavia, in parziale contrasto con questa testimonianza, cfr. *infra* quanto viene successivamente rilevato.

Giulio, né la sua sistematica dissimulazione, anche se queste varie “coincidenze” di collaborazione ai medesimi periodici sono, naturalmente, qualcosa di più di una mera ed estrinseca “coincidenza”. D'accordo: gli ambienti frequentati dai due erano spesso gli stessi e le amicizie generazionali, necessariamente, si intrecciavano. Ma possibile credere che il giovane filosofo – il quale dichiarava allora pubblicamente di «adorare» la Daria (per esempio nella dedica del suo primo libro, la *Fenomenologia del valore*) – si disinteressasse poi veramente della produzione poetica della sua amata?

In secondo luogo, grazie ad una preziosa segnalazione di Dante Isella, relativa ad una lettera inedita di Sereni, sappiamo come, in realtà, le cose non si configurassero esattamente in questi termini, al di là e contro quanto ci testimonia la stessa Daria. Infatti in una interessante lettera indirizzata da Vittorio Sereni a Luciano Anceschi, da Salsomaggiore, il 3 agosto 1936, si fornisce notizia precisa di un'autentica “suntuosa baruffa” scoppiata tra il poeta banfiano e Preti, scaturita da una discussione vertente proprio su alcuni versi della giovane Daria. Scrive Sereni:

Dunque come saprai ho scritto quella tale lettera alla Daria, senza pietà; povera figliola, l'ha presa senza rancore, come mi sarei aspettato, e questo è bene. Chi invece s'è leggermente scaldato è stato Preti col quale ho avuto un'accanitissima discussione d'un'ora, alla fine della quale ciascuno è rimasto del proprio parere, rafforzato anzi se è possibile. Lui ci trovava delle novità (?), una liberazione dal rarefatto (?) e sosteneva le farfalle tropicali e gli scarlatti pensieri (!!). Io ho concluso dicendo che non valeva la pena di macerarsi nell'un-garettismo per arrivare a novità di quel genere, assai simili a certe vecchissime trovate d'una letteratura a sfondo esotico che “ha fatto il suo tempo”. Frase – questa fra virgolette – che naturalmente gli ha dato ai nervi. Ma possibile che non capisca che l'artista deve avere – secondo un'espressione di Banfi – “il coraggio di essere veramente sé stesso”?⁴⁰.

Per ben intendere questo rilievo occorre, innanzitutto, tener ben presente che la lettera di Sereni alla Daria – cui si accenna nel passo testé riportato – nasceva indubbiamente da una profonda consuetudine di confronto e di amicizia che è ben documentata anche dal loro diretto carteggio inedito (anch'esso conservato presso l'archivio luinese). Pur di un solo anno più giovane della Daria, Sereni costituiva già, prima ancora di aver conseguito

40 La lettera è attualmente conservata presso l'«Archivio Vittorio Sereni» di Luino, ma è stata parzialmente pubblicata, per la prima volta, nell'apparato filologico-documentario predisposto da Dante Isella per la sua edizione critica, già citata, delle poesie di Sereni (cfr. V. Sereni, *Poesie*, edizione critica a cura di D. Isella, *op. cit.*, p. 316).

la laurea in Estetica con Banfi, un prezioso e importante punto di riferimento per la giovane potessa che sarà poi la compagna di Giulio (ma, a ben considerare le cose, non solo per lei, ma, più in generale, per l'intero gruppo del composito insieme degli allievi banfiani). A questo proposito basti tener presente la seguente interessante lettera inedita della Daria inviata a Sereni nell'agosto 1934, dalla quale si evince non solo la stretta ed amicale comunanza e la quotidianità del loro rapporto – che non verrà meno neppure nei più tardi anni Cinquanta e Sessanta, fino alla morte di Sereni – ma anche la complessiva complicità con la quale questi studenti banfiani iniziavano a tessere delle relazioni che rinviavano ad un comune modo di intendere e affrontare, a vent'anni, lo studio e la vita:

Caro Vittorio,

sei immerso nell'onda degli studi oppure in quella dei sollazzi? Sai, non sapevo come fare a rispondere a tutte le tue lettere, cosicché ho aspettato finora per mandartene una mia. Dunque, come va la salute? Spero che ora ti sarà passato ogni male, avendo cambiato aria. In ogni modo bada bene di non star chiuso in una stanza tutto il giorno preso da Orazio o dai problemi metafisici, ché altrimenti non servirebbe proprio a nulla. Ti dirò che Milano estiva non è poi questo terrore di cui si parla: anzi oggi c'è un fresco velato di settembre che è un amore. Del resto qui ci sono altri compagni di sventura tra cui lo Gianmaria che pur affermando di non riuscire a studiare è sempre afflitto da Brera, biblioteca universitaria e altri danni. Anzi ieri dovevamo vederci a Brera e poi io avrò sbagliato ora o anche lui, sicché non ci siamo trovati per nulla. Anceschi è sempre l'idiota soddisfatto di se stesso, sebbene ben nutrito di Dos Passos ecc.: nonché circondato da donne tipo Maranini e problemi sessuali. Naturalmente saprai che Orfeo defunse, quindi si vede che, nonost. il Cantiere, vuole continuare con quel suo circolo esoso. Ho visto anche il grande Remo, il quale mi parla sempre con quell'aria di padre benevolo che commuove profondamente: i suoi occhi erano quanto mai da esteta. Di altre conoscenze comuni non so: Speranza, se ti interessa, è ancora a Milano e andrà via in settembre. Ma credo che tu l'abbia veduta alla Piscina di via Ponzio (almeno dicono) e perciò ti avrà detto lei. Se ti sollazza l'idea, ti dirò che il grande filologo Ettore Rognoni, non avendo dati esami a luglio si prepara a darne circa 22 a ottobre: per ora consuma la sua antica giovinezza nel fare lunghe corrispondenze epistolari con Castiglioni e altri pesi. Il pietrone spirituale, overossia Laura Fermi, è andata in campagna e mi ha sepolto sotto una specie di lettera veramente impressionante, vuoi per le idee filosofiche sulla psiche umana, vuoi per quelle pratiche della vita di ogni giorno. Meno male che le dice solo per sé, altrimenti ti assicuro che con le sue norme i neonati crescerebbero con una barba fluente a due bande e un bel paio di baffoni alla colonnella. Così è. La Mazzari invece è tanto cara: una ragazza che è al mondo per essere allegra e riderci sopra, che forse è l'unica cosa che resta a fare sino da principio, senza ricorrerci poi, in ultimo, come per estremo espediente e non senza qualche amarezza. Di me non

so che dir. Certo che se ci fosse ancora quel pepe arabo di cui parla Hauff in un suo libro meraviglioso, che aveva la facoltà di cambiare le persone in qualsiasi cosa si volesse, pronunciando la parola “mutabor”, ne farei certo largo uso. Ma per ora mi accontento delle satire di Orazio, che non sono poi tanto deprimenti, vero? Se mi rispondi non mi dire quello che hai studiato, perché mi farai certo venire un terror sacro. Già, io tiro avanti con una calma impressionante: però lavoro, anche così. In quanto alle Muse, credo che siano partite definitivamente. Già, per fare poesia ci vuol altro! Del resto quell’indifferentissimo stato di indifferenza in cui mi sono accomodata non può creare niente. Quello che fa, è la serenità melanconica dopo una grande gioia o un grande dolore. Almeno per me era così. Ho trovato cinque o sei versi frammentari fra i miei fogli che ho scritto a Genova tre mesi fa, credo. Se vuoi te li posso mandare, ma non sono niente. Più due passi indietro che uno innanzi. E tu, hai lavorato? Spero di sì: e allora copia tutto su un bel foglio e mandamelo subito.

Forse questo servirà anche a me. Capisci bene per quale motivo – Leggi qualche cosa? Io ho finito *Meister* di W. Goethe: mi è piaciuto assai, sebbene un po’ tirato in lungo e un po’ ‘800. Più della prosa del Goethe leggo le poesie: sono tanto belle e care. Qualcuna, che non fa dimenticare la musica di cui Schubert, Schumann o Bizet la hanno circondata, come quella che incomincia *Du Liebes Kind* (Il re degli Elfi), mi è particolarmente cara: sembra uscita dai Nibelunghi. A me piacciono molto tutte le cose un poco gotiche, in uno sfondo di cielo grigio. Passando ad altro, devo sfogare il mio sdegno contro il prof. Dolci. Se tu sapessi come è scemo quell’uomo! Quello che dice sul Pre-romanticismo, tolto il poco sgraffignato a Croce o D’Annunzio, è un vero scandalo. Chissà cosa ne avrà detto Piero! Se tu sai qualcosa sull’argomento, me lo potresti dire? (Non so quello che probabilmente avrà detto nostro padre, ma sul Romanticismo). Sono, del resto, abbastanza contenta di darlo, questo esame, perché almeno spazzerò via un po’ della mia ignoranza. Meno male che non ho la pretesa, né la volontà di diventare dotta, altrimenti questo sarebbe il caso di un suicidio.

Sinceramente vedo di aver scritto una lettera degna delle tue critiche più aspre, vuoi come contenuto, vuoi come forma. Mi serve di scusa il mal di testa che inferisce sulla mia suddetta, e il mio spirito quantomai ottenebrato. Ora ti saluto, ti auguro di divertirti e di scrivere molti bei versi e (come sono andati gli esami a Giulia?). Ti lascio con una affettuosa stretta di mano

Daria⁴¹

41 La lettera inedita è presente nell’«Archivio Vittorio Sereni» di Luino, nella sezione dei carteggi, nel fascicolo intitolato *Daria Menicanti a Vittorio Sereni*, in cui si conservano, complessivamente, una decina di lettere, unitamente ad una missiva della sorella della Daria, Trieste Menicanti, indirizzata sempre a Sereni. Il carteggio comprende una lettera del 1934, tre lettere del 1935, una del 1954, una del 1957 e due della fine anni Sessanta (di cui una del luglio 1968), cui si farà variamente ricorso nel testo. In genere, tranne quella del 1954, tutte le lettere sono state scritte nel periodo estivo (di luglio, agosto o settembre), a conferma di un abituale rapporto di frequentazione che negli altri mesi, perlomeno durante il periodo milanese della Daria, era pressoché settimanale, se non quotidiano.

Effettivamente questa lettera costituisce veramente, in un suo modo singolare, l'espressione, davvero emblematica del complesso mondo banfiano-milanese degli allievi dell'autore dei *Principi di una teoria della ragione* nei primi anni Trenta. Per questa ragione la lettera non è sempre di agevole ed immediata comprensione, giacché il suo linguaggio criptico rinvia ad un'intensa amicizia, ad una comunanza di lungo corso e anche ad un lessico affatto particolare con cui questi studenti, tra di loro, si intendevano al volo. Così di fianco a chiari riferimenti ad Anceschi o a Cantoni, nei quali si coglie, comunque, la giovanile baldanza della Daria, altri riferimenti appaiono molto meno agevoli e chiari: il Piero indicato in chiusura rimanderà forse a Martinetti? Ma come è possibile, tenuto conto che Martinetti fu privato dell'insegnamento a partire dal gennaio del 1931? E il comune padre cui si accenna poco dopo costituisce forse un riferimento metaforico a Banfi? Per cercare di rispondere a queste e ad altre domande simili, occorre forse procedere attraverso una più lenta lettura di questo documento. Per convincersene basta contestualizzare questo testo, ricollocandolo nel suo tempo, nel suo spazio, nei suoi ben determinabili ed immediati intorni "milanesi", intrecciandolo anche con una doverosa messa a fuoco biografica ed istituzionale. Per interrogare lo spazio biografico ed istituzionale del tempo è del resto interessante consultare l'*Annuario della Regia Università di Milano* dell'anno 1933-34 per ritrovare gran parte degli studenti menzionati nella lettera⁴². Questo annuario ci precisa, infatti, come al secondo corso della Facoltà di Lettere e Filosofia, in quell'anno accademico, risultassero essere regolarmente coiscritti gli studenti Vittorio Sereni (naturalmente registrato ancora come proveniente dal liceo di Brescia) e i milanesi Daria Menicanti,

42 I dati riportati nel testo sono tutti ricavati dal seguente volume: Regia Università degli Studi di Milano, *Annuario. Anno Accademico 1933-34*, S. A. Coop. Poligrafica degli Operai, Milano 1934-XII, pp. 377-83, pp. 105-111 e pp. 440-6. Per la storia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano e, più in generale, le vicende della cultura filosofica milanese, cfr. Enrico I. Rambaldi, *Eventi della Facoltà di Lettere di Milano negli anni del trapasso dall'Accademia all'Università*, «Rivista di storia della filosofia», anno LII, 1997, pp. 517-62; Id., *La cultura filosofica in Storia di Milano, Il Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, s. I. [ma: Roma] 1996, vol. XVIII, tomo II, pp. 799-833 e Massimo Ferrari, *La filosofia all'Università Statale e la cultura milanese in Aa. Vv., Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a cura di Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, il Mulino, Bologna 2004, pp. 59-103, unitamente alla testimonianza e alla ricostruzione analitica delineata nel volume dialogico di Mario Dal Pra e dello scrivente, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992 in cui si documenta e si discute la cd. "via milanese alla filosofia".

Ettore Rognoni, Remo Cantoni con Laura Fermi. Ma spulciando gli elenchi degli studenti si individuano poi, tra i diversi che si potrebbero ricordare, alcuni altri nomi significativi, tra i quali segnalo i seguenti: al primo corso troviamo Maria Corti (proveniente da S. Cesarea Terme, in provincia di Lecce), al terzo corso risultano iscritti Giovanni Bertin e Giuliano Carta, al quarto corso figura Enzo Paci, con Antonia Pozzi, mentre risultano essere tutti fuori corso Clelia Abate, Luciano Anceschi e Maria Adalgisa Denti. Sul fronte dei professori nominati nella lettera, mentre Banfi era allora docente straordinario di *Storia della filosofia* (nonché docente incaricato di *Eстетica*), Luigi Castiglioni è, naturalmente, l'allora potente Preside della Facoltà, docente di *Lingua e letteratura latina*, mentre il povero Giulio Dolci risulta essere solo dottore, già libero docente di *Letteratura italiana*, con abilitazione conseguita il 2 marzo 1931, ma non ancora definitivamente confermata. Del resto allora il quadro dei docenti della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'ateneo milanese non era molto ampio, pur comprendendo nomi di rilievo tra i quali basti ricordare Nicola Zingarelli, di *Lingua e Letteratura italiana*, Giuseppe Antonio Borgese, di *Eстетica* (nell'*Annuario* risulta, tuttavia, essere "in missione all'estero", scelta istituzionale con la quale procrastinò, per qualche anno, il giuramento di fedeltà imposto dal fascismo nel '31 ai professori universitari per infine rifiutarlo, accodandosi, così, al comportamento, ben più netto e preclaro, con il quale Piero Martinetti respinse subito, con decisione, il *dikat* fascista, cui invece si assoggettarono pressoché tutti i docenti universitari del tempo, con la sola esclusione di un ristrettissimo gruppo di professori⁴³), Benvenuto Terracini, di *Storia comparata delle Lingue classiche e neo-latine*, Vincenzo Errante, straordinario di *Lingua e letteratura tedesca*, Mario Hazon, di *Lingua e Letteratura inglese*. Anche il numero degli studenti appare contenuto: nell'anno indicato risultano essere 281 (compresi gli studenti fuori corso), dei quali i maschi sono settanta, mentre le studentesse assommano a 211 (per il secondo anno di corso si registrano tredici studenti a fronte di quarantadue studentesse). Per il resto il mondo di questi studenti è, per lo più, una realtà intessuta di studio, di biblioteche, di reciproce frequentazioni, anche se non sfugge affatto la presenza di un particolare clima di aperta discussione e di vivace confronto intellettuale che nasce e si alimenta soprattutto nel quadro della cerchia degli allievi banfiani. Un confronto per mezzo del quale, come

43 Per le vicende, non del tutto lineari, che concernono la renitenza di Borgese al giuramento imposto dal fascismo ai docenti universitari cfr. la documentazione pubblicata da E. I. Rambaldi nel già citato articolo *Eventi della facoltà di Lettere di Milano etc.*, pp. 552-4.

si evince dalla lettera della Daria, si sollecitano e forniscono impressioni di lettura (davvero emblematico il riferimento alle fiabe e novelle di Wilhelm Hauff), nonché qualche intemperante giudizio, ma si fornisce anche un singolare ragguaglio sulla propria originale “produzione” poetica, non senza mostrare tutta la vivacità e la comprensibile parzialità di una pur attenta cultura *in itinere* che anela, comunque, a spaziare dai classici latini alla letteratura ottocentesca, dalla poesia alla musica, secondo una curvatura che ricorda non solo la banfiana filosofia della cultura, ma attesta anche tutta la voglia di nutrirsi, avidamente, un po’ di tutto, mostrando un’energia costruttiva che sembra diffondersi anche contro le pur esibite e contrarie affermazioni di indolenza e pigrizia (la «calma impressionante» e «l’indifferentissimo stato di indifferenza» di cui scrive la Daria). Si tratta certamente di un clima affatto particolare che rinvia non solo ad un confronto culturale ed umano diretto e assai franco, ma anche ad un modo sintomatico di vivere che riemerge continuamente, come un tratto qualificante di questi esuberanti studenti banfiani che avvertono e vivono la cultura e lo studio quali elementi vitali e per i quali, secondo la nota battuta peaniana, ognuno è pur sempre e solo *figlio delle sue opere*⁴⁴. Per documentare questo rilievo basterebbe tener presente un’altra lettera del 5 agosto 1935 (anzi di settembre, come precisa successivamente sull’originale la stessa Daria), spedita a Sereni da Milano, in cui si scrive quanto segue:

Io sto bene, mi trovo in una posizione abbastanza stabile e calma. Poesie pochi frammenti, di nessun valore, messi chissà dove, in qualche libro. Faremo ricerche. Sto leggendo l’*Imitazione di Cristo*: meraviglioso. Dunque arriverdoci a sabato: preparami tante belle notizie. Sono felice perché mi hanno regalato le *Turmac*. Se riesco te ne conserverò alcune.

Dunque, dall’*Imitazione di Cristo* all’uso delle mitiche sigarette *Turmac*: tutto rientra nel medesimo ciclo vitale banfiano che connette, sempre con giovanile bramosia, *Geist e Leben*, in un ritmo *in crescendo* in cui non è difficile percepire anche la gioia tormentata della percezione critica della propria stessa formazione. Il problematicismo banfiano scava sempre, come un tarlo critico, in queste menti giovanili, donando loro tutto il gusto filosofico per un fecondo dubbio critico che tutto investe e tutto indaga. Proprio al fondo di questa tensione critica formativa, si scorge, tuttavia, anche un’ansia – ad un tempo esistenziale e culturale – e si percepisce, in qualche caso, anche un *tedium vitae* ben specico e assai singolare, che

44 Cfr. Lalla Romano, *Una giovinezza inventata*, Postfazione di Giovanni Raboni, Einaudi, Torino 1995 (ma la prima ed. risale al 1979), p. 100.

emerge, con estrema evidenza, per fare un altro esempio, nella lettera del 23 settembre 1935, scritta ancora dalla Daria, da Milano, a Sereni.

[...] Ieri sono stata a Firenze: ho rivisto le Cascine con una gioia insopportabile. Ti giuro che non esagero. Figurati che tornando ho persino pensato dei versi. Non so ancora se li scriverò o se non ne farò di nulla.

Questo è meno bello: solita. Mi sono messa a studiare quasi sul serio: e non ridere: è proprio così. Greco e latino, latino e greco con un abbruttimento progressivo che fa spavento. Questo tempo che passa, o meglio lascio passare inutilmente e velocemente è una delle cose che mi rattristano di più: i vent'anni se ne vanno e non ci resta nulla di fatto. Ma non voglio essere pietrona: né soccombere agli effetti micidiali della preparazione di ottobre.

Certamente l'impegno per la preparazione dell'esame può determinare questo stato d'animo, eccessivamente pessimistico. Tuttavia, non può non colpire la singolare malinconia per non aver ancora combinato nulla a vent'anni! Certamente sarà poi la stessa Daria a tradurre *Aden Arabia* di Paul Nizan (apparso originariamente nel 1931) nel quale si legge il celebre e fulmineo rilievo che indica tutta l'inquietudine di una generazione *europea*, precorrendo, al contempo, l'angoscia di molti altri giovani "ribelli" del XX secolo: «Avevo vent'anni, non permetterò a nessuno di dire che questa è l'età più bella»⁴⁵. Ma in questa affermazione della Menicanti del 1935 non è affatto difficile scoprire un'inquietudine comune a un buon numero di altri discepoli banfiani che hanno ormai compreso come arte e creatività richiedano una dura disciplina interiore, un sapersi scaltrire continuo e doloroso, che rinvia sempre – per dirla con le incisive e significative parole rivolte dalla Pozzi a Dino Formaggio, nel 1937 – «al lavoro, alla dura fatica di lima e di scalpello, alla lotta continua, sanguinosa, contro se stessi, contro i propri "cancri" giovanili, contro l'enfasi, contro l'involuzione, contro l'eccessivo lirismo»⁴⁶. È questa la precisa e diffusa inquietudine culturale entro la quale, grazie alla quale e contro la quale questo gruppo di giovani intellettuali cresce *quotidie*, intrecciando la propria autonoma capacità di "scaltrirsi" con lo studio universitario e la propria formazione culturale, vivendo in una città come Milano che, proprio nell'università e nella vita culturale, grazie alla

45 Cfr. Paul Nizan, *Aden Arabia*, con una *Prefazione* di Jean-Paul Sartre, trad. it. di Daria Menicanti, Savelli, Roma 1978, p. 67. Da tener presente, inoltre, che la Daria aveva anche tradotto, di Nizan, il volume *La cospirazione*, Mondadori, Milano 1961 (la prima edizione italiana apparve nella collezione "La Medusa", diretta da Elio Vittorini, per essere poi riedita negli "Oscar Mondadori-Narrativa", nel 1981).

46 Cfr. le *Due lettere* di Antonia Pozzi nel volume già ricordato *La vita irrimediabile*, *op. cit.*, p. 166, corsivo nel testo.

lezione di Banfi, approfondiva, con lo studio, la lettura, le traduzioni e la continua documentazione, la propria conoscenza della cultura europea. Se si vuole, siamo anche di fronte ad un'opera di forte spaesamento culturale e civile: ma era uno spaesamento critico assai salutare, che permetteva di combattere il fascismo, allora imperante, su di un piano autenticamente spirituale e costitutivo, che andava alle radici della tradizionale superficialità italiana, facendo giustizia di ogni provincialismo, di ogni marginalità culturale, di ogni retorica ignoranza, abituando ad avvertire il peso del mondo, grande e terribile, donando, al contempo, la percezione della "frontiera" quale limite ideale di continuo oltrepassamento critico, come del resto ben emerge proprio con *Frontiera*, l'opera prima di Sereni, apparsa nel 1941, presso le edizioni di «Corrente». In questo senso preciso la lezione filosofica banfiana costituiva veramente un'azione educativa profonda e radicale, tale da porre questi giovani in rapporto diretto e fecondo con la cultura europea e con la stessa vita pulsante che andava ben al di là delle morte gore del fascismo, del nazismo, del neoidealismo, del cattolicesimo e di tutta la cultura totalitaria allora imperante.

Secondo quanto si evince da queste lettere della Daria a Sereni, il loro vivace confronto non è, dunque, solo un dialogo quotidiano e di vita, ma coinvolge anche un più intimo colloquio concernente una comune scelta lirica, i cui versi vengono scambiati e letti reciprocamente, anche se Sereni sembra già costituire, fin dai primissimi anni della loro reciproca frequentazione (e della loro reciproca, ma autonoma, formazione), un significativo punto di riferimento, autorevole ed ascoltato. Tanto autorevole ed ascoltato che la Daria, in più occasioni, non solo informa puntualmente Sereni della sua creatività poetica, ma gli chiede anche un giudizio critico, cui tiene sempre molto. Del resto non è certamente un caso se i primi tre libri della Daria, *Città come*, del 1964, *Un nero d'ombra*, del 1969 e *Poesie per un passante*, del 1978, usciranno tutti da Mondadori, proprio nelle collane dirette da Sereni. In realtà il rapporto tra la Daria e Sereni durerà per tutta la vita e quando la prima ritornerà, infine, a vivere stabilmente a Milano da Pavia, dopo il fallimento del matrimonio con Giulio, si trasformerà anche in una costante e abituale frequentazione settimanale. Né può essere dimenticato come in seguito la Daria seguirà da vicino anche gli studi di alcune figlie di Sereni, mostrando costante interesse per la loro formazione.

Pertanto anche la lettera di Sereni inviata alla Daria, di cui lo stesso Sereni dà poi notizia nell'agosto del 1936 ad Anceschi, rientra, dunque, in questo preciso contesto di aperto e sincero scambio critico, tipico del gruppo banfiano. La mancanza di «pietà» di cui parla Sereni si riferisce, del resto, proprio all'estrema sincerità con la quale deve essere stato espresso

un giudizio affatto negativo concernente alcuni versi della Daria. Giudizio che non ha comunque suscitato nel destinatario, perlomeno stando a quanto scrive Sereni, alcun «rancore», proprio perché sembra che il loro scambio epistolare fosse estremamente franco e veramente amicale, tale, insomma, da mettere al bando ogni eventuale dissimulazione ed altre analoghe, ma spiacevoli, forme di tradizionale ed ipocrita cortesia formale.

D'altra parte occorre anche tener presente che quando Sereni scrive questa lettera dell'agosto 1936 ad Anceschi non sta comunque vivendo un momento del tutto sereno, non tanto perché impegnato nella stesura della sua tesi di laurea, consacrata alla poetica di Gozzano (che discuterà poi il 10 novembre del medesimo anno, a Milano, conseguendo, tuttavia, un 110 senza lode, a causa degli interventi di Alfredo Galletti e del crociano Giuseppe Citanna⁴⁷, assai meno convinti di Banfi nell'elogiare il lavoro), ma perché, come ci informa ancora puntualmente Giosue Bonfanti,

era un momento difficile e amaro per lui, dopo una villeggiatura a Salsomaggiore, a seguito della madre, durante la quale si era incrinato malamente il contatto con la ragazza parmense, da lui conosciuta all'Università di Milano che sarebbe, poi, diventata sua moglie: proprio per questo, tra una pagina e l'altra della tesi, premevano in lui le immagini che sarebbero presto scaturite in *Temporale a Salsomaggiore*, la cui prima stesura mi fu letta direttamente in uno di quei mattini [della tarda estate del '36, quando Bonfanti si recava quotidianamente, verso le undici del mattino, a casa di Sereni, avendo la possibilità di seguire giornalmente la stesura delle pagine, «tanto snelle quanto eleganti», della tesi su Gozzano]⁴⁸.

Certamente: questo particolare momento di difficoltà scaturirà solo al termine del soggiorno estivo di Sereni con la madre, proprio a causa della temuta fine del rapporto con la giovane studentessa di Felino, Maria Luisa Bonfanti. In apertura della sua missiva è comunque Sereni stesso che informa il suo corrispondente della sua condizione complessiva a Salsomaggiore:

47 Giuseppe Citanna era allora libero docente di *Letteratura Italiana*, con un'abilitazione conseguita il 5 marzo 1930, mentre Alfredo Galletti, proveniendo da Bologna, aveva da poco sostituito Nicola Zingarelli ed era titolare di *Letteratura italiana*.

48 Giosue Bonfanti, *Ricordo di V. Sereni*, «La Voce di Milano. Mensile di arte, cultura e vita cittadina», giugno 1991, n. 6, p. 5 e ora in Giosue Bonfanti, *Itinerari milanesi*, op. cit., pp. 136-46, la cit. si trova a p. 138 (ma, cfr. anche quanto Bonfanti rileva nel suo profilo biografico di Sereni nella già citata edizione critica delle *Poesie* del luinese curata da Isella, a p. CIV). Per l'informazione concernente l'esito della tesi di laurea di Sereni, cui non fu attribuita la lode, cfr. ancora G. Bonfanti, *Approdi letterari II*, op. cit., p. 363.

Caro Luciano,
 purtroppo non potrò venire a Canzo come avrei desiderato: come vedi sono a Salsomaggiore da ieri dove mi fermerò fino alla fine del mese. Qui posso lavorare come a Milano anche se ci sono in albergo tante belle signore; ma non sono specialista in questo genere di conquiste e fra l'altro non ne ho voglia. Tutto sommato la tesi è la sola cosa che mi interessi, ora, oltre alla poesia. E per questo grazie mille di quello che mi scrivi, soddisfacentissimo ed esauriente; credo che ci siamo capiti una volta di più e questo mi fa molto piacere. Già, Leopardi; e questo lo sentivo io nell'atto dello scrivere, per niente preoccupato a mascherarlo come fanno gli ingenui. O prima o poi ci dovevo arrivare; e so benissimo che questo non è orecchiare o imitare, ma seguire una base sicura e quasi conaturata d'intonazione. Il mio sogno ora sarebbe di potervi fondere tutto, e sopra ogni cosa quel particolare motivo della "contemporaneità" e dell'ambiente circostante che era riuscito nell'esercitazione senza dar prova di sé in quello che ho scritto poi (salvo brevissimi squarci e generici). Ad ogni modo grazie ancora, nella speranza di qualche cosa anche più riuscita fra non molto.

Il riferimento all'accanitissima discussione con Preti si colloca esattamente dopo questi rilievi d'apertura con i quali Sereni fornisce preziose indicazioni in merito alla faticosa costruzione della sua poetica e della sua stessa lirica, la quale ultima, intrecciando «una educazione ermetica corretta da certo suo naturale illuminismo lombardo, tra Parini e Reborà», vorrà sempre più essere – secondo una felice indicazione critica di Dante Isella – «una poesia che si è aperta via via anche alle molteplici suggestioni della fermentante società europea del dopoguerra, ma libera, insofferente di imposizioni ideologiche; una sorta di sensibile strumento di precisione che doveva consentirgli (nei limiti, dolorosamente avvertiti, della parola scritta, deludente surrogato della vita vissuta) di mettere a fuoco, sui mobilissimi dati dell'esperienza, qualche abbagliante barlume di verità»⁴⁹. Sereni, del resto, «è stato sempre fedele a un'idea di poesia nutrita di bellezza, nella linea della nostra più alta tradizione lirica, dal Petrarca in poi», ed è proprio alla luce di queste sue profonde, ma precise ascendenze liriche e culturali, che ha polemizzato con Preti. Ma è altrettanto evidente come Sereni, nel fornire ad Anceschi il *suo* interessato e sintetico resoconto della discussione con Preti, non abbia tuttavia omissso di nuovamente questionare col filosofo pavese, proprio attraverso il polemico riferimento all'espressione banfiana, puntualmente ricordata nel testo. Se infatti si ritorna al passo della lettera di Sereni ad Anceschi, quel riferimento esplicito all'espressione banfiana, citata tra virgolette, e rivolta direttamente contro uno dei migliori

49 D. Isella, *Prefazione* a V. Sereni, *Poesie*, edizione critica a cura di D. Isella, *op. cit.*, p. XII, da cui è tratta anche la cit. che segue immediatamente nel testo.

e più agguerriti allievi di Banfi, non può non apparire come un'autentica provocazione. Del resto, tra banfiani di stretta formazione, quel rilievo diretto all'insegnamento del comune maestro, non poteva non assumere il significato di un'autentica sfida da giocarsi non tanto su un'inesistente "ortodossia" nei confronti della comune lezione, bensì sul terreno, ben più infido, dell'effettiva capacità ermeneutica di intendere *creativamente* l'orizzonte culturale del razionalismo critico. D'altra parte – come peraltro non ha mancato di rilevare Fulvio Papi –

il "se stesso", visto oggi, non è affatto intuitivo, è un problema teorico, ma la citazione di Banfi nel 1936 a Giulio era quasi un colpo basso. Ma quali siano stati gli argomenti di Preti, oltre il perché emotivo della difesa che è ovvio poiché Daria sarebbe diventata sua moglie, in mancanza di documenti, non sono riuscito a immaginarli. Fine della favola⁵⁰.

Certamente, in assenza di altri eventuali documenti, non possiamo naturalmente ricostruire la linea difensiva sposata da Giulio. Tuttavia, si può comunque ben intendere perché la frase indicata tra virgolette da Sereni fosse tale da "dare ai nervi" al giovane filosofo pavese. Non solo perché Preti allora – come anche poi sempre, in tutti gli anni successivi – era in prima linea nel combattere una decisa battaglia culturale contro le mentalità, per dirla con una bella espressione ricordata dalla Daria, «da "curati e vecchie zie"»⁵¹, ma anche perché per un filosofo critico, neokantiano, fenomenologo e giovane-marxista come Preti non esiste affatto la possibilità di riferirsi sul piano culturale, dogmaticamente, ad una temporalità meramente cronologico-oggettiva, tale da poter essere brandita quale oggetto teorico reificato e ipostatizzato, poiché, a suo avviso, la "contemporaneità" non costituisce mai una questione attinente il calendario astronomico, bensì rappresenta, e sempre rinvia, ad un preciso orizzonte teoretico, culturale ed assiologico. In altri termini, per Preti il tempo storico non ha mai nulla a che fare con il tempo filosofico, tant'è vero che ogni tradizione concettuale si deve sempre costruire il proprio orizzonte di "contemporaneità", il proprio "passato", come anche il proprio "futuro" e, anche, la propria, specifica, escatologia. In questa precisa prospettiva teoretica non ci si può dunque appellare ad un'espressione triviale come quella ricordata da Sereni quando parla di una realtà che "ha fatto il suo tempo", con la conseguente pretesa

50 F. Papi, *Un libro, un tempo: Praxis ed empirismo di Giulio Preti*, «Il Protagora», anno XXXII, gennaio-giugno 2004, quinta serie, n. 3, pp. 7-20, la cit. si trova a p. 9.

51 Cfr. D. Menicanti, *Vita con Giulio*, art. cit., p. 9.

di mettere senz'altro a tacere un'ascendenza culturale non condivisa. Preti, da bravo neokatiano, non poteva non reagire a questa autentica "fallacia" filosofica e, certamente, lo ha poi fatto incrementando, ancor più e forse anche a dismisura, le sue "ragioni" filosofiche, attingendo direttamente al fuoco di una passione ardente che lo portava allora, come si è accennato, ad adorare la sua Daria. Pertanto quello che per la Daria si poteva certamente configurare come un normale confronto di dialogo attinente i propri versi, in Preti – il quale ultimo era stato evidentemente informato dalla sua compagna della lettera negativa di Sereni (anche se poi la Daria ha finito, curiosamente, per rimuovere completamente questo aspetto dal suo ricordo) – diventava, invece, un autentico confronto culturale, entro il quale, come è poi agevole intendere, era anche coinvolta tutta la sua più ardente passionalità. Ma conoscendo il carattere *filosofico* di Preti e le sue «urticanti» maniere, non si può comunque dubitare sul fatto che la sua "accensione" polemica non nasceva tanto dalla passione che lo univa alla Daria, bensì dall'aperta difesa del razionalismo critico che non tollerava frasi fatte, tali da reintrodurre nella comune riflessione critica le più tradizionali ipostasi metafisiche, come quella cui si era incautamente riferito il giovane Sereni. Ma alla radice di quella espressione contestata da Preti non è poi difficile scorgere un altro importante problema – tipicamente banfiano – che, come si è accennato, inquietava e tormentava anche, dal più al meno, tutto l'ambiente dei suoi allievi milanesi. Intendo riferirmi al tema dell'«immediatezza oggettiva» e al problema connesso delle mediazioni critiche per mezzo delle quali può e deve essere studiato criticamente l'oggetto stesso delle nostre riflessioni. Tema centrale soprattutto per chi, come accadeva con Preti, aveva approfondito le ragioni e le indagini della fenomenologia husserliana che invitava, appunto, a tornare *alle cose stesse* per studiarle con rinnovata capacità critica, in grado di operare una sistematica *epoché* rispetto a tutte le tradizionali ipostasi. Ma in Preti questa esigenza si contaminava criticamente anche con altre importanti componenti (positivistiche, empiristiche, convenzionalistiche e kantiane) che gli consentivano di impostare in termini profondamente innovativi il problema della conoscenza e, di conseguenza, anche la percezione dell'«immediatezza oggettiva». A questo proposito una lettera del 3 novembre 1935, indirizzata da Sereni ancora ad Anceschi, ci informa delle precise riflessioni del poeta luinese. Scrive dunque Sereni:

Questi che ti mando sono due tentativi; di un'immediatezza oggettiva – tanto per usare una frase che m'ha scritto Banfi – ma in un senso un po' diverso, forse più ardito. Con accostamenti e rapporti arbitrari tentare di attribuire autonomia all'immagine; di modo che lo svolgersi dell'una nell'altra, colto in una

determinata misura e intensità, basti da solo a creare l'emozione; senza lirici commenti e senza intenzioni di sensi nascosti come troppo spesso mi succedeva una volta. Poi si sono cambiati anche gli oggetti del mio mondo; tendo a rendere i termini concreti il più possibile: mi sono abituato a considerare la poesia come approfondimento di momenti che nel romanzo rimangono necessariamente sommari. Impossibile perciò astrarre da un certo ambiente⁵².

L'«immediatezza oggettiva» cui punta Sereni deve dunque nascere nella poesia, attribuendo, di conseguenza, autonomia all'immagine che, a suo avviso, può essere ottenuta attraverso accostamenti o rapporti arbitrari, nonché ricorrendo sempre a termini concreti. Ebbene, rispetto a questa specifica e peculiare riflessione *poetica*, che nasceva, peraltro, a strettissimo contatto con l'orizzonte lirico di Sereni, l'analisi *filosofica* di Preti, malgrado i differenti “dosaggi” delle molteplici componenti che sempre hanno configurato il suo ricco orizzonte di pensiero, si muoveva, invece, in una direzione affatto opposta, per la quale le strutture sintattiche risultano essere del tutto convenzionali e assumono una valenza squisitamente linguistica. Ma si badi come, nello svolgere questa sua originale disamina filosofica, Preti si riferisca ancora all'eredità del neokantismo banfiano, proprio perché intende risalire sempre ai principi di costruzione concettuale, mediante i quali i “fatti” sono “imbrigliati” e “catturati” in una specifica “rete” che li ricompongono all'interno di precise strutture formali in grado di trasformarli in autentici elementi della conoscenza. Quelli che per Sereni sono “termini concreti” per Preti rinviano, invece, a strutture formali, la cui valenza linguistica deve essere sottoposta ad una precisa disamina critico-filosofica. Il che spiega l'equivoco di fondo tra le due differenti posizioni di Preti e di Sereni che non solo si muovono su due terreni diversi, dotati entrambi della loro autonomia disciplinare specifica, ma che finiscono anche per sviluppare due diverse e contrastanti accezioni dell'autonomia banfiana, richiedente una riflessione in grado di “integrare” i differenti saperi. In questa prospettiva quello che a Sereni appariva bolso ungarettismo, che aveva fatto ormai il suo tempo, poteva invece sembrare a Preti frutto di una scelta del tutto convenzionale, dotata di una sua specifica valenza linguistica. Una valenza linguistica il cui eventuale valore non può essere giustificato dalla sua connessione diretta con un determinato ambiente, ma, semmai, dal ruolo e dalla funzione euristica complessiva che svolge all'interno dell'intera costruzione (teorica o poetica). In tal modo, appellandosi entrambi a Banfi e muovendosi, peraltro, su terreni profondamente

52 La lettera è pubblicata nell'*Apparato critico e documenti* curato da Isella per la sua edizione critica delle *Poesie* di Sereni, *op. cit.*, pp. 290-2, la cit. si trova a p. 291.

diversi ed autonomi, i due interlocutori, finiscono per orientarsi in modo del tutto conflittuale ed antinomico. Certamente non conosciamo ancora gli argomenti utilizzati da Preti nella sua discussione con Sereni, ma è tuttavia ben documentabile come in questa fase questi loro differenti orizzonti di intenzionalità culturale, pur ricollegandosi entrambi alla lezione banfiana, finiscano per curvarla secondo differenti prospettive concettuali e secondo contrastanti sensibilità. Del resto non era stato lo stesso Banfi, in una cartolina dell'agosto del 1935 indirizzata a Luigi Rognoni, a ricordare come ogni critica d'arte, in generale, debba sempre costituire «uno sforzo di comprensione e uno sforzo di propulsione»? E, aggiungeva ancora Banfi, ogni intervento critico deve essere sempre in grado di

scoprire il complesso intreccio dei motivi che si concentrano e si tendono nella costruzione di una realtà e di un mondo artistico, scoprire il loro moto, la variazione del loro equilibrio e quindi del senso della loro sintesi nella cultura e in funzione di una coscienza culturale ed artistica, segnare la via di avanzamento e di sviluppo⁵³.

In questo preciso senso hanno operato sia Preti, sia Sereni, pur perseguendo due diversi ambiti di autonomia relativa della cultura e pur sviluppando due differenti curvature teoriche ed ermeneutiche. Ed è sul terreno di questa distanza e di questa differenza che è nata la discussione, non certo sul comune piano banfiano, comunque propulsivo, delle loro diverse riflessioni critiche.

Né basta: come poi dimenticare che “il se stesso” cui si appella banfianamente Sereni costituiva scopertamente, nella stessa lezione di Banfi, un problema teorico *aperto*? Tanto *aperto* che lo stesso Sereni molti anni dopo, in *Stella variabile*, vi farà riferimento, con la lirica *Altro posto di lavoro*, risalente all'autunno del 1975:

Non vorrai dirmi che tu
Sei tu o che io sono io.
Siamo passati come passano gli anni.
Altro di noi non c'è qui che lo specimen

53 La citazione della cartolina di Banfi indirizzata a Rognoni è tratta dall'intervento di quest'ultimo che figura nella tavola rotonda intitolata *Ricordo di Antonio Banfi* edita nel numero monografico *Presenza di Antonio Banfi*, numero speciale nel centenario della nascita, di «Fenomenologia e scienze dell'uomo», aprile 1986, n. 3, pp. 231-38, la cit. si trova a p. 233 (mentre la tavola rotonda è pubblicata alle pp. 229-50, con significativi interventi, tra gli altri, di Mario Dal Pra, Ludovico Geymonat e Livio Sichirolli).

Anzi l'immagine perpetuantesi
 A vuoto –
 E acque ci contemplano e vetrare
 Ci pensano al futuro: capofitti nel poi,
 postille sempre più fioche
 multipli vaghi di noi quali saremo stati.

Così, accanto all'identità pragmatica, quale sempre tende ad istituirsi nell'immediatezza dell'ambito relazionale del mondo della prassi, esiste, dunque, una personalità ben più problematica e sfuggente che ognuno assume come propria in connessione con differenti assiologie, ma anche con altre, molteplici e più riposte, istanze (non solo pragmatiche, ma anche teoriche ed esistenziali):

c'è una vita pragmaticamente concettualizzata che ci chiama a una serie di compiti, e una vita fatta di impressioni che scendono in una temporalità priva di qualsiasi dominio e riappaiono all'improvviso quasi antichi interpreti o schermi rivelatori di percezioni nuove⁵⁴.

L'io e la sua profondità quale «durata», à la Bergson, suggerisce Papi, ma anche, si potrebbe dire, l'io filosofico del singolo che costruisce ed istituisce il suo tempo storico, la sua contemporaneità, la tradizione concettuale entro la quale *sceglie* di collocarsi, perché anche l'atto teorico apparentemente più puro e disinteressato costituisce sempre una *milizia*. E – aggiungeva Giulio, *il cacodèmone* neoilluminista, collaboratore degli «Studi filosofici» banfiani – *tanto peggio per chi non lo sa*.

Per questa precisa ragione l'artista che ha veramente, banfianamente, il *coraggio di essere se stesso*, ignora – e deve ignorare – ogni astratta impalcatura teorica, ogni arbitraria architettura filosofica, onde poter così costruire il “suo tempo”, perché ogni artista vive ed abita sempre nello specifico mondo poetico che è in grado di costruire. Curioso paradosso: quel barlume di verità che Sereni lumeggerà nella sua poesia degli anni Settanta scaturisce, invero, da quella stessa istanza critica che Giulio, negli anni Trenta, gli ha vivacemente contrapposto, onde replicare al suo acritico appellarsi a ciò che avrebbe fatto definitivamente “il suo tempo”. In tal modo Preti, il più banfiano dei banfiani – e, proprio per questo, il più libero e il più originale costruttore teoretico di una sua autonoma soluzione critica del problematicismo del maestro milanese – dimostrava di ben comprendere come per Banfi l'artista debba sempre avere il coraggio di essere veramente se stesso, avendo anche

54 F. Papi, *La parola incantata e altri saggi di filosofia dell'arte*, op. cit., p. 84.

l'audacia creativa di andar *contro* i luoghi comuni di ciò che in letteratura viene variamente considerato come oramai irrimediabilmente "superato".

In ogni caso la sontuosa baruffa tra Sereni e Preti non incrinò affatto i buoni rapporti del primo con la Daria. Se è vero, come ha ipotizzato Papi, che quel brusco confronto può comunque avere infine indotto Sereni a soprannominare Giulio con l'appellativo, peraltro azzeccato, di *cacodèmone*, dando così luogo ad una sua piccola ed innocente vendetta, è anche vero, come peraltro ben emerge dal più volte citato profilo della Daria, *Vita con Giulio*, come quest'ultimo affrontò, nel corso della sua vita, diversi e molteplici conflitti, anche perché, come sappiamo, non inclinava affatto a «fare comunella» con gli altri, perché amava, «più che gli uomini, la verità», inseguendo sempre, costantemente, il suo indomito *bios theoretikós*. Al punto che questo suo indomito amore di verità lo indusse anche a contrastare sul piano teorico (e politico-civile) Banfi stesso, con la conseguenza che, costretto dal vuoto che gli si era ben presto formato intorno, dovette infine sottoporsi ad un «giro di valzer in un altro mondo filosofico, quello torinese», che gli fornì, infine, quell'appoggio onde conseguire l'ambita cattedra universitaria. A questo proposito l'«Archivio Sereni» di Luino conserva un'altra interessante lettera della Daria, particolarmente significativa, perché non solo ci permette, nuovamente, di meglio intendere il progressivo logoramento del suo rapporto con Giulio (aiutandoci a cogliere le ragioni di fondo della fine della loro convivenza), ma anche il profondo rapporto amicale e di affetto che sempre ha legato la sua autrice a Sereni. Scrive infatti, in data 20 febbraio 1954, la Daria, da Pavia (da Via Digione 8, dove abitava con Giulio) a Sereni:

Caro Vittorio,

ti ringrazio tanto della tua lettera che ho ricevuto a suo tempo. Avrei risposto anche prima, ma ho avuto una piccola serie di accidenti (influenza, bronchite, peristite, ecc.) per cui ho continuato a rimandare e di scriverti e di venire costì. Cosa che farò, quest'ultima, quanto prima. Come va, caro Vittorio? Tante volte penso che anche tu non sei stato molto fortunato e che ti devi sentire – se non fosse per la tua famiglia che ti sei formato – molto amaro.

Ho notato che hai cambiato scrittura: vi sei stato costretto per forza di cose dai doveri del tuo ufficio o tale mutamento è intervenuto così, naturalmente?

Scusa, ma ricordati che sono 'grafologa' e che la cosa mi interessa molto, dato che si tratta di te. Certo che vedere scomparire quella tua grafia goffa e buffa che mi piaceva tanto mi ha fatto pena. Ma saranno romantiche, via!

In quanto a me, non c'è molto da dire o forse troppo. Sai che Giulio ha vinto il concorso per storia della filosofia? L'anno venturo spero lo chiameranno da qualche parte. Ma le cose – al solito – arrivano sempre troppo tardi e a me – personalmente – non importa più niente di niente. Anzi – di concorsi, trasformismi, amicizie, cricche, ecc. – ne ho una specie di nausea. Non credere

che mi dia delle arie, ma proprio vorrei fare una bella valigia e filare da qualche parte sola o... male accompagnata – dove non sentissi più il nome di nessuna università ... e dove essere di [*sic, lapsus calami* con omissione di “nuovo”?, *ndr.*] me stessa. Mi sento egoistissima e assai poco ‘moglie’, ma questo è un mestiere che ho imparato poco e male e a cui non ero tagliata e non lo sono.

Caro Vittorio, quando vieni a trovarmi? Prima verrò io, ma poi devi venire tu, con M. Luisa: non so che cosa dire delle figlie, ho una casa piccoletta, però se sono tipi che si adattano potrebbero arrivare anche loro. Pensa che sono diventata abilissima a fare il pollo arrosto e altre cose. Vedi che qc ho imparato anch’io dalla vita, oltre che a capire che non valgo una cicca (guarda che non sono modesta, essendo fumatrice) – Dunque se ti sentirai di sopportare me, il cane lupo (che ho da tre anni, detto Fuchs) e il consorte pontificante e – dice lui – ‘psicastenico’ – vieni una domenica con chi vuoi, da mane a sera. Cambiare ambiente fa bene, anche se dura un giorno solo! Spero comunque che tu sia un po’ più tranquillo.

Ti abbraccio

tua Daria⁵⁵

Come si vede, ancora una volta emerge il problema (socratico), sempre aperto e critico, dell’essere veramente «se stessi», che non è, quindi, solo ed esclusivamente un problema banfiano, *of course!*. Compito, del resto, reso, probabilmente, ancor più arduo, quando si deve vivere con un cacodèmone pontificante e psicastenico come Giulio. Ma se Giulio era certamente un cacodèmone pontificante e psicastenico, era anche, comunque, un dannato cacodèmone *neoilluminista* e proprio questo aspetto lo connetteva – forse più intimamente di quanto lui stesso poteva poi immaginare – con un *grillo* “illuminato” come Daria, sempre in grado di far scaturire, in modo altrettanto illuministico e critico, un «fertile dubbio/volto sempre alle maturanti ascese/alle improvvise invenzioni». Solo un *grillo* “illuminato” come Daria poteva riuscire in quest’ardua sfida, riuscendo, infine, a tessere, nel corso di tutta la sua vita intellettuale e fisica, un emblematico e fecondo rapporto con un cacodèmone come Giulio, un rapporto che ancor oggi ci interessa e ci intriga, perché ci ha donato, sia sul fronte della poesia del *grillo*, sia su quello della riflessione filosofica del *cacodèmone*, delle opere che, in realtà, non hanno ancora finito di comunicarci tutto quello che vogliono e possono dirci. Sono proprio queste loro diverse manciate di sillabe, vocali e consonanti che oggi documentano, al di là della loro stessa esistenza, la loro *poesia* e il loro *filosofato*. *Poesia e filosofato* con i quali possiamo e dobbiamo continuare ad interrogarci, onde sondare criticamente sia il «decanto del vissuto», sia la sordità stessa dell’esperienza umana.

55 Naturalmente anche questa lettera inedita, come tutte le altre della Daria che ho richiamato nel testo, è conservata presso il già citato «Archivio Vittorio Sereni» di Luino.

CAPITOLO SECONDO

PRETI CRITICO DELLA TEORETICITÀ BANFIANA
COME AUTONOMIA E UNIVERSALITÀ DEL RAZIONALE

«Quello ch'io chiamerei razionalismo critico mi sembra veramente la forma d'universalità aperta della ragione, in cui cadono anche i limiti dogmatici tra scienza e filosofia e il sistema del sapere si libera e si organizza, in cui cadono i valori astratti, gli ideali di privilegio e si rischiarano, per una soluzione concreta e progressiva i problemi effettivi della vita. Per questo io sento oggi la filosofia come milizia proprio per la sua pura teoreticità».

Antonio Banfi, *Lettera dell'8.VI.1942* a Giovanni Maria Bertin¹

- 1 Antonio Banfi – Giovanni Maria Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, a cura di Franco Cambi, Edizioni della Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo-Firenze 2008, p. 58; ma nella stessa lettera si legge anche, in un passo precedente, che «un razionalismo critico conduce per me necessariamente a una filosofia della vita – risolve cioè la forma dogmatica nell'ontologismo -: è il passaggio dalla concezione statica alla dinamica, dal metodo della determinazione finita a quello del calcolo infinitesimale. Ma “la vita” non è la realtà; è il fenomeno primo ed essenziale in cui ogni altra esperienza c'è data è il piano dell'esistenza – un['] esame della paradossalità della sua idea che la può facilmente rilevare. Noi non possiamo concepire la realtà se non come vita, ma la realtà come limite dell'integrazione razionale dell'esistenza è al di là della vita, al di là dei valori: è la purezza e ricchezza infinita del mero ed assoluto Reale, che è l'ansia [?] del filosofo – così diversa da quella religiosa» (p. 57). Un tema questo cui Banfi ritorna anche in altri punti del suo carteggio con Bertin. Per esempio in una precedente lettera, del 24 giugno 1940, in cui afferma: «Ché ogni posizione spirituale è un raggio di luce che traversa la realtà. Ma io le dico un'altra cosa – che è molto più mia, perché molto più vicina alla mia esperienza. La destinazione di un'anima non è nel suo essere, ma nel suo vivere. Ogni struttura che si dà e che noi definiamo con la coscienza e universalizziamo col pensiero è la sezione di un fascio di esperienze, d'energie e che trapassa ben oltre. Perciò ogni visione del mondo che nasce da una struttura spirituale è assai meno ricca della vita spirituale stessa, minaccia di essere una prigione: a liberarci da ciò giova sia l'energia della vita come la fedeltà teoretica. Quando io penso il modello di una pura teoreticità o filosofia teoretica, e la penso come critica ad ogni limite teoretico, so bene di non pensare il tutto della filosofia, che si alimenta proprio di quella ricchezza di struttura, ma quasi direi la forma e la funzione della filosofia. Perciò le dico: stia in guardia sempre contro il sonno dogmatico: perché questo è il compito di un filosofo: non postulare l'identità di razionale e reale. Ma realizzarla come un'idea – un valore-limite, l'unico valore del filosofo. Più vado innanzi, più capisco questo valore della pura

1. L'autonomia della teoreticità banfiana

Le legge trascendentale che domina il processo fenomenologico della conoscenza, cioè ogni forma di sapere positivo, è, secondo Banfi, l'autonomia sistematica. Con un linguaggio che si vale di una ambigua generalità filosofica, si può dire che la razionalità scientifica compone la molteplicità in un sistema autonomo obiettivo, che nella sua forma e nella sua produttività (paradigma e impresa, secondo parole attuali), non è mai condizionato dal molteplice empirico, ma solo dalle proprie strutture costituenti. Nessun dato empirico può esistere se non viene tradotto in una sua universale obiettività. Ogni dato è significante nel quadro di una "sistematica razionale autonomia"².

Così afferma Fulvio Papi in un suo volume, espressamente consacrato ad Antonio Banfi. *Dal pacifismo alla questione comunista*, riprendendo un rilievo da lui illustrato anche nel saggio *La ragione scientifica in Banfi*, precedentemente pubblicato su «Il Protagora»³, che, peraltro, sottolinea un tema sul quale questo studioso è ritornato più volte anche nel passato, ponendo sempre in evidenza come il punto di partenza dei banfiani *Principi di una teoria della ragione* (1926), come scriveva per esempio negli anni Novanta, in *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, vada individuato nel postulato dell'autonomia della teoreticità, rilevando che

per comprendere bene il senso della razionalità filosofica in Banfi occorre considerare, come sintomi di rilievo due temi: quello della autonomia e quello dell'integrazione razionale. Che cosa significa dire che la filosofia è condotta da un'idea di autonomia? L'autonomia non è una costruzione filosofica, come non lo è la ragione o lo spirito, è solo l'intenzionalità della filosofia, la sua strategia della verità che si può specchiare in un'idea, un'immagine razionale. L'autonomia del discorso filosofico come intenzionalità è il tentativo, ripetuto

Realtà – concretezza della ragione – e mi accorgo che di esso noi abbiamo nella vita continuamente un ['] avvertimento, quando ci incontriamo con qualcosa che ha la sublime dote dell'esser reale, indiscutibile, al di là di ogni altro valore, del valore della stessa nostra vita. E un'altra cosa: badi che bisogna lasciar aperta la via alle mutazioni del nostro essere spirituale: ogni struttura spirituale, per quanto nobile, non dura fresca tutta una vita. Perciò niente impegni metafisici con noi stessi» (pp. 46-7).

2 Fulvio Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Ibis, Como-Pavia 2007, p. 98.

3 F. Papi, *La ragione scientifica in Banfi*, «Il Protagora», anno XXXV, luglio-dicembre 2007, quinta serie, n. 10, pp. 289-93.

nel tempo, di produrre un organismo intellettuale che valga solo per la sua verità e per la legislazione che questa verità produce nel mondo⁴.

Il che è peraltro chiaramente espresso, programmaticamente, anche dallo stesso Banfi, fin dalle prime pagine dei *Principi di una teoria della ragione*, in cui ci si interroga, appunto, sulla possibilità di

porre in luce la teoreticità sotto la forma del problema immanente a tutte le posizioni teoretiche e che nessuna d'esse può in sé risolvere ed acquietare. Giacché questo momento, da un lato, rappresenta la sintesi e il centro della problematicità delle posizioni e delle sfere teoretiche in quanto tali – intendendo per problematicità la forma infinita dello sviluppo del valore di elementi dati, secondo una sintesi formale, che essi esprimono in tale processo, ma non riescono mai ad adeguare, così ch'essa si rivela come trascendentale. Ma per ciò appunto tale momento di problematicità, svolto nella sua indipendenza e nel suo senso positivo è la teoreticità nella sua pura idea⁵.

Secondo Banfi la teoreticità si manifesta, dunque, in forme molteplici, ma sempre determinate e circoscritte – da quelle proprie e specifiche del sapere comune a quelle più elaborate della conoscenza scientifica e dello stesso sapere filosofico. Prendendo le mosse da questa assai composita e ricca fenomenologia del sapere umano occorre dunque saper risalire all'individuazione delle strutture specifiche della teoreticità, onde delineare proprio un'autocoscienza della teoreticità. Ma allora, ci si potrebbe chiedere, in questa prospettiva banfiana in cosa consiste l'autonomia della razionalità umana? Nell'individuazione – potremmo rispondere – di un'*universalità obiettiva* mediante la quale si instaura un ambito specifico della conoscenza umana. In questa impostazione la nozione di razionalità cui guarda Banfi è, senza dubbio, quella propria e specifica della tradizione del razionalismo moderno che, da Kant in poi, ha inteso la razionalità soprattutto come una plastica funzione di integrazione-risoluzione critica (trascendentale) dell'empirico. Se le scienze propriamente dette operano un'integrazione critico-funzionale che dal piano sperimentale slitta continuamente a quello razionale, mediante il quale ogni disciplina "instaura" i propri oggetti, di cui parla, appunto, conoscitivamente, operando

4 F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini e Associati*, Milano 1990, p. 25, ma si veda anche F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti Editore, Firenze 1961, in particolare cfr. le pp. 71-133.

5 Antonio Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 6. D'ora in poi tutte le citazioni tratte dai *Principi* saranno indicate tra parentesi, direttamente nel testo, da un numero arabo che segue la lettera P.

la costruzione di una propria ontogenesi specifica (per dirla con Gaston Bachelard), di contro anche le scienze della cultura, aprendo il piano normativo alla ricchezza infinita della storia umana, individuano anch'esse una loro specifica razionalità obiettiva, entro la quale si può costruire la stessa riflessione filosofica. In altre parole potremmo anche dire che per Banfi entro ogni forma del conoscere umano è sempre presente una forma immanente dell'esigenza teoretica. Meglio ancora, come ancora si legge nei *Principi di una teoria della ragione*, il conoscere stesso costituisce questa forma teoretica immanente:

il conoscere infatti rappresenta, tanto nel sapere volgare, come in quello scientifico o filosofico, l'immanente attualità dell'esigenza teoretica, il senso secondo cui i contenuti dell'esperienza vengono teoreticamente assunti. Esso caratterizza il tipico problema a cui ciascuna di tali sfere tende a rispondere e per il quale esse vengono a connettersi, e che, appunto per il suo carattere formale di fronte alla determinatezza dei contenuti che assume, appare come un compito infinito, infinito se posto nella sua purezza teoretica e se non l'arresti una limitazione o una preoccupazione d'altro genere (P., 6).

Per questa ragione per Banfi l'autonomia razionale della teoreticità costituisce un *principio regolativo*: designa un orizzonte, perché, per sua intrinseca natura, è sempre incompleta e sempre incompiuta: nel conoscere umano «la teoreticità stessa si fa valere nel suo significato e nella sua esigenza autonoma, in cui essa si pone come la problematicità tipica ed unitaria delle sue parziali determinazioni» (P., 6). Il conoscere documenta, insomma, «il dinamismo tipico che esprime la continuità del processo teoretico nei vari campi, nei vari gradi, attraverso la varietà dei contenuti e la complessità dei rapporti spirituali in cui quello si concreta» (P., 6-7). In questo modo Banfi guarda alla conoscenza umana dal punto di vista della sua essenza teoretica che pone un'esigenza infinita, mai definitivamente appagata, in virtù della quale anche il nesso esistente tra l'io e il mondo rinvia ad un sistema di complesse relazioni che si intrecciano secondo molteplici modalità. Sempre per questo motivo

gli amici miei nel fondo del loro cuore, a loro stesso ignoto, e quell'albero che s'infiora e si sfronda con le stagioni dell'anno, e il suono notturno nell'eco che diffonde nell'aria e negli animi, e tutto ciò che pur ci sembra usuale e noto, non è mai totalmente e definitivamente conosciuto, ma designa piuttosto al conoscere un compito infinito. Ed è questo compito che dà ai vari aspetti ed ai vari elementi in essi impliciti della conoscenza concreta, il tipico carattere conoscitivo (P., 8).

Lo sguardo filosofico di Banfi si rivolge proprio a questa intenzionalità presente in ogni conoscere determinato, a questo senso unitario che rende le singole conoscenze momenti o aspetti di un processo che non si esaurisce mai in questi stessi risultati, perché rinvia al «conoscere nel suo puro significato teoretico, in quanto mero conoscere», che implica una delimitazione e un'«analisi trascendentale dell'idea del conoscere, come legge per cui in ogni conoscenza concreta, è immanente, come sintesi dei determinati elementi, il compito infinito della teoreticità».

Per Banfi il conoscere, quale posizione teoretica, non costituisce quindi mai un mero dato fattuale, né può essere ricavato, per mera astrazione, dal conoscere effettivo, poiché costituisce, piuttosto, «una sintesi razionale» in cui si dispiega il principio che «dirige, caratterizza e si comparte in piena varietà di funzioni concrete». Infatti l'analisi banfiana è e vuol essere una disamina eminentemente *trascendentale* dell'idea dello stesso conoscere e verte, pertanto, sull'autonoma legalità che struttura, in modo unitario, l'esperienza umana in tutta la vastità della sua articolazione possibile e che risulta essere sempre indipendente dai vari aspetti determinati della conoscenza umana. Sempre grazie a questa impostazione il conoscere si configura come un compito infinito ed aperto, con la conseguenza che l'analisi filosofica non deve certamente vertere sulla presunta individuazione di una forma particolare e delimitata della conoscenza, poiché deve invece indagare l'autonoma legalità normativa della stessa conoscenza, in virtù della quale la conoscenza si struttura appunto in una sintesi formale e trascendentale, in un orizzonte incompleto entro il quale viene effettuata l'integrazione critico-razionale del mondo empirico. In questo senso specifico, per rimanere all'esempio banfiano, anche gli amici, l'albero e il suono non possono mai essere assunti come realtà in sé, perché rimandano, costantemente, a complessi sistemi intrecciati di relazioni entro le quali si configura la nostra stessa possibilità della conoscenza. Una conoscenza che coincide allora con la sua stessa intenzionalità unitaria che fa tutt'uno con lo scopo teoretico del conoscere, con la legge, aperta ed infinita, dell'integrazione critico-razionale mediante la quale costruiamo i mondi del nostro effettivo patrimonio conoscitivo.

2. L'idea banfiana del conoscere

Anche i rapporti tra l'io e il mondo configurano molteplici relazioni che si collocano su differenti piani, sempre mobili e cangianti, a seconda delle diverse tensioni che si instaurano tra i termini presenti nella relazione.

Per Banfi, infatti, lo stesso «rapporto soggetto-oggetto non è affatto dato originariamente alla coscienza, si sviluppa piuttosto e si eleva sempre più chiaramente di mano in mano che la sfera teoretica e l'attività conoscitiva acquistano autonomia nell'autocoscienza culturale» (P., 13). Del resto la stessa idea del conoscere, intesa nella sua purezza trascendentale precedentemente richiamata, dissolve il problema del nesso di corrispondenza che potrebbe o meno sussistere tra l'idea del conoscere e la realtà obiettiva e determinata. Se nell'ambito dell'effettivo conoscere umano concreto e storicamente configurato i rapporti tra l'io e il mondo si configurano sempre come determinati e particolari, sul piano trascendentale l'esigenza conoscitiva delinea, invece, un rapporto universale che vale nella sua purezza «come ricerca di una soluzione di principio della problematicità della vita che si muove tra i due poli, dà origine ad una relazione che, senza risolverla, ne annulla i termini, o piuttosto li traspone secondo un tutto nuovo significato» (P., 15). Ancora una volta l'impostazione trascendentale banfiana induce il Nostro a chiarire la «pura universale struttura teoretica» del conoscere e della stessa polarità instaurantesi tra soggetto ed oggetto i quali ultimi non sono mai determinabili secondo un determinato contenuto poiché, devono essere assunti, invece, come poli ideali entro i quali si esplica l'idea stessa della conoscenza:

i due poli del conoscere, dunque, sono così due poli ideali, tali che il loro rapporto non è determinato da singolarità di contenuti, ma è piuttosto capace di abbracciare universalmente la totalità dei contenuti dell'esperienza, senza alcun limite possibile (P., 18).

La natura correlativa del rapporto gnoseologico soggetto-oggetto rinvia nuovamente al carattere trascendentale di tale nesso, in virtù del quale se la soggettività rinvia ad una centralità la cui potenzialità non può mai essere esaurita da alcun atto determinato, di contro si configura anche una potenzialità infinita dello stesso oggetto, proprio perché quello che emerge, sempre entro questo nesso, è nuovamente il rinvio ad una legge e funzione puramente trascendentale che governa lo svolgersi e il vario attuarsi fenomenologico di tale rapporto che riemerge continuamente dal farsi attuale di questa struttura costitutiva del conoscere stesso.

Soggetto ed oggetto – scrive Banfi – non sono tali in funzione di un loro essere determinato, di un contenuto che li caratterizzi, ma solo in funzione della loro correlazione, dell'unità stessa che è appunto il conoscere. [...] Questo rapporto puro di correlazione soggetto-oggetto, questa sintesi trascendentale dei due termini costituisce la forma essenziale o l'idea del conoscere (P., 19).

Questa correlazione non rappresenta affatto l'attualità concreta della conoscenza – rispetto alla quale del resto non può non apparire come povera, vuota e del tutto formale. Ma quello che, di primo acchito, può sembrare un segno di povertà, di vuotezza e di mera “formalità” nei confronti del concreto conoscere storico, in realtà rinvia, nuovamente, alla legge trascendentale del conoscere che informa e struttura – proprio grazie alla propria vuota *formalità* – il concreto ed infinito processo della conoscenza:

ripetiamo qui che la relazione gnoseologica soggetto-oggetto non esprime un rapporto reale, d'ordine né empirico, né metafisico: se essa ci si è dimostrata irriducibile a quella di posizioni obbiettivamente determinate dell'esperienza, ciò significa che essa esprime, nella sintesi trascendentale di due termini, per cui questi hanno il loro puro valore gnoseologico, l'esigenza teoretica che caratterizza il conoscere e che costituisce la legge del suo sviluppo nei suoi vari aspetti (P., 20).

I due poli valgono quindi quali momenti trascendentali e la loro unità ideale rinvia, necessariamente, alla tipica problematicità intrinseca, ed universale, del conoscere:

in altre parole, proprio per l'ideale correlazione che caratterizza i due termini della relazione conoscitiva, essi non possono valere che come momenti trascendentali. Trasposti nella realtà, su questo piano, la loro stessa unità ideale diviene principio della loro irriducibile antitesi. Tale tipica situazione può esser definita come l'universale problematicità del conoscere (P., 21).

Per Banfi, più in generale, le idee della ragione sono pertanto sempre caratterizzate da una irriducibile bipolarità dialettica pura e formale che individua e costituisce la struttura di un determinato ambito di esperienza, perlomeno nella misura in cui quest'ultimo è appunto strutturato, normato e qualificato secondo una determinata idea della ragione entro una conoscenza specifica e data. La riflessione filosofica deve pertanto essere in grado di cogliere questa antinomicità intrinseca delle idee della ragione: in caso contrario dal piano della criticità si slitta, inevitabilmente, in quello del mero dogmatismo che risolve l'antinomia instaurata dalla pura e vuota correlazione formale riducendola, sistematicamente, ad uno solo dei due poli correlativi. Per questo motivo di fondo la problematicità del conoscere scaturisce dalla capacità di saper individuare la tensione dialettica, l'antinomicità, la bipolarità presente all'interno di un determinato e specifico ambito della conoscenza.

Se la correlazione è invece assunta quale legge regolativa il contenuto empirico del sapere, quest'ultimo può allora essere risolto, razionalmente,

in differenti *livelli di realtà*: quelli appunto che vengono istituiti dai singoli piani della conoscenza concretamente costruita dal sapere umano. Questi diversi livelli di realtà rinviano, nuovamente, per dirla questa volta con Edmund Husserl, a diverse *ontologie regionali* la cui obiettività ideale è eminentemente trascendentale. Grazie a questa impostazione Banfi è pertanto in condizione di comprendere come la trascendentalità costituisca l'autentico motore storico-dialettico della razionalità umana, più in generale, e, più in particolare, della stessa razionalità scientifica. Da questo punto di vista la superiorità e la fecondità critico-epistemologica della prospettiva critica inaugurata da Banfi, soprattutto se posta in relazione con il dibattito a lui contemporaneo, si rivela essere una superiorità decisamente *filosofica*. Si tratta infatti di una superiorità filosofica che si radica pienamente nella composita tradizione del criticismo kantiano, pur rivisto da Banfi in modo assai originale, tramite una sua diretta contaminazione critica con l'hegelmismo (per la discussione di questi temi cfr. *infra*). Di questa tradizione Banfi richiama il tema del trascendentale che costituisce il cuore stesso della celebre «rivoluzione copernicana» operata da Kant, in base alla quale l'«oggetto» di una disciplina, per esempio della fisica galileiana, non può mai esistere al di fuori dello stesso universo di discorso categoriale e sperimentale entro il quale si costruisce il mondo fisico della meccanica. Solo l'ontologia specifica della regione della «natura» fisica galileiana è in grado di spiegarci, rispettivamente, il valore e i limiti dei concetti della fisica moderna e la loro stessa feconda operatività euristica. Non bisogna inoltre dimenticare come queste differenti «ontologie» costruite dalle diverse discipline non si muovano unicamente nel mondo astratto e convenzionale delle teorie costruite *ex suppositione*, perché rinviano anche (e sempre) ad una precisa dimensione sperimentale, in virtù della quale il mondo reale ed effettivo, il polo correlativo della soggettività formale, è in grado di interagire con le nostre idee, selezionando, appunto, le nostre differenti teorie scientifiche. Le quali ultime nascono, dunque, nuovamente all'interno di quell'antinomicità tipica e specifica della ragione umana, grazie alla quale un ambito di esperienza viene infine normato e strutturato secondo una particolare intenzionalità che deve appunto essere in grado di superare anche il cimento dell'esperienza, onde conseguire una propria specifica fecondità operativa e conoscitiva. Grazie a questa sua impostazione critica Banfi è così in grado di fuoriuscire dall'*impasse* tradizionale in cui si sono invece arenate, spesso e volentieri, differenti e pur interessanti epistemologie di fine Ottocento e degli inizi del Novecento che sono tuttavia accomunate dal vizio (teoretico) di voler individuare, una volta per tutte, le vere ed uniche forme, intrascendibili, della scientificità, rimettendo, in tal modo,

in auge il problema (cartesiano) del “metodo scientifico”. Questione che non ha potuto che incrementare, inevitabilmente, una vistosa serie di clamorose violazioni operate soprattutto nell’ambito della concreta ed effettiva ricerca scientifica di punta da parte degli scienziati militanti i quali, rispetto ai differenti, lindi e ferrei precetti metodologici impartiti da vari epistemologi (dogmatici), non hanno potuto far altro che cercare di approfondire la conoscenza del loro ambito specifico, senza troppo preoccuparsi dei divieti “metodologici”, spesso e volentieri nati a diretto contatto con una scienza del tutto “immaginaria”, ben diversa da quella che si pone in essere nell’impresa scientifica quotidiana. Precetti epistemologici che hanno peraltro sempre il non lieve difetto di risultare molto più poveri e “assoluti” rispetto alla complessa plasticità intrinseca della concreta ricerca scientifica. A fronte di questo scenario epistemologico Banfi è invece nella migliore prospettiva *filosofica* per meglio intendere tutta la problematicità intrinseca del procedere scientifico, rinviando le concrete forme del sapere via via elaborato entro il patrimonio scientifico posto in essere dall’umanità nel corso della sua storia, ad una razionalità inquieta e problematica, sempre capace di imparare dai propri errori e sempre disposta ad approfondire criticamente i risultati che ha pure conseguito, secondo un’inquietudine che pone appunto al centro della stessa indagine scientifica del mondo il motore della criticità immanente del pensare scientifico. Per Banfi è infatti proprio la trascendentalità a costituire il motore storico-dialettico di questa infinita razionalità scientifica che approfondisce continuamente i risultati eventualmente conseguiti.

Non stupisce allora che per Banfi le categorie debbano essere configurate quali forme meta-empiriche di trasposizione del reale empirico e come la stessa correlazione tra soggetto ed oggetto vada assunta, come si è visto, come una legge regolativa e costitutiva della stessa conoscenza, giacché non esiste mai una coscienza concreta e neppure una realtà trascendente, proprio perché la correlazione agisce come una relazione euristica che instaura una determinazione reciproca:

ogni relazione tra dati, di qualunque genere essi siano, esprime un principio di unità che li unifica idealmente, nonostante il momento di distinzione che li caratterizza, momento che può rimanere, ma definito e limitato, al di fuori della relazione stessa. Risolvere un problema è, in generale, scoprire e determinare in tutta la sua estensione una di tali relazioni, e la risoluzione sarà tanto più universale, quanto più tale relazione, come avviene nel campo logico e matematico, apparirà come formalmente determinante il gruppo dei dati; tanto più particolare e limitata invece, quanto più questi si riveleranno complessi e perciò incapaci d’esprimere la loro individualità, secondo una direzione univoca.

Ad ogni modo una problematicità sussisterà sempre, allorquando la relazione lascerà sussistere fuori di sé momenti di distinzione dei dati stessi, momenti che dovranno essere così ricercati in una nuova relazione, anzi, in un sistema di relazione in cui idealmente l'estraneità dei dati si risolva. Nel processo di tali riconoscimenti successivi, la problematicità varrà sempre come parziale e provvisoria, anche se essa debba protrarsi all'infinito, se il principio di relazione debba cioè interpretarsi come trascendentale ai dati stessi e quindi come mero limite ideale del loro rapporto (P., 21-22).

Interessante rilevare, inoltre, come per Banfi «la problematicità d'ogni conoscere appare qui come la legge del suo infinito sviluppo» (P., 22): l'alterità tra i termini entro il concreto conoscere umano non si configura mai come accidentale, bensì come essenziale e costitutiva del conoscere stesso, donde la sua intrinseca dinamicità, perlomeno nella misura in cui la ricerca scioglie ed indaga proprio questa alterità costitutiva:

questo carattere di problematicità del conoscere ha dunque la sua immediata manifestazione nell'irriducibile alterità del soggetto e dell'oggetto in quanto siano posti come reali: la difficoltà gnoseologica, di far coincidere nell'atto del conoscere i due termini, secondo la loro determinazione esistenziale, non è semplicemente relativa, ma connaturata alla trasposizione del rapporto conoscitivo trascendentale in un rapporto reale. Ma che essa non sia definitiva, ma abbia solo un valore dialettico, lo dimostra il fatto che l'attualità del conoscere non può essere negata, e che in essa la problematicità s'esprime secondo un altro aspetto positivo (P., 22).

Il che induce allora Banfi anche a considerare gli oggetti della conoscenza secondo la loro plastica criticità intrinseca, distinguendo quelli che si configurano quali momenti fenomenologici della conoscenza, che si attualizza entro una determinata conoscenza concreta – che individuano il *momento fenomenico* del conoscere – da quelli che rinviando invece all'*autonoma legalità* in grado di fondare la struttura unitaria e coerente dell'esperienza – che individuano, kantianamente, proprio gli *oggetti* del conoscere. Anche in questo caso non si può non apprezzare l'intrinseca fecondità filosofica dell'approccio banfiano che è in grado di utilizzare criticamente la correlazione tra soggetto ed oggetto, intesa sempre quale legge regolativa pura e formale del conoscere, per liberare gli oggetti stessi della conoscenza da ogni dogmatismo e restituirli al piano della critica epistemologica, depurandoli di ogni indebita ipostasi. Su questo piano il razionalismo critico banfiano si ricollega, come si è accennato, alla lezione epistemologica kantiana, sottolineando l'importanza di questa nozione trascendentale dell'oggetto della conoscenza che non può più rinviare ad

una mitica struttura metafisica dell'essere, ma che, sempre più, riconduce il conoscere alla sua intrinseca storicità e alle stesse strutture categoriali con le quali operiamo l'integrazione critica dell'esperienza mediante la quale la trasponiamo, criticamente, sul piano dell'oggettività del conoscere.

3. La critica banfiana alla teoria rappresentativista e la «via della ragione»

Il che consente a Banfi di superare ogni dogmatismo realista (sia quello di ascendenza materialista, sia quello di ascendenza idealista), ponendo in seria discussione critica la tradizionale – e classica – teoria rappresentativista:

la formula della verità come *adaequatio intellectus et rei* esprime precisamente tale esigenza, ma sino a che l'*intellectus* rimane tale e la *res* rimane *res*, cioè determinati in funzione di rapporti reali extraconoscitivi, il loro rapporto non può semplificarsi nell'*adaequatio* gnoseologica, cioè nella sintesi conoscitiva, ma rappresenta anzi una irrisolvibile alterità. Pure quest'*adaequatio* che è inconcepibile sino a che l'intelletto e la cosa siano posti come aspetti concretamente e assolutamente determinati della realtà e il conoscere come una concreta relazione intercedente tra loro, è in atto nel processo del conoscere stesso, come sintesi trascendentale, in cui i due termini risolvono, nella forma teoretica, il loro essere in sé, per valere come i due poli ideali, nella cui relazione il rapporto conoscitivo si sviluppa e la forma trascendentale della teoreticità si estende a tutto il contenuto dell'esperienza (P., 23).

Se l'*intellectus* e la *res* sono assunti come due entità ipostatizzate ed irrelate l'*adaequatio* si configura come un'impossibilità reale e il rapporto non può che essere fonte dell'atteggiamento scettico il quale rappresenta l'altra faccia – altrettanto dogmatica poiché basata su ipotesi del pensiero – del realismo ingenuo. Realismo e scetticismo, nella loro tradizionale configurazione dogmatica, si richiamano proprio nella misura in cui l'uno rappresenta il ribaltamento teoretico speculare dell'altra posizione. Ma questa «irrisolvibile alterità» può invece trovare una sua soluzione critica se *intellectus* e *res* sono invece assunti quali poli ideali della relazione conoscitiva entro la quale si dipana la forma trascendentale della teoreticità, mediante la quale la realtà obiettiva è quella scaturente dall'integrazione critico-categoriale del piano empirico, giacché quest'ultimo è sussunto entro una trama di categorie mediante le quali assume un determinato significato entro un determinato mondo conoscitivo. Il che rinvia, semmai, ad una nuova forma di realismo: quel «realismo empirico» di cui già parlava

Kant nella *Critica della ragion pura*, nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, in virtù del quale le «cose esterne – ossia la materia – in tutte le loro figure ed in tutti i loro mutamenti, non sono altro se non semplici apparenze, cioè rappresentazioni contenute in noi, della cui realtà noi diveniamo immediatamente coscienti»⁶. Per Kant «l'idealista trascendentale è dunque un realista empirico: egli concede alla materia, intesa come apparenza, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma viene piuttosto percepita immediatamente». In questa prospettiva trascendentale «il realismo empirico è perciò fuori discussione», proprio perché scaturisce da una risoluzione critico-trascendentale dei dubbi sollevati sia dall'idealista dogmatico (che nega l'esistenza del mondo esterno), sia dall'idealista scettico – questo «benefattore della ragione umana» – (che mette in dubbio criticamente l'esistenza di una realtà irrelata ed “esterna”, mostrando, al contempo, i limiti di ogni realismo dogmatico). Kant riconosce esplicitamente «il vantaggio» apportato dalle obiezioni idealistiche:

ci spingono con violenza – se non vogliamo cadere in imbarazzo rispetto alle nostre più comuni asserzioni – a considerare tutte le percezioni, interne od esterne che siano, semplicemente come una coscienza di ciò che inerisce alla nostra sensibilità, e a considerare gli oggetti esterni di esse non come cose in se stesse, ma solo in quanto rappresentazioni, di cui, come di ogni altra rappresentazione, noi possiamo divenire immediatamente coscienti, ma che si chiamano esterne, per il fatto che ineriscono al senso da noi chiamato esterno: l'intuizione del senso esterno è lo spazio, ma il senso esterno non è esso stesso null'altro se non un modo interno di rappresentazione, nel quale certe percezioni si connettono tra loro.

Per il «realismo empirico» dell'idealista trascendentale «il reale delle apparenze esterne è dunque tale solo nella percezione, né può essere reale in alcun altro modo», il che ci riporta, nuovamente, alla distinzione kantiana tra fenomeno ed oggetto della conoscenza scientifica cui si è precedentemente accennato, giacché il primo costituisce *il momento fenomenologico della conoscenza attualizzata entro il mondo della praxis*, mentre il secondo rinvia specificatamente a quell'*autonoma legalità* in virtù della quale riusciamo appunto ad individuare *la struttura unitaria d'un campo d'esperienza*, dando vita ad un particolare mondo conoscitivo. Assumendo quindi i due poli dell'*intellectus* e della *res* non come un'irriducibile alteri-

6 I. Kant, *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976, p. 431, mentre le citazioni che seguono immediatamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle pp. 430-1, p. 436, p. 439 e p. 437.

tà tra ipostasi del pensiero reificato, bensì come il sintomo di una correlazione tra due idealità prospettiche che si richiamano reciprocamente entro la sintesi teoretica del conoscere, riemerge allora la problematicità intrinseca del conoscere che Banfi sviluppa in quella sistematica aperta del sapere che diventa forse la cifra più peculiare del suo stesso razionalismo critico.

Ma per cogliere le radici più profonde di questa critica banfiana al tradizionale rappresentativismo, come anche per individuare la precisa genesi della sua concezione della sistematica aperta del sapere occorre rendersi conto che la riflessione banfiana, come ha giustamente sottolineato un profondo interprete di Banfi come Mario Dal Pra, costituisce propriamente *un ripensamento critico unitario del kantismo e dell'hegelismo*. Solo risalendo alla lezione di Kant e di Hegel è infatti possibile cogliere il preciso significato dei *Principi di una teoria della ragione* che si proponevano un'analisi «spregiudicata e profonda» della crisi della civiltà e della cultura nei primi decenni del Novecento, rifacendosi proprio alle voci più solenni della tradizione filosofica moderna, onde riaprire quella «via della ragione» cui Banfi tanto teneva e che non è peraltro priva di un suo preciso significato anche per la cultura contemporanea.

Considerando dunque le grandi ascendenze storico-filosofiche che hanno alimentato ed ispirato la riflessione banfiana, anche oltre e al di là dell'influenza, pur molto più diretta, di Simmel e di Husserl, si può allora meglio comprendere come il suo «razionalismo critico coincide sostanzialmente con un ripensamento critico unitario del kantismo e dello hegelismo»⁷. Secondo Dal Pra

il richiamo a Kant significa anzitutto per Banfi il rilievo preliminare del “problema critico”, cioè della rivoluzione copernicana operata in filosofia da quel pensiero per cui l'attenzione e l'impegno della filosofia sono rivolti non a questo o a quell'aspetto della realtà che si pretenda di cogliere nella sua immediatezza e nella sua rilevanza, ma al sapere, al mondo del sapere in tutta l'ampiezza della sua costruzione. Se il problema critico è l'anima della filosofia kantiana, la scoperta del trascendentale è l'anima di quell'anima. La scoperta del trascendentale è, in sostanza, la scoperta della ragione; si tratta infatti non del mondo del sapere colto nei suoi infiniti contenuti, nella molteplicità sterminata dei suoi dati, ma individuato come il risultato dell'operare della forma, di quella struttura in cui sembra risiedere propriamente il germe stesso della ragione.

⁷ Mario Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi* in Aa. Vv., *Antonio Banfi (1886-1957)*, relazioni dall'incontro *Antonio Banfi: le vie della ragione*, Università di Milano, 28 febbraio 1983, Edizioni Unicopli, Milano 1984, pp. 21-35, la cit. si trova a p. 23, mentre le altre che seguono immediatamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: pp. 23-4; p. 26; p. 29 e p. 30.

Ma il Kant cui Banfi guarda con particolare interesse non è già quello dell'analitica trascendentale e del problema critico della *Ding an sich*, bensì quello della dialettica trascendentale, quello che ha sottolineato il ruolo euristico che le idee svolgono entro il processo conoscitivo, fornendo una linea di sviluppo infinita dello stesso processo razionale. Se infatti il Kant dell'analitica trascendentale inclina maggiormente a trasformare la rivoluzionaria scoperta del trascendentale in un sistema tendenzialmente rigido e chiuso in sé, il Kant della dialettica è, invece, più attento al processo stesso del conoscere che, proprio nelle idee, cioè nell'aspirazione alla totalità delle determinazioni per un singolo condizionato, trova la sua massima realizzazione asintotica. Per Kant le idee si esplicano euristicamente proprio nella loro capacità di non riferirsi mai ad un presunto oggetto (un oggetto, del resto, costitutivamente impossibile e veramente inesistente, in quanto tale, perlomeno nella misura in cui l'idea aspira, appunto, cogliere la totalità delle determinazioni di un singolo condizionato). Di conseguenza per Kant le idee rinviano, per loro intrinseca natura categoriale, ad un processo razionale infinito di continua integrazione critica, il che induce ad aprire, inevitabilmente, il problema stesso della trascendentalità critica alla processualità di una integrazione infinita e sempre processuale entro la quale l'idea svolge, appunto, il ruolo regolativo di un'idea-limite con la quale ogni sintesi conoscitiva deve sempre essere posta in discussione alla luce di un'esigenza che non è mai appagata dai suoi stessi risultati, sempre finiti e delimitati. Non per nulla Kant è anche il filosofo che ha nettamente distinto tra il concetto di *confine*, implicante una mera determinazione limitativa negativa, dal concetto di *limite* che, invece, presuppone sempre l'esistenza di uno spazio che si dilata al di là di una determinato ambito spaziale presupposto. Ma se Kant ha applicato questa distinzione tra limite e confine, soprattutto in riferimento al problema noumenale, Banfi contamina, invece, il concetto di limite con quello dell'idea kantiana, guardando, appunto, ad un'idea-limite che rafforza «la linea di un processo razionale», sottolineando l'intima tensione che sempre anima e inquieta il conoscere stesso. Esattamente lungo questa percezione critica del kantismo si inserisce l'interesse banfiano per la lezione hegeliana che lo induce ad operare una significativa trasformazione del kantismo: «da un lato nel senso di aprire l'orizzonte della ragione oltre i limiti segnati da Kant, accentuandone la disposizione processuale oltre ogni chiusura, sia psicologico-soggettiva che storica, e dall'altro nel senso di consolidarne la funzione e l'autonomia». Proprio su questo specifico terreno del ripensamento critico del kantismo si innesta l'attenzione banfiana per la lezione di Hegel che lo induce a cogliere la forma essenziale del pensiero quale «legge dell'infinita

varietà e dello sviluppo della cultura in generale». Dalla lezione hegeliana Banfi trae soprattutto sia l'interesse per l'autonomia dello sviluppo spirituale della cultura, espresso, in particolare, dal suo immanentismo radicale, sia lo sviluppo dialettico, altrettanto radicale, del trascendentalismo, che lo aiuta a cogliere la relatività storica e la connessa verità parziale, ma obiettiva, di ogni singola configurazione del pensiero, anche se da Hegel la riflessione banfiana si allontana nella misura in cui in essa riaffiora un punto di vista teologico che trova espressione nella tematica di un sapere assoluto che vuole assurgere a vero e proprio sistema filosofico. Ancora una volta, appellandosi al principio trascendentale metodico, Banfi può così distaccarsi dall'Hegel teorico di un assoluto mediante il quale il punto di vista teologico finisce per riaffiorare esplicitamente nella sua riflessione, attribuendo una autonomia trascendente alla razionalità. Ancora una volta in Banfi agisce, entro questo suo ripensamento critico unitario del kantismo e dell'hegelismo, l'esigenza critica «di conferire alla ragione un'autonomia critica, una continuità trascendentale ed una creatività dialettica sempre rinnovate». In tal modo, conclude Dal Pra,

il contributo filosofico di Banfi si configura così nel tentativo di avere raccolto l'eredità di Kant e di Hegel, di avere connesso il pensiero hegeliano alla critica kantiana e di averne tratto l'indicazione di un ampliamento e approfondimento della ragione nel senso di una sistematica razionale aperta della cultura.

Lungo questa precisa ascendenza storico-filosofica è pertanto possibile cogliere il preciso significato della «via della ragione» inaugurata da Banfi a partire dagli anni Venti del Novecento, nonché il senso stesso sia della sua opera teorica per il profondo rinnovamento della cultura filosofica italiana (che ha operato poi, soprattutto grazie alla lezione dei suoi numerosi e qualificati allievi degli anni Trenta, che hanno direttamente collaborato alle varie annate della sua rivista, «Studi filosofici»), sia il senso delle sue stesse prese di posizioni critiche nei confronti tanto della tradizione del neoidealismo italiano quanto nei confronti dello spiritualismo cattolico. Certamente anche nella riflessione di Banfi sono indubbiamente presenti differenti fasi e varie accentuazioni, con significative oscillazioni che incurveranno poi, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, la sua stessa riflessione secondo alcune ben precise e specifiche modalità che, a volte, cercheranno anche di sciogliere, unilateralmente, alcuni elementi aporetici presenti nella sua prospettiva, proprio perché non è sempre agevole mantenere aperto e critico il complesso intreccio problematico esistente tra l'orizzonte razionale, proprio del processo del sapere, e l'esigenza di ope-

rar comunque delle scelte storiche e morali in grado di incidere nel mondo della prassi. Anzi, proprio lungo questo crinale della sistematica razionale aperta della cultura si inserisce non solo la feconda opera fenomenologica di scavo e di studio del pensiero e dell'attività umana inaugurata da Banfi stesso, ma anche l'opera critica dei suoi stessi grandi allievi degli anni Trenta che, proprio operando su alcuni temi specifici (l'esistenzialismo e la fenomenologia con Enzo Paci, il neopositivismo e il pragmatismo con Giulio Preti e l'antropologia culturale e il pensiero dei primitivi con Remo Cantoni) hanno via via contribuito a sviluppare il senso della ragione banfiana in una direzione sempre più ricca, aperta e problematica, quanto sempre meno metafisica o bisognosa di un fondamento ontologico.

Ma anche questi molteplici, diversificati e sempre fecondi rilievi critici, sorti posteriormente nel seno stesso della scuola banfiana, nulla tolgono al valore del ripensamento critico del kantismo e dell'hegelismo sviluppato da Banfi per costruire, autonomamente, la sua «via della ragione». Dalla lezione kantiana Banfi ha così tratto l'idea della *forma* quale principio normativo della legalità autonoma dell'«oggetto» della conoscenza, mentre dalla lezione hegeliana ha tratto l'indicazione di saper ripensare storicamente gli stessi principi universali, proprio perché la ragione umana è, kantianamente, una *forma* che, hegelianamente, si configura come una *struttura costruita nel tempo* e sempre aperta, come l'idea-limite della dialettica trascendentale, ad un processo di integrazione critico infinito che costituisce anche la legge costitutiva del suo stesso sviluppo. Per questa ragione l'immanente trascendentalità specifica della sintesi teoretica si esprime nella problematicità (la quale possiede il suo motore proprio nelle idee-limite della dialettica trascendentale che indicano, hegelianamente, le linee di sviluppo di un processo razionale non mai finito e concluso, sempre aperto), nell'autonomia spirituale relativa della cultura, che rinvia ad una processualità storica che non inficia, comunque, l'obiettività conoscitiva, relativa ma effettiva, del sapere umano.

4. Fecondità della lezione teoretica banfiana nel contesto del dibattito contemporaneo

Alla luce della feconda indicazione dalpraiana si può allora rilevare come il delicato crinale critico teoretico banfiano – quello che ne costituisce il senso filosofico più vero, fecondo e attuale, proprio perché scaturito da un autonomo ripensamento di una crisi della cultura e della società che ha saputo ricollegarsi ad una precisa ascendenza storico-filosofica innestata sulla

lezione di due classici della modernità come Kant ed Hegel – possa essere variamente misinterpretato, perlomeno nella misura in cui si dimentichi la specifica tensione critica che veramente si instaura, nella riflessione di Banfi, tra un kantismo riattualizzato e dialetticamente storicizzato e un hegelismo rivisitato e ritrascendentalizzato. Se per Banfi il problema consiste nel saper ripensare autonomamente il formalismo kantiano senza peraltro rimanere imprigionato nella rigida struttura del *Verstand* dell'analitica della ragion pura e, di contro, nel saper ripensare anche la lezione hegeliana da un punto di vista del formalismo categoriale kantiano, fuoriuscendo, tuttavia, da ogni metafisica storicista e anche dalla fagocitante prospettiva ontologica della filosofia della storia di matrice hegeliana, occorre allora tener presente proprio questa duplice polarità ermeneutica onde non squilibrare la via banfiana della ragione in una qualche particolare ipostasi metafisica.

In questa specifica prospettiva, eminentemente teoretica, non mi interessa ora confrontarmi analiticamente con la pur ricca e assai complessa esegesi del pensiero banfiano, che pure si è venuta dipanando nel corso degli ultimi decenni, già a partire dagli anni Trenta, quando gli stessi grandi allievi di Banfi hanno inaugurato il loro autonomo percorso critico e filosofico, avendo, al contempo, la capacità di saper anche individuare un proprio autonomo percorso di ricerca entro le molteplici trame della sistematica razionale aperta della cultura puntualmente indicate dal loro comune Maestro. Né è ora parimenti possibile prendere in minuta considerazione le ormai numerose (e spesso interessanti) reinterpretazioni dell'opera banfiana che si sono venute via via delineando da parte di interpreti e studiosi che hanno operato anche in anni sempre più distanti dalla scomparsa di Banfi, attestando la vitalità della sua lezione filosofica, come è ampiamente documentato anche da un recente e significativo volume promosso da Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza, espressamente dedicato *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*⁸, nel quale sono raccolte differenti voci

8 Aa. Vv., *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza, Edizioni Unicopli, Milano 2007, volume che si segnala proprio per la sua ricchezza critico-problematica e per la sua articolazione prospettica nel quale differenti generazioni di studiosi, con testimonianze, pubblicazione di lettere, vari confronti e diversi approfondimenti critici, ben documentano, proprio con la loro opera composita, la ricchezza e la potenza vitale della lezione banfiana. Per una puntuale documentazione del sempre più ricco ed articolato dibattito storiografico connesso con l'opera e l'interpretazione critica del pensiero banfiano basterebbe del resto tener presenti anche solo gli ormai numerosi contributi bibliografici che, nel corso degli anni, si sono via via delineati a partire non solo dall'ancora pionieristico, ma puntuale, volumetto di Giovanni Maria Bertini, *Banfi*, Cedam, Padova 1943 (cfr. le pp. 55-62) e dalla fondamentale monografia, già

che dialogano a diversi livelli con il patrimonio della riflessione banfiana. Semmai in questo paragrafo vorrei invece mettere in relazione l'orizzonte del razionalismo critico e problematico banfiano con lo scenario teoretico della filosofia dell'ultimo secolo, per sottolineare sia tutta l'originalità e la fecondità intrinseca dell'impostazione del pensatore lombardo, sia per mostrare la lontananza e l'autentica distanza che contraddistingue la «via della ragione» banfiana rispetto alla ricerca filosofica contemporanea la quale, spesso e volentieri, invece di cercare di innestarsi criticamente e costruttivamente nella pur complessa tradizione della modernità preferisce, per dirla con Dal Pra, «scombinare gli ardui tramiti di quell'antica strada maestra per immerterli nei "sentieri interrotti" di una traccia che si perde nel bosco»⁹. Banfi ci offre, invece, una bussola assai feconda e plastica per non perderci e per rendere, *spinozianamente*, molto più articolata e ricca la nostra stessa intelligente comprensione critica della vita e della stessa riflessione, proprio perché la sua via della razionalità critico-problematica si caratterizza, come ha finemente rilevato Gabriele Scaramuzza, proprio per la «sensibilità» e l'«amore» – termini usati dallo stesso Banfi –

che la ragione deve avere verso l'esperienza, nella sua non-violenza verso di essa (ciò che Banfi chiama l'antidogmatismo), nell'ansia che la percorre, di sciogliere i dati in un'aperta universalità, nella sua infinità: nella sua trascendenza rispetto a qualsiasi dato, a qualsivoglia risultato finito pervenga nel suo lavoro. Ma anche nella sua disponibilità verso l'altro da sé, verso il cosiddetto irrazionale: e nel suo "calore", nelle tonalità affettive di cui si avvolge, nella sua dialogicità (implica capacità di ascolto delle ragioni altrui, e di libera espressione di sé nel colloquio con altri)¹⁰.

citata, di Fulvio Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi* (del 1961, cfr. le pp. 525-39), ma anche dal contributo di Carlo Cordiè, *Gli scritti postumi di Antonio Banfi*, con l'annessa aggiunta bibliografica *Appendice: Aggiunte alla «Bibliografia» di F. Papi*, edito nel volume collettivo *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del Convegno di Studi Banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967)*, La Nuova Italia, Firenze 1969, alle pp. 471-518, da quello, ancor più sistematico, ma pure non privo di alcune significative lacune, di Roselina Salemi, *Bibliografia banfiana, Introduzione* di Mario Dal Pra, Pratiche, Parma 1982, da integrarsi, nuovamente, sia con le diverse indicazioni fornite da Azio Sezzi con le sue note di *Bibliografia banfiana* apparse nei primi tre numeri degli «Annali» (1, 1986-87, pp. 107-46; 2, 1988, pp. 201-5; 3, 1989-90, pp. 203-214) dell'Istituto Banfi, cui ora si deve aggiungere, *last, but not least*, la ricca ed articolata *Bibliografia banfiana* curata da Raffaella Ceglia, pubblicata in chiusura del citato volume *Ad Antonio Banfi*, alle pp. 349-72.

⁹ M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, art. cit., pp. 21-2.

¹⁰ Gabriele Scaramuzza, *Crisi come rinnovamento. Scritti sull'estetica della scuola di Milano*, Edizioni Unicopli, Milano 2000, pp. 36-7, ma di Scaramuzza è pure

Il primo significativo apporto critico-teoretico che la via banfiana dona alla riflessione filosofica attiene il concetto stesso della razionalità che nella sua prospettiva non può mai essere inteso in termini di mera astrazione. Proprio il collegamento privilegiato alla tematica kantiana del trascendentalismo, ripensata alla luce della lezione hegeliana, che ci costringe a tener sempre nel debito conto la dinamica intrinseca del razionale, induce infatti questa tradizione di pensiero, di cui Banfi si fa intelligente e creativo interprete, a configurare la razionalità come una *funzione di integrazione critica dell'esperienza* che si può collocare a differenti e molteplici livelli di "completamento critico" del reale. La razionalità critica cui guarda Banfi costituisce una razionalità stratificata in molteplici livelli di integrazione critica, entro i quali non è mai possibile assolutizzare (ovvero dogmatizzare) un determinato piano onde considerarlo ontologicamente fondante o più stabile. Al contrario, la razionalità critica si esplica proprio nella sua capacità funzionale che può e deve essere rimessa continuamente in gioco non solo alla luce della ricchezza intrinseca dell'esperienza umana, ma anche a seconda delle differenti sintesi cui questa stessa razionalità mette capo nei differenti ambiti della conoscenza, da quelli del senso comune a quelli scientifici, a quelli filosofici:

il conoscere come razionale – scrive Banfi – cessa per ciò di essere determinato dalla particolarità del soggetto e dell'oggetto: esso è piuttosto il processo per cui, attraverso il dialetticismo dell'esperienza, l'ideale pura correlazione dei due termini, che è il limite teoretico di ogni conoscenza concreta e la fonte della sua problematicità, si sviluppa come il sistema universale delle parziali correlazioni del soggetto e dell'oggetto come determinati, sottratte alla loro posizione dogmatica (P., 64).

La plasticità della conoscenza razionale fa quindi tutt'uno con la sua problematicità trascendentale, il che deve allora indurre a rifiutare criticamente l'immagine, specifica della tradizione dell'empirismo moderno, che presume, invece, di poter individuare classicamente la razionalità con una mera astrazione ricavata a partire dai dati empirici. Se in questa linea di sviluppo il sogno ricorrente dell'empirismo – sempre alimentato dai pur differenti e diversi empirismi configuratesi entro la storia del pensiero occidentale, dall'epoca antica a quella contemporanea – è stato proprio quello di

da tener presente la precedente monografia *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, Prefazione di Dino Formaggio, Cleup editore, Padova 1984, in particolare le pp. 3-126 in cui si dipanano criticamente, e con fecondo rigore ermeneutico, i percorsi della ragione banfiana.

poter invariabilmente ridurre, *senza residui*, il piano del pensiero astratto, delle idee e della stessa razionalità, al piano della verifica empirica e a quello, composito, dei numerosi e possibili controlli sperimentali, ebbene *contro* questa tradizione Banfi ci ricorda come il pensiero possieda, invece, una sua specifica capacità trascendentale-traspositiva, la quale si esplica esattamente nella sintesi trascendentale della conoscenza, mediante la quale gli oggetti della conoscenza umana non sono mai dati semplicemente dall'osservazione empirica del reale, ma nascono, invece, da una sintesi originale e critica tra una prospettiva teorica, che gode di una sua autonomia relativa, e una dimensione pratico-sperimentale, che gode anch'essa di una sua autonomia relativa. Solo dall'intreccio problematico tra queste due idealità si viene strutturando la conoscenza, giacché «il contenuto concreto della conoscenza ch'io ho di una cosa determinata risulta infatti dell'intreccio di rapporti relativi tra il mio io e la cosa stessa» (P., 45).

In questa prospettiva teorica il razionalismo critico banfiano impedisce di cadere nella trappola, pur assai sofisticata, della stessa epistemologia neoempirista, posta in essere dall'empirismo logico che, in tutte le sue pur differenti e contrastanti formulazioni critiche del principio di verifica, ha appunto dovuto infine constatare, sulla sua pelle neoempirista, l'impossibilità – metodologica – di poter ridurre invariabilmente i nostri discorsi sul mondo alla sola componente empirico-sperimentale. Infatti i diversi “indebolimenti” del principio di verifica che si sono via via succeduti a partire dalla prima rigida formulazione viennese di questo principio, fino alla sua rielaborazione critica nel corso della ultima fase “americana” di questo movimento di pensiero (che, infine, con l'*Enciclopedia di Chicago* si è progressivamente dissolto quale movimento unitario e programmatico), hanno infatti indotto questi studiosi a prendere atto che la conoscenza scientifica possiede una insopprimibile natura duale che oscilla tra il polo dell'astrazione teorica e quello della verifica sperimentale¹¹. Entrambi questi poli godono di una loro specifica autonomia relativa: entro la più varia e differente estensione critica che può dunque instaurarsi tra queste due opposte polarità ideali nasce e si struttura, dunque, un particolare discorso scientifico che ci consente, infine, di configurare un particolare ambito di indagine, un determinato “mondo”. Il che, se si vuole, ha anche costituito

11 A questo proposito sono da tener presenti soprattutto due emblematici e acuti contributi di Giulio Preti: il saggio *Le tre fasi dell'empirismo logico* del 1954, poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 295-313 e le ancor più fini e persuasive considerazioni che ha variamente dipanato nelle sue *Lezioni di filosofia della scienza* (1965-1966), a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1989.

una parziale riscoperta, *per via neoempirista*, della tesi banfiana circa il carattere intrinsecamente trascendentale, critico e problematico della stessa sintesi conoscitiva.

Ma la via banfiana della ragione critico-problematica ci aiuta anche a non cadere nelle trappole alcinesche che scaturiscono da una possibile dogmatizzazione dell'antinomia tra la prospettiva del realismo e quella dell'idealismo. Il realismo dogmatico inclina infatti ad assolutizzare il reale, coltivando il sogno di poter mettere capo, infine, ad una sorta di *filosofia dell'identità*, mediante la quale le strutture del mondo fisico potrebbero essere addirittura perfettamente duplicate e "raddoppiate" dall'orizzonte della razionalità umana. In tal modo questa impostazione realista dogmatica non può non assolutizzare la stessa correlazione problematica esistente tra il soggetto della conoscenza e l'oggetto che viene conosciuto, mettendo appunto capo a delle ipostasi di pensiero che generano tuttavia, inevitabilmente, "scintille" nella loro irrelata contrapposizione, proprio perché sono pensate come realtà monadiche, contrapposte ed irrelate. Se il realismo dogmatico squilibra questo rapporto bipolare decisamente a favore del reale e della sua presunta assolutezza, l'idealismo compie l'operazione esattamente speculare ed opposta, perché assolutizza, di contro, l'autonomia della ragione umana, configurandola come una struttura metafisica irrelata e del tutto avulsa dai precisi, delimitati e concreti contesti della conoscenza.

Il realismo, come l'idealismo – scrive Banfi – hanno il loro profondo motivo di verità. L'uno pone in luce l'elemento di determinatezza nel conoscere, la varietà e complessità di relazioni empiriche secondo cui l'esigenza teoretica si fenomenologizza, e quindi il momento di problematicità del conoscere e di opposizione del soggetto e dell'oggetto. L'altro insiste invece sull'indipendenza della sintesi conoscitiva dalle posizioni determinate della sua attualità fenomenologica, sulla sua fondamentale autonomia. Ma poiché il concreto conoscere presenta all'analisi filosofica ambedue tali momenti, il realismo e l'idealismo, ponendo l'uno o l'altro d'essi come in sé assoluto, rende l'altro incomprensibile, ed è costretto ad introdurlo surrettiziamente, senza cogliere il senso della loro unità. Così, mentre idealismo e realismo si richiamano l'un l'altro negativamente, a seconda delle esigenze culturali, ciascuno si travaglia dialetticamente nella propria posizione (P., 50).

Contro questa duplice distorsione dogmatica della tensione critica immanente che sempre si deve instaurare tra il momento realista e quello idealista del conoscere umano, la prospettiva del razionalismo critico banfiano ci ricorda, invece, l'opportunità di ripristinare proprio questa tensione critica, onde restituirle il suo autonomo ritmo di sviluppo critico e il suo libero e creativo svolgimento che deve poi essere autonomamente deter-

minato e configurato nei differenti ambiti in cui la conoscenza effettiva dell'uomo si costruisce. Se il realista insiste, da un lato, sulla preminenza pregiudiziale del reale, mentre l'idealista inclina, dal lato opposto, nel ricordare, invece, il ruolo euristico privilegiato e pregiudiziale che le strutture ideali svolgono nel corso della conoscenza, ebbene anche in questo caso la prospettiva banfiana ci aiuta a comprendere che le due alternative del realismo e dell'idealismo *hanno torto circa quanto affermano positivamente*, in via pregiudiziale, dogmatica e fagocitante, proprio perché *hanno invece pienamente ragione in ciò che negano criticamente* nei confronti della prospettiva loro antagonista. Il realista scorge infatti con chiarezza i limiti del discorso idealista, mentre, di contro, anche all'idealista non sfuggono i punti deboli della prospettiva realista: ma a fronte di questo polemico scambio critico di rinvii, in cui ogni indirizzo è ben capace di scorgere la "pagliuzza" presente nell'occhio teoretico altrui, nessuna di queste due alternative, che si escludono a vicenda, riesce invece a concettualizzare i limiti intrinseci della propria posizione teorica. La via banfiana della ragione ci aiuta, invece, a scorgere, con precisione, come questi due opposti indirizzi dogmatici di riflessione teorica *abbiano sostanzialmente ragione in ciò che negano, mentre hanno torto in ciò che affermano in proprio*. Questo singolare chiasmo dogmatico è sciolto criticamente dal problematicismo banfiano proprio perché il suo punto di vista critico-trascendentale gli consente di non dogmatizzare l'antinomia tra realismo ed idealismo, riconducendo nuovamente questi due indirizzi di pensiero a quella polarità critico-trascendentale entro la quale sempre si struttura l'orizzonte conoscitivo umano. Non solo: nel configurare questa sua prospettiva il problematicismo banfiano insiste sempre nel porre in evidenza la complessità di intrecci che si possono instaurare, a differenti livelli, tra il momento intuitivo del conoscere e quello razionale:

proprio in quanto tale contenuto è contenuto nella conoscenza e rappresenta, sia pure in forma parziale e limitata, la sintesi conoscitiva, esso è trasposto in un ordine nuovo e secondo nuove leggi. Quella infatti può attuarsi solo in quanto soggetto ed oggetto lascino risolvere in funzione della sintesi teoretica stessa tutti gli aspetti particolari della loro determinatezza e le relazioni corrispondenti. Gli uni e le altre si sistemano così secondo un ordine indipendente dalla parzialità di ciascuna, tale anzi che ogni loro posizione determinata vi trova il proprio luogo e la propria giustificazione. Per tale ordine, distendendosi nel quale il contenuto del conoscere si eleva a sintesi teoretica, soggetto ed oggetto non valgono più in relazione ad un loro qualsiasi essere determinato, ma come i due poli limiti tra cui si svolge il processo infinito, per cui esso si estende ad abbracciare e a risolvere in sé universalmente ogni aspetto di determinazione. Ogni conoscenza presenta così due tipici momenti, che vanno chiaramente di-

stinti: da un lato quello della parziale coincidenza e relazione dell'io e del non io, del soggetto e dell'oggettività determinata, che costituisce la concretezza del contenuto del conoscere, dall'altro quello della risoluzione e trasposizione di tali relazioni e determinazioni in un ordine universale, indipendente dalla particolarità di quelle, che costituisce la struttura teoretica del contenuto del conoscere in quanto tale. Il primo momento è il momento dell'immediatezza del conoscere o dell'intuizione, il secondo è il momento della mediazione o della razionalità (P., 45-6).

In modo analogo, quasi quale conseguenza inevitabile di questo rifiuto all'ipostatizzazione dell'antinomia tra realismo ed idealismo, il problematicismo banfiano contesta anche la possibilità di proiettare dogmaticamente la sintesi trascendentale nell'orizzonte ontologico dell'essere metafisico. Anche in questo caso la delicata correlazione critico-trascendentale tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza può infatti essere gravemente compromessa nella misura in cui il polo della soggettività trascendentale viene misinterpretato quale mera coscienza empirica, mentre l'oggetto, di contro, viene concepito quale realtà in sé, irrelata e ipostatizzata. Come si è illustrato anche in apertura del precedente paragrafo è proprio da questa specifica illusione trascendentale che scaturisce la prospettiva della gnoseologia rappresentativista, con la conseguente classica tematica della presunta *adaequatio rei et intellectus*. Il che, come pure si è accennato prospetticamente, apre la strada ad un altro dogmatismo metafisico che inclina ad assolutizzare l'autonomia della dimensione razionale cui corrisponde, in modo altrettanto speculare e metafisico, uno scetticismo dogmatico che si incarica, puntualmente, come suo doppio riflesso metafisico-dogmatico, di mostrare tutte le incongruenze di ogni metafisica realista assoluta.

Una differente versione fenomenologica di questo stesso dogmatismo può del resto essere rintracciata anche in tutti quei pur compositivi movimenti di pensiero che configurano la polarità sussistente tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza concependole come immediatamente presenti o alla coscienza formale oppure, di contro alla coscienza concreta. Nel primo caso la coscienza *formale* viene allora affermata nella sua assoluta estraneità alla dimensione della storia concreta dell'uomo, mentre nel secondo caso si configura, invece, uno *psicologismo* che, disperdendosi in mille dettagli (psicologici) concreti, non è poi più in grado di comprendere il piano dell'universalità della conoscenza umana:

se dunque la coscienza, come l'attualità della sintesi soggetto-oggetto, formalmente determinante i due termini per il rapporto conoscitivo, è radicalmen-

te inclusa nell'essere reale dell'io, il conoscere sembra dover essere concepito nella sua unità non in funzione di una legge trascendentale, come sostenemmo, ma in funzione dell'essere e dell'attività reale dell'io (P., 27).

In tal modo la sintesi soggetto-oggetto non è più concepita come un limite ideale, quale legge immanente e termine asintotico di un processo sempre aperto, entro il quale le due polarità si risolvono e si richiamano continuamente in una pluralità di intrecci, ma, invece, «è posta come in atto e determinante già formalmente i due termini, i quali, in tanto rientrano nel rapporto cosciente, in quanto già hanno, per così dire, eliminato in esso la loro alterità oggettiva» (P., 25). Per Banfi, tuttavia, «ogni forma di vita spirituale, ma la razionalità soprattutto, ha, come prima esigenza, il superamento d'ogni soggettivismo» (P., 36) e occorre pertanto rimettere al centro della propria riflessione filosofica la trascendentalità della sintesi conoscitiva, ritornando all'intrinseca problematicità del conoscere.

All'interno di queste pur differenti ed invero assai articolate movenze di pensiero dogmatico non è del resto difficile, perlomeno per il sagace lettore, rintracciare, cogliere o scorgere le note caratteristiche di alcuni ben precisi movimenti di pensiero della stessa contemporaneità, rispetto ai quali la via banfiana della ragione mostra, ancora una volta, tutta la sua intrinseca fecondità critica, la sua maggiore e più duttile plasticità di pensiero, nonché la sua indubbia superiorità filosofica che si radica proprio nella sua capacità di saper sempre comprendere, con intelligenza spinoziana, le ragioni delle differenti posizioni teoriche, senza peraltro mai fermarsi ad un risultato oltremodo delimitato e specifico per assolutizzarlo e dogmatizzarlo. Sempre nella riflessione critico-comprensiva di Banfi la «sensibilità» e l'«amore» della ragione per l'esperienza lo inducono, per parafrasare liberamente una sua stessa bella espressione che appare come *incipit* al suo famoso saggio su *Tre maestri*, a sviluppare una disposizione pacata e curiosa per accogliere, senza violenza, la vita altrui¹².

12 L'articolo *Tre maestri*, consacrato a Piero Martinetti, Georg Simmel ed Edmund Husserl, è apparso, originariamente, sull'«Illustrazione italiana» del 3 novembre 1946, ma è stato poi riprodotto in diverse sedi tra le quali mi limito ora a ricordare il volume di A. Banfi, *Umanità. Pagine autobiografiche ricordate* da Daria Banfi Malaguzzi, *Presentazione* di Michele Ranchetti, Edizioni Franco, Reggio Emilia 1967, nel quale è edito alle pp. 118-23; il passo cui si fa riferimento nel testo si legge espressamente a p. 118 e, non a caso, è stato posto ad emblematico esergo del volume che ho realizzato con Mario Dal Pra, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992, p. 7.

5. La problematicità della ragione critica banfiana e la sua originalità epistemologica

La problematicità del conoscere esprime in tal modo, in ogni atto particolare di conoscenza, la immanente trascendentalità della sintesi teoretica, che spinge il conoscere ad un processo infinito e non consente ch'esso si stabilizzi e si esaurisca in un rapporto particolare tra aspetti determinati dell'esperienza. E, proprio perché essa non lascia valere come assolute le posizioni determinate del reale, e i loro parziali e determinati rapporti, è la condizione formale per cui sia posta in luce la complessità della struttura relazione della realtà e questa si risolva in un sistema di rapporti teoricamente rilevabili. Essa non è, in altre parole, che la garanzia dello sviluppo universale della sfera teoretica, giacché per essa è appunto posta come problematica ogni limitazione di quella, in funzione di particolari dati dell'esperienza (P., 44).

Per Banfi la problematicità del conoscere fa tutt'uno con il momento stesso della razionalità del conoscere, mediante il quale il contenuto del conoscere si configura secondo il suo puro senso teoretico che rinvia alla sintesi trascendentale quale compito infinito, alimentato da polarità irriducibili ed ideali. In questo preciso ambito specifico il compito precipuo della riflessione filosofica consiste, allora, nel saper individuare l'unità teoretica delle molteplici direzioni secondo le quali l'effettivo sapere umano si costruisce in una pluralità di orizzonti prospettici, onde valutarne criticamente i risultati senza assolutizzarli, ma anche senza negare la loro obiettività. Per questo motivo per Banfi

l'ordine della ragione è dunque l'attualità della pura sintesi correlativa del conoscere, indipendente e in sé significanti i rapporti tra soggetto ed oggetto come determinati, ch'esso ordina come i propri complementi intuitivi; esso è la verità positiva della problematicità del conoscere (P., 76).

Avendo già considerato come la problematicità della ragione banfiana coincida con l'antinomicità delle idee della ragione, con la quale si norma e struttura un determinato ambito di realtà empirica, si può affermare che per Banfi le antinomie si configurano come le leggi della risoluzione razionale dell'essere della conoscenza. Effettivamente in ogni concreta conoscenza la correlazione tra soggetto ed oggetto risolve l'essere secondo un determinato significato che rinvia ad una precisa antinomia concettuale costituente quel particolare "mondo", oggetto della conoscenza. Come si è visto nei precedenti paragrafi «la pura sintesi correlativa soggetto-oggetto rappresentava la forma secondo cui l'universale problematicità teoretica si pone nel conoscere, come espressione della sua

esigenza essenziale» (P., 76). Ma per Banfi la razionalità, nel momento in cui esprime l'attualità della pura sintesi conoscitiva trascendentale, si caratterizza soprattutto per tre aspetti primari: l'autonomia, l'universalità e la trascendentalità. Per ben comprendere l'intrinseco legame che si instaura tra questi tre caratteri della ragione banfiana occorre sempre tener presente che la relazione gnoseologica per Banfi instaura uno specifico *ordine di legalità*, mediante il quale possiamo costruire un "mondo" entro il quale si delinea una particolare nostra conoscenza dell'essere, proprio perché, come si è visto,

la relazione gnoseologica, nella sua essenza non è un rapporto dato dell'esperienza, ma l'espressione dell'attualità di un ordine che coinvolge di principio la totalità dell'esperienza, e, al di sopra della parzialità e determinatezza dei suoi elementi, tende a caratterizzarla secondo un'unità sistematica (P., 47).

Tuttavia, proprio all'interno del processo volto all'instaurazione di quest'ordine di legalità, occorre superare criticamente l'antitesi e la vera incomunicabilità sussistente tra l'essere in sé del soggetto e l'essere in sé dell'oggetto che esprime, di per sé, la problematicità antinomica della conoscenza umana la quale richiede, appunto, la costruzione di una peculiare sintesi conoscitiva, in grado di risolvere criticamente una determinata posizione nel sistema teoretico che, costituendosi, inaugura un processo, sempre aperto ed infinito. Se la sfera teoretica fa costantemente valere l'universalità della propria validità, che risulta essere relativa nell'ambito del processo aperto della conoscenza, di contro l'essere da conoscersi, tramite la propria stessa contingenza, sottolinea, a sua volta, la sua irriducibilità all'atto conoscitivo:

la contingenza del conoscere di fronte all'essere significa allora – e in questo senso ha vera validità logica – l'indipendenza della sintesi trascendentale teoretica e del sistema di relazioni logiche secondo cui essa si attua, in confronto dell'atto particolare di conoscenza e del suo determinato contenuto. In altre parole, l'indifferenza dell'essere al conoscere, la quale è data per il conoscere stesso, si spiega solo in quanto l'essere, nella sua purezza, sia compreso come la proiezione oggettiva immediata dell'ordine teoretico nella sua ideale universalità. Questo invero non dipende dai particolari modi fenomenologici del conoscere, ma vale piuttosto come la legge che li domina e li connette, come gradi del processo per cui la parzialità delle relazioni dell'esperienza si traspongono nell'universalità del sistema teoretico (P., 49).

Per la verità questo processo è già in atto anche nel momento intuitivo del conoscere, proprio perché in questo caso

la formalità sensibile esprime appunto la trascendentalità della sintesi conoscitiva di fronte alla determinatezza dei singoli compimenti intuitivi, la cui sussistenza risolve nella propria infinità, garantendo al conoscere un libero ed autonomo sviluppo indipendente dalla posizione particolare dei due termini della relazione gnoseologica; o, più precisamente, l'infinità formale dello spazio e del tempo nella sensibilità, esprime il trionfo della ragione, che, come teoreticità in atto nella sintesi conoscitiva, prevale sulle correlazioni parziali del soggetto e dell'oggetto determinati, e in quella formalmente le nega, per lasciare alla fine sussistere, in luogo delle loro parziali determinazioni, la legge della loro unità, o, in generale, la verità (P., 61).

Nel momento razionale del conoscere la razionalità costituisce il sistema stesso delle molteplici relazioni parziali, proprio perché l'essere conosciuto attraverso l'antinomicità instaurata dalle idee della ragione viene risolto in specifiche ontologie regionali, ponendo in essere altrettanto specifiche ontogenesi del sapere:

la razionalità, come il dispiegamento della pura sintesi conoscitiva, attinge al di là da ogni parziale distinzione tra soggetto ed oggetto, ha il suo principio e si dispiega nella sfera trascendentale della loro universale correlazione, e perciò è il sistema delle loro relazioni parziali, o meglio è il sistema in cui le loro relazioni parziali si connettono e s'organizzano (P., 82).

Il razionale costituisce così il motore della conoscenza, «il momento trascendentale dell'unità dell'esperienza» che guida e dirige ogni forma di esperienza, risolvendola, estendendola, «in un infaticabile processo». Pertanto, all'interno della stessa composita esperienza, la ragione trascende l'antitesi tra soggetto ed oggetto in una dinamicità che «sostiene e precorre la varietà infinita di posizioni del reale». Per questo motivo, eminentemente teoretico, Banfi reputa che «la ragione è la potenza stessa della vita in atto in noi, e la vita è l'atto vivente della razionalità» (P., 83). Se il sapere si sviluppa per «mille vie» occorre tuttavia saper sempre intendere la peculiare «struttura teoretica» in virtù della quale questo particolare nostro sapere «si eleva secondo il principio trascendentale della razionalità». La filosofia banfiana ricerca proprio questa «ideale organicità teoretica», ma la ricerca nella infinita varietà dell'esperienza, entro la quale l'idea della ragione costruisce la sua stessa obiettività:

in altre parole, l'attualità della ragione come sistematicità nell'esperienza è condizionata dalla riconosciuta e vissuta presenza in essa del trascendentale. O, in altri termini, la ragione è la sfera in cui trovano la propria armonia le direzioni di trascendentalità dell'esperienza, quelle in cui l'esperienza supera

le sue particolari forme di antitesi soggetto-oggetto, poiché il trascendentale è appunto il momento della sintesi dei due termini, come legge dell'infinita loro relazione o della continuità dinamica dell'esperienza stessa (P., 84).

Per Banfi il momento razionale della conoscenza esprime, insomma, il senso teoretico del conoscere stesso che si estende dall'ordine attribuito al contenuto intuitivo, entro ogni sintesi percettiva, fino alle superiori forme categoriali concettuali con le quali la conoscenza esplicita l'autonomia formale del momento razionale. Il concetto proprio della conoscenza scaturisce esattamente da questo intrinseco processo trascendentale, in virtù del quale il contenuto del conoscere acquista un'oggettività che trascende la particolarità della correlazione soggetto-oggetto specifica di una particolare posizione intuitiva. Se da un lato la sintesi relazionale espressa da un determinato concetto rinvia ad una specifica relazione culturale, storicamente configurata, di contro il suo momento razionale si connette, invece, ad altri concetti e sottolinea, quindi, la mobilità intrinseca del contenuto del conoscere che aspira al piano del giudizio entro il quale si costituisce infine la «sfera della ideale obbiettività del contenuto del conoscere come tale» (P., 96). Naturalmente anche ogni giudizio si riferisce sempre ad un concreto e determinato nesso esistente tra il soggetto e la realtà entro la quale si rapporta, tuttavia il suo valore, eminentemente razionale, consiste proprio nel trascendere tale determinatezza per elevarsi ad un'universalità oggettiva più essenziale che viene appunto affermata come esistente nella complessità infinita delle molteplici relazioni che contraddistinguono l'esperienza:

questa sintesi dell'essenza e dell'esistenza costituisce il momento razionale del giudizio, ossia la tipica forma che assume in lui la relazione affermata, nel rendersi indipendente dalle condizioni personali in genere o particolari della sua affermazione. Ma tale sintesi è, nella determinatezza del giudizio, dialettica: essa sollecita il pensiero alla fondazione del giudizio, o meglio, al riconoscimento dell'universale sistema di rapporti in cui quello affermato si pone come teoreticamente valido: essa è l'espressione all'interno del giudizio, nella sua forma essenziale, della esigenza universale ed autonoma della ragione, la cui sistematicità trascendentale è l'a priori del giudizio, come puramente teoretico, il fondamento della ideale obbiettività, o meglio della continuità teoretica del pensiero in cui quella si garantisce (P., 97).

Se il momento della razionalità viene spiegato in questa «continuità teoretica», si comprende allora come la conoscenza scientifica (*idest* la razionalità scientifica) costituisca per Banfi il prolungamento critico di questa decisiva sintesi trascendentale. Ma proprio questa originale impostazione

trascendentale consente a Banfi di mettere in piena evidenza come la scienza si istituisca solo costruendo una sua specifica ontologia categoriale in cui si possono rintracciare anche le radici dell'ontogenesi della conoscenza umana del mondo. In tal modo Banfi delinea la possibilità di costruire un nuovo orizzonte epistemico capace di cogliere le differenti ontologie categoriali che strutturano ogni specifico ambito conoscitivo:

per ontologia categoriale della scienza noi intendiamo appunto il puro sistema di relazionalità o, se si voglia, di assiomi e postulati fondamentali – diverso per ogni disciplina – in cui l'universalità del pensiero scientifico si fonda; la legge, quindi, universale di funzionalità, che caratterizza l'ideale obbiettività scientifica e i concetti in essa dominanti. I concetti che costituiscono l'ontologia categoriale della scienza, qualunque sia la loro origine, in quanto si connettono in sistema e in esso si significano, rinunciano al loro determinato originario compimento intuitivo e costituiscono i momenti di un ordine autonomo di relazionalità. Essi non sono per il pensiero scientifico un oggetto, ché come tali sarebbero intuitivamente determinati e problematici; ma sono, nella loro connessione, la legge unitaria del processo sistematico del pensiero scientifico stesso, la struttura della tipica problematica, secondo cui questo investe il dato e lo risolve nella sua ideale obbiettività (P., 109).

Se si confronta questa impostazione ontologico-critica con quella sviluppata, a partire dalla fine degli anni Venti, dall'impostazione neopositivista si può meglio cogliere tutta la novità dell'epistemologia banfiana che consente, appunto, di studiare l'«ontologia categoriale delle scienze» senza coltivare alcun mito riduzionista (non esiste una scienza “fondamentale” che funga da “modello” intrascendibile per tutte le altre discipline scientifiche) e superando anche lo pseudo-problema del “metodo” scientifico (che, in quanto tale, semplicemente non esiste, giacché ogni ricerca scientifica si basa su una propria specifica e determinata ontologia categoriale).

L'ontologia categoriale delle scienze, non si definisce così – dal punto di vista del sapere scientifico – se non attraverso il proprio sviluppo sistematico, come limite della sistematicità funzionale che ne costituisce l'obbiettività. Essa non è un a priori formale ed astratto, ma il sistema limite in cui – per quel determinato campo – vien attuandosi il momento della trascendentalità razionale, che costituisce veramente l'a priori della scienza in quanto teoreticità (P., 109).

Su questa precisa base viene dunque apertamente riconosciuto sia il valore specificatamente filosofico del sapere scientifico, sia la sua innegabile portata teoretica, senza peraltro dover annichilire la filosofia al piano della metodologia (come invece accade nella prospettiva neopositivista che per salvaguardare il pieno valore conoscitivo della scienza finisce, ap-

punto, per liquidare l'autonomia relativa della riflessione filosofica). Non solo: questa impostazione consente a Banfi di integrare criticamente i due momenti specifici della conoscenza scientifica: quello della *positività del conoscere*, che si esplica appunto nella costruzione di una specifica ontologia regionale, e quello della *negatività della conoscenza*, che si delinea, invece, grazie al sistema complessivo delle idee problematiche con il quale un determinato ambito di esperienza non solo viene normato, ma viene anche connesso ad altri ambiti conoscitivi. Ontologie regionali ed ontogenesi del sapere costituiscono così i due momenti critici, mediante i quali la correlazione tra soggetto ed oggetto risolve l'essere secondo un determinato significato introdotto da una specifica antinomia delle idee della ragione. Nel sapere scientifico esiste del resto un momento propriamente scientifico che è espresso proprio dall'universalità che scaturisce dalla risoluzione della molteplicità empirica in conformità ad una specifica essenza ideal-obiettiva propria e specifica di una determinata ontologia. Questo aspetto è colto anche dal positivismo empirista, anche se questo indirizzo di pensiero – basandosi su una immagine della razionalità quale mera astrazione – non è poi in grado, paradossalmente, di comprendere proprio l'autonomia specifica relativa della scientificità che viene interpretata come modello paradigmatico ed unico cui tutto il sapere dovrebbe, invariabilmente, ricondursi, con la connessa liquidazione della stessa possibilità di una riflessione filosofica. Di contro Banfi, radicando il momento scientifico nell'orizzonte dell'ontologia categoriale di ciascuna disciplina scientifica, è anche in grado di individuare la specifica componente filosofica dell'impresa scientifica che ne spiega l'autonomia che scaturisce da una sistematizzazione indipendente e, appunto, autonoma dei contenuti conoscitivi. Si badi: come il momento dell'universalità del sapere scientifico può essere indebitamente assolutizzato, dando così luogo all'immagine positivista empirista della conoscenza scientifica, in modo analogo, anche il momento filosofico del sapere scientifico può essere a sua volta assolutizzato indebitamente, dando così luogo ad un dogmatismo metafisico, quello tipico di tutte quelle correnti di pensiero che invece di rivolgersi alla scienza con l'intento e l'umiltà di imparare dai suoi risultati conoscitivi, pretendono, invece, di poter “ingabbiare” l'impresa scientifica entro un proprio modello apriorico di scientificità e di conoscenza. Per Banfi occorre invece saper unificare questi due momenti dell'universalità e dell'autonomia del sapere scientifico, tenendo appunto presente che l'universalità si configura in conformità a delle ontologie regionali che non sono mai date o offerte dalla “natura”, proprio perché sono invece costruite dalla nostra capacità di saper produrre la conoscenza scientifica, e che, proprio per questa ragione,

sono in grado di introdurre, perlomeno come loro orizzonte programmatico di ricerca, la teleologia di un'autonoma sistematicità razionale. In tal modo universalità ed autonomia sono unificate razionalmente in una prospettiva epistemica che mostra tutta la sua capacità euristica di saper comprendere la complessità del sapere scientifico senza peraltro liquidare lo spazio della riflessione filosofica. Un risultato critico che viene conseguito da Banfi concependo – in profonda sintonia con la lezione kantiana radicata nella sua «rivoluzione copernicana» – tutte le diverse possibili ontologie in modo trascendentalmente costruttivo e non già, *à la* Husserl, come una dimensione eideticamente astratta.

La validità teoretica della scienza è dunque solo riconoscibile universalmente se la razionalità sia concepita non come una forma determinata del conoscere, ma come la legge che governa il conoscere in quanto si pone secondo la sua pura essenza teoretica, legge trascendentale che non si esaurisce mai in nessun conoscere determinato, ma che disegna le vie del suo puro procedere teoretico, per cui esso supera di principio la determinatezza dell'io e del mondo, e se la scienza rappresenti in forma autonoma, nella sua struttura, una di tali direzioni razionali (P., 142).

Il riconoscimento della piena validità teoretica dell'impresa scientifica si radica nella sua essenza costruttivamente trascendentale: per Banfi se si nega questa componente ontologico-categoriale, inevitabilmente si finisce anche per negare validità teoretica al sapere scientifico, riducendolo, alternativamente, o ad un positivismo empiristico oppure ad un dogmatismo metafisico, che nulla hanno a che fare con l'intrinseca e complessa dinamica critica del sapere scientifico. A suo avviso universalità e autonomia si intrecciano infatti sempre in modo determinato:

per l'uno il contenuto è tratto dalla sua determinatezza e posto nella sua relazione alla totalità dei contenuti, in modo che questa relazione non dipenda dalla determinatezza del singolo contenuto, ma l'abbracci e lo risolva in sé: ed è questo il momento dell'universalità. Per l'altro il contenuto è posto per una sfera autonoma, indipendente da ogni determinazione intuitiva, tale anzi da costituire l'ordine in cui ogni determinazione ha la sua ideale sussistenza relativa, nell'universale rapporto con le altre. I due momenti, come si vede, si richiamano: non è concepibile universalità senza autonomia e autonomia senza universalità, benché di fronte al contenuto determinato, come vedemmo, si distinguano in differenti direzioni di pensiero. Nel loro sviluppo teoretico l'una sbocca alla scienza, l'altra alla filosofia, affermandosi ciascuna in modo particolare e quasi isolandosi in rapporto a tipici contenuti dell'esperienza, più rilevanti per il loro procedere. Solo al limite di tal sviluppo, nella pura loro coscienza teoretica, fuori delle loro concrezioni particolari, esse acquistano co-

scienza della loro unità razionale e delle legge che governa i loro rapporti (P., 143).

La scienza concepita alla luce delle ontologie categoriali presuppone quindi un carattere intrinsecamente trascendentale che rinvia ad un autonomo sistema della ragione mediante il quale si realizza, costruttivamente, *à la Kant*, una pura sintesi conoscitiva. Considerata l'importanza epistemica di questa prospettiva banfiana, che si colloca su di una strada del tutto autonoma e originale rispetto a quella allora percorsa da un eminente indirizzo di pensiero come quello inaugurato dal neopositivismo viennese, conviene dare nuovamente la parola a Banfi, onde meglio caratterizzare l'apriori ontologico della scienza:

nella ragione scientifica, quindi, il soggetto e l'oggetto non sono posti l'uno fuori dell'altro, ma dominati da una medesima legge. La problematica del pensiero e la struttura funzionale dell'oggettività coincidono nella legge espressa dall'ontologia categoriale, che rappresenta il sistema delle direzioni di infinito sviluppo dell'uno e dell'altro. La razionalità del sapere scientifico, si fonda tutta, come vedemmo, sul carattere trascendentale delle ontologie categoriali, per ciò che esse cioè determinano un sistema di funzionalità autonomo, indipendente da ogni determinatezza del dato, e un sistema di problematica indipendente dall'accidentalità soggettiva del conoscere. Il processo dialettico che si svolge tra esperienza e generalizzazione, tra induzione e deduzione e in cui si attua la scienza, ha come guida l'esigenza di trascendentalità delle ontologie categoriali. Ma questa trascendentalità non può essere definita nella scienza stessa, di cui costituisce l'a priori razionale. Per il suo processo risolutivo-universalizzante, essa è una condizione a priori: o meglio esprime la legge a priori direttiva di tal processo stesso, come unitariamente razionale. Tale carattere trascendentale, per cui ciascuna ontologia categoriale costituisce una legge di correlazione del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e dell'obiettività, non può esser pensato se non in quanto essa, o meglio il principio di sintesi originale che la caratterizza e definisce i concetti scientifici che la esprimono, sia riconosciuto come un momento del sistema autonomo della ragione, in cui si attua la pura sintesi conoscitiva. Solo, infatti, in quanto si lascia ordinare e fondare in tale sistema, esso può valere come principio trascendentale del rapporto del pensiero all'oggettività indipendente dalla determinatezza empirica dell'uno e dell'altro, e non decadere, come un oggetto del sapere, nell'empiricità e nella problematicità del conoscere (P., 144-5).

L'ampio passo testé riportato documenta tutta l'originalità e l'indubbia novità epistemica dell'approccio banfiano, in grado di restituirci l'intrinseca complessità del sapere scientifico e del suo pieno valore filosofico. Infatti le due direzioni dell'universalità dell'esperienza e il piano dell'autonomia

non devono mai essere ontologizzati, proprio perché costituiscono solo due momenti essenziali dell'attualità della ragione. In altri termini, la loro stessa distinzione è puramente fenomenologica, poiché i due corrispondenti momenti eidetici costruttivi – quello della scienza e quello della filosofia – costituiscono l'attualità della razionalità umana colta nel suo divenire costruttivo. Ma la dimensione fenomenologica non deve far dimenticare il «reciproco richiamo e fondamento» che sempre sussiste tra queste due componenti nel loro puro senso teoretico che rinvia, appunto, alla trascendentalità della loro connessione. In altri termini per Banfi l'universalità e l'autonomia non vanno mai definite in termini dogmatici, proprio perché la prima rappresenta «la ragione stessa come legge e ordine d'universalità che traspone nelle funzioni costituttrici l'oggettività determinata» (P., 159), mentre la seconda rappresenta «la ragione stessa che si pone come legge e ordine di autonomia nell'esperienza, per cui questa si eleva alla propria unità» (P., 160). L'autonomia della ragione, espressa dal sapere filosofico, si colloca propriamente su quel piano teleologico di una sistematicità autonoma, in grado di significare universalmente in sé le pur determinate posizioni dell'esperienza, condizionando anche la multilateralità dei loro stessi rapporti mediante i quali si svolge la loro intrinseca determinatezza: «la sfera dell'autonomia razionale, come si concreta nella filosofia, è così il sistema della trascendentalità, è l'ordine in cui il trascendentale ha la sua garanzia unitaria e validità universale» (P., 160). In definitiva per Banfi il trascendentale si configura, quindi, come «il sistema autonomo delle leggi costitutive dell'organicità dinamica dell'esperienza, in funzione della sua unità» (*ibidem*).

Dal punto di vista banfiano, qui variamente richiamato, i tradizionali indirizzi epistemologici – empiristi, idealisti, realisti, convenzionalisti, nominalisti, neopositivisti, costruttivisti, etc., etc. – possono tutti essere connotati per aver fatto indebitamente slittare l'analisi teoretica in una dogmatica normativa astratta, mediante la quale hanno cercato, invariabilmente, di ricondurre una sintesi complessa ed irriducibile, come quella posta in essere dall'impresa scientifica, ad un senso univoco. Il loro errore epistemico è quindi essenzialmente un errore “teoretico” in virtù del quale considerano le differenti obiettività culturali in modo univoco, astratto e dogmatico, lasciandosi sfuggire la plastica complessità degli intrecci problematici di ogni prodotto culturale – in particolare di quello scientifico – che «porta in sé in atto la totalità vivente dello spirito, secondo una particolare relazione, o meglio secondo una legge fenomenologica di relazione, storicamente variabile, in funzione dello organismo unitario della cultura» (P., 165). Per questa ragione Banfi ribadisce, *kantianamen-*

te, che da un punto di vista teoretico un «concetto vale solo in quanto si pone per essere risolto, praticamente, esso è efficace solo in quanto si offre come momento di trasposizione, secondo nuovi rapporti, della vita, per lasciare di nuovo risolvere da questa la sua astrattezza» (P., 164). Il che ci riporta esattamente all'antinomicità e alla problematicità intrinseca e costitutiva del sapere e del pensare razionale, proprio perché «l'antinomicità è precisamente la negazione della posizione dogmatica del sistema della ragione e l'affermazione della sua autonomia trascendentale» (P., 169), mentre «la problematicità rappresenta quindi l'inadeguatezza dei modi determinati – dei dati – dell'esperienza, in quanto tali, ad esprimere una sintesi trascendentale e corrisponde alle linee di risoluzione con cui questa diviene in quella attiva ed attuale» (P., 171). Per Banfi la legge antinomica quale principio fondamentale della problematicità sfocia del resto nella dialettica, proprio perché – questa volta in profonda sintonia con la lezione hegeliana –

la dialettica, in quanto è la potenza dell'autonomia della ragione, che non permette ad alcun momento dell'essere di valere in sé come assoluto nella sua determinazione, ha la sua garanzia e il suo ordine universale nel sistema delle antinomie trascendentali; ma queste hanno a loro volta la garanzia della loro purezza, solo in quanto esse non siano posizioni dialettiche, irrigidite in funzione di un'intuizione particolare della realtà, che si offrono di nuovo allo sviluppo dialettico, ma momenti sistematici, leggi direttive della dialettica stessa, concepita nella sua organicità. Questo rapporto tra antinomica e dialettica, ha il suo fondamento nell'autonomia trascendentale dell'idea, come suo principio idealmente teleologico, e può essere compreso solo in funzione di questa. Esso rappresenta lo schema del dinamismo immanente per cui nel sapere filosofico la ragione si scioglie dall'obiettività concettuale e dalla sua problematicità, per elevarsi all'idea, come momento del sistema che rappresenta nella sua purezza la struttura trascendentale dell'esperienza (P., 172-3).

Di evidente ascendenza hegeliana è anche la prospettiva con la quale Banfi considera che la verità di ogni filosofia si radica nel sistema della ragione la cui attuazione è peraltro da lui concepita come infinita (e non certamente conclusa, *à la* Hegel, entro un determinato sistema assoluto), in cui ogni momento concettuale risulta essere sempre attraversato e risolto da un'esigenza di una connessione universale che non consente mai ad alcuna prospettiva di isolarsi dogmaticamente dalle altre. Non per nulla la filosofia è concepita da Banfi come la risoluzione critica dei presupposti, per il cui tramite traspositivo, i molteplici aspetti determinati dell'esperienza si collocano nell'universale problematica infinita della ragione (dunque quale antitesi autentica del pensiero volgare che, per sua natura, è, inve-

ce, intrinsecamente dogmatico). Ma, più in generale, per Banfi il principio dell'autonomia razionale in atto entro il sapere filosofico si articola in tre differenti momenti che dalla dialettica slitta su quello eidetico e, infine, su quello fenomenologico:

la dialettica rappresenta il momento di negatività della ragione, di fronte alla determinatezza intuitiva dei concetti e quindi alle particolari relazioni soggetto-oggetto, secondo cui si limita e si frammenta l'esperienza. L'eidetica eleva a significato positivo le direzioni di tale negatività, in quanto le riconosce come momenti del sistema autonomo della ragione, in cui il processo dialettico trova il suo ordine e il suo significato. La fenomenologia, che con l'eidetica compie la positività della ragione, è la risoluzione universale dell'esperienza, che in ciò si libera da ogni limitatezza di punti di vista, nell'ordine del sistema razionale, che nel riconoscimento di tale universalità ha a sua volta la propria garanzia. Dialettica, eidetica e fenomenologia rappresentano dunque i tre momenti per cui la ragione, sciogliendosi dalla particolarità dell'esperienza, si pone come autonoma, per valere come la sistematicità universale, in cui l'esperienza stessa sia unitariamente trasposta e significata (P., 189).

Per questa ragione Banfi può infine concludere la sua disamina teoretica rivendicando che

il razionalismo trascendentale esprime non una posizione filosofica, ma la posizione filosofica in generale, in cui tutte s'inverano, rinunciando alla loro parzialità dogmatica, in cui pure hanno sollevato alla luce della ragione un aspetto e una relazione tipica dell'esperienza. Esso è la legge razionale della loro connessione; e, poiché ciascuna di tali posizioni rappresenta un aspetto di concentrazione dinamica dell'esperienza, secondo una sintesi fenomenologica, o, in altre parole, una direzione della vita; il razionalismo trascendentale, è la forma in cui la filosofia veramente s'eleva ad essere *meditatio vitae* della vita nell'illimitata sua fecondità e nella sua spontaneità infinita che solo nella ragione sorge alla sua pura essenziale libertà (P., 197).

Nella prospettiva banfiana la filosofia si configura pertanto come «il sistema dei sistemi», come «la fondamentale struttura razionale» in cui le singole prospettive concettuali possono individuare la loro stessa continuità teoretica. Ma, come si è cercato di illustrare, proprio questa sua prospettiva trascendentalistica-costruttiva gli ha permesso di sviluppare un approccio epistemologico per la comprensione critica della conoscenza scientifica che presenta indubbi motivi di interesse teoretico e che contraddistingue tutta l'originalità filosofica del suo approccio, soprattutto se messo in relazione con quello neopositivista che pure ha egemonizzato largamente il dibattito epistemologico della prima metà del secolo scorso.

6. Preti e i problemi aperti del razionalismo critico banfiano

Alla luce di quanto si è ricostruito nei precedenti paragrafi emerge, sia pur di scorcio e in modo eminentemente sintetico, l'intrinseca fecondità critica della prospettiva banfiana. Una prospettiva che, non a caso, ha costituito un fecondo ed originale punto di partenza per tutta la straordinaria schiera dei grandi allievi degli anni Trenta del filosofo lombardo, i quali, nel volgere di una manciata di un numero abbastanza esiguo di anni, hanno ben presto iniziato a percorrere, autonomamente, differenti strade filosofiche (a questo proposito basterebbe anche solo pensare agli studi sull'esistenzialismo, il relazionismo e la fenomenologia di Enzo Paci, oppure all'«umanesimo critico» di Remo Cantoni che si è variamente alimentato non solo con la pionieristica considerazione del «pensiero dei primitivi» e dell'antropologia culturale, ma si è anche articolato in vari sondaggi sull'opera di Søren Kierkegaard, Franz Kafka e Fëdor Michajlovic Dostoevskij, oppure, ancora, all'originale percorso teoretico posto in essere da Giulio Preti che si è confrontato con la tradizione dell'empirismo logico e con quella del marxismo e del pragmatismo deweyano, per sviluppare, infine, una forma, assai originale, di un neorealismo logico basato su uno specifico ontologismo critico-trascendentale, per non parlare, poi, delle ricerche estetiche poste in essere da un uomo, uno studioso ed anche un artista come Dino Formaggio il quale nel corso del tempo ha approfondito, in modo particolare, la fenomenologia della tecnica artistica e il problema della morte dell'arte). Ma la considerazione di questi allievi filosofi di Banfi sarebbe comunque oltremodo limitativa, proprio perché Banfi, con il suo magistero esercitato a Milano, soprattutto nel corso degli anni Trenta e poi anche nell'immediato dopoguerra, ha saputo alimentare e nutrire variamente, ma sempre in modo decisivo, anche la riflessione di pedagogisti come Giovanni Maria Bertin, quella di musicologi come Luigi Rognoni, quella di critici letterari come Luciano Anceschi, Carlo Cordiè e Maria Corti (quest'ultima fu anche scrittrice), per non parlare poi di quella produzione poetica realizzata da banfiani come Antonia Pozzi, Vittorio Sereni e Daria Menicanti. Già questo pur scarso ed ellittico elenco di nomi, aiuta, comunque, a segnalare l'eccezionalità di questo magistero banfiano che, nel volgere di pochi anni, ha potuto effettivamente contare su una schiera numerosa e sempre assai qualificata di studiosi e uomini di cultura, di notevole qualità, che hanno sviluppato autonomamente e per differenti rami l'*imprinting* banfiano. Caso invero abbastanza raro, perlomeno nell'ambito della tradizione universitaria italiana del Novecento, che se da un lato non può non far pensare alla indubbia fortuna che ha regalato a Banfi la possi-

bilità di incontrare tanti giovani studenti di indubbio talento critico e creativo, non deve far comunque dimenticare anche la sua indubbia capacità di saper suscitare, in modo certamente mirabile, le energie potenziali di questi suoi giovani interlocutori, le cui file hanno continuato a dilatarsi fino alla generazione cui appartiene il suo ultimo assistente, ovvero uno studioso e filosofo come Fulvio Papi, al cui nome si potrebbe affiancare anche quello di studiosi più anziani come quello di un filosofo della morale come Livio Sichirrollo e quello di uno storico delle idee come Paolo Rossi Monti, per non dire, infine, delle influenze dirette e assai feconde che la lezione di Banfi ha esercitato anche su uno storico della filosofia come Mario Dal Pra che pure aveva alle spalle un suo precedente itinerario teorico, affatto specifico. Ma non è ora certamente il caso di dilatare oltremodo la considerazione di tutte queste molteplici e pure interessanti influenze banfiane.

Per chi abbia avuto la pazienza di seguire la presente ricostruzione teoretica del pensiero di Banfi fino a questo punto non sembrerà allora stravagante affermare che proprio il problematicismo del razionalismo critico banfiano ha costituito il miglior terreno di cultura del suo stesso magistero, entro il quale si sono formate queste diverse schiere di valenti allievi del filosofo lombardo. Proprio l'apertura programmatica di questo suo insegnamento, la sua disponibilità, sempre presente e attiva, all'ascolto critico e alla comprensione intelligente delle differenti voci – culturali, filosofiche, scientifiche, storiche, estetiche, religiose, tecniche, artistiche, musicali, sociali, pedagogiche, scolastiche, sindacali, politiche, etc., etc. –, nonché la sua indubbia capacità nel saper tessere, con grande abilità e altrettanta sagacia culturale ed organizzativa, un'ampia rete di confronto, di dialogo e di collaborazione diretta tra differenti realtà e vari soggetti sociali, documentata non solo dalle varie, dense e importanti annate degli «Studi filosofici», ma anche dalla miriade di iniziative che, ben presto, iniziarono a fiorire e a realizzarsi, sempre più, a Milano, soprattutto grazie al Fronte della cultura e poi anche alla fondazione della «Casa della cultura» (non per nulla allora diretta da un'altra importante e significativa allieva di Banfi come Rossana Rossanda¹³), aiutano a meglio comprendere la pervasività critica

13 Una ricostruzione persuasiva di tutto l'intenso lavoro di organizzazione culturale (e, mediamente, politico) posto in essere dalla «Casa della cultura» di Milano trova una ricca e partecipe documentazione nel volume di Rossana Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2005, in particolare nelle pp. 155-60 ma, più in generale, nella prima parte del volume, in cui la presenza di Banfi (per la quale cfr. espressamente le pp. 72-5 e p. 107) finisce per configurarsi come l'autentico «filo rosso» che aiuta anche a meglio intendere la non lieve distanza culturale e politica che ben presto si instaurò tra gli esponenti comunisti milanesi

della sua stessa filosofia critica trasformatasi, in molti suoi allievi diretti, in un autentico motore, suscitatore di sempre nuove energie spirituali e di numerose ed innovative ricerche che proliferavano poi negli ambiti più diversi e disparati.

Tuttavia, proprio questo grande ed intenso fermento di originale attività, di studio, di ricerca e di impegno culturale ci aiuta anche a meglio focalizzare alcuni problemi aperti ben presenti entro l'insegnamento banfiano e la stessa intrinseca prospettiva del suo problematicismo. Senza infatti addentrarci ora in una miriade e ricca selva di problemi connessi soprattutto con la presenza e l'attività che Banfi ha svolto variamente, soprattutto a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, vorrei segnalare una serie di problemi teorici che si radicano nuovamente al cuore del suo stesso problematicismo, facendo sempre riferimento privilegiato al taglio teoretico del presente contributo che, come si è visto, ha preso in considerazione privilegiata proprio i *Principi di una teoria della ragione*, considerandoli come l'espressione migliore e, invero, più emblematica, perlomeno sul piano squisitamente teoretico, dell'originale riflessione concettuale di Banfi. Alla luce di questo taglio prospettico occorrerà allora indagare e precisare quali sono i *problemi aperti* che risultano essere tali entro le specifiche ed autonome coordinate teoretiche dei *Principi* banfiani, onde individuare una matrice teorica di quella stessa inquietudine culturale e filosofica entro la quale molti allievi di Banfi, spesso e volentieri, hanno preso le mosse per sviluppare il proprio autonomo programma di ricerca filosofico.

Del resto già anche al semplice livello della più seria riflessione suscitata dalle lezioni banfiane qualche problema teoretico finiva infatti per emergere con indubbia forza critica, perlomeno presso gli ascoltatori più attenti ed acuti. Si consideri, per fare un solo esempio, peraltro assai emblematico, questa riflessione, risalente al 6 febbraio 1935, tratta dai *Diari* di una poetessa come Antonia Pozzi:

Paci; Dostojevskiano anche lui. E anche lui sente, acutamente, che una visione filosofica come quella di Banfi applicata alla vita di un giovane porta a spaventose conseguenze pratiche. Comprendere tutto, giustificare tutto. L'as-

e i dirigenti romani del Pci, rendendo lo stesso Banfi un "pesce fuor d'acqua" nelle file del partito in cui il filosofo lombardo veniva certamente "esibito", senza tuttavia poter effettivamente incidere seriamente nella scelta della strategia politica e culturale del partito togliattiano. Non per nulla, sia pur in ambito strettamente familiare – scrivendo, per esempio, alla propria moglie Daria Malaguzzi – Banfi era solito indicare Togliatti con il termine emblematico di *Canopo*, indicante, appunto, il vaso che, nell'antico Egitto, serviva a raccogliere le interiora delle mummie...

sassino, l'idiota, il santo. Ma allora anche noi possiamo farci assassini, pur di non rifiutare nessuna esperienza?¹⁴

Il problematicismo banfiano, se portato alle sue ultime, più rigorose, conseguenze, non finisce forse per apparire come il sorriso del gatto del Cheshire? La paradossalità teoretica di questo problematicismo che, come si è visto, si alimenta proprio in virtù dell'antinomicità delle idee della ragione, non mette capo, necessariamente, ad una prospettiva che si deve auto-fagocitare se portata alle sue ultime conseguenze? L'autonomia della ragione di Banfi pone infatti la questione della problematicità con cui vuole tutto risolvere. Ma tale ambizione non risulta paradossale e impraticabile nello sviluppo effettivo della riflessione teorica? Come in Gentile l'atto puro diventa un principio sistematico che attorno a sé fa il vuoto, tutto distruggendo, in modo analogo sembra che anche in Banfi la problematicità finisca, sistematicamente, per risolvere in sé le particolari strutture della stessa razionalità, tutto fagocitando¹⁵.

Proprio sviluppando sul piano teorico questo specifico rilievo Giulio Preti osservò come nella filosofia banfiana non sia rilevabile solo la presenza di uno iato, pressoché incolmabile, che si viene inevitabilmente a configurare tra il piano problematico della ragione astratta ed autonoma e il mondo disperso e sempre più frammentato dell'empiricità. Oltre questo contrasto tra il mondo astratto, perché perennemente coinvolto dalla sua antinomicità costitutiva, e quello di un movimento del tutto libero e incontrollabile dell'esperienza umana, si configura, infatti, un secondo più grave problema, peraltro strettamente connesso: quello, per dirla col lessico kantiano, della sistematica nullificazione delle strutture del *Verstand*:

la conoscenza intellettuale (scientifica, pragmatica) appare un momento necessario del processo di trasposizione dell'esperienza sul piano della ragione; ma si pone l'accento sulla *autonomia* di quest'ultima, la quale riconosce e pone in se stessa, nelle sue pure idee (la cui purezza – *idest* formalismo – è garanzia

- 14 Antonia Pozzi, *Diari*, a cura di Onorina Dino e Alessandra Cenni, Libri Scheiwiller, Milano 1988, p. 43. Per le inquietudini e la vita di Antonia Pozzi sono da tener presenti soprattutto l'importante saggio di Dino Formaggio, *Una vita più che vita in Antonia Pozzi* apparso nel volume di Autori Vari, *La vita irrimediabile. Un itinerario tra esteticità, vita e arte*, a cura di Gabriele Scaramuzza, Alinea Editrice, Firenze 1997, pp. 141-58 (da integrarsi con la lettura di *Due lettere di Antonia Pozzi* che si leggono alle pp. 159-68) e la monografia di Graziella Bernabò, *Per troppa vita che ho nel sangue. Antonia Pozzi e la sua poesia*, viennepierre edizioni, Milano 2004, oltre al volume di Papi già citato.
- 15 Per lo sviluppo critico più articolato di questi rilievi sia comunque lecito rinviare anche al mio precedente contributo *La pura teoreticità banfiana e il pensiero scientifico* pubblicato nel già citato *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, pp. 257-69.

di universalità non dogmatica) quella problematicità mediante cui risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l'intelletto pone al pensiero, ed entro cui tende a chiudere l'esperienza¹⁶.

Ma proprio questa nullificazione appare, dunque, assai problematica in una prospettiva critico-trascendentale perché, come si è visto, è proprio sul livello delle strutture dell'intelletto che si situa l'ontogenesi delle singole discipline. In tal modo sembrerebbe allora che proprio la struttura teoretica del problematicismo banfiano, annullando la mediazione critica del piano dell'intelletto, finisca per contrapporre il piano dell'autonoma razionalità astratta a quello dell'immediata vita concreta, propria e specifica dell'irrazionalismo. Col risultato che lo stesso Banfi ha poi cercato, soprattutto nel secondo dopoguerra, di colmare questo drammatico vuoto teoretico anche con alcune indebite forzature che non hanno tuttavia mancato di suscitare diverse resistenze critiche e anche alcune perplessità, sempre più gravi e motivate, in seno alla scuola dei suoi allievi più diretti. Da questo punto di vista, sul piano della prassi, anche la progressiva, ma sempre più decisa diaspora degli allievi di Banfi dalle file del Pci, iniziata da Preti fin dalla primavera del 1946 e fatta propria, infine, anche da Cantoni nel 1948, costituisce, in realtà, una precisa ed emblematica parabola, per il cui tramite questi diversi allievi denunciavano, variamente, il "romanticismo" irrazionalista implicito alle scelte pratiche compiute e difese, con ostinazione, dal loro stesso Maestro. Scelte con le quali Banfi si illudeva, peraltro, di poter giustificare delle opzioni del mondo della prassi che, in realtà, non trovavano alcuna precisa giustificazione nelle sue stesse premesse filosofiche che finivano così spesso per convivere con prassi politiche che risultavano essere invece agli antipodi degli stessi criteri ispiratori del suo problematicismo teorico¹⁷. In questa specifica prospettiva, per dirla alla luce di una feroce e icastica battuta pretiana, la denuncia critica dell'«uomo banfo» coincideva con l'esplicitazione di tutte le perplessità che potevano nasce-

16 Giulio Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983, p. 83.

17 Per l'approfondimento sistematico di queste tematiche, che nel testo sono semplicemente accennate, cfr. il già ricordato, innovativo, studio di F. Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunisti*, op. cit., con particolare riferimento alle pp. 13-83, unitamente agli interessanti documenti epistolari che si leggono in Antonio Banfi, *Lettere a Remo Cantoni e Mario Dal Pra*, a cura di Fabio Minazzi, «Il Protagora», XXXV, luglio-dicembre 2007, quinta serie, n. 10, pp. 409-22, nonché nelle *Lettere inedite di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, a cura di Fabio Minazzi, «Rivista di storia della filosofia», XLII, 1987, 1, pp. 75-88.

re dalla lettura de *L'uomo copernicano*¹⁸, condotta alla luce degli stessi assunti teorici illustrati da Banfi nei *Principi di una teoria della ragione*. In questo modo la scuola di Banfi sembrava quindi reagire alle stesse più recenti prese di posizione teorica espresse da Banfi a partire dalla caduta del fascismo in poi, preferendo ritornare agli assunti problematici dei *Principi* del 1926, onde prendere le mosse da quella problematicità critica per approfondirla variamente. In questa prospettiva, come ebbe a rilevare anche Mario Dal Pra, sembra proprio che «la scuola di Banfi abbia recato un contributo rilevante alla critica della ragione “classica” ed ai suoi sviluppi di ordine metafisico, a favore di un senso della ragione, meno bisognoso di un fondamento ontologico e più aperto, per contro, agli sviluppi di una razionalità scientifica e filosofica, ma con forti legami con i limiti pragmatici, operativi e storici dell’iniziativa umana»¹⁹.

In questa chiave ermeneutica si possono allora leggere i differenti percorsi teorici approfonditi da Enzo Paci, Giulio Preti e Remo Cantoni come dei sentieri di ricerca che hanno autonomamente approfondito la criticità della ragione banfiana, ma che per farlo hanno dovuto tutti scendere sul piano del livello del *Verstand*, entro il quale le forme costruttive specifiche dei differenti universi di discorso sono svolte e indagate tramite un’analisi storico-critica dei linguaggi che fungono da modelli per questi stessi universi, dei loro metodi e delle loro regole operative, nonché delle axiologie che si impongono e variano storicamente, dando così luogo ad un complesso di ricerche in cui la rivendicazione di una ragione finita e storicamente configurata si ricollega, innovativamente, alla sistematica aperta della ragione banfiana, per sottolineare un’obiettività culturale che si costruisce sempre in una libera tensione con le istanze dello sviluppo storico. In questo modo tutti gli allievi di Banfi sono andati indubbiamente *oltre* Banfi, anche se hanno compiuto questo loro autonomo percorso critico proprio *grazie* alle stesse più felici premesse teoretiche dei *Principi* banfiani. L’«hostinato rigore» leonardiano cui lo stesso Banfi si è sempre ispirato ha così contraddistinto anche lo spirito delle ricerche filosofiche dei suoi più diretti allievi degli anni Trenta, che, in virtù del trascendentalismo critico banfiano, hanno saputo superare criticamente i suoi stessi limiti, onde sviluppare un loro autonomo programma di ricerca filosofico. Il che è poi

18 A. Banfi, *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950. Per un commento teoretico della celebre battuta pretiana sull’«uomo banfo», sia comunque lecito rinviare alla mia monografia *Il cacademone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, Franco Angeli, Milano 2004, *passim*.

19 M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, art. cit., p. 35.

una conferma ulteriore, perlomeno a mio avviso, della fecondità intrinseca della stessa lezione filosofica banfiana e del suo stesso problematicismo.

Ma vi è di più. Questa critica pretiana aiuta a meglio intendere la sua precisa distanza teoretica dalla «ragione» banfiana. Nonché alcune sue precise prese di posizione contro il razionalismo banfiano: per esempio quella che si legge nella lettera del 28 dicembre 1951, indirizzata a Mario Dal Pra²⁰. Preti era stato allora invitato a partecipare ad un volume, promosso da Banfi, consacrato al tema della *crisi dell'uso dogmatico della ragione*. Ebbene, a fronte di questo invito, Preti così scrive:

non mi interessa il tema, troppo lontano oramai dai miei interessi e dalle mie posizioni attuali: oramai per me la “ragione” (nel senso kantiano-hegeliano-banfiano) è soltanto, come la fantasia e la religione, uno dei pesi morti che ritardano lo sviluppo della cultura, affidata secondo me soltanto all’intelligenza (riflesso pragmatico sull’esperienza sensibile). L’unico uso “critico” della ragione è quindi soltanto quello che conclude che della “ragione” (sfera delle idee, in senso kantiano) si può e si deve fare a meno.

La ragione banfiana come un *peso morto*! La ragione assimilata alla *fantasia* e alla *religione*! Senza dubbio, nel qualificare questo *peso morto*, Preti assimila la posizione banfiana al piano dell’orizzonte kantiano-hegeliano. Ma questo riconoscimento è più formale che sostanziale, perché il Nostro vuole sottolineare la propria profonda distanza critica da questa tradizione. Tant’è vero che l’unico uso “critico” di questa ragione consisterebbe *nel non usarla affatto*! Esito alquanto paradossale, che è stato poi contraddetto dallo stesso Preti il quale, malgrado questa sua netta presa di distanza, poi collaborerà al volume banfiano con un suo contributo consacrato alla dialettica terministica e al probabilismo medievale, onde mostrare al proprio Maestro la complessità *analitica*, assai stratificata, delle vie critiche della ragione umana. Ma se si è in grado di “diffalcare” questo tono polemico pretiano, cogliendo il preciso orizzonte teoretico cui il pensatore pavese fa comunque riferimento, emerge come l’appello all’euristica dell’*intelletto* (peraltro, risalente, sia pur per i complessi rami della lezione husserliana, al *Verstand* kantiano!) costituisce la risposta strategica, con la quale il filosofo pavese spiega il nesso, storicamente dinamico, che si instaura tra l’intelligenza umana e la dimensione pragmatica dell’esperienza sensibile, tipica del mondo della prassi. Lungo questa originale pista critica si svi-

20 Ho pubblicato il testo di questa lettera, unitamente a tutto il carteggio pretiano con Dal Pra, su «Il Protagora» (XXXVIII, 2011, n. 15), nel quale sono edite anche le lettere di Preti a Giovanni Gentile ed Eugenio Garin.

lupperà anche la riflessione teoretica pretiana più matura ed approfondita. Si tratterà, ancora una volta, di un orizzonte di squisita ascendenza critico-razionalista in cui Preti dipanerà (anche banfianamente!), una *descrizione costruttiva, analitica e formale*, dei concetti fondamentali della razionalità umana, andando contro tutte le molteplici ipostasi delle costruzioni dogmatiche (anche di quelle banfiane...).

Giulio Preti

①

Molto da forti interessi teorici, che sono primari nella sua formazione, il Preti ha il merito di avere affrontato in sede speculativa il problema dello stos del pensiero. Il suo saggio su continuità e discontinuità nella stos della filosofia, che m'arrivò di sequenza unita al suo arrivo, mi pare di notevole suono ed importanza. E, fra i suoi ultimi lavori, il volume Idealismo e positivismo, del quale, quando uscì, ^{qui} risolvi con vivo interesse lo stos, precisa bene ~~con precisione~~ le ragioni di una crisi e di un orientamento. Al campo della stos del pensiero appartengono varie monografie, presentate come raccolte di testi, precedute da ~~monografie~~ larghissime introduzioni. Si quella sui Presocratici fu detta - da Marino Giusino - che era ugualmente molto felice nell'elaborazione, nella scelta, nella bibliografia ("Arch. di fil.", 1943, pp. 318-9). Molto notevole anche il Neosofa. Così nel recente volume su Leibniz sono riuniti lunghi studi, e sono messi ^{due} a fuoco i punti e aspetti importanti. Ma dove il P. ha raggiunto particolari risultati è il campo della logica medievale. Qui l'incanto dei suoi interessi teorici con l'argomento stos è stato davvero felice. Le due ampie monografie su Dialektik terminologica e probabilismo nel pensiero medievale, e vari studi sulla logica formale del Medioevo, sono gli unici lavori italiani degni di essere avvicinati alle opere del Boethius e del Moody, e fanno fare parecchie cose avanti all'indagine stos. La netta caratterizzazione della scuola parigina, la definizione dell'occasionalismo nei riguardi di scuola che spesso vengono confusi con essa, si rivelano eccellenti.

Se l'acume teorico di un saggio come quello su Linguaggio comune e linguaggio scientifico è messo a riscontro con la vasta cultura stos del P. e con i suoi nobili acquisti nel campo della stos della logica medievale, si vedrà nel P. uno dei candidati migliori per la cattedra di stos medievale, più incline di possibilità, più attenti alle esigenze di una cultura non puramente

Giudizio autografo di Eugenio Garin su Giulio Preti scritto durante l'espletamento del concorso universitario per una cattedra di Storia della filosofia bandito dall'Università di Bari nel 1953

SEZIONE SECONDA

*Il programma di ricerca
del neorealismo logico*



Giulio Preti negli anni Settanta

CAPITOLO TERZO

GIULIO PRETI NEOREALISTA LOGICO:
CRONACA DI UN PERCORSO DI RICERCA

«Il filosofo non può e non deve rimaner legato ad alcuna “morale”, ma solo alla verità – la fedeltà alla verità, il ricercare, il dire, il proclamare la verità, è l’unico dovere che, almeno come filosofo, egli ha, e solo di ciò è responsabile davanti agli uomini – questa è la sua vera missione».

Giulio Preti, *Bios theoretikós* [1944]

1. *La natura della critica filosofica antimetafisica*

Non l’essere del filosofo ne determina il pensiero, bensì il pensiero ne determina l’essere: in questo sta la sua autenticità e libertà. Quindi i filosofi antimetafisici sono tali perché, pensanti, si sono urtati contro qualcosa; e la parola ‘metafisica’ designa, appunto, ciò in cui si sono urtati¹.

Secondo Giulio Preti gli antimetafisici sarebbero dunque tali perché, *pensanti*, si sarebbero “urtati” contro qualcosa che ha loro resistito: la realtà contro la quale hanno cozzato *pensando* spiegherebbe, appunto, la natura stessa della loro antimetafisica. Ma che rapporto può mai intercorrere tra la *critica della metafisica* e il suo oggetto privilegiato, appunto la *metafisica*? Secondo Preti questo rapporto non è affatto estrinseco, perché rinvia, al contrario, ad un nesso molto più intrinseco, intrecciato e fondante, in virtù del quale si può definire, al contempo, tanto la realtà metafisica posta in discussione, quanto lo stesso pensiero antimetafisico. Scrive infatti Preti:

La critica filosofica non può paragonarsi all’azione di demolire un bersaglio a cannonate. In questo caso infatti ci sono da una parte la cosa, il bersaglio,

1 Cfr. il manoscritto di Giulio Preti, *Linee di Filosofia del Linguaggio*, autografo inedito, la cit. è tratta dalle pp. 2-3 dell’autografo, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo è ripresa dalle pp. 1-2. Per una descrizione analitica di questo autografo cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 291.

esistente prima delle cannonate indipendentemente da esse e dagli obici che lo colpiscono; dall'altra i cannoni e gli obici esistenti prima del bersaglio (come tale) e indipendentemente da esso (nella sua determinatezza di cosa); finalmente la volontà di alcuni uomini di demolire quel bersaglio, generalmente in vista di fini che sono indipendenti dal bersaglio stesso (sempre nella sua determinatezza di cosa) e che solo contingentemente trovano in esso un ostacolo da eliminare – il che appunto destina la cosa, che prima in sé era soltanto quella determinata cosa che era, a divenire bersaglio delle cannonate. La situazione della critica filosofica ad un oggetto filosofico, poniamo, appunto, alla metafisica, è invece ben diversa. Qui il bersaglio è ‘costruito’ mediante gli obici stessi, che lo costruiscono appunto nell’atto stesso che lo colpiscono – fuori metafora, la ‘metafisica’ non è prima e indipendentemente dalla critica alla metafisica, ma la sua nozione stessa viene costruita in e mediante tale critica; gli ‘obici’, cioè gli argomenti usati *contro* la metafisica sono nel contempo definizioni della nozione stessa di ‘metafisica’. Questo nome designa, di volta in volta, quello cui tali argomenti si riferiscono, e nulla più [...].

Così rilevava Giulio Preti, in un suo studio autografo inedito, *Linee di filosofia del linguaggio*, mettendo apertamente in evidenza il carattere *correlativo* che sempre sussisterebbe tra la critica della metafisica e il suo oggetto polemico privilegiato, appunto la metafisica. Tra la critica della metafisica e quest’ultima si instaurerebbe, quindi, una relazione ben più vitale ed intrinseca di quanto si possa mai eventualmente ritenere di primo acchito. Gli “obici” indirizzati contro l’oggetto della critica, appunto contro il bersaglio metafisico prescelto, non sarebbero affatto “esterni” ed irrelati rispetto al proprio obiettivo, ma, al contrario, sarebbero invece “costruiti” e “definiti” in stretta relazione con il proprio obiettivo polemico. Con la conseguenza che ogni filosofia, nell’atto stesso in cui istituisce una critica della metafisica, in realtà delinea anche, *in positivo*, il suo stesso orizzonte e la sua stessa precipua articolazione teoretica, cioè una vera e propria *metafisica critica*². Meglio ancora: lo studio della critica della metafisica, prima ancora che aiutarci a comprendere l’eventuale demolizione della metafisica, obiettivo di una determinata polemica filosofica, ci orienterebbe nel farci meglio comprendere sempre la natura, la qualità, lo spessore e l’articolazione complessiva del discorso critico-filosofico che vuole ergersi a giustiziere critico di una determinata esigenza metafisica. Con il che, naturalmente, vale anche il reciproco: ogni definizione della metafisica costituirebbe, al contempo, una definizione, *in positivo*, dell’atteggiamento critico antime-

2 A questo proposito cfr. il mio saggio *Dalla “critica della metafisica alla “metafisica critica”* ora riedito in F. Minazzi, *L’onesto mestiere del filosofare*, op. cit., pp. 31-61.

tafisico, proprio perché la traiettoria filosofica si dispiegherebbe, *kantiana-mente*, dalla “critica della metafisica” alla “metafisica critica”

Questa stretta ed intrinseca correlatività tra critica della metafisica e delineazione positiva dell’antimetafisica critica rimanda, a sua volta, al problema stesso del fondamento della riflessione filosofica. Proprio perché non è mai possibile prendere le mosse da un fondamento unico ed assoluto, ne consegue che qualunque atteggiamento critico si pone sempre all’interno del complesso flusso eracliteo della storia e del pensiero umano. Per questa ragione nessuna filosofia può mai ergersi a giudice assoluto del reale e della storia del pensiero: la criticità cui si può attingere è sempre *immanente* al corso storico da cui non può mai trarsi fuori. Scriveva Preti, nel 1944, riflettendo ancora sul *Bios theoretikós*:

ogni teoria della verità, ossia ogni filosofia, si aggira in un circolo, presupponendo una nozione di verità che è altra da quella che essa afferma per i giudizi inferiori, ossia di grado (di riflessione) inferiore. Pertanto, o questa filosofia giustifica se stessa con un’altra filosofia, questa con un’altra,... all’infinito – oppure si esce dal circolo e dal *regressus in infinitum* soltanto ammettendo che è alla base un atto arbitrario per cui viene *scelta* una Logica piuttosto che un’altra. “Arbitrio” di una scelta che certamente non va intesa come assolutamente arbitraria, ma tale *solo dal punto di vista della Logica in senso stretto*. Questa scelta si fonda su molti motivi, ma la sua motivazione non è una motivazione logica: è una motivazione della *volontà*, ossia è una motivazione *pratica*³.

Per quanto “critica-critica” ogni critica è, inevitabilmente, parziale e nasce sempre, in ultima analisi, da una scelta di ordine *pratico*, costituisce una presa di posizione scaturente dalla volontà, dal mondo della prassi, dalla vita pragmatica. Per questa ragione *epistemica* la pretesa “critica-critica” deve essere, a sua volta, criticata (dando appunto origine alla marxiana «critica della critica critica» della *Sacra famiglia*), proprio perché «sostenere una filosofia è compiere un atto pratico, porsi con una parte, è un militare. Tanto peggio per quei filosofi che non se ne rendono conto». Né, tanto meno, la filosofia può dunque mai aspirare ad un orizzonte eterno, proprio, per esempio, di una filosofia che si concepisce come *perenne* e fuori della mischia in cui gli uomini vivono nell’ «aiuola che ci fa tanto feroci». Al contrario, ogni discorso filosofico si costruisce entro un determinato e sempre preciso contesto e alla luce dell’intreccio di specifiche tradizioni di pensiero con le quali entra variamente in dialogo (più meno

3 G. Preti, *Bios theoretikós*, «Studi Filosofici», anno V, gennaio-giugno 1944, n. 1-2, pp. 59-70, la cit. si trova a p. 65 (i corsivi sono nel testo), mentre la cit. che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 66.

critico, più o meno approfondito, più o meno adeguato, più o meno soddisfacente). Certamente nel delineare questo intreccio problematico e questo stesso plesso critico-prospettico il filosofo non opera mai secondo la temporalità astronomica, propria del tempo storico-metrico-cronologico, quello meccanico ed astratto. Semmai, il piano concettuale sul quale un filosofo si pone è sempre quello della *durata* delle differenti tradizioni di pensiero, con le quali intreccia e costruisce il suo stesso autonomo discorso filosofico (l'hegeliana «*fatica del concetto*»), volto a lasciare «incrostatati» sulla terra i prodotti, affatto precari ed effimeri, del proprio transeunte lavoro⁴. Il tempo storico non è del resto il tempo cronometrico: ogni pensatore si costruisce sempre le sue singolari «contemporaneità» e i suoi tempi «passati» o «remoti», trascegliendo, appunto nella storia del pensiero, quelle *tradizioni concettuali* cui si sente più in sintonia a fronte di altre tradizioni con le quali avverte, invece, una maggiore distanza critica. Ma nell'atto stesso in cui viene precisando queste sue molteplici «distanze» e queste sue idiosincratie «vicinanze», in realtà il pensatore si colloca, più o meno consapevolmente, entro un universo di riferimento che sta appunto *costruendo*.

Dal che consegue perlomeno un duplice rilievo. *In primo luogo*, ogni pensatore, sia pure da un punto di vista spesso ideale, *si sceglie sempre* i suoi predecessori e i suoi stessi Maestri, vale a dire individua quelle particolari *tradizioni concettuali e di pensiero* a partire dalle quali intreccia, poi, un suo autonomo dialogo specifico, per costruire il suo stesso discorso filosofico. *In secondo luogo*, constatata l'impossibilità di fondare in modo assoluto un discorso filosofico, ne consegue che ogni filosofia non può che nascere da *un particolare punto di vista*. Un «punto di vista» che, spesso e volentieri, coincide proprio con la biografia intellettuale del singolo pensatore il quale può appunto motivare il suo eventuale *filosofare* a partire dal particolare *filosofato* con il quale si è posto, per più ragioni, in più intima e feconda relazione critico-filosofica. Quindi, più che di «sistemi» filosofici, bisognerebbe parlare, invece, di «punti di vista filosofici», giacché i punti di vista non tacciono questa loro radice esistenziale, pragmatica e storico-critica, entro la quale si costruisce sempre un determinato e pur autonomo percorso concettuale. Rilievo che vale, naturalmente, anche per Preti stesso: studiare il suo pensiero vuole infatti dire studiare il modo assai pecu-

4 «[...] noi, al contrario, vogliamo un pensiero che, ben lungi dallo «spaziare liberamente nel suo mondo infinito», lasci, invece, «i suoi prodotti incrostatati alla terra». Non aspiriamo a «redimere» il lavoro dandogli fittiziamente un significato che lo faccia spaziare nell'infinito, chè questo significherebbe togliergli ogni valore umano e religioso; ma aspiriamo a fare anche del pensiero una forma di lavoro» (G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, p. 237).

liare con cui il pensatore pavese ha reagito criticamente all'ambiente metafisico della cultura filosofica italiana dei primi decenni del secolo scorso.

Ma sempre per questa ragione di fondo non sembri allora un atto arbitrario o, peggio ancora, di immodestia, se per introdurre queste mie riflessioni filosofiche concernenti il pensiero di un pensatore come Giulio Preti, alla cui opera e al cui pensiero, da anni, ho dedicato diversi studi e molteplici riflessioni, desideri *ora* prendere le mosse proprio dal mio più ristretto e circoscritto percorso personale. Questo approccio potrà forse aiutare a meglio intendere il taglio specifico con il quale mi sono sforzato, lungo gli anni, di leggere e studiare l'opera e il pensiero di Preti. Senza peraltro tacere, come si vedrà, che oramai questo mio pur esile percorso può comunque giovare anche di alcuni interessanti testi inediti dalpraiiani (per i quali cfr. il successivo § 3) che aiutano a meglio situare, nei propri originari e specifici confini, anche il mio primario interesse specifico per la filosofia pretiana con il quale ho effettivamente esordito nel mondo degli studi.

2. Preistoria autobiografica

Personalmente ho avuto la fortuna di conoscere il pensiero di Giulio Preti grazie alla lezione magistrale di Mario Dal Pra, seguendo i suoi corsi e le sue innumerevoli lezioni di storia della filosofia (su Hegel, autore della *Scienza della logica* e dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, su Pascal, sul realismo e lo scetticismo), nella seconda metà degli anni Settanta, svolti tutti presso il corso di laurea in Filosofia dell'Università degli Studi di Milano⁵. Durante queste lezioni (e i connessi seminari del sabato mattina) ho avuto più occasioni per cogliere differenti e molteplici, ma sempre molto illuminanti (e, invero, strategici), riferimenti di Dal Pra al pensiero di Preti, ad alcune sue analisi e a talune sue penetranti considerazioni. Il fatto stesso che Dal Pra facesse esplicito riferimento all'insegnamento di Preti costituiva già, *di per sé*, un elemento emblematico, assai rilevante, soprattutto per chi, come il sottoscritto, aveva eletto a suoi dioscuri, per il proprio "garzonato filosofico", due Maestri e due studiosi di chiara fama e dal limpido passato civile antifascista come Mario Dal Pra e Ludovico Geymonat⁶.

5 Cfr. il *Ricordo di Mario Dal Pra*, di Eugenio Garin, Fulvio Papi, Fabio Minazzi, «Informazione filosofica», anno III, marzo 1992, pp. 5-15, per l'intervento di chi scrive cfr. in particolare le pp. 9-11 e sgg.

6 Cfr. F. Minazzi, *Ludovico Geymonat e Mario Dal Pra*, «Il Ponte», anno XLVIII, novembre 1992, n. 11, pp. 144-53, unitamente a Aa. Vv., *Il debito con la caducità. Rassegna degli articoli pubblicati dalla stampa quotidiana in occasione della*

Allora, a Milano (e non solo a Milano, *of course...*) Geymonat e Dal Pra erano due sicuri e irrinunciabili punti di riferimento, che, con le loro opere, il loro intensissimo lavoro teorico, culturale, di studio e di organizzazione della ricerca scientifica, di promozione culturale e di dibattito, erano effettivamente in grado di attirare le migliori energie intellettuali della mia generazione. Né posso tacere come, proprio nel 1976, sempre per merito primario di Dal Pra, fossero apparsi anche i densi e bellissimi *Saggi filosofici* di Preti, sistematicamente raccolti da Dal Pra in una corposa e ricca edizione, in due volumi di circa ottocento pagine, apparsi quale quindicesimo tomo della importante collana dei “Pensatori del nostro tempo” de «La Nuova Italia» Editrice di Firenze. Preti era, allora, il primo filosofo italiano, di sicura levatura europea, accolto in questa prestigiosa collana (cui aveva peraltro spesso collaborato con importanti *Prefazioni*). Con questo suo libro postumo, il suo nome figurava esplicitamente accanto a quelli di altri filosofi come Rudolf Carnap, Ernst Cassirer, Herbert Marcuse, John Dewey, Alfred J. Ayer, Bertrand Russell, Alfred N. Whitehead, Ludwig Wittgenstein e Patrick Horace Nowell-Smith. Personalmente, dopo aver acquistato l’edizione più economica – quella in broccia – di quest’opera, ho intrapreso la conoscenza diretta della riflessione di Preti partendo dalla lettura e dallo studio, sistematico e appassionante, di questi saggi filosofici «così essenziali e geometrici»⁷, a partire dai quali ho successivamente affrontato, procedendo *a gambero* (ma anche “progressivamente”!), tutta la precedente produzione filosofica e culturale pretiana.

Non nego come questo approccio di studio, che ha oggettivamente privilegiato il *Preti saggista*, abbia certamente esercitato una sua precisa e invero decisiva influenza sul mio modo complessivo di intendere e di accostarmi anche ai libri più celebri e noti del pensatore pavese. In ogni caso, proprio prendendo le mosse da questi saggi ho comunque iniziato a riflettere sulle molteplici piste di ricerca presenti entro il pensiero pretiano, perché ho avuto anche la possibilità di discutere alcuni di questi emblematici saggi pretiani (per esempio quelli dedicati all’empirismo logico e alle sue tre fasi di sviluppo, alla fisica newtoniana, al problema del verificazionismo, ai nessi tra marxismo, pragmatismo ed evoluzionismo, etc., etc.) anche nell’ambito delle lezioni e dei seminari di filosofia della scienza svolti sia da Ludovico Geymonat, allora titolare della *prima* cattedra di

scomparsa di Ludovico Geymonat e di Mario Dal Pra, a cura di F. Minazzi, Archivio di Stato di Varese, Varese 1992.

7 M. Dal Pra, *Presentazione* di G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, pp. V-XXVII, la cit. si trova a p. IX.

Filosofia della scienza della statale, sia anche, sia pur in un ben differente contesto (concettuale e spirituale), con il suo allievo Giulio Giorello che in quei tempi svolgeva il corso di Filosofia della scienza *serale* (dedicato a Popper, nello svolgimento del quale questo docente, da bravo “materialista dialettico” – filo-albanese! –, dichiarava, *allora*, di voler difendere il movimento operaio italiano dalla nefasta influenza culturale-ideologica del falsificazionismo popperiano...).

In ogni caso, proprio questo intreccio di interessi mi portò infine a laurearmi sul pensiero di Giulio Preti con una tesi in filosofia della scienza espressamente consacrata a *I primi saggi di Giulio Preti e la difesa del principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni trenta*.⁸ La mia tesi era articolata in due volumi, la cui struttura ben esprimeva l'insieme complessivo degli interessi che animavano, allora, il mio studio dell'opera e del pensiero pretiano. Il primo volume si articolava, a sua volta, in due sezioni: nella prima discutevo il pensiero di Preti oggetto privilegiato della mia indagine (dopo aver ricostruito analiticamente la sua biografia intellettuale), mentre nella seconda presentavo e commentavo una nutrita serie di documenti inediti pretiani (perlopiù lettere e manoscritti filosofici). Nel secondo volume, coincidente con la terza sezione, era invece delineata una bibliografia sistematica *di e su* Preti (occorre tener presente che prima di questo mio lavoro la bibliografia pretiana, predisposta da Franco Alessio – con la collaborazione (*taciuta*) di Ermanno Migliorini – considerata, dai più, come pressoché «completa e definitiva», comprendeva circa trecento *item* che la mia indagine portò invece a più di mille...).

Discussi questa tesi nella sala del Consiglio della Facoltà di Lettere e Filosofia con una commissione di laurea abbastanza eterogenea, ma non priva di un suo rilievo specifico (come peraltro emerse anche dalla discussione della mia tesi nel corso della quale intervennero diversi docenti) essendo formata da studiosi come Gennaro Barbarisi, di letteratura italiana, Antonio Aloni, di letteratura greca, pedagogisti come Andrea Daziano, Riccardo Massa e Luciano Corradini, psicologi come Dario Varin, Fulvio Scaparro ed Enrico Barolo e, finalmente, filosofi come Mario Dal Pra (Presidente della commissione, mio contro-relatore) e Giulio Giorello (mio relatore), sia pur con l'assenza di un commissario esterno come Marco Mondado-

8 La tesi, in due volumi di 592 pagine dattiloscritte complessive, con ventotto righe di sessantadue battute circa per ogni pagina (ma nelle note le righe per pagina diventano cinquantatré di sessantatré battute), fu discussa nel pomeriggio del 20 giugno 1983 e la votazione conseguita fu quella massima, con la lode.

ri (semplicemente non presente). Allora Geymonat era già in pensione e, quindi, non poco amareggiato per il comportamento di Giorello.

Per la realizzazione di questo lavoro di tesi fui seguito principalmente da Dal Pra. Tuttavia, laureandomi in Filosofia della scienza, il mio relatore ufficiale era Giorello, il quale era subentrato a Geymonat nella titolarità dell'insegnamento di Filosofia della scienza e aveva contestualmente (assai repentinamente) abbandonato il marxismo e il materialismo dialettico, nei quali si era precedentemente riconosciuto, onde poter finalmente abbracciare il falsificazionismo popperiano e anche quello lakatosiano (prima di avvicinarsi all'anarchismo feyerabendiano). Ricordo che, in genere, Dal Pra mi fissava sempre l'appuntamento per la consegna dei vari capitoli della tesi avendo costantemente cura di collocarlo *dopo* il mio previsto incontro con il mio relatore ufficiale. Invariabilmente poi, all'esordio di ogni nostro colloquio, mi chiedeva, puntualmente, quale fossero stati i giudizi o gli eventuali rilievi del mio relatore e, ogni volta, rimaneva, invece, del tutto basito nell'apprendere, con suo (e anche mio) pieno disappunto che il mio relatore o non si era affatto presentato all'appuntamento concordato (sempre senza neppure avvertire), oppure aveva dichiarato di aver semplicemente "perso" il materiale della tesi che gli avevo consegnato, oppure cercava, in qualche modo, di "scusarsi" per non averlo letto, oppure, ancora, cercava di giustificare le sue costanti inadempienze con qualche altra ipocrita scusa, più o meno plausibile, ma sempre meno credibile e, comunque, per nulla congruenti alle sue funzioni. Finì così che ad un certo momento Dal Pra si spazientì a tal punto che decise senz'altro di ignorare i miei incontri con il mio "relatore", onde non ritardare ulteriormente la realizzazione e l'avanzamento del compimento della tesi. Anche perché nel frattempo, e proprio in quegli anni, la mia relazione di lavoro diretto con Dal Pra si sviluppò, invece, in modo sempre più intenso, come del resto documenta anche una nutrita serie di differenti lavori pretiani nei quali Dal Pra mi volle coinvolgere direttamente. In quegli anni stavo del resto promuovendo, insieme ad un altro studente-lavoratore della provincia di Varese, i *Seminari Varesini di filosofia*⁹, ai quali, ad un certo punto, parte-

9 Una parte significativa degli *atti* di questi seminari varesini sono stati editi nel volume *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea. Atti dei Seminari Varesini 1980-1984*, a cura di Michele Massafra e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1985, ma occorre tener presente che mentre si svolgevano i seminari si erano anche predisposte alcune dispense, edite tutte dal Centro litografico comunale di Varese, nel quale si raccoglievano i testi di diverse lezioni, facendoli spesso seguire dal dibattito cui avevano dato luogo con il numeroso pubblico che seguiva queste iniziative, nonché da molti altri apparati di commento e di vario

cipò anche lo stesso Dal Pra con un'importante conferenza, espressamente promossa in occasione del decennale della morte di Preti, lezione che fu poi edita, a mia cura, nelle dispense con le quali, in genere, si affinacavano questi incontri seminariali. Nel predisporre questa dispensa, intitolata *Giulio Preti: un bilancio critico-filosofico*¹⁰, Dal Pra volle, appunto, affidarmi la sua curatela, il che mi offrì l'occasione, invero preziosa, per predisporre un articolato e pur sintetico apparato critico-storiografico di commento che fu così apprezzato da Dal Pra al punto che mi fece poi l'onore di volerlo ripubblicare, *totidem verbis*, non solo nel volume degli *atti* dei Seminari Varesini, ma anche nel suo bel volume, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, apparso successivamente, nel 1988, a Napoli, presso Bibliopolis¹¹.

Ma sempre in quegli anni, nei primi mesi del 1983, prima ancora di essermi laureato, Dal Pra volle farmi affidare dal Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Milano, allora diretto da uno studioso come Corrado Mangione, un «incarico esplorativo» concernente il Fondo dei manoscritti autografi pretiani conservato a Firenze, da Ermanno Migliorini. An-

completamento critico (note di integrazione al testo, indicazioni bibliografiche, etc.) predisposti tutti da un gruppo di studenti universitari che allora collaboravano attivamente a questa iniziativa la quale, a suo modo, caratterizzò, in tal modo, una stagione della vita culturale non solo varesina, tant'è vero che Ludovico Geymonat volle recensire e segnalare questo volume degli *atti* dei Seminari Varesini sia su «Belfagor» (anno XL, 31 marzo 1985, fasc. II, pp. 241-5), sia su «Scientia» (annus LXXIX, I-II-III-IV, 1985, vol. 120, pp. 136-8). Ma per tutte queste vicende (e il loro specifico contesto) sia ora lecito rinviare al mio volumetto, di testimonianza e di documentazione bibliografica, *Alla ricerca del Képos. Considerazioni inattuali sui Seminari Varesini di Filosofia e gli immediati dintorni civili (Varese 1979-1985)*, Prefazione di Ludovico Geymonat, Editrice Magenta, Varese 1992 (in cui si trova anche l'indicazione di tutte le recensioni dedicate al volume degli *atti* dei Seminari Varesini, cfr. *op. cit.*, pp. 110-5).

10 M. Dal Pra, *Giulio Preti: un bilancio critico-filosofico (conferenza-dibattito tenuto alla Biblioteca Civica di Varese, Sabato 20 febbraio 1982 alle ore 15,30)*, a cura di Fabio Minazzi, Centro litografico comunale, Varese, maggio 1982 (dispensa di 70 pagine).

11 In questo libro il mio commento – attribuito a Claudio Minazzi! – figura alle pp. 13-53. Ma occorre tener presente che questo testo era stato anche pubblicato, in una versione più ampia, nel contesto dell'impegnativo volume, già ricordato, che raccoglieva una parte significativa (ma non tutta!) degli *atti* dei Seminari Varesini di Filosofia: *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea*, *op. cit.*, pp. 329-86, in questa versione il mio commento al testo dalpraiano si trova, rispettivamente, alle pp. 341-59 (sono le note concernenti il testo della lezione poi riedite nel libro di Bibliopolis) e alle pp. 372-386 (note relative al dibattito che figurano in questa edizione e in quella del Centro litografico comunale di Varese, in cui, peraltro, è edito anche un mio intervento esplicito di discussione, alle pp. 366-7).

dai pertanto a Firenze, città nella quale soggiornai predisponendo, entro il mese di marzo-aprile 1983, la *Prima descrizione dei Manoscritti del Fondo "Giulio Preti" di Firenze*, relazione descrittiva (di 142 pagine dattiloscritte) che consegnai poi a Dal Pra quale esito delle mie ricerche, con le quali diedi conto, per la prima volta, dell'articolazione complessiva ed analitica del Fondo "Giulio Preti" di Firenze, mostrandone tutta la sua ricchezza e il suo valore intrinseco. Né posso dimenticare come, sempre nel giugno del 1983, finì per delineare anche un'altra relazione concernente i *Materiali per una nuova schedatura dei manoscritti del Fondo "Giulio Preti" di Firenze* (di 38 pagine dattiloscritte) che consegnai nuovamente a Dal Pra, giacché proprio a partire dai risultati indicati in questo testo mi fu poi affidato un nuovo incarico, sempre dal Dipartimento di filosofia di Milano, onde costituire un apposito Fondo di manoscritti pretiani (fotocopiati) specifico ed autonomo per l'università di Milano, fondo che ho poi effettivamente predisposto e costituito redigendo anche, nel giugno del 1984, una nuova relazione (di 101 pagine dattiloscritte) espressamente consacrata a *Il Fondo "Giulio Preti" dell'Università degli Studi di Milano* che consegnai al termine del lavoro con il quale avevo anche portato a Milano un nucleo consistente delle tesi di laurea fiorentine seguite da Preti nel corso della sua attività di docenza universitaria fiorentina¹². Né posso dimenticare come la predisposizione del secondo volume bibliografico della mia tesi fosse stata preceduta, nel novembre del 1982, dalla delineazione di un saggio, *Integrazioni bibliografiche relative agli scritti di e su Giulio Preti (1938-1982). Contributo per una bibliografia generale di e su Giulio Preti*, che, su indicazione diretta di Dal Pra, avevo predisposto per la sua «Rivista di storia della filosofia»¹³ (periodico nella cui redazione mi volle del resto inserire fin nel 1982, dunque, ancora una volta, prima del mio conseguimento della laurea in filosofia)¹⁴.

12 A questo proposito cfr. comunque F. Minazzi, *Il Fondo "Giulio Preti" dell'Università degli Studi di Milano*, «Acme» (Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano), vol. XXXVIII, fasc. III, settembre-dicembre 1985, pp. 97-103.

13 Lo stesso Dal Pra in una sua *Nota* inserita nel volume di scritti inediti pretiani da lui curata, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, Franco Angeli, Milano 1983, dando succintamente conto dei diversi contributi bibliografici di Franco Alessio (1976), Franco Cambi (1979) e Bruno Maiorca (1981), così concludeva questa sua sintetica rassegna riferendosi a questo mio contributo che gli avevo già consegnato: «una più completa integrazione della bibliografia di e su Preti è in corso di pubblicazione nella "Rivista critica di storia della filosofia" a cura di Fabio Minazzi» (p. 32).

14 Iniziai a lavorare nella segreteria di redazione nella Rivista dalpraiana a partire dalla seconda metà del 1982, anche se la mia presenza fu poi effettivamente

Questo più breve lavoro bibliografico servì, in primo luogo, a documentare analiticamente, in prima battuta, le molte e gravi lacune della bibliografia predisposta da Alessio nel 1976 e costituì il primo nucleo della più ampia bibliografia pretiana configurata nelle 232 pagine dattiloscritte del secondo volume della mia tesi di laurea. Né basta, perché sempre Dal Pra, volle poi tempestivamente pubblicare, nel 1984, il libro *Giulio Preti: bibliografia*, il mio primo volume pretiano, contenente la biografia intellettuale del filosofo pavese, la bibliografia *di* e *su* Preti, nonché la descrizione analitica di tutto il fondo archivistico fiorentino, con le relative mie nuove schedature. Nel frattempo altre parti della mia tesi apparivano in varie sedi, in particolare sia in un volume di studi in onore di Geymonat¹⁵, sia sulla «Rivista di storia della filosofia»¹⁶, sia su «Il Protagora»¹⁷, sia in un catalogo di una mostra milanese dedicata agli anni Trenta¹⁸. Inoltre Dal Pra in quegli anni costituì anche un apposito «Comitato scientifico per la pubblicazione degli scritti inediti di Preti» e volle nominarmi segretario scientifico di questo gruppo di lavoro che, in pochi anni, con Dal Pra Presidente e la mia segreteria, promosse la pubblicazione di ben quattro testi inediti pretiani: *Logica e filosofia* (1984),

formalizzata, per una comprensibile resistenza, solo a partire dal n. 2 del 1984. Rimasi effettivamente presente nella segreteria di redazione fino al numero 3 del 1994, quando Rambaldi, *dopo* la scomparsa di Dal Pra (e la pubblicazione di *Ragione e storia*), volle estromettermi dalla Rivista. Tuttavia, onde non far apparire il provvedimento di espulsione una soluzione *ad hominem*, insieme con me fu allora iniquamente “allontanando” anche Paolo Spinicci. In tali evenienze Eugenio Garin mi inviò una preziosa lettera di solidarietà che allora mi aiutò a meglio resistere a tali meschinità baronali ed umane.

- 15 *Due critici del neoidealismo negli anni trenta: Mario Dal Pra e Ludovico Geymonat* [in collaborazione di Enrico I. Rambaldi] in Aa. Vv., *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, a cura di Corrado Mangione, Garzanti, Milano 1985, pp. 110-26 (*more accademico* la doppia firma fu il “prezzo” che pagai per la pubblicazione di questo testo, ripreso dal § 8 della sezione prima della mia tesi di laurea...).
- 16 *Lettere inedite di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, a cura di F. Minazzi, «Rivista di storia della filosofia», anno XLII, 1987, fasc. I, pp. 75-81.
- 17 F. Minazzi, *Il principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano*, «Il Protagora», anno XXVIII-XXIX, IV serie, nn. 1-16, 1988-1989, pp. 245-74 e *Manoscritto inedito di Giulio Preti sul problema dell'immanentismo*, presentazione, cura e note di commento di F. Minazzi, «Il Protagora», anno XXVIII-XXIX, IV serie, nn. 1-16, 1988-1989, pp. 271-91.
- 18 F. Minazzi, *Dall'inferno della metafisica all'onesto mestiere del filosofare: momenti e aspetti del dibattito filosofico italiano degli anni Trenta* in Aa. Vv., *ITALIA ANNI TRENTA. Opere dalle Collezioni d'Arte del Comune di Milano*, Vangelista Editori, Milano 1989, pp. 13-22.

Il problema dei valori: l'etica di G. E. Moore (1986), *Morale e metamorale. Saggi filosofici inediti* (1989) e *Lezioni di filosofia della scienza* (1965-1966) (1989)¹⁹. Per parte mia, essendo nel frattempo anche segretario scientifico dell'«Istituto Ludovico Geymonat per la Filosofia della scienza, la Logica e la Storia della Scienza e della Tecnica» di Milano (che avevo contribuito a fondare, nell'ottobre del 1985), ho promosso ed organizzato – lavorando ancora una volta soprattutto con Dal Pra e con Geymonat – il primo importante convegno di studio su *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, svoltosi a Milano, dall'8 al 10 ottobre 1987, i cui atti furono poi editi, per mia cura, in un corposo volume (di 520 pagine) apparso nel 1990, ospitato anch'esso nella «Collana di filosofia» diretta da Dal Pra presso l'Editore Franco Angeli di Milano, nella stessa sede in cui erano apparsi tutti i lavori precedentemente ricordati. Del resto, sempre in questi anni sono anche apparsi molti altri miei libri, volumi, testi, note e scritti (anche di varia natura e di differente taglio prospettico) nei quali discutevo, lungeggiavo, riflettevo, oppure richiamavo espressamente, diversi aspetti del pensiero pretiano²⁰. Alcuni di questi scritti nascevano spesso da autentici e veri dialoghi filosofici che ebbi la possibilità di variamente intrattenere con studiosi come Ludovico Geymonat, Mario Dal Pra, Evandro Agazzi, Valerio Tonini e Giulio Giorello²¹.

- 19 I primi due volumi furono curati da Alberto Peruzzi, il terzo da Ermanno Miglio-
rini e il quarto da chi scrive. Tuttavia, va anche ricordato come nel predisporre
il primo volume il curatore preferì pubblicare, assai curiosamente, degli appunti
comparati (suoi e di altri allievi di Preti) presi durante le lezioni del filosofo pave-
se, anteponevoli senz'altro al testo autografo delle lezioni di Preti, lasciando così
paradossalmente inedito il corso manoscritto pretiano (della cui esistenza era stato
peraltro da me esplicitamente avvertito) e dichiarando, addirittura, che «purtroppo
il manoscritto su cui Preti basava le sue lezioni è risultato irreperibile dopo la sua
morte» (p. 25; la descrizione analitica dell'autografo pretiano di questo corso è
invece fornita nelle *Integrazioni bibliografiche di e su Giulio Preti (1944-1989)*,
a cura di F. Minazzi edite in appendice al volume *Il pensiero di Giulio Preti nel-
la cultura filosofica del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano
1990, pp. 429-502, in particolare cfr. le pp. 457-8, ma cfr. anche la p. 437, in cui
si ricorda come questo testo non pubblichi il corso autografo pretiano). Questa di-
scutibile scelta creò, naturalmente, un certo qual imbarazzo, in virtù del quale Dal
Pra decise, infine, di non recensire sulla sua Rivista questo libro. Gli altri tre libri
pubblicavano, invece, come è filologicamente doveroso, i testi autografi originali
pretiani.
- 20 Per una bibliografia sintetica di questi miei scritti cfr. *L'arma della critica di Fa-
bio Minazzi: bibliografia degli scritti dal 1984 al 2008*, a cura di Brigida Bonghi,
«Il Protagora», XXXVI, 2008, n. 12, pp. 581-620.
- 21 Cfr. i miei differenti volumi dialogici con Geymonat e Giorello, *Le ragioni della
scienza*, Laterza, Roma-Bari 1986, con Agazzi e Geymonat, *Filosofia, scienza*

Ripensando *oggi* a tutta questa attività di studio, di ricerca e di organizzazione culturale non posso che essere nuovamente grato a uno studioso come Dal Pra che, con grande generosità umana e culturale, volle senz'altro associarmi in questo suo progetto di studio, donandomi una lezione di vita e di ricerca che costituisce anche uno dei più bei ricordi che possiedo della sua tempra di Maestro e di autentico studioso, sempre disponibile e costantemente impegnato a sviluppare un impressionante rosario quotidiano di lavoro scientifico, di studio, di organizzazione culturale e di promozione della cultura filosofica. Né posso dimenticare come questo intenso lavoro di studio, di ricerca e di promozione culturale si dovesse allora scontrare, soprattutto sul fronte della diffusione del pensiero pretiano, con un generale disinteresse che era tanto più diffuso e tenace proprio a Firenze, dove pure Preti aveva insegnato e studiato. Tranne infatti pochissime eccezioni – tra le quali mi piace ricordare, *in primis*, Ermanno Migliorini e, *in secundis*, Alberto Peruzzi e Franco Cambi (insieme a molti allievi di Preti da anni attivi nel mondo della scuola che ebbi allora la ventura di conoscere e di incontrare: ex-allievi e che, in genere, serbavano un ottimo e affettuoso ricordo del loro professore di filosofia teoretica) – occorre tenere presente che in quel tempo lo studio del pensiero di Preti era apertamente difeso e coerentemente promosso soprattutto a Milano, proprio grazie all'impegno di punta di Dal Pra, nel cui solco si inseriva la mia attività. Tant'è vero che l'organizzazione del simposio milanese, promosso per merito primario dell'«Istituto L. Geymonat», in collaborazione con l'ateneo milanese di Via Festa del Perdono, rappresentò un importante risultato, anche perché ero effettivamente riuscito a coinvolgere pienamente Ludovico Geymonat nella sua realizzazione. Proprio nel corso di questo simposio Geymonat rese un convinto e sincero omaggio al pensiero di Preti, alla valorizzazione della cui opera dedicò allora numerosi e qualificati interventi²². Mentre

e verità, Rusconi, Milano 1989, con Tonini, *La realtà della natura e la storia dell'uomo. Contributo per una storia dell'epistemologia del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1989, con Dal Pra, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992 e, ancora, con Geymonat, *Dialoghi sulla pace e la libertà*, Cuen, Napoli 1992.

- 22 In questa sede basti limitarsi a ricordare l'intervento di Geymonat alla tavola rotonda nel quadro del convegno milanese del 1987, *Preti filosofo*, edito nel volume *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, op. cit., pp. 419-23 (e le interessanti sue *Conclusioni del convegno*, p. 427), oppure l'impegnativo ed ampio saggio con il quale Geymonat, nella sua *Relazione inaugurale*, volle aprire il Congresso della Silfs di Viareggio del 1990: *Le «Lezioni di filosofia della scienza» di Giulio Preti* in *Atti del Congresso Nuovi problemi della logica e della filosofia della scienza*, organizzato dalla Società Italiana di Logica e Filosofia del-

quindi a Milano si viveva questa complessiva effervescenza e questo pieno impegno nello studio diretto del pensiero pretiano, ricordo invece, ancora come se fosse ieri, di aver incontrato anche degli studiosi (non solo fiorentini) i quali, in ultima analisi, non condividendo tutto questo interesse per il pensiero di Preti, cercavano di sminuirne, assai ingenerosamente, l'autentico, oggettivo ed autonomo valore culturale e filosofico. Sono profondamente grato a Dal Pra per avermi inserito distintamente in questo suo incredibile e coraggioso progetto di ricerca e di studio, volto a valorizzare, manifestamente, l'opera e il pensiero di Preti. Sono contento, anche perché nel corso degli anni questo lavoro ha infine dato molti frutti e ora, a più di trent'anni di distanza, si può dire che le iniziative di studio e di ricerca sul pensiero di Preti si sono effettivamente moltiplicate, il che attesta, a chiare note, sia l'interesse intrinseco del pensiero pretiano, sia la giustezza dell'intuizione culturale dalpraiana, nonché la lungimiranza del suo tenace lavoro culturale. Il fatto poi che anche oggi, ancora da parte di alcuni studiosi fiorentini, si cerchi di promuovere lo studio del pensiero di Preti recuperando il tempo perso, pur attuando, a volte, talune singolari forzature, non diminuisce affatto il valore strategico, invero decisivo, di tutto il lavoro compiuto a Milano, soprattutto da Dal Pra e dai suoi diretti collaboratori, nel corso degli anni Settanta ed Ottanta.

3. Un inedito giudizio dalpraiano sui miei primi lavori pretiani

Alla luce del quadro complessivo richiamato nel precedente paragrafo si può allora comprendere l'interesse che ha suscitato nello scrivente la scoperta, tra il materiale del *Fondo Mario Dal Pra*, depositato presso il Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Milano, dell'esistenza di uno quaderno dalpraiano, schedato archivisticamente col titolo *Ricerche*,

le Scienze (SILFS), Viareggio, 8-13 gennaio 1990, vol. I, *Filosofia della scienza e fondamenti della probabilità e della statistica*, a cura di Domenico Costantini e Maria Carla Galavotti, Editrice Clueb, Bologna 1991, pp. 13-27 (testo poi riedito, in una versione ridotta, sia nello studio di L. Geymonat, *Sulle lezioni di filosofia della scienza di Giulio Preti*, «Belfagor», XLVI, 1991, n. 3, pp. 245-59, sia nel volume di L. Geymonat, *Filosofia e scienza nel '900*, a cura di Mario Quaranta, Edizioni GB, Padova 1991, alle pp. 291-311). Né sono inoltre da dimenticare gli interventi giornalistici di Geymonat dedicati a Preti: *Raro assemblatore di forme e di idee*, «Il Sole-24 ore», anno 123, n. 273, domenica 4 ottobre 1987, p. 20 [scritto in occasione dell'allora imminente convegno milanese su Preti] e Id., *L'epistemologia secondo Giulio*, «Il Sole-24 ore», anno 126, n. 6, domenica 7 gennaio 1990, p. 20 [recensione delle *Lezioni di filosofia della scienza* pretiane].

contenente, come ancora si legge nel regesto del fondo dalpraiano, «una nota circa un saggio di Fabio Minazzi su G. Preti»²³. Quando sono andato a leggere questa nota dalpraiana ho così scoperto e letto gli appunti che Dal Pra aveva preso a partire proprio dal mio giovanile lavoro di tesi consacrato al pensiero di Preti. In realtà, consultando il Fondo Dal Pra ho poi potuto appurare che il quaderno in questione (conservato nella cartella 34 dei *Manoscritti senza data*, fascicolo 174), in realtà è stato espressamente intitolato da Dal Pra con l'indicazione *Lettura delle ricerche*: sembra pertanto costituire un personale quaderno di appunti scientifici che Dal Pra aveva redatto avendo probabilmente l'intenzione di trascrivere in questa sede specifica gli appunti che poteva eventualmente trarre dalle tesi di ricerca che seguiva più direttamente.

La datazione precisa di questi appunti relativi ai lavori della mia tesi non dovrebbe essere molto problematica, perlomeno per quanto concerne il termine *a quo*. Collocandosi infatti la discussione della mia tesi nel giugno del 1983, questa nota dalpraiana non può che essere contemporanea o di poco successiva a tale data e penso, quindi, che non ci si sbagli di molto se si ipotizza che la stesura dell'appunto dalpraiano si collochi nei dintorni temporali della conclusione della mia tesi o, al massimo, in qualche mese immediatamente successivo alla sua realizzazione. Del resto Dal Pra, nello stendere i suoi appunti, li rubrica, espressamente, sotto un'intestazione affatto unitaria che rinvia, esplicitamente, proprio alla mia tesi. Il che fa ritenere che li abbia predisposti quando ormai poteva effettivamente disporre del mio lavoro nella sua veste finale (intendo quella rilegata per la discussione ufficiale). D'altra parte sembra poco probabile che Dal Pra abbia poi ripreso in mano nuovamente questa tesi in un tempo molto distante dalla sua effettiva discussione accademica. Si potrebbe anche pensare che questi appunti scaturiscano, fondamentalmente, da una scheda predisposta esclusivamente per la discussione accademica finale di questo lavoro, da svolgersi, come un tempo accadeva, nel corso della seduta di laurea. Tuttavia, nel testo figurano anche alcune altre indicazioni dalpraiane, molto più personali e di differente taglio, nelle quali il Nostro si annota un rilievo tratto direttamente dalla tesi aggiungendo poi l'indicazione, esplicita, «da utilizzare». Il che sembra far allora propendere per una diversa natura genetica di questi appunti i quali non rappresentano tanto una scheda di una tesi di laurea finalizzata alla discussione accademica, ma hanno invece, semmai, più a che fare

23 *Il Fondo Mario Dal Pra*, a cura di Giuseppe Barreca e Piero Giordanetti, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2005, p. 141.

con il personale laboratorio di riflessione dalpraiano: in questa prospettiva il quaderno doveva insomma servire per raccogliere spunti, temi ed indicazioni di un certo interesse oggettivo che Dal Pra si riprometteva di utilizzare successivamente in alcuni suoi autonomi lavori creativi e di studio. Naturalmente è anche vero che queste due possibili interpretazioni di questo testo dalpraiano, in via di principio, non si escludono a vicenda. Tuttavia, proprio la presenza di quell'indicazione personale di lavoro dovrebbe far infine propendere per la seconda ipotesi. Il quaderno costituisce così un luogo predisposto per raccogliere alcuni appunti di lavoro da tener presenti nella stesura di altri studi e saggi che Dal Pra aveva in animo di scrivere. In ogni caso, anche alla luce di questo rilievo, direi che questi appunti dalpraiani si possono senz'altro riferire, con sufficiente precisione e assai limitato margine d'errore, agli anni 1983-84, più precisamente li collocherei nell'arco temporale che spazia dalla seconda metà del 1983 fino a non oltre la prima metà del 1984, quando Dal Pra volle pubblicare, nella sua «Collana di filosofia» presso la Franco Angeli di Milano, la mia *opera prima* dedicata a Preti.

Ma a questo punto, onde meglio procedere nella analisi del testo dalpraiano, è opportuno cedere senz'altro la parola direttamente a Dal Pra che in questo suo quaderno così scrive:

Fabio Minazzi

I primi saggi di Giulio Preti e la difesa del principio di immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni 30 – 2 volumi.

1) Anzitutto una biografia di G. P. svolta con molta coscienza metodologica e con alcuni apporti originali (specialmente sul periodo d. resistenza – sul primo dopoguerra – sulle riviste filosofiche del dopoguerra – sulla Cittadella – su Studi filosofici – su Analisi ecc.): certamente da utilizzare. Punti: Baratonò – il divario tra Banfi e Preti.

2) I primi saggi. – Si muove da una antinomia di scienza e ragione da un lato e vita-storia-esperienza dall'altro come vista da Cambi. M. studia i primi saggi per controllare le origini del pensiero di P. e la sua antinomia. Fa riferimento alla scelta che sta all'origine di ogni filosofia.

- La fil. ital. meridionale vicina a Croce, centrale (vicina alla sinistra intellett.), settentrionale (socialista – marxista – antiidealistica).

- Invece Garin fa dell'idealismo il punto di riferimento *unico*.

- Mi pare eccessivo il merito attribuito all'art. di Preti sullo spiritualismo cattolico.

- Avvicinamento di Preti alla critica che Geymonat fa dell'evidenza razionale di Husserl e che sta a base della fenomenologia.

- La polemica Ottaviano-Contri. La gnoseologia pura di Siro Contri.

- Nella difesa di Preti del principio di immanenza c'è la fedeltà di Preti a Banfi e al rapporto problematico soggetto-oggetto oppure c'è un realismo più spiccato, anche se empirico?²⁴.

Questi appunti dalpraiani presentano, perlomeno per chi scrive, diversi motivi di interesse, di fascino e di indubbia fascinazione, anche perché, nel rileggerli, si rinnova in me l'emozione con la quale li ho conosciuti la prima volta, quando ho potuto accedere al più personale laboratorio dalpraiano. Scoprire che Dal Pra, uno dei miei due Maestri milanesi, prendesse addirittura appunti da un mio giovanile scrittarello mi ha infatti provocato un'impressione e un'emozione che ancor oggi non sono affatto diminuite né scemate. Ma ora, in questa sede, vorrei cercare di dipanare analiticamente questo groviglio di impressioni, onde mettere in evidenza alcuni diversi motivi che emergono da questa, pur flebile, traccia.

In primo luogo, va rilevato come Dal Pra sottolinei l'interesse specifico e la «molta coscienza metodologica» della ricostruzione della biografia intellettuale di Preti. Effettivamente per delineare con una certa precisione la bibliografia pretiana e la sua vicenda biografico-intellettuale decisi allora di indagare e sondare, per quanto possibile, tutto l'ambiente, le relazioni, i rapporti, gli ambiti di lavoro e di studio entro i quali Preti si era differentemente mosso nel corso della sua vita. Fu proprio questa impostazione che mi permise, fin dai primi mesi di ricerca, di andare subito *al di là* della bibliografia predisposta da Alessio, che invece lo stesso Dal Pra considerava, *allora*, come del tutto esaustiva e, tendenzialmente, come senz'altro "definitiva", al punto che, inizialmente, come ho già avuto modo di ricordare, addirittura mi sconsigliò dal tentare altre indagini bibliografiche²⁵. Invece, non appena iniziai a scavare, diligentemente e con scrupolo, nel complesso mondo di Preti, partendo, inizialmente, dall'ambiente banfiano, per poi via via coinvolgere, i diversi "cerchi sociali", à la Simmel, della sua esistenza, il mondo della scuola, quello dell'attività culturale, il mondo della resistenza e quello del partigianato, quello, assai composito, dei suoi ex-allievi (sia di quelli liceali – cremaschi e pavesi – sia di quelli univer-

24 M. Dal Pra, *Lettura delle ricerche*, cartella 34, Manoscritti non datati, fascicolo 174, pp. 1-3 (non numerate): il corsivo è nel testo tranne il primo che è mio ed è stato introdotto per segnalare il titolo del lavoro cui Dal Pra si riferisce.

25 A questo proposito sia lecito rinviare a quanto ho già ricordato nel saggio *Il caco-dèmoni e il grillo: Daria Menicanti e Giulio Preti nello spazio banfiano-milanese delle immagini, del tempo e della memoria* edito quale introduzione del volumetto di Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di Fabio Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 7-59 e ora in questo volume alle pp. 25-66.

sitari, di Pavia e di Firenze), nonché le sue molteplici relazioni editoriali, le sue altrettanto numerose collaborazioni giornalistiche a vari periodici, riviste, settimanali e quotidiani, etc., etc., ebbene il campo dell'orizzonte si dilatò a vista d'occhio e anche la vita di Preti, che ai più sembrava assai priva e povera di avvenimenti "esterni" allo studio, iniziò, invece, ad animarsi in molteplici piani e direzioni, per assumere, sempre più, consistenza e un particolare spessore umano e storico-culturale. Del resto, per avviare queste ricerche risultarono fondamentali non solo le biblioteche, le emero-teche e i diversi archivi che ho potuto variamente consultare, ma anche le diverse persone che erano entrate in contatto diretto con Preti, sia pure a differente titolo e in varie situazioni. Né basta, perché nell'avviare queste indagini e questi sondaggi occorreva anche andare, come sempre, *contro* lo stesso "abito" che, bene o male, Preti stesso, fin dagli anni Cinquanta, si era "cucito addosso": l'immagine di «un selvaggio con una tinta di *bohème*»²⁶ con la quale, in realtà, Preti amava vedersi e rappresentarsi negli occhi dei propri interlocutori.

Per parte mia così iniziò, allora, un viaggio affascinante – peraltro oggi non ancora terminato – che oltre ad avermi permesso di approfondire seriamente la biografia intellettuale di Preti, mi ha anche consentito di incontrare e conoscere molte persone, con alcune delle quali si è infine instaurato un rapporto che è andato ben al di là dell'interesse specifico per la figura di Preti, che mi ha donato, a volte, un'amicizia e una sintonia nate, senza dubbio, sotto l'«ala pretiana», ma poi sviluppatesi in modo del tutto autonomo. Ma, come accennato, sotto un certo aspetto questo percorso di ricerca, da allora, non si è più interrotto se è vero, come è vero, per fare un solo esempio, peraltro emblematico, che proprio assai recentemente, grazie alla rinnovata disponibilità della moglie di Ermanno Migliorini, siamo infine riusciti a rintracciare anche un'ultima lettera scritta da Preti da Djerba, pochi giorni prima della morte, occorsa alla fine di luglio del 1972. Né posso parimenti negare come questo forte interesse specifico per la vicenda culturale e biografica pretiana mi abbia costantemente accompagnato in molteplici occasioni, consentendomi di parlare della sua figura

26 L'espressione è tratta da un'emblematica lettera del 12 giugno 1950, indirizzata da Preti ad Antonio Banfi, che pubblicai, nel 1987, sulla rivista dalpraiana: *Lettere inedite di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, «Rivista di storia della filosofia», anno XLII, fasc. I, pp. 75-81 (segnalo che queste epistole sono state recentemente riedite, sia pure con curiose omissioni, anche nel contributo di Simona Chiodo e Paolo Valore, *Dall'epistolario di Giulio Preti ad Antonio Banfi in Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza, Edizioni Unicopli, Milano 2007, pp. 53-62, si vedano, in particolare, le pp. 60-1).

con innumerevoli studiosi e varie altre persone (per esempio, persino con chi lo aggredì, “su comando”, a Firenze, durante gli anni, assai turbolenti, del Sessantotto, senza peraltro neppure lontanamente sapere a chi metteva le mani addosso, oppure con chi, da “fascista forniano” fu curiosamente incarcerato, con lui, *antifascista*, nella medesima cella, durante la seconda guerra mondiale, etc. etc.). In genere ognuna di queste persone mi ha comunque donato un “tassello”, più o meno piccolo o significativo, relativo alla vita e alla stessa personalità pretiana. Né posso ora negare come mi faccia piacere constatare che un uomo come Dal Pra che, non solo aveva conosciuto personalmente Preti, ma che ha anche rappresentato uno dei suoi migliori e tra i più fedeli amici di tutta la sua vita, abbia potuto rintracciare nel mio giovanile, e pur claudicante, profilo biografico pretiano alcuni elementi di interesse e, addirittura, di novità. Il che conferma, una volta di più, la fecondità specifica della ricerca scientifica la quale, *simmeliamente*²⁷, è veramente e sempre in grado di collocarsi su di un superiore piano, entro il quale lo studio, per sua virtù intrinseca, finisce, appunto, per trascendere e incrementare continuamente il nostro stesso intimo rapporto con gli uomini, con le differenti situazioni storiche e con l’approfondimento continuo della nostra conoscenza.

In secondo luogo, non sfugge a Dal Pra lo sforzo critico con il quale avevo svolto le mie disamine concernenti i primi saggi di Preti, onde saggiare l’eventuale portata ermeneutica del criterio interpretativo suggerito da Franco Cambi in quella che costituisce la prima monografia espressamente consacrata allo studio sistematico (e periodizzante) del pensiero pretiano: *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*²⁸. Cambi insisteva nel rinvenire nell’opera pretiana la presenza di una profonda tensione, irrisolta, tra scienza e valore, tra *Geist* e *Leben*, tra la matrice kantiano-banfiana e quella critico-analitica di ascendenza logico-neopositivistica, presentando questa antinomia costitutiva della riflessione pretiana quale «dura legge che vige come una *Ananke* imperscrutabile, della quale non si conosce il fondamento e il perché. La si assume, non la si spiega». In questa prospettiva il destino di questa antinomia irrisolta, peraltro “martellata” da Preti (secondo un preciso rilievo avanzato, nel 1974, anche da Franco Alessio²⁹) nei titoli di pressoché tutti suoi principali libri di “battaglia”, costituirebbe

27 Cfr. Georg Simmel, *L’educazione in quanto vita (Schulpädagogik)*, a cura di Antonio Erbetta, il Segnalibro, Torino 1995, pp. 7-48.

28 Grafistampa, Firenze, s. a. [mas: 1979], la cit. che figura immediatamente dopo nel testo è tratta dalla p. 22.

29 F. Alessio, *Ricordo di Giulio Preti. Il periodo pavese e milanese*, «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXIX, ottobre-dicembre 1974, fasc. IV, pp. 432-36.

quasi una sorta di “circolo vizioso” irrisolto entro la riflessione pretiana. Una riflessione che sarebbe, quindi, fondamentalmente incapace di risolvere *criticamente* queste irriducibili bipolarità che, pure, assumerebbe come costitutive per il proprio orizzonte di pensiero. A fronte di questa pur interessante e puntuale lettura dell’opera pretiana, per parte mia mi sforzavo, invece, di mostrare la presenza e l’influenza feconda, e sempre costitutiva, della formazione banfiana di Preti che aveva ben presto indotto il pensatore pavese ad allargare sempre più la sua riflessione critica ad altri orizzonti e ad altri pensatori, prestando un’attenzione, affatto specifica e decisiva, fin dai suoi giovanili esordi filosofici, alla fenomenologia di Edmund Husserl, sulla cui filosofia Preti, appunto non a caso, si era laureato a Pavia³⁰, discutendo, l’8 novembre del 1933, con Guido Villa quale relatore, una tesi, *Il significato storico di Husserl*, successivamente edita, sia pur frammentariamente e assai parzialmente, in una serie di saggi apparsi, in particolare, su due riviste aperte a tutte le più diverse collaborazioni decisamente antidealiste, come l’«Archivio di filosofia» della “Società Filosofia Italiana” (allora diretto da Enrico Castelli) e «Sophia» di Carmelo Ottaviano. Non per nulla nella mia tesi ci si sofferma, in particolare, proprio su questa vicinanza di Preti alla lezione della fenomenologia husserliana, mettendo peraltro in evidenza il profondo debito del pensatore pavese con l’impostazione teoretica banfiana, soprattutto con quella delineata nei *Principi di una teoria della ragione* del 1926.

In questa prospettiva critica avvertivo, del resto, l’esigenza primaria di collocare l’opera di Preti all’interno del preciso e variegato contesto storico della filosofia italiana entro la quale avvenne il suo esordio intellettuale. Ma, al contempo, mi sembrava anche giusto svolgere questa “immersione storica”, seguendo perlomeno un duplice binario ricostruttivo: quello del contesto filosofico italiano più generale, entro il quale Preti ha effettivamente iniziato a lavorare intellettualmente verso la metà degli anni Trenta (e sul quale lui stesso aveva del resto richiamato l’attenzione in un saggio di autopresentazione³¹), e, in parallelo, quello della più giova-

30 Da segnalare come per la sua laurea Preti abbia fatto stampare un biglietto di partecipazione sul quale si legge, in posizione centrata, quanto segue: «Giulio Preti/partecipa la sua laurea in Filosofia» con l’indicazione, in basso a sinistra, dell’indirizzo «V. Mazzini, 28 – Pavia» e l’indicazione, in basso a destra, della data: «8-XI-1933-XII».

31 «Quando ho cominciato ad occuparmi di filosofia – ha scritto Preti – la situazione non era certo delle più incoraggianti: era quel *bellum omnium contra omnes*, quell’urtarsi, più che di posizioni, di ambizioni personali, di libidini di dominio e/o di servitù, di chiacchiere a vuoto dietro cui si nascondevano pienezze di inte-

ne, mobile, vigile e critica generazione dei nuovi e già agguerriti filosofi razionalistici italiani che, in quello stesso periodo si sono formati e hanno iniziato, ben presto, a guardarsi intorno, indirizzando soprattutto il loro sguardo su quanto accadeva al di là delle Alpi, prestando un'attenzione, affatto specifica, soprattutto alle discussioni che si svolgevano in seno al *Wiener Kreis*. Questa duplice chiave critica spiega allora, *in terzo luogo*, il successivo rilievo dalpraiano, il quale rinvia, espressamente, alla complessa (e invero assai composita) configurazione della riflessione filosofica italiana degli anni Trenta in Italia, nella quale si registra la presenza di differenti zone "geografiche" di influenza, più o meno egemonica e più o meno diretta, dell'idealismo, delle sue diverse e sempre assai diversificate (e persino contrastanti) "anime", nonché la diffusione, più o meno sotterranea ed esplicita, delle idee socialiste, marxiste e di quelle decisamente anti-idealiste, soprattutto in alcune realtà del nord della penisola. Precisamente entro questo complesso contesto ricostruttivo si situava quel mio rilievo

ressi non precisamente ... speculativi, che Garin ha così ben descritto nelle *Cronache di filosofia italiana*. Si aveva l'impressione che la filosofia fosse una cosa in cui la logica contava poco e l'esperienza nulla; un campo libero dove ognuno che avesse un cavallino, o anche semplicemente un somarello, potesse galoppare a piacere. Di qui un bisogno di trovare piani di discorso e metodi più positivi, più intersoggettivi, di poter fare della filosofia un onesto mestiere e non un modo per urlare le proprie passioni o, peggio ancora, sfogare una specie di personale *libido loquendi*» (*Saggi filosofici*, op. cit., p. 476). A questo proposito non sarebbe peraltro da dimenticare un puntuale rilievo bontadiniano: «Come si vede, il Preti è ottimista: in pochi anni siamo diventati tutti intelligenti ed onesti; speriamo che duri. [...] se, qui da noi, la situazione – lo stile, il tono, la disciplina – del filosofare è mutato dal tempo della giovinezza di Preti, ciò è connesso anche e soprattutto alla "perdita di quota" che la filosofia ha subito: per cui quelle "libidini" che allora si scaricavano su di essa, oggi sono sollecitate in altre direzioni. Pienamente d'accordo che quel costume contribuì a dissolvere il prestigio – la "serietà" – della filosofia: ma neppure si può dimenticare, risalendo il corso degli anni, che il prestigio era stato riguadagnato dopo che la filosofia aveva già scorso, alla fine del secolo scorso, il pericolo mortale. Tenersi in quota, questo è il difficile, per tutti. Perché, o si sta sulle ripetizioni, ovvero, in mancanza di novità consistenti, si introducono le novità di buon mercato. Per ora la maggiore "serietà" sembra guadagnata a prezzo di una discreta "banalità"» (Gustavo Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, 2 voll., vol. II, p. 39 e pp. 40-41). Cui si può aggiungere che anche oggi (2011) non si è affatto ancora fuoriusciti da questo specifico "cono d'ombra" individuato da Bontadini. Sul piano storico l'«ottimismo della volontà» pretiana richiede, dunque, una rinnovata battaglia del «pessimismo della ragione» per la quale, per quanto mi concerne, non posso che rinviare ad un mio frammento: *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza*, La Città del Sole, Napoli 2004 e *Le saette dei tartari*, Franco Angeli, Milano 2004.

critico rivolto apertamente nei confronti dei pur importanti, imprescindibili e assai numerosi lavori storiografici gariniani i quali, tuttavia, perlomeno a mio avviso, oltre ai loro molti pregi, avevano (e hanno), tuttavia, il grave torto di trasformare la tradizione del neoidealismo italiano nell'unico e intrascendibile punto di riferimento vitale della nostra cultura, dal quale, sempre secondo Garin, sarebbero infine scaturite *tutte* le forze del rinnovamento civile e culturale italiano del secondo dopoguerra.

Nelle pagine della mia tesi insistevo, sia pur, forse, con una certa irruenza critica giovanile, nel sottolineare i limiti oggettivi di questa impostazione storiografico-ricostruttiva la quale finiva proprio per misconoscere (o per porre in eccessivo *non cale*) la presenza di altre "anime" della tradizione filosofica italiana che, pure, avevano invece contribuito, in misura peraltro non affatto trascurabile e marginale, ad una discussione critica radicale della tradizione culturale e storico-civile del nostro paese, per innestare un suo profondo rinnovamento, favorendo un operoso confronto con il dibattito internazionale, onde far uscire rapidamente la cultura filosofica italiana dalle morte gore del tradizionale dibattito nazionale. Né posso dimenticare come lo stesso Dal Pra, discutendo con me nuovamente questo tema, in occasione dei nostri numerosi incontri di fine anni Ottanta del secolo scorso (espressamente dedicati alla realizzazione dei dialoghi successivamente confluiti in *Ragione e storia*) tornasse ancora su questi temi, mostrando di apprezzare, apertamente, sia una lettura volta a sottolineare la complessità intrinseca delle differenti situazioni culturali variamente presenti nell'Italia del «nefasto e sciagurato ventennio» (Umberto Terracini) della dittatura fascista, sia l'insufficienza complessiva di una storiografia come quella delineata da Garin che, in ultima analisi, individuava proprio nella sola tradizione del neoidealismo l'alfa e l'omega della nostra storia culturale e civile.

Probabilmente proprio l'enfasi posta nella critica di questa diffusa impostazione storiografica *à la* Garin mi ha indotto, nella tesi di laurea, a sopravvalutare, come rileva Dal Pra, in una misura forse eccessiva, l'importanza di un saggio fortemente polemico, ma, comunque, anche assai stringente, come quello che Preti ha dedicato allo spiritualismo cattolico nel primo fascicolo della rinata serie della rivista banfiana³² del dopoguerra. Il bello è che nella ricostruzione della biografia intellettuale pretiana

32 G. Preti, *Lo spiritualismo cattolico*, «Studi Filosofici», anno VII, gennaio-marzo 1946, n. 1, pp. 47-64, il saggio è del resto emblematicamente inserito nel primo fascicolo con il quale riprendevano, finalmente, le pubblicazioni della rivista banfiana, la cui prima serie era stata emblematicamente soppressa nel 1944.

sottolineavo come la tagliente forza polemica di questo coraggioso saggio, di aperta e frontale battaglia culturale, avesse contribuito a creare non pochi problemi “pratici” alla stessa carriera universitaria pretiana. Tuttavia, ai miei occhi di ventenne, allora “militante” convinto di Democrazia Proletaria, questa *vis polemica* al vetriolo finiva quasi per costituire un autentico titolo di merito con il quale Preti aveva saputo prendere il toro dello spiritualismo cattolico per le corna, denunciando, senza tanti fronzoli retorici e giri di parole, l’insufficienza teoretica della filosofia cattolica e il suo spirito eminentemente “pratico”, scaturito direttamente dal terreno dell’iniquo compromesso politico inaugurato, strategicamente, dalla politica fascista, finalizzata alla conciliazione con la chiesa cattolica. Non che mi sfuggisse la presenza, in questo scritto di Preti, dell’applicazione, per dirla ancora con Alessio, di un «materialismo storico selvaggio», soprattutto nella prima parte del testo, quella in cui Preti forniva qualche rapidissima pennellata sullo scontro tra le classi sociali che, a suo avviso, si sarebbe attuato in Italia nei primi decenni del secolo scorso. Ma, al di là, di questi riferimenti ellittici, indubbiamente un poco estrinseci e “sociologici”, era proprio il taglio volutamente tagliente, non-accademico e teoreticamente veemente con il quale si delineava il contrasto di fondo tra la cultura della modernità e uno spiritualismo che cercava, invece, di far girare all’indietro la ruota della storia, che suscitava la mia simpatetica vicinanza con Preti. Del resto, proprio questa «salvatichessa» teoretica, non-accademica e non mai “addomesticata” di Preti costituiva, per me, un aspetto per nulla non secondario, tale, comunque, da suscitare una spontanea simpatia, quasi *di pelle*, per questa aperta, e peraltro stringente, presa di posizione critica, con la quale Preti faceva, in un certo qual modo, il “contropelo” a tutta una cultura che si era variamente e profondamente compromessa con il fascismo e il regime mussoliniano. Anche perché il nucleo critico-teoretico dell’argomentazione pretiana non era, comunque, privo di una sua precisa consistenza teorica, peraltro riconosciuta, qualche anno prima, anche da un serio studioso del fronte avverso come Gustavo Bontadini³³ (come

33 Cfr. Gustavo Bontadini, *Dall’attualismo al problematicismo*, “La Scuola” Editrice, Brescia 1950², pp. 188-93, nelle quali pagine Bontadini discute criticamente il saggio di Preti, *Crisi dell’attualismo* apparso sul primo fascicolo di «Studi Filosofici» (anno I, 1940, pp. 10-121). Ma Bontadini ha poi analizzato anche il saggio di Preti *Il mio punto di vista empiristico* (ora riedito nei *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 475-95, ma originariamente pubblicato nel volume *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa-Società Filosofica Romana, Asti-Roma 1958, pp. 319-40) in un suo saggio su *La posizione della neoscolastica e la filosofia contemporanea* apparso nel 1960 sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», successiva-

non mancavo di rilevare anche nel testo), il quale in questo nuovo scritto pretiano era peraltro bistrattato da un'irruenza polemica che non risparmiava talune sferzanti frecciate critiche all'«eduazione» bontadiniana. In ogni caso, penso, comunque, che allora il mio errore fosse soprattutto di «accentuazione» valoriale: del resto non mi limitavo affatto, naturalmente, a far riferimento strategico unicamente a questo breve testo per contrastare l'articolata impostazione storiografica e filosofica di Garin. Tuttavia, l'enfasi concessa a questo scritto di Preti era certamente «sopra le righe». Ma, ripeto, era un'enfasi che si può forse ben comprendere quando si ripensi al consueto, diffuso e tradizionale trasformismo sostanziale della nostra cultura (anche di quella filosofica). Il che, comunque, non intaccava il valore della presa di posizione teoretica presente nel testo pretiano nel quale si leggevano rilievi, certamente non secondari, come il seguente:

Ma questo atteggiamento critico-scientifico ha una sua peculiarità: esso vale a *interpretare* l'esperienza, ma rinuncia a sfuggire all'esperienza; serve a *comprendere* il travaglio del momento storico, ma è, per così dire, trascinato dal momento storico stesso, e non può né *evadere* da esso, né fermarlo, né *imporsi* ad esso; rispecchia la crisi ma non la risolve, o meglio non la risolve in termini che trascendano i dati effettuali di essa. Perciò l'atteggiamento critico-positivo della filosofia moderna è sempre anche inconsapevolmente, e qualche volta a suo dispetto, rivoluzionario.

Ed è proprio qui che si svela ciò che vi è di mostruoso nella volontà metafisica dello spiritualismo cattolico. Esso pretende niente meno che questo: che l'umanità si penta del suo plurisecolare cammino, si penta di tutte le sue conquiste, di tutta quella civiltà che si è guadagnata a prezzo di tanto lavoro, di tante vittime, di tanto sangue: vuole che l'umanità che per secoli ha maledetta l'Inquisizione e ha considerati fra i suoi più puri eroi Bruno e Galilei, ponga ora sugli altari della civiltà Torquemada e Bellarmino. Ma sappiamo che il cammino della storia non è reversibile: un uomo può versare sui suoi falli lacrime più o meno sincere di pentimento, ma il genere umano non si pente mai e non torna su di sé. Dietro queste nostalgie del passato può tentare di nascondersi chi tema di essere trascinato e travolto dal cammino della civiltà; ma ad essa potrà opporre dighe capaci solo di ritardare, ma non di impedire e arginare il moto rivoluzionario della civiltà³⁴.

Inutile negare come in queste considerazioni si avverta, oltre ad una certa irruenza «giovanile», anche la presenza delle urgenze, civili e politiche, del

mente raccolto nel volume, a cui faccio riferimento, *Conversazioni di metafisica*, op. cit., vol. II, pp. 9-57, a Preti sono espressamente dedicate le pp. 38-41).

34 G. Preti, *Lo spiritualismo cattolico*, art. cit., p. 56, corsivi nel testo, mentre la cit. che segue immediatamente è tratta dalla p. 58.

dopoguerra, nonché lo spirito della stessa Resistenza e una grande fiducia complessiva nelle forze del progresso storico. Queste parole non potevano dunque rimanere inascoltate anche nel cuore di chi, nei primi anni Ottanta, pensava ancora possibile un cambiamento profondo della nostra società civile italiana. Tuttavia, al di là di questo *pathos*, il problema individuato da Preti costituiva una questione culturale e civile per nulla marginale, perché concerneva, *in positivo*, la natura stessa della riflessione filosofica e della sua stessa teoresi. Su questo preciso livello costruttivo riemergeva del resto, ancora una volta, la profondità e la pervasività complessiva della lezione banfiana ed husserliana che inducevano, in modo convergente, uno studioso come Preti a ribadire quanto segue:

che la teoresi, la filosofia, sia interpretazione di aspetti dell'esperienza che vanno facendosi sempre più vasti e complessi, e che in questa interpretazione vadano travolti tutti i sistemi e i concetti metafisici, questo nessuno spiritualista cattolico, tomista o no, sarà mai disposto ad accettare, perché equivarrebbe in ogni caso alla distruzione o per lo meno al disarmo della teologia, all'affermazione di un autogoverno del mondo degli uomini.

La *pars denstruens* di questo rilievo può naturalmente essere variamente discussa e criticata, tuttavia non può al contempo sfuggire come nella *pars construens* emerga, invece, un preciso concetto *problematico* della *pratica filosofica*, da basarsi, programmaticamente, sull'*analisi* e la *critica* puntuale dei concetti, nonché sulla contemporanea consapevolezza che il sapere umano rappresenta unicamente la «traduzione in termini concettuali, universali, delle esperienze, sì da rendere queste prevedibili e producibili». L'antimetafisicità dichiarata e volutamente programmatica di Preti nasce, del resto, proprio su questo preciso terreno del pensiero della modernità, in cui una viva e plastica sensibilità per la concretezza dell'esperienza si intreccia sempre con l'elaborazione di una razionalità critico-funzionale in grado di operare attraverso processi di "passaggi al limite", onde tradurre criticamente, sul piano dell'articolazione concettuale, il complesso e variegato mondo dell'esperienza umana. Su questo livello l'esperienza deve pertanto essere sempre compresa nel suo significato *immanente*, mentre, di contro, le metafisiche devono essere sempre più depotenziate criticamente: è questo preciso scenario teorico-strategico della modernità che alimenta, in profondità, il fuoco polemico di Preti, ed è uno scenario in cui, perlomeno a mio avviso, è difficile non riconoscersi entro la storia, *di lungo periodo*, del pensiero umano, anche se poi ci si può collocare su un ben diverso piano concettuale rispetto a quello allora delineato dal filosofo pavese nella prima fase della propria riflessione.

In ogni caso, è ben vero come l'*enfasi* da me posta su questo scritto di battaglia pretiano fosse senz'altro eccessiva e tale, comunque, da non rafforzare, in misura affatto significativa e criticamente rilevante, l'interesse critico di una diversa impostazione storiografica nel rileggere le molteplici vicende della filosofia italiana degli anni tra le due guerre mondali. Oggi, con una diversa esperienza, non ripeterei certamente questo errore, anche se non posso negare come mi abbia sempre procurato una specifica simpatia proprio la *radicalità filosofica* (ma anche quella *umana*) di Preti, ben espressa da un celebre *Epigramma per un filosofo* della poetessa banfiana Daria Menicanti:

Mai ti perdoneranno il tuo non fare
comunella con gli altri, il tuo non essergli
uguale.
E questo soprattutto: amare
più che gli uomini la verità³⁵.

Preti nell'immediato secondodopoguerra, ha del resto avuto la capacità critica (e l'indipendenza spirituale) di prendere di petto anche le stesse forze politiche della sinistra italiana per denunciarne l'insufficienza strategica, politica e culturale. Non solo: ha svolto questa sua coraggiosa critica *a caldo*, nei primissimi mesi dopo la Liberazione, nel momento stesso in cui registrava, amaramente, ma assai lucidamente, il fallimento complessivo della Resistenza italiana³⁶. In ogni caso, dietro queste parzialità e queste urgenze polemiche si celava anche un problema ben reale che connetteva, ancora una volta, il dibattito filosofico teorico alla storia civile e politica italiana. Come del resto emerge anche in un importante inedito pretiano che ho già avuto occasione di pubblicare, in cui il pensatore pavese delineava una coraggiosa ed implacabile critica neoilluminista della storia (e della cultura) del nostro paese, giungendo, peraltro in modo teoreticamente assai argomentato e persuasivo, a motivare l'esigenza critica radicale di poter infine «liberare l'Italia dall'Italia»³⁷.

35 D. Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, op. cit., p. 95.

36 A questo proposito cfr. G. Preti, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2003.

37 Cfr. G. Preti, *La cultura nella società italiana* [a proposito di E. Garin, *La cultura e la scuola nella società italiana*, Einaudi, 1960] riedito anche in appendice al mio volume *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 345-9, dove è affiancato dal mio saggio di commento,

Non per nulla, come del resto puntualmente rileva Dal Pra, nella mia tesi cercavo anche di porre in relazione, diretta e feconda, il razionalismo critico pretiano, di ascendenza banfiana-husserliana, con quello geymonatiano, elaborato, in quegli stessi anni, dall'epistemologo torinese a stretto contatto con la lezione martinettiana e quella del neopositivismo viennese. Avvertivo allora l'esigenza di delineare questa relazione non già perché non percepissi le diverse movenze teoretiche e le autonome specificità di queste due differenti ed alternative forme di neorazionalismo, bensì proprio perché scorgevo anche un loro comune, fecondo e decisivo, punto di *convergenza critica*. Come del resto è emerso esplicitamente anche nel corso della breve, e pur decisiva, stagione del neoilluminismo italiano, al cui interno le voci di Preti e Geymonat hanno senza dubbio rappresentato un punto di riferimento strategicamente decisivo e assai rilevante³⁸. Rispetto a questa loro significativa convergenza critica, che non implicava affatto, peraltro, la rinuncia al loro diverso e conflittuale punto di vista razionalista-critico, mi sembrava allora non privo di interesse mettere in evidenza anche il loro autonomo, e pur parzialmente intrecciato, modo di riferirsi al tema dell'evidenza husserliana.

In quarto luogo, Dal Pra si riferisce, infine, alla polemica sul principio d'immanenza che si pone espressamente al centro della disamina della mia tesi di laurea. Da tener tra l'altro presente come nella bibliografia pretiana, apparentemente "completa e definitiva", predisposta da Alessio questo saggio pretiano, *Difesa del principio di immanenza*, apparso su «Sophia» nel 1936, non fosse neppure registrato... Per parte mia, nello svolgere le ricerche bio-bibliografico-intellettuali precedentemente accennate, avevo anche rintracciato, in un fondo conservato da Daria Menicanti, un interessante manoscritto autografo inedito pretiano, espressamente consacrato alla discussione della *Critica del principio d'immanenza* (presentata da Ottaviano nel corso dell'VIII Congresso Nazionale di Filosofia, svoltosi a Roma nell'ottobre del 1933, dunque pochissimi giorni prima della discussione di laurea pavese di Preti). A questo testo inedito pretiano avevo così consacrato un'attenzione specifica anche nell'economia complessiva della mia tesi di

cui sia lecito rinviare, «*Liberare l'Italia dall'Italia*»: Giulio Preti critico neoilluminista della tradizione italiana, *op. cit.*, pp. 350-66.

38 Cfr. *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, a cura di Mi-rella Pasini e Daniele Rolando, il Saggiatore, Milano 1991, cui sia consentito affiancare, per la disamina delle figure di Preti e Geymonat, la più recente, seconda edizione francese, del mio volume *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, *Préface* de Jean Petitot, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin, Naples-Paris 2006.

laurea. Ora, non è privo di interesse sottolineare come Dal Pra, prima di riferirsi alla difesa pretiana del principio d'immanenza, ricordi appositamente, la polemica tra Ottaviano e Contri, facendo anche riferimento esplicito alla «gnoseologia pura» di Siro Contri. Per la verità, nella mia tesi il riferimento alla discussione tra Ottaviano e Contri è, invece, alquanto ellittico, integrato da un breve rinvio, in nota, a «Criterion» e ad alcuni scritti polemici ivi apparsi³⁹. Ma in Dal Pra questo mio pur sintetico riferimento a Contri ed Ottaviano non poteva invece passare inosservato, poiché si intrecciava, fortemente, con il suo stesso giovanile percorso bio-bibliografico-intellettuale, come emerge esplicitamente sia in *Ragione e storia*⁴⁰, sia in alcune sue lettere indirizzate ad Ottaviano, nelle quali sembra che il giovane storico della filosofia vicentino avesse chiesto, proprio al direttore di «Sophia», addirittura di «guidarlo» nello studio⁴¹. Probabilmente proprio l'eco personale di queste lontane vicende, fortemente intrecciate con i primi anni della sua intensa attività di studioso che si muoveva allora tra Vicenza, Padova e Verona, per trovare una sua via critica per emanciparsi dalla sua precedente formazione realistico-cattolica⁴², non mancavano, evidentemente, di suscitare una precisa eco personale nell'animo dalprianò. Il che spiegherebbe anche la ragione di questo appunto – che non può essere affatto giustificato dall'esiguo e quali ellittico spazio concesso, nella mia tesi, alla discussione tra Ottaviano e Contri. Il che rafforza, nuovamente, l'impressione che queste pur rapide annotazioni fossero comunque stese da Dal Pra con un intento finalizzato ad un loro futuro utilizzo per qualche suo successivo ed autonomo studio.

39 Cfr. F. Minazzi, *I primi saggi di Giulio Preti e la difesa del principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni trenta*, op. cit., vol. I, p. 172 e la nota 305 alle pp. 260-1.

40 Cfr. M. Dal Pra-F. Minazzi, *Ragione e storia*, op. cit., pp. 45-7 e pp. 66-7.

41 Cfr. la *Corrispondenza* di Dal Pra, conservata nel Fondo Dal Pra di Milano, cartella 5, fasc. 362 (cfr. anche *Il Fondo Mario Dal Pra*, op. cit., p. 64), in cui si conservano alcuni testi – sei lettere e due cartoline – di Ottaviano a Dal Pra che spaziano dal luglio 1939 all'ottobre 1963. Nella lettera del 25 luglio 1939 Ottaviano, rispondendo a Dal Pra, scrive: «Pensi come io accolga il Suo invito di, per così dire, guidarla nello studio. Non cerco che dei giovani volenterosi. Il nostro compito è grande: distruggere grande parte del pensiero moderno, superato teoreticamente e marcio moralmente. Meglio ancora se Lei vorrà apportare in questo gruppo le preziose Sue energie» (p. 2 della lettera dattiloscritta).

42 Per una ricostruzione analitica di tutte le complesse e intrecciate movenze del pensiero del giovane Dal Pra sia lecito rinviare ai miei studi: *Mario Dal Pra filosofo e partigiano*, «Odeo Olimpico», XXV, 2002-2004, pp. 233-349 e *Per una «netta e radicale opposizione» all'Idealismo in Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, a cura di Francesco Rando e Francesco Solitario, Prometheus, Milano 2008, pp. 295-358.

Ma riferendosi, infine, all'oggetto specifico del mio lavoro di tesi, concernente il principio d'immanenza e la sua possibile difesa critica nel contesto del dibattito filosofico italiano degli anni Trenta, Dal Pra, *in quinto luogo*, avanza una domanda che va al cuore teorico diretto di una questione invero decisiva. Dal Pra si chiede infatti se nella difesa pretiana del principio d'immanenza emerga soprattutto la fedeltà alla lezione banfiana, con la conseguente enfasi posta sul nesso problematico soggetto-oggetto, oppure se *tra le pieghe* di questa discussione emerga «un realismo più spiccato, anche se empirico». Devo riconoscere come allora la mia lettura di questo dibattito inclinasse senz'altro, e senza alcuna particolare inquietudine, per il primo corno del dilemma dalpraiano. Anzi, avevo la netta impressione che la presa di posizione critica pretiana, a difesa del principio d'immanenza, costituisse la conferma, pressoché definitiva, di tutto il taglio critico della mia ricostruzione, mirante a mettere in luce soprattutto la sostanziale e feconda fedeltà critica pretiana all'impostazione banfiana. Lo stesso richiamo diretto alla lezione della fenomenologia husserliana era svolto in questa precisa chiave ermeneutica, per il cui tramite l'interesse di Preti per Husserl non poteva che assumere il profilo di un intervento apertamente finalizzato ad approfondire, creativamente, la tematica del problematicismo banfiano. Non che collocassi Preti sullo stesso terreno della filosofia banfiana, anche perché, fin da allora, mi sembrava invece che la prospettiva di Preti potesse essere senz'altro presentata come un possibile ed autonomo approfondimento critico del discorso filosofico banfiano.

In questa precisa direzione, richiamandomi nuovamente ad un altro importante inedito pretiano conservato presso il Fondo "Giulio Preti" di Firenze, *Linee di Filosofia del Linguaggio* (richiamato anche in apertura del presente scritto), osservavo come, dal punto di vista pretiano, la filosofia di Banfi fosse avvicinata a quella di Gentile: sia in Banfi sia in Gentile il filosofo pavese rintracciava proprio la presenza di una astratta razionalità filosofica, incapace di mediare criticamente tutte le infinite urgenze del mondo della prassi, nonché la composita varietà del mondo dell'esperienza. Ma anche a questo proposito vale la pena di riportare, *totidem verbis*, un importante passo tratto proprio da questo saggio che segnatamente richiamavo nella mia tesi di laurea:

nella filosofia di Banfi come in quella di Gentile – pur così diverse ed anzi, da certi punti di vista, persino opposte – c'è almeno questo tratto in comune: che tra la Ragione filosofica e il piano dell'esperienza c'è il vuoto, uno iato che nessuna 'deduzione' riesce, e del resto neppure tenta di, colmare. L'esperienza è una selva di fenomeni che la ragione, per Banfi, dovrebbe illuminare, mentre per Gentile, assai più 'manicheo', resta solo il non-essere, il non-vero, il male,

un'illusione che si dissipa solo quando se ne riconosce l'apparenza irreali. Ma in entrambi i casi, la ragione 'celebra' (lo strano verbo di origine giuridica è usato da entrambi) soltanto se stessa, muovendosi nelle sue eterne ed insuperabili antinomie per Banfi, rimanendo nel vuoto dell'*ego cogito* per Gentile: ma sempre rimanendo vuota e indecisa. Né, sebbene invocata da Banfi, la riflessione intellettuale riesce a mediare il salto, rimanendo dogmatica nelle sue strutture, parziale nelle sue soluzioni e prospettive⁴³.

Contro l'astratta impostazione filosofica banfiana e gentiliana, che può anche essere caratterizzata per una sostanziale, ma sistematica, *nullificazione dell'intelletto*, Preti, invece, reagiva criticamente, rimettendo in piena luce proprio la funzione critico-euristica del *Verstand* kantiano. Ancora lungo questa pista critica potevo anche individuare la specificità del razionalismo critico pretiano, onde differenziarlo, sia pur prospetticamente, sia da quello allora difeso e sviluppato, soprattutto in ambito epistemologico, da un autore come Ludovico Geymonat, e anche da quello banfiano dalla cui impostazione problematica aveva pure preso avvio la riflessione del pensatore pavese. Del resto una autorevole e articolata conferma della novità specifica di questa impostazione critica pretiana era emersa anche durante la discussione critica della mia tesi, giacché a fronte di diversi interventi di alcuni commissari (come Massa, Barbarisi e Corradini, oltre, naturalmente, a quelli di Dal Pra e di Giorello), la discussione si imperniò soprattutto proprio su questo punto teorico, invero decisivo. Se Giorello (che intervenne da "contro-relatore"!) si mostrò scettico e critico, limitandosi, peraltro, a richiamare, assai genericamente, il "razionalismo critico" falsificazionista popperiano, Dal Pra dipanava, invece, con la sua solita puntualità, le intrinseche e molteplici ragioni del problematicismo critico banfiano, mostrandone tutta la fecondità euristica e filosofica. Tuttavia Dal Pra – che pure nel quadro della discussione della mia tesi fu il commissario (e il vero "relatore"!) più decisamente convinto nel sostenere un punto di vista concernente il ruolo euristico dell'intelletto entro la possibile configurazione del sapere umano⁴⁴ – non fece allora appello, perlomeno, a mia memoria, diretto ed esplicito, all'emergenza, entro le questioni concernenti il principio d'immanenza dibattute nel quadro della discussione filosofica da me preso in considerazione, di uno specifico «realismo più spiccato

43 G. Preti, *Linee di Filosofia del Linguaggio, autografo cit.*, p. 10 (aggiunta), il corsivo è mio, mentre nella mia tesi di laurea il passo è riportato nel vol. I, alle pp. 168-9.

44 Secondo quella feconda impostazione euristica vertente sui «nuclei operativi di una tecnica dell'intelletto» cui fece poi riferimento esplicito nel suo volume *Filosofi del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1989 (cfr., in particolare, la p. 9).

anche se empirico». Invero, come approfondii successivamente, in modo autonomo, in alcune altre ricerche sulla questione del realismo, che raccolsi in un volume dedicato alla memoria di Geymonat, il tema del «realismo empirico» è connesso direttamente all'impostazione kantiana, perlomeno così come si trova svolta e ricostruita soprattutto nella *Critica della ragion pura*, in particolare nel cuore costruttivo della prima *Critica*, appunto nella sezione dell'analitica trascendentale⁴⁵.

In ogni caso il tema di «un realismo più spiccato, anche se empirico» tocca veramente un punto strategicamente decisivo, tale da meritare la più ampia ed analitica attenzione critica. Non è infatti da dimenticare, *in primis*, come tutta l'impostazione filosofica pretiana scaturisca anche da una presa di posizione critica, del tutto esplicita, nei confronti di ogni realismo metafisico. Anzi, in Preti questa critica è così presente e vitale da aver assunto anche dei toni programmatici, come nella famosa battuta che si legge in *Praxis ed empirismo*, in base alla quale il realismo sarebbe, addirittura, «la classica filosofia delle dittature cattoliche o fasciste»⁴⁶. Proprio questo deciso e programmatico antimetafisicismo antirealista ha poi finito per giocare qualche brutto tiro ai lettori più superficiali del pensiero pretiano i quali ne hanno tratto l'impressione, ingiustificata, che entro le coordinate del punto di vista filosofico pretiano non ci fosse spazio alcuno per le diverse istanze del «realismo empirico». Dal Pra si mostra invece consapevole che proprio questa questione non può essere liquidata aprioristicamente, perché anzi, a suo avviso, inizierebbe addirittura a far capolino anche entro l'impostazione che il giovane Preti ha seguito per difendere, criticamente, il principio d'immanenza dalle critiche – esse sì metafisiche – di un autore come Ottaviano.

Lo stesso pudore teoretico con il quale Dal Pra nel suo appunto inedito avanza la sua domanda dovrebbe attestare la delicatezza intrinseca di questa questione, per risolvere la quale può giovare riconsiderare, complessivamente, l'opera, più matura, del filosofo pavese. Non posso del resto tacere una mia impressione: nel porre quella sua precisa domanda Dal Pra si poneva allora una questione che senz'altro deborda dalla discussione storica concernente il principio d'immanenza e la sua difesa operata da Preti negli anni Trenta. Al contrario, Dal Pra ha posto sul tappeto una questione che coinvolge soprattutto il pensiero più maturo di Preti e che si ricollega, an-

45 Cfr. F. Minazzi, *Realismo senza dogmi. Studi sul problema del realismo*, Guerini e Associati, Milano 1993.

46 G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, p. 118 oppure cfr. la più recente edizione: *Praxis ed empirismo, Prefazione* di Salvatore Veca, *Postfazione* di Fabio Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 92.

cora una volta, alla possibilità di criticare come astratto il razionalismo filosofico banfiano (nonché quello gentiliano). In altre parole, la questione del «realismo più spiccato, anche se empirico» coinvolge la natura stessa del particolare ed autonomo “punto di vista filosofico” pretiano. Rinvia, dunque, ad una sua valutazione complessiva, capace di tener presenti le inquietudini più profonde e più impegnative della sua stessa riflessione che dai primi anni Trenta si è estesa fino ai primi anni Settanta. Per questa ragione la discussione di questo punto va ben al di là della questione connessa con la particolare difesa critica del principio d'immanenza. Sempre per questa ragione Dal Pra non ha probabilmente sollevato nel corso della discussione pubblica della mia tesi questo tema, ma si è invece riservato di segnarselo personalmente in un suo quaderno, come punto degno di interesse, meritevole di un approfondimento specifico. In ogni caso, per rispondere a questa precisa domanda dalpraiana, occorre allora prendere in considerazione, più in generale, proprio il particolare “punto di vista filosofico” di Preti.

4. Il complesso “punto di vista filosofico” di Preti

In un importante saggio, del 1958, di autopresentazione, Preti sembra aver risposto in modo conclusivo e sufficientemente preciso alla domanda concernente il suo “punto di vista filosofico”, parlando, segnatamente, del suo «punto di vista empiristico». In questo senso Preti non si sarebbe affatto ingannato ad inserirsi nella composita famiglia degli «empiristi». E non si sarebbe sbagliato perché in diversi punti cruciali della sua riflessione filosofica e in differenti fasi della sua biografia intellettuale ha costantemente sottolineato come un sapere degno di questo nome debba caratterizzarsi perlomeno per una duplice componente: l'uso di procedimenti logici (discorsivi) rigorosi e la possibilità di ricorrere alla dimensione fattuale quale orizzonte di controllo delle teorie, delle asserzioni e dei discorsi. Nel che emerge, come è parimenti evidente, la presenza della classica lezione humeana. Più in generale, proprio il richiamo costante al terreno dell'esperienza verificabile ha costituito un punto irrinunciabile della sua riflessione filosofica, tant'è vero che Preti ha sempre insistito sul carattere, forse anche urticante, ma invero sempre decisivo, dello stesso principio di verifica neopositivista. Non solo: Preti, *da bravo empirista*, ha anche insistito sulla necessità di dover sempre ricorrere ai fatti quale piano ultimo per il controllo delle nostre asserzioni e teorie. Non per nulla l'empirismo logico divenne, ben presto, l'orizzonte privilegiato e imprescindibile di riferimento della riflessione filosofica pretiana. Al punto che anche tutte le

altre movenze teoriche, pur presenti nella sua riflessione, sembrano doversi allora riportare a questo preciso piano filosofico. Questa, perlomeno, è stata anche l'impressione di alcuni tra i più fini ed acuti interpreti del pensiero pretiano. Dal Pra, per esempio, presentando i densi saggi filosofici pretiani raccolti nei due volumi editi dalla Nuova Italia insisteva proprio su questo punto, tant'è vero che, dopo aver analiticamente richiamato le principali e pur diversificate movenze teoriche della riflessione pretiana, scriveva che

la considerazione dell'influsso esercitato sulla riflessione di Preti da parte sia dell'indirizzo trascendentalistico sia delle filosofie della prassi non sembra, dunque, aver dato luogo ad un'amalgama quanto invece ad uno sviluppo unitario e coerente che ha nell'empirismo logico il suo punto fermo di orientamento e di coagulo; indubbiamente la dottrina di Preti si è giovata in modo positivo di entrambi gli indirizzi, ma nella sua costruzione i criteri di fondo dell'empirismo logico non vengono meno e restano piuttosto le intenzionalità invariante che governano l'estensione e l'arricchimento della dottrina. La quale, d'altra parte, realizza più di quanto a volte non si voglia riconoscere quel "sistema aperto" che, se è cosa ben diversa dal sistema metafisico, non è nemmeno un discorso a sbalzi o a strappi ideologici estraneo alla coerenza rigorosa di una dottrina filosofica intensamente e organicamente costruita⁴⁷.

In questa prospettiva interpretativa l'orizzonte empirista rimarrebbe, dunque, ben saldo e tutti i diversi e vari innesti critici operati da Preti non sarebbero stati mai in grado di operare una vera e propria messa in discussione critica del punto di vista empirista. Tuttavia, non può essere dimenticato che quando Dal Pra ha voluto raccogliere i suoi studi sul pensiero di Preti in un volume unitario ha deciso di intitolare quest'ultimo con l'indicazione di *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*. Dove il riferimento alla "criticità" dell'empirismo pretiano vuole appunto sottolineare i diversi innesti e la specificità di un empirismo sofisticato che, pure, non può e non vuole uniformarsi alla visione standard della tradizione empirista, neppure a quella stessa dell'empirismo logico, pur variamente coltivato e variamente approfondito dai neopositivisti. Effettivamente, se si guarda in modo unitario e complessivo a tutto il pensiero di Preti e al suo stesso svolgimento è difficile sottrarsi ad una duplice impressione. In primo luogo, si avverte, infatti, la necessità primaria di periodizzare sempre il suo pensiero che ha appunto attraversato fasi e forme abbastanza differenziate che hanno via via ripensato e riformulato determinati problemi alla luce di molteplici

47 M. Dal Pra, *Presentazione* in G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. XXI (poi riedito, con lievissime modificazioni, in M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, op. cit., alle pp. 55-81, la cit. richiamata nel testo si trova a p. 74).

ci istanze culturali e teoriche. Certamente all'interno di questo continuo ripensamento non è poi difficile scorgere un "filo rosso" unitario al quale possono essere ricondotte le differenti emergenze teoriche. Tuttavia, questo "filo rosso", più che ad un particolare indirizzo di pensiero specifico – quale è l'empirismo – può forse essere individuato nel modo stesso con il quale Preti ha inteso praticare la riflessione filosofica. Il che ci rinvia direttamente al carattere prevalentemente "saggistico" della sua produzione filosofica la quale è sempre nata dal desiderio di "saggiare" criticamente la forza e la rilevanza di alcune ipotesi di lavoro, di alcuni problemi, di alcune prospettive di ricerca. Il "sistema aperto" cui si riferisce Dal Pra più che ad un sistema filosofico vero e proprio è semmai da ricondursi ad una precisa ed acuta sensibilità critica, ad una costante volontà di provare, saggiare e verificare la forza euristica di una determinata prospettiva o di una particolare ipotesi di lavoro. In una interessante lettera del 19 settembre del 1945 indirizzata a Banfi, Preti dichiara apertamente quanto segue:

ho il desiderio di fare tanti lavori, e ho tante idee in mente, sento il fermentare in me la maturazione del mio "sistema" ossia di un *corpus* di dottrine e di metodi che avrei tanto desiderio di esporre ordinatamente. Ma purtroppo per ora non è possibile, e devo sempre posporre il lavoro personale al lavoro editoriale⁴⁸.

Quando si leggono i testi pretiani è agevole constatare come in essi si possa sempre rintracciare il pullulare, magmatico ed eruttivo, di molteplici idee e sempre si rimane colpiti dall'acutezza dei rilievi. Ma è anche vero che l'acuta intelligenza che circola in questi saggi scaturisce, per lo più, da un approccio volutamente "saggistico", secondo il grande, classico e insuperato modello inaugurato (e ampiamente praticato) dagli illuministi nel Settecento. In Preti assai difficilmente ci si trova di fronte alla delineazione di un "trattato" filosofico, alla costruzione sistematica di un particolare punto di vista filosofico. Al contrario, Preti, nel corso di tutta la sua attività filosofica ha sempre giocato "di sponda" e proprio con questa sua attività eminentemente *saggistica* ha finito per donarci il meglio della sua intelligenza e della sua penetrante sensibilità storico-culturale. Quando Preti parla, in questa lettera, del suo "sistema", ossia «di un *corpus* di dottrine e metodi che avrei tanto desiderio di esporre ordinatamente» esprime,

48 La lettera di Preti è pubblicata nel contributo già citato di Simona Chiodo e Paolo Valore, *Dall'epistolario di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, p. 59. Le altre citazioni dalle lettere pretiane a Banfi che figurano nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 58; pp. 60-1;

appunto, un desiderio che nel corso di tutta la sua vita non ha mai realizzato. E non l'ha realizzata non tanto per motivi contingenti, bensì perché non rispondeva pienamente alla sua stessa, più profonda, natura filosofica che non era certamente quella "sistematica" (à la Hegel, per esempio), bensì quella critico-saggistica. Né può essere trascurata come questo tratto distintivo della produzione filosofica pretiana sia inserito, a sua volta, in un'intera cultura, come quella del Novecento che ha vissuto una peculiare crisi di pensiero che, per diversi motivi storico-culturali, ha reso del tutto inattuale la costruzione di un sistema filosofico a tutto tondo, tale da potersi esporre in un trattato tradizionale. Certamente, in relazione a queste lettere a Banfi non si deve poi trascurare come questi rilievi pretiani si inseriscano in un complesso gioco psicologico instaurantesi tra maestro ed allievo. Leggendo queste lettere di Preti a Banfi è infatti difficile sottrarsi all'impressione che Preti si riferisse a Banfi quasi come ad un padre: un "padre" dal quale desiderava la soluzione del problema fondamentale della sua vita, l'ingresso in università. Per questa ragione in questo carteggio si coglie anche una certa, tragica, esasperazione dei toni oppure si leggono delle confidenze estreme in cui, da un lato, Preti palesa a Banfi di essere «tanto triste» (21 giugno 1945), mentre, al contempo, gli confessa, dall'altro lato, che ai suoi occhi di allievo lo stesso maestro costituisce per lui «il mito della forza vitale» (12 giugno 1950). Tant'è vero che in una lettera del 7 dicembre 1949, Preti rivela apertamente a Banfi di star «attraversando la crisi più tragica della mia vita e duro fatica a stornare l'idea del suicidio». Ma dietro queste affermazioni non è poi difficile rendersi conto che Preti batte e ribatte, con il suo maestro, un tasto fondamentale che finisce poi per divenire assai monocorde (e monotono): quello della «cattedra universitaria» (7 dicembre 1949) cui ambisce profondamente, onde poter infine scappare dall'«abborrita scuola» (21 giugno 1945). Anche perché è ancora Preti – questa volta in una lettera a Banfi del 12 giugno 1950 – a scrivere, espressamente, che «l'unica mia speranza resta l'Università, a cui aspiro quasi dall'infanzia: anche per questo non sono del tutto tagliato, ma, fra tutti i mestieri, è quello che mi dispiace di meno. Se non riuscirò, morirò nel Liceo – in compenso, almeno, avrò potuto continuare a leggere e scrivere filosofia». Sempre in un'importante lettera del 20 luglio 1950 Preti confessa però a Banfi anche una precisa ragione esistenziale relativa al suo stesso modo di praticare la ricerca filosofica. Infatti in questa lettera chiarisce come stia studiando il pensiero di Rudolf Carnap:

Con Carnap sono nel mio solito *odi et amo*. Un odio e un amore molto complessi e fortemente intrecciati. (Invidia gli scettici-fanatici tipo Geymonat

che possono abbracciare il movimento, ingoiarlo in blocco e lavorarci dentro: io non concluderò mai niente per la mia impossibilità di ingoiare in blocco e lavorare dentro). Mi sembra pienamente raggiunto quel piano del quale vado a caccia da anni, il piano del *Verstand*, ma poi tutto, in Carnap, diventa giuoco, inutile giuoco tecnico; con l'aggravante che, volendo continuare il lavoro dei polacchi sulla semantica, Carnap si è preso dentro tutta quella massa di metafisica realista che i polacchi derivano dalla loro formazione cattolica. Ora, io intravedo la via di uscita da tutto ciò, ma sono troppo *pigro* per costruire tecnicamente le teorie che mi sarebbero necessarie⁴⁹.

Da questo passo mi sembra che emergano, con forza, due caratteristiche fondamentali della *pratica filosofica* pretiana. In *primo luogo*, la tematica dell'«ingoiare in blocco»: Preti non riesce mai ad «ingoiare in blocco» un determinato movimento di pensiero per poi “lavorarci dentro”, senza particolari inquietudini critiche. Da questo punto di vista Preti è infatti un filosofo troppo fine ed acuto per tacitare, acriticamente, le sue molteplici inquietudini teoriche ed esistenziali – autenticamente pascaliane⁵⁰ – in un determinato movimento di pensiero. Preti, semmai, preferisce sempre lavorare *criticamente all'interno* di una tradizione filosofica, scarnificandone i concetti e ponendo in essere un'attitudine felicemente critico-analitica con la quale decostruisce un pensiero per mostrarne, contestualmente, valori e limiti. Ma, in *secondo luogo*, questo passo è prezioso perché ci dice anche, con estrema franchezza, come Preti ben presto, per sua natura intrinseca, si annoi anche a sviluppare sistematicamente e pedissequamente una certa prospettiva: la sua inquietudine – esistenziale ed intellettuale – lo induce così ad occuparsi di altri temi, di altre soluzioni prospettiche, di altre suggestioni, di altre inquietudini. La continua mobilità della sua intelligenza filosofica coincide con la varietà dei temi, a tutto campo, che Preti ha sempre coltivato nel corso di tutta la sua vita. Preti nutriva una viva curiosità (banfiana!) per la complessità e la contraddittoria varietà dell'esperienza umana e non poteva quindi limitarsi – tecnicamente e professoralmente! – ad un solo ed unico problema, oppure ad un solo ed unico

49 Lettera di Preti a Banfi del 20 luglio 1950, scritta da Camogli, che cito dal contributo *Lettere inedite di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, a cura di Fabio Minazzi, «Rivista di storia della filosofia», anno XLII, 1987, fasc. I, pp. 75-88, la cit. si trova a p. 87 (corsivi nel testo, tranne l'ultimo che è mio), giacché la più recente riedizione di questa lettera nel già citato contributo di S. Chiodo e P. Valore, *Dall'epistolario di Giulio Preti ad Antonio Banfi* è parziale, poiché, curiosamente, omette un importante passo, quale quello inserito tra le parentesi tonde del testo.

50 A questo proposito sia lecito rinviare al mio studio *Il cacodèmon neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, Franco Angeli, Milano 2004.

indirizzo di pensiero. In questo senso Preti era veramente un degno allievo di Banfi: nutriva sempre, *banfianamente*, un preciso gusto per la concretezza e la varietà dell'esperienza umana, da studiare, considerare e conoscere in ogni suo aspetto e in tutte le sue molteplici forme, in tutta la sua varietà e complessità, anche in quelle modalità meno usuali ed impensate⁵¹. La frammentarietà della sua produzione filosofica possiede, dunque, anche questa precisa radice, in virtù della quale Preti non riesce mai a chiudersi, dogmaticamente, in una sola e limitata visione filosofica del mondo.

Queste sue fondamentali attitudini teoretiche sono ben presenti anche nell'insieme della sua produzione filosofica la quale può quasi paragonarsi ad un complesso ed assai articolato "parallelogramma di forze concettuali" entro il quale sono compresenti differenti ascendenze teoriche e assai molteplici, e sempre intrecciati, vincoli prospettico-funzionali⁵², reciprocamente condizionanti. In questo "parallelogramma di forze concettuali" il punto di vista dell'esperienza vitale, propria dell'uomo *in carne ed ossa*, rimane il punto d'attacco irrinunciabile, perché per Preti tutto prende sempre le mosse dagli *uomini viventi* e a loro deve poi, inevitabilmente, tornare.

Ma questo pur decisivo punto d'esordio empiristico-pragmatico, chiaramente anti-giovanneo, rappresentato, emblematicamente, dallo *slogan* «in principio era la carne»⁵³, costituisce unicamente il vincolo fondamentale a partire dal quale si delinea poi un complesso "sistema aperto", intrecciato di molteplici vincoli e di molteplici ascendenze teoriche. Su questa precisa base il sapere umano più affidabile – scaturito appunto dalla rivoluzione scientifica moderna – configura, insomma, una conoscenza che richiede il rigoroso impiego di precisi procedimenti logico-discorsivi, unitamente alla possibilità di ricorrere, perlomeno in ultima istanza, ai fatti quale momento di controllo (di verifica o di eventuale falsificazione) delle teorie e delle

51 Nel Fondo dei manoscritti autografi pretiani inediti sono per esempio conservate delle pagine interessanti di un diario personale in cui Preti dà conto di alcuni suoi dialoghi con una peripatetica spagnola frequentata in occasione di un suo viaggio in Spagna. Per meglio documentare tutte queste inquietudini esistenziali pretiane non bisognerebbe del resto dimenticare l'incisivo affresco delineato da Daria Menicanti nel suo straordinario affresco *Vita con Giulio*, edito in D. Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, op. cit., pp. 65-73.

52 A questo proposito è da tener presente soprattutto la pregnante *Presentazione* di Preti all'edizione italiana delle opere di Ernst Cassirer, *Sostanza e funzione* * *Sulla teoria della relatività di Einstein*, *Prefazione* di Giulio Preti, trad. it. di Eraldo Arnaud e di Gian Antonio De Toni, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1973, alle pp. V-XX.

53 Cfr. G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983.

asserzioni. L'adesione di Preti all'empirismo logico scaturisce esattamente da questa esigenza critica di poter individuare un terreno affidabile, onde trovare – per dirla con le sue stesse parole – «un piano di ricerca che muovesse dall'esperienza e dalla conoscenza intellettuale, procedendo per le vie possibilmente più (relativamente) oggettive e sul terreno il più possibilmente aderente all'esperienza verificabile»⁵⁴.

Nell'analisi puntuale di questo sapere umano Preti attribuì un rilievo specifico alle limitate e sempre rettificabili strutture teoriche con le quali si istituisce l'esperienza scientifica e si attuano le differenti verifiche empiriche. Né basta: per Preti il rapporto che si può instaurare tra la dimensione delle strutture teoriche e quello della realtà empirica va colto nella sua essenziale e dinamica *problematicità*, senza mai ipostatizzare le strutture attribuendo loro una portata ontologica metafisicamente indebita. Preti, *da bravo kantiano*, pensa che le strutture teoriche non possano mai identificarsi con la realtà, perché ogni conoscenza umana non può non costituirsi (e costruirsi) entro quella specifica “rivoluzione copernicana” trascendentalistica, in virtù della quale non abbiamo mai la possibilità di attingere direttamente, senza mediazioni critiche, alle cose stesse e al mondo in quanto tale. Ma se le strutture della conoscenza umana, nella loro stessa vuota formalità, non costituiscono mai un tramite diretto alla conoscenza assoluta del reale, esse esercitano, tuttavia, una funzione, storicamente mobile e plastica, di unificazione critica dell'esperienza umana. Come ha giustamente sottolineato Dal Pra in Preti

le strutture formali sono considerate come costitutive di un apriori storico, oggettivo-storico; e sono viste nella loro funzione operativa, cioè in quello che esse sono in grado di realizzare e di operare nel complesso dell'esperienza, a prescindere da ogni fondazione di tipo (o chiaramente enunciato o sottinteso) realistico⁵⁵.

Come sempre accade nella riflessione di Preti sul piano teorico non operano mai entità ipostatizzate, bensì *funzioni* ed *operazioni*, con le quali l'uomo cerca via via di interpretare, più o meno unitariamente, l'esperienza. Pertanto la conoscenza è sempre percepita nel suo nesso mobile, problematico e processuale con la prassi, onde cogliere i legami che connet-

54 G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* in *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 478-9.

55 M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, op. cit., p. 34., mentre le citazioni che seguono immediatamente dopo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 21, p. 45 e p. 46.

tono questi due diversi piani della vita umana, per individuare i limiti di entrambi e «l'intreccio che da tali limiti può derivare al loro interferire». Procedendo in questa vigile direzione Preti ha profondamente "corretto" l'empirismo logico con un trascendentalismo convenzionalistico, nel momento stesso in cui ha avvertita l'esistenza di una processualità empirica e il suo stesso concreto operare entro i contenuti stessi dell'esperienza. Su questo preciso terreno l'incontro con la lezione filosofica del giovane Marx e con la riflessione del pragmatismo deweyano gli ha inoltre permesso di affinare una visione storico-concreta dell'uomo, concependolo, per dirla ancora con Dal Pra, quale «criterio di trasformazione finita della sua esperienza storica»:

per un lato, dunque, la visione filosofica di Marx è una teoria dell'uomo secondo i criteri dell'analisi della conoscenza scientifica, e non sullo sfondo di un'intuizione metafisica dell'universo; dall'altro lato è una visione filosofica in cui la prassi viene chiamata direttamente in causa, in quanto all'uomo si attribuisce una consistenza di attività-sensibilità che nella modificazione della realtà e dell'esperienza trova la sua coerente espressione e manifestazione.

L'esperienza cui l'uomo può dunque riferirsi presenta alcune specifiche "resistenze" e alcuni elementi "duri", ma tali resistenze e tali durezza non sono mai "assolute", proprio poiché, semmai, dipendono, da un lato, dall'ampiezza della costruzione teorica possibile e, dall'altro lato, anche dall'estensione critica della verifica empirica, proprio perché la dimensione della verifica aiuta sempre ad ancorare le strutture teoriche al mondo, così come è controllabile grazie ai *quinque sensibus* i quali operano sempre entro un concreto processo storico determinato. In questa precisa chiave critica i rapporti tra mondo della prassi e mondo teorico sono prospettati da Preti non facendo capo ad una concezione metafisica, bensì rinviando, nuovamente, al concreto terreno storico dell'esperienza umana. Il che consente sia di criticare ogni indebito prassismo (perché l'esperienza storica della trasformazione del mondo non può attuarsi al di fuori di una precisa intelligenza del mondo concreto), sia ogni indebito teoreticismo (perché le strutture teoriche sono elaborate proprio per ampliare la nostra percezione critico-unitaria del mondo). Preti mette così capo ad una prospettiva critico-duale che configura una «relazione nella distinzione», sempre mobile e criticamente avvertita dei condizionamenti storici entro i quali si costruisce la conoscenza e l'azione umana. La stessa prospettiva è perseguita da Preti nella sua riflessione sul mondo della morale e dei valori perché anche in questo ambito il filosofo pavese avverte l'esigenza di prendere le mosse dalla dimensione emozionale dei sentimenti per analizzare l'azione umana

che si collega alle strutture dei significati, onde mettere capo all'autofondazione critica della dimensione axiologica. La quale ultima non si configura più come una dimensione astratta, metafisica, acronica, perché è invece percepita nel suo pieno radicarsi nella continuità dell'esperienza storica concreta dell'umanità e nei bisogni degli uomini. Anche in questo caso l'uomo è sempre percepito da Preti come un'insieme di significati, sempre in grado di interagire – concretamente e teoreticamente – con il mondo.

Non è ora possibile delineare qui, sia pur assai sinteticamente, le differenti movenze carsiche di questa riflessione pretiana, ma quanto è stato richiamato dovrebbe aiutare a comprendere come tutte le diverse ascendenze della riflessione pretiana si situino in questo complesso ed assai articolato "parallelogramma delle forze concettuali" entro il quale Preti ha saputo variamente richiamare le lezioni di differenti tradizioni concettuali, amalgamandole in una sua personale ed originale visione filosofica del mondo, della storia e dell'uomo. Per questa stessa ragione Preti ha sempre contestato la possibilità di ridurre la filosofia ad un solo ed unico elemento privilegiato. Sempre per questa ragione ha costantemente difeso la specifica autonomia della filosofia quale *meta-riflessione*. Per Preti la filosofia non poteva infatti né ridursi a mera metodologia (anche se del discorso metodologico, compreso quello scientifico, non poteva non interessarsi attivamente), come non poteva neppure essere configurata quale mera analisi del linguaggio (anche se, nuovamente, delle analisi del linguaggio non poteva affatto prescindere, pur senza mai ridursi solo ad esse), come, ancora, non poteva neppure configurarsi come una mera disamina del senso comune (anche se, nuovamente, non poteva poi non prendere in seria considerazione critica questa specifica dimensione vitale). A suo avviso, oltre e al di là di tutte queste possibili e specifiche configurazioni (e di altre, eventuali, arbitrarie riduzioni *ad unum*), la filosofia rispondeva ad un'esigenza profondamente meta-riflessiva, in grado di intervenire criticamente sul significato unitario possibile della cultura umana. In tal modo, a suo avviso, la filosofia si collocava, consapevolmente, in una dimensione di *vuota formalità*, con la quale questa riflessione coglie l'esperienza umana (e la stessa natura del sapere scientifico), considerandoli nella loro intrinseca processualità, storicamente determinata. La filosofia opera sempre attraverso l'individuazione di significati unitari, perennemente mobili e criticamente rettificabili⁵⁶.

56 Cfr. G. Preti, *Lo stato attuale della filosofia*, apparso quale *Introduzione* all'edizione italiana dell'Enciclopedia Feltrinelli Fischer, *Filosofia*, a cura di Giulio Preti, trad. it. di Gian Antonio De Toni e Carlo Ascheri, Feltrinelli Editore, Milano 1966¹, 1972² (da cui cito), pp. 7-18.

La filosofia per Preti non apre, dunque, alla dimensione dell'eterno o dell'assoluto, ma si rivolge, semmai, come si legge in *Due orientamenti nell'epistemologia*, a chi «accetti pacificamente l'eventualità di morire, nel senso più completo della parola, ma ci tenga invece a formarsi le idee più chiare possibili, più intersoggettive possibili, idee che contribuiscano a liberare lui e i suoi simili da incubi e fantasmi dell'aldilà e rendano più comoda e ridente possibile la casetta dell'uomo terreno»⁵⁷.

5. Il trascendentalismo storico-oggettivo e l'emergenza critica del neo-realismo logico

Entro questo preciso e complesso quadro prospettico si situano le differenti movenze del pensiero pretiano, nonché le varie accentuazioni prospettiche, anche in relazione ai differenti problemi che la sua disamina filosofica ha via via preso in diretta considerazione nel corso dei diversi decenni. Non essendo ora possibile delineare lo scenario complessivo di questo quadro policromo, occorre tuttavia sottolineare come negli ultimi anni della sua riflessione Preti abbia insistito sempre più a porre in evidenza il trascendentalismo storico-oggettivo presente nel suo "punto di vista" filosofico. Non che questa prospettiva non fosse emersa anche precedentemente. Basterebbe del resto riferirsi al già citato saggio del 1958, *Il mio punto di vista filosofico*, nel quale Preti non si limita a richiamarsi all'orizzonte dell'empirismo logico, secondo le modalità precedentemente richiamate, ma giunge addirittura a qualificare espressamente il suo punto di vista come un «trascendentalismo storico-oggettivo». Ecco le sue parole:

si tratta piuttosto di un trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuol determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)⁵⁸.

57 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 76.

58 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 486.

Di fronte a queste esplicite dichiarazioni pretiane appare invero alquanto problematico qualificare senz'altro il suo indirizzo di pensiero sotto la riduttiva indicazione di una prospettiva «empirista», come invece ha fatto lo stesso Preti che ha intitolato in tal modo il suo saggio parlando, distintamente, appunto, del suo «punto di vista empiristico». Né pare agevole sostenere che l'autore in questo caso si sia ingannato proprio a proposito della individuazione del proprio preciso punto di vista filosofico. Per uscire da questo *impasse* Dal Pra ha trovato una soluzione assai intelligente, quella di rubricare il punto di vista pretiano sotto la prospettiva dell'«empirismo critico». In questo caso il riferimento alla «criticità» consente di recuperare tutte le aperture pretiane al discorso trascendentalistico, a quello husserliano, a quello marxiano, nonché a quello deweyano ed ancora ad altri influssi, senza tuttavia mai perdere di vista l'ancoramento «empiristico» di tutti questi molteplici innesti critici. Certamente, non si può negare come l'empirismo giochi sempre un importante ruolo, per nulla tascurabile, nella riflessione di Preti, perché il suo orizzonte ricorda quel piano pragmatico-sensibile-corporeo dell'attività sensibile dei *quinque sensibus* irrinunciabile, da cui tutto parte e a cui tutto deve, inevitabilmente, ritornare. La stessa vita degli uomini *viventi* nasce e termina sempre nella *corporeità*. Tuttavia, è anche vero che l'attenzione che Preti ha sempre più prestato allo studio delle vuote strutture formali ontologiche presenti in ogni ambito, non solo del sapere, ma anche nella storia e nel pragma, ha motivatamente indotto taluni critici, come accade negli studi di Dal Pra, a connotare il suo empirismo come «eminentemente critico»: l'aggiunta dell'aggettivo sottolinea la particolare sensibilità che Preti ha nutrito per un'analisi dell'esperienza umana in grado di mettere sempre in evidenza il ruolo e la funzione, plastica e specifica, delle strutture teoriche formali e vuote, nonché il ruolo unificante che i significati e le categorie concettuali possono svolgere nel quadro della comprensione dell'esperienza umana.

Tuttavia, proprio alla luce di questa specifica e importante considerazione filosofica testé riportata, sembra anche legittimo discutere la qualifica che Dal Pra ha voluto utilizzare per indicare la prospettiva filosofica pretiana (attenendosi, peraltro, come si è visto, alla stessa autovalutazione espressa da Preti). Se si guarda storicamente alla varia produzione saggistica pretiana, prestando anche la dovuta attenzione soprattutto agli scritti più maturi rimasti inediti per l'improvvisa scomparsa del filosofo pavese nel luglio del 1972, si può infatti sostenere che, più che di «empirismo critico», bisognerebbe semmai parlare, perlomeno a mio avviso, proprio di un *neo-realismo logico*. Un neo-realismo logico che trova nel «trascendentalismo storico-oggettivo», il suo punto archimedeo, riprendendo, quindi,

quella stessa indicazione che Preti ha voluto, già nel 1958, per configurare *positivamente* e *costruttivamente* il suo autonomo punto di vista filosofico.

Certamente le etichette valgono per quel che valgono, poiché è senza dubbio molto più importante ben intendersi sul preciso contenuto filosofico della riflessione pretiana che fermarsi a discutere del modo più conveniente per la sua identificazione classificatoria. Da questo punto di vista, del resto, non c'è dubbio che la «criticità» cui si richiama Dal Pra rinvii proprio a quel «trascendentalismo storico-oggettivo» di cui Preti parla espressamente. Di conseguenza si può senz'altro trascurare il mero problema terminologico connesso con un problema di pura «classificazione». In ogni caso è mia impressione che il riferimento critico al trascendentalismo finisca, complessivamente, per essere anche filologicamente e concettualmente più corretto, soprattutto se si tiene presente la più tarda e più matura riflessione filosofica pretiana affidata, per lo più a molti suoi saggi autografi rimasti inediti, a causa dell'improvvisa morte del filosofo. Nel corso degli anni Sessanta il ripensamento critico pretiano della lezione kantiana (più che di quella neokantiana) si è fatto sempre più attento, puntuale, penetrante e pervasivo. La riconsiderazione di Kant e del suo trascendentalismo ha significato anche una nuova considerazione dell'*anima* del kantismo, vale a dire della dimensione del trascendentale che apre la riflessione umana ad una diversa e più attenta valutazione critica del sapere e della stessa immagine della conoscenza scientifica. Ma è proprio su questo terreno che, se non erro, si è anche operata, processualmente, una significativa, ma sempre più marcata, curvatura critica della riflessione pretiana più matura, che apre alcuni interessanti orizzonti prospettici e di ricerca. Non si può infatti negare come nel corso della sua precedente riflessione filosofica Preti avesse più volte sottolineato, in sintonia con la lezione di Banfi, come è anche emerso dalle precedenti citazioni, l'inadeguatezza complessiva di ogni realismo pregiudiziale e metafisico. Come ha giustamente rilevato Dal Pra proprio «il ricorso alle cose, alla loro fissità sostanziale, ad un certo platonismo (non appaia assurdo) dell'esperienza, ad una sorta di fissazione interna all'esperienza di elementi finali e di enti ai quali fare riferimento diretto ed immediato, non può recare, in ultimo, che ad una concezione metafisica della stessa esperienza»⁵⁹. *Contro* questa concezione metafisica Preti ha costantemente reagito criticamente e per farlo si è, sempre più, appellato non solo alla lezione di Banfi, ma anche a quella di Husserl, a quella dell'empirismo di Hume e a quella dello stesso Kant. Ma proprio questo riavvicinamento alla classica lezione kantiana lo ha infine indotto a

59 M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, op. cit., p. 43.

ripensare profondamente sia la storia della filosofia occidentale (dal tardo medioevo a tutta la modernità), sia la stessa nozione di realtà, per porla infine in tensione critica con il problema dell'oggettività del sapere umano. Prendendo le mosse da questa constatazione euristico-filosofica Preti si è insomma sempre più mosso in direzione di una sua originale prospettiva filosofica, criticamente e creativamente trascendentalistica storico-oggettiva, avvertendo, al contempo, l'esigenza di mettere capo anche ad una nuova prospettiva teorica che ha infine qualificato proprio con nome di *neorealismo logico*.

Nell'introduzione ad un ampio saggio incompiuto ed inedito, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica* Preti chiarisce, con estrema precisione, il taglio prospettico del proprio intervento filosofico, della metodologia che lo ha guidato nel configurare questo suo ulteriore punto di vista. Il rilievo è metodologico, giacché Preti si rifà nuovamente alla natura prevalentemente saggistica della propria produzione. Per la verità già in *Que será, será*, Preti aveva distinto le diverse nature filosofiche che pertengono al saggio, all'articolo e al trattato. Se infatti il *saggio* si configura come «un assaggio, un tentativo, un 'campione' di pensieri allusi più che esposti, e comunque accennati, non mai né dimostrati, né svolti, né conclusi»⁶⁰, l'*articolo* delinea, invece, un contributo scientifico nel quale un tema viene svolto e dimostrato in modo delimitato e parziale, anche se, tendenzialmente, rigoroso e possibilmente conclusivo, infine, il *trattato* costituisce, invece, la classica e tradizionale forma nella quale si delinea e si struttura l'autentica conoscenza filosofica, cui bisognerebbe sempre tendere. A fronte di questa tripartizione l'indubbia simpatia pretiana per il saggio si ricollega anche ad un preciso tratto del suo stesso carattere, della sua personalità umana e civile: sempre «problematico, inconclusivo e inconcludente, il saggio è soprattutto un educato tentativo di contestare luoghi comuni, idee correnti – ivi compresi, se è il caso, i luoghi e le idee della contestazione stessa». Non a caso *Que será, será*, scaturito da una serie di articoli ospitati originariamente dalla «Fiera Letteraria» (nel '67 e '68), interveniva criticamente anche nei confronti del conformismo della contestazione in cui ogni Maramaldo credeva «di poter impunemente battere le vecchie idee e i vecchi valori» i quali ultimi erano, peraltro, in crisi «e assai probabilmente morti, per lo meno nella forma in cui decadenti figli-di-Maria della cultura vorrebbero difenderli»: entro questo preciso crinale critico si è del resto sempre collocata l'autonoma ricerca filosofica

60 G. Preti, *Que será, será*, Il Fiorino, Firenze 1970, p. 8, da cui è tratta anche la citazione che segue immediatamente nel testo.

pretiana che in quegli stessi anni, a cavallo tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, stava elaborando un suo nuovo ed originale punto di vista filosofico. In ogni caso, sempre in questi stessi anni, nel 1969-70, Preti, parlando di tutti gli scritti che aveva allora in animo di raccogliere in questo suo nuovo volume dedicato al neorealismo logico, osserva come questo suo progettato libro consisteva

di saggi, e non purtroppo di un trattato, per varie ragioni – ma soprattutto per una, che l'autore non ha avuto il tempo, e probabilmente la capacità, per elaborare un sistema armonico e coerente. Non che l'autore condivida il disprezzo che molti suoi colleghi ostentano per il 'sistema': anzi, è convinto che la forma del sistema è la forma e il paradigma ideale di ogni pensiero filosofico e che solo nel sistema e nel trattato si può parlare di 'conoscenza' in senso perfetto e compiuto. Ma l'arte è lunga e la vita breve. Questo è tanto più vero nelle materie filosofiche, dove la dimostrazione è sempre fatalmente circolare – 'è vero p perché è vero q perché è vero r , ma r è vero perché è vero p '; sì che è difficile stabilire di dove si debba cominciare e dove si debba finire, dal momento che ogni principio presuppone le sue conseguenze. E inoltre poiché è nella prassi (e certo è una buona prassi) mostrare le ragioni per cui si assume un punto di vista attraverso un'analisi critica e delle posizioni antecedenti la propria e delle posizioni concorrenti; e questa analisi critica, che dovrebbe essere preliminare, di fatto presuppone già le posizioni raggiunte⁶¹.

Per ricostruire la prospettiva del neorealismo logico pretiano occorre dunque tener presente questo e molti altri saggi inediti nei quali il filosofo pavese delinea, al contempo, perlomeno un duplice programma di ricerca. Da un lato sta infatti costruendo, *in positivo*, un suo nuovo punto di vista, mentre, dall'altro lato, sta anche facendo, *in negativo*, i conti critici con il pensiero banfiano, entro il quale si era formato fin dagli anni Trenta. Sul piano volutamente metaforico si potrebbe rilevare come Preti in questi anni Sessanta-Settanta elabori una sempre maggiore distanza critica motivata da quello che potremmo indicare, accogliendo un persuasivo e calzante suggerimento di Fulvio Papi, il banfiano "sorriso olimpico della

61 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, manoscritto autografo di 33 pagine, la cit. è tratta dalla p. 1. Per la descrizione analitica di questo autografo cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia, op. cit.*, pp. 347-51, mentre per le non edificanti vicende connesse alla sua circolazione nel mondo degli studiosi che in parte spiegano anche la sua successiva e piratesca pubblicazione sulla «Rivista di storia della filosofia» (LXI, 2006, 3, pp. 676-700), cfr. quanto da me ricordato nella nota 38 del mio saggio *Einstein epistemologo*, «Il Protagora», anno XXXV, gennaio-giugno 2007, quinta serie, n. 9, pp. 115-51.

storia”⁶². Preti, per la verità, è cresciuto entro questo sorriso olimpico banfiano, tuttavia ne ha sempre avvertito anche l’insufficienza complessiva. Meglio ancora: nel corso dei vari decenni Preti ha individuato molteplici insufficienze specifiche di questo sorriso, percependo anche, con indubbia acutezza, le molteplici “durezze” della storia che non si lasciavano affatto fagocitare dalla consolante prospettiva banfiana. Non solo sul piano politico, ma anche su quello squisitamente teoretico Preti ha ben presto avvertito l’urgenza di considerare, nella sua autonomia relativa specifica, la presenza del *Verstand*. Nella misura in cui Banfi finiva, hegelianamente, per tutto spiegare e per tutto accogliere nella sua complessiva ed olimpica visione pacificata del reale, Preti non taceva né occultava, invece, gli scarti specifici che sempre si instauravano tra il mondo della prassi e la stessa razionalità banfiana. La sua piena rivalutazione dello specifico ed autonomo ruolo euristico delle tecniche, finite ed operative, dell’intelletto umano risponde esattamente a questo bisogno teoretico, entro il quale urge anche una diversa percezione della stessa razionalità umana. A giudizio di Preti, come si è accennato, per Banfi la razionalità, vuota e astratta, finiva sempre per garantire una piena e simpatetica comprensione dei differenti contesti entro i quali la razionalità finiva poi per essere forzosamente cortocircuitata con una dimensione del mondo della *praxis*, accolta e fatta propria nella sua immediatezza più acritica e incontrollata. In tal modo il razionalismo banfiano finiva, insomma, per favorire, nel suo seno, un incredibile “tuffo” romantico nel mondo della vita, perdendo di vista le indispensabili mediazioni critiche che sempre dovrebbero invece collegare il piano vitale e fondamentale dell’uomo con tutte le sue più astratte costruzioni (culturali, scientifiche ed axiologiche). A Preti, invece, interessava scavare criticamente proprio all’interno di queste molteplici mediazioni critiche, onde recuperare la complessità articolata della vita dell’uomo e della sua stessa cultura. Non già per porre tra parentesi il piano della vitalità – che nella sua prospettiva filosofica resta comunque fondamentale – bensì per ricostruire l’intreccio critico di tutte quelle mediazioni in virtù delle quali l’uomo ha infine tratto se stesso dalla barbarie costruendo una civiltà, quale quella occidentale, in cui la scienza («l’unica scienza è la nostra scienza»⁶³) costituisce, appunto, la forma dominante della nostra stessa civiltà.

In questa precisa prospettiva anche la critica di ogni realismo pregiudiziale e metafisico costituisce un punto fermo della riflessione pretiana

62 Cfr. F. Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Ibis, Como-Pavia 2007.

63 G. Preti, *Que será, será*, op. cit., p. 65.

che si ricollega, nuovamente, all'insegnamento banfiano. Tuttavia, Preti avverte anche l'insufficienza di una prospettiva come quella del razionalismo critico e del problematicismo di Banfi che rischia anche di ridurre sistematicamente il significato al contesto, senza alcuna possibilità critica di individuare la più esatta natura dell'oggetto della conoscenza. Se quest'ultimo non si può infatti ricondurre ad un piano metafisico sostanziale e pregiudiziale, mettendo capo ad una serie di ipostasi del pensiero, del tutto inconoscibili, di contro Preti si rende anche conto che occorre riformulare criticamente la nozione stessa del concetto del reale, onde poter spiegare criticamente quelle sue stesse "durezze" non mai riducibili ai soli contesti culturali. Questo lo spazio teorico preciso entro il quale Preti individua una possibile rilettura critica della storia del pensiero occidentale, onde delineare la natura del suo specifico *neorealismo logico*.

'Neorealismo' è un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica. È una posizione che di fatto l'autore di questi saggi ha derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica e dell'epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Carnap, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen* e delle *Ideen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca⁶⁴.

Così esordisce Preti nel suo saggio espressamente consacrato al neorealismo logico. In nota dichiara di aver rintracciato questo termine nel testo *Le complexe significable*, del 1937, di Hubert Élie. Ma, al di là di questo puntuale riferimento, occorre comunque tener presente come Preti, nel delineare questo suo punto di vista neorealista logico, proponga di reinterpretare, complessivamente, anche la tradizionale storia del pensiero occidentale. Preti desidera perlomeno reinterpretarla onde individuare la presenza, carsica e sotterranea, di una linea di pensiero che ha anche assunto differenti moventi, pur sapendo attraversare, come un segreto e tenace "filo rosso", molteplici teorizzazioni filosofiche. Riferendosi espressamente ad alcuni neo-realisti medievali come Buridano (e la sua scuola), Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen e Gregorio di Rimini, Preti, richiamando, peraltro, anche la distinzione introdotta da Pietro Ispano tra *significatio* e *suppositio* (della quale sottolinea l'importanza semantica ed epistemi-

64 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica. Introduzione*, autografo cit., pp. 1-2 del manoscritto, mentre le citazioni che figurano successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine dell'autografo pretiano (segnalo che i corsivi sono sempre di Preti): p. 4; p. 7; p. 8; p. 9; p. 8.

ca), sottolinea come la nuova prospettiva concettuale del neorealismo logico consenta di riformulare, in termini fecondi, la tradizionale e vessata *quaestio de universalibus*. Se infatti per i realisti (platonici) una determinata parola, per esempio “cane”, rinvia senz’altro alla *tota collectio* di tutti i cani concepiti idealmente come un insieme-unità ideale ed ontologico di cui i cani empirici, abbaianti ed eventualmente portatori di pulci, sono le realizzazioni empiriche, più o meno ben riuscite, di contro, per i nominalisti (empiristi) il termine ‘cane’ rinvia, invece, ad una generalizzazione empirico-induttiva prodotta dalla mente umana a partire dai cani in carne, ossa e peli. Nel primo caso, quello dei realisti platonici esiste, dunque, un modello ideale che troverebbe una sua realizzazione, sia pur imperfetta, nei cani empirici, mentre, di contro, per i nominalisti i cani esistenti costituiscono solo la base empirica a partire dalla quale si può ricavare, induttivamente, un concetto astratto di cane che risulta quindi frutto di una generalizzazione specifica. Ebbene, a fronte di queste due classiche e tradizionali opzioni teoriche, la posizione dei neo-realisti configura, invece, una feconda terza via critico-epistemica, giacché nel loro caso il termine ‘cane’ rinvia unicamente ad un *paradigma obiettivo insaturo* che, tuttavia, non è mai dotato di alcuna unità sostanziale metafisica *in sé*:

la *significatio* (ossia il concetto) di ‘cane’ sta ai cani come, poniamo, un progetto di edificio disegnato da un architetto sta all’edificio (o anche alla potenzialmente illimitata classe di edifici) che viene attualmente costruito su quel progetto. Così significazione e denotazione non sono due direzioni di riferimento a realtà metafisiche diverse: il riferimento ultimo è sempre ai cani (agli edifici) in carne ed ossa (in pietra e calce). Ciò è espresso nella distinzione (a cui sembra ridursi quella tra *significatio* e *suppositio*) tra *suppositio pro significato non ultimato* e *suppositio pro significato ultimato*. L’*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel “progetto” che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo, esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente e, quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili).

Alla luce di questa impostazione l’incompletezza semantica, sempre connessa con un determinato termine, consente, se viene coerentemente trasposta sul solo piano dell’obiettività linguistica, di porre in piena evidenza il problema epistemico della costituzione dell’oggetto. Non per nulla con Descartes «il rapporto tra l’*esse obiectivum* e l’*esse formale*, nella misura che il discorso introno a questo ultimo conserva un senso, costituisce il problema più elevato e finale della gnoseologia e della ontologia critica:

il problema della costituzione dell'oggetto». Un problema cui Kant arreca un contributo invero decisivo nella misura in cui, grazie alla sua "rivoluzione copernicana" trascendentalistica la filosofia può infine abbandonare il realismo metafisico e il piano immediatamente intuitivo per situarsi «su un piano analitico, in cui l'analisi mette in rilievo rapporti che entrano in evidenza solo quando (per usare *ante litteram* una terminologia husserliana) si sia sospeso l'orientamento naturale con il realismo ingenuo che esso implica». Le conseguenze di questa "rivoluzione" kantiana sono perlomeno due: il concetto viene infatti inteso da Kant come una *funzione unificante* o come il frutto di funzioni unificanti, mentre, in secondo luogo, l'oggetto-del-conoscere si configura sempre più come «un compito posto al conoscere a partire dal conoscere stesso e dalle sue strutture». Con la conseguenza che in questa prospettiva trascendentalistica la verità non può più essere configurata né come la "corrispondenza", il "commisurarsi" o l'"accordo" del pensiero con un suo presunto oggetto, posto metafisicamente oltre il proprio orizzonte, né come il riferirsi ad un archetipo presupposto ed ideale. Semmai nella nuova prospettiva inaugurata da Kant la verità umana si configura come «un commisurarsi dell'attuazione del conoscere alla sua stessa direzione intenzionale». La realtà diventa così una realtà che può configurarsi unicamente all'interno di un determinato orizzonte teorico ed ermeneutico-operativo. Il reale, privo di attributi, si colloca, necessariamente, in una dimensione noumenale, metafisica e insondabile, mentre il reale oggettivo, quello di cui ha senso parlare conoscitivamente, si colloca sempre entro un orizzonte di oggettività costruito in virtù dell'utilizzazione di categorie unificanti dell'intelletto. Insomma, con Kant la "realtà" si configura come «una modalità interna alle strutture del sapere, in rapporto alle condizioni per la costituzione dell'oggetto». In questo caso, chiarisce ancora Preti, la "rivoluzione copernicana" di Kant «libera il neo-realismo dall'*impasse* pre-kantiano e ne rende palese la differenza radicale dal realismo di tipo platonico».

Sempre lungo questo orizzonte trascendentalistico Husserl riesce infine a liberare criticamente la prospettiva "copernicana" di Kant dalla sua adesione alla teoria empiristico-lockiano-humana dell'astrazione, individuando l'operare euristico di funzioni categoriali le quali ultime si collocano a *differenti gradi di formalismo*. Ancora entro questo orizzonte deve allora essere compresa anche l'importanza dell'empirismo logico e delle varie formulazioni del suo principio di verifica. Non che Preti non percepisca anche i limiti, vuoti della fenomenologia husserliana (con il permanere in essa del coscienzialismo e del mentalismo), vuoti dell'empirismo logico (che, per anni, dal suo esordio viennese fino agli anni della fase

americana del fiscalismo, ha tenacemente inseguito il sogno, dogmatico, di poter ridurre, *senza residui*, il piano teorico a quello empirico), ma è comunque questo preciso orizzonte teoretico neo-realista logico che consente di individuare una diversa soluzione critica del problema epistemico e gno-seologico già presente nella celebre polemica intercorsa, nel mondo greco classico, tra Platone ed Antistene: per i “platonisti” gli universali sono *res*, proprio perché un universale denoterebbe, appunto, una realtà ipostatizzata, perfetta, eterna ed imm modificabile. Donde la difficoltà, sollevata variamente da autori come Antistene, Diogene il cinico, oppure, ancora Abelardo, che hanno giustamente e variamente sottolineato l’impossibilità, per il platonismo logico-ontologico, di riconoscere l’universale come predicabile *de pluribus*. Ma, di contro, anche la soluzione opposta, volta ad assolutizzare, dogmaticamente, la dimensione dell’empiria, si scontra con il momento di verità proprio del platonismo: per percepire sensibilmente occorre poter sempre disporre di alcuni paradigmi obiettivi, mediante i quali, appunto, “selezioniamo” la realtà empirica. In caso contrario anche la sensazione dei *quinque sensibus* rischierebbe di ridursi a quella notte hegeliana in cui tutte le vacche sono nere, al *caos* del passivo percepire acefalo. Non per nulla storicamente il classico atteggiamento “platonico-realista” ha sempre alimentato sia varie forme di fideismo mistico, sia un empirismo che, a sua volta, si abbandonava ad una *doxa* del tutto priva di verità, coincidente con il mero apparire, privo d’essere. Ma, a ben considerare la complessa storia della tradizione filosofica occidentale, non è allora difficile rendersi conto che tonalità mistiche e *caos* percettivo empirico rappresentano unicamente due diversi momenti di un medesimo realismo metafisico che non può che alimentare uno scetticismo altrettanto metafisico, dogmatico e assai unilaterale. La “rivoluzione copernicana” kantiana interviene esattamente contro ed entro questo dilemma dogmatico-realistico, collocandosi su un fecondo crinale critico che consente di elaborare un nuovo concetto epistemico della realtà della conoscenza la quale, d’ora in poi, non può più prescindere, criticamente, né dalla definizione dell’oggettività del conoscere umano, né dalle funzioni unificanti e critiche del *Verstand* umano. Con la conseguente consapevolezza che il conoscere umano non costituisce mai il disvelamento del vero assoluto, né ci pone in grado di costruire delle teorie capaci di farci conoscere una vota per tutte il mondo. Le teorie che l’uomo può eventualmente costruire non sono mai l’«occhio di dio», ma sono solo degli strumenti intellettuali, umani, fallibili e sempre rettificabili, con i quali possiamo elaborare una visione più chiara ed intersoggettiva del reale empirico storicamente esperito, conosciuto e modificato dall’uomo nel corso della sua storia.

In questa prospettiva di ontologismo critico la contrarietà pretiana ad ogni forma di realismo metafisico-dogmatico rimane quindi ben salda e centrale, anche se la riconsiderazione epistemico-critica della tensione esistente tra il platonismo e l'empirismo gli ha consentito, grazie alla "rivoluzione copernicana" inaugurata da Kant e poi via via approfondita da Husserl e da altri autori, di delineare una posizione filosofica che è in grado di riformulare il problema stesso della realtà conosciuta dall'uomo. Quest'ultima non può più essere proiettata su di un piano assoluto, metafisico e immodificabile, ma non può neppure essere ridotta alla *doxa*, alla sua variabilità e all'assenza di strutture teoriche. Ancora una volta ciò che l'uomo può effettivamente conoscere si situa in uno spazio critico assai delicato e precario – cioè entro un sapere intrinsecamente oggettivo, nel quale le strutture teorico-discorsive si devono sempre intrecciare, creativamente, con il piano di un controllo possibile delle stesse teorie. Esattamente su questo piano si delinea allora la presenza euristica del "reale empirico" cui accennava anche Dal Pra, giacché ogni discorso conoscitivo, per dirla con Evandro Agazzi, è sempre «relativo ai suoi oggetti, cerca di essere vero a proposito dei suoi oggetti, non in generale, e nel caso particolare delle scienze si deve affermare che le interpretazioni e le spiegazioni fornite da ciascuna di esse ritengono di essere valide all'interno del "mondo" o, meglio, dell'universo di oggetti, che è stato da ciascuna "ritagliato" e circoscritto nei modi chiariti in precedenza»⁶⁵, *idest* con l'identificazione e la costruzione di specifici *criteri di protocollarietà* per mezzo dei quali l'oggetto della conoscenza si configura come un particolare "costrutto" teorico. Infatti «*i criteri in base ai quali vengono costruiti gli oggetti di una data scienza sono gli stessi in base ai quali si stabilisce l'accordo intersoggettivo nella conoscenza di tali oggetti*», con la conseguenza che il reale empirico costituisce, kantianamente, l'oggetto specifico del conoscere umano. Un conoscere che ci consente di superare sia ogni imbarazzo teorico generato

65 Evandro Agazzi, *Ogettività, intersoggettività, verità, realismo scientifico* in *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate-Bompiani, Milano 2006, 12 voll., vol. VIII, pp. 8049-62, la cit. è tratta da p. 8059, mentre quella che segue immediatamente nel testo si trova a p. 8056 (il corsivo è nel testo). Per una discussione critica analitica di questi temi pretiani dell'ontologismo critico e del realismo empirico in relazione con il problema del realismo di Geymonat e di Agazzi sia comunque lecito rinviare al mio più ampio saggio *Ludovico Geymonat ed Evandro Agazzi: il problema epistemologico del realismo* in Aa. Vv., *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, a cura di Fabio Minazzi, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2007, pp. 235-61.

da tutte le forme di realismo metafisico, sia ogni esito scettico e dogmatico. Del resto, nella misura in cui la conoscenza umana viene privata di ogni assolutezza metafisica indebita non perde tuttavia la capacità di costituire un autentico sapere oggettivo, anche se questa conoscenza non può più pretendere di vale per l'eternità, in modo assoluto e al di fuori di ogni preciso contesto storico umano, perché è appunto costruita dall'uomo e vale unicamente per l'uomo.

Il sapere umano, secondo la forma egemone che il sapere scientifico moderno ha via via attribuito sempre più alla nostra conoscenza, presenta, pertanto, una struttura tendenzialmente duale, entro la quale il reale empirico non può non configurarsi come una dimensione che si struttura sempre a partire da un piano eminentemente oggettivo: appunto da quel piano assai articolato, storicamente mobile e sempre rivedibile, variamente individuato e analiticamente costruito dalle pur differenti e plastiche forme del complesso patrimonio tecnico-conoscitivo con il quale l'uomo ha progressivamente tratto se stesso dalle barbarie, accendendo, con la sua intelligenza e la sua volontà, una pur flebile ed effimera luce nell'oscurità del mondo siderale⁶⁶.

66 A questo proposito sarebbero comunque da tener presenti le sagge e condivisibili considerazioni che Bertrand Russell ha svolto sia in *Misticismo e logica* (trad. it. di Luca Pavolini, Longanesi & C., Milano 1970, p. 55), sia in *Realtà e finzione* (trad. it. di Luciano Savoia, ivi 1967, pp. 50-1).

CAPITOLO QUARTO

LA RIVALUTAZIONE DEL TRASCENDENTALE
DI GIULIO PRETI E LA PROSPETTIVA
DEL NEOREALISMO LOGICO1. *L'empirismo quale ideologia dell'uomo libero che non ha ideologie?*

Una celebre novella di Andersen racconta di un imperatore che spendeva tutto il suo denaro per vestire con raffinatezza. Un giorno gli si presentarono due imbroglioni [...] Essi dissero a Sua Maestà che erano capaci di tessere e cucire un abito di stoffa magnifica e preziosissima, ma incantata: infatti non sarebbe stata visibile a chi fosse incapace di tenere nello Stato e nella società il proprio ufficio. [...] Perciò tutti gli altri funzionari dello Stato, e anche il povero Imperatore-gagà (non è, tra l'altro, il primo funzionario dello Stato?) videro quella tela fatta di nulla, e quel meraviglioso vestito fatto di vuoto. E quando l'Imperatore passò in mezzo al suo fedelissimo popolo pavoneggiandosi nel suo superbo vestito, non ci fu alcun oltraggio al pudore: ogni suddito devoto, rendendosi ben conto che l'ordine sociale esige che ognuno stia al suo posto e sia degno di starvi, obbediente alle autorità costituire, *vide* e ammirò il vestito. Solo un fanciullino osò (ma forse neppure è giusto dire "osò", era semplicemente ignorante) *vedere* con i propri occhi, vedere... che la Sacra Maestà Imperiale girava nuda in mezzo ai fedelissimi sudditi. E lo disse. Non c'è nulla di peggio della libertà di parola: è una peste che si contagia con paurosa rapidità (per questo i buoni governi pensosi delle sorti della Patria e dell'ordine stabilito pongono tanta cura nell'imbavagliare la stampa). E la voce blasfema passò di bocca in bocca¹.

In questo modo, un poco inconsueto, si apre un piccolo, ma assai prezioso, volumetto di Giulio Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, edito, nel 1953, nella collana delle pubblicazioni monografiche promosse dalla «Rivista critica di storia della filosofia» (fondata da Mario Dal Pra nel 1946 a Milano), periodico cui Preti collaborò assiduamente nel corso di tutta la sua vita.

1 G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano 1953, p. 5, corsivi nel testo, poi riedito nei suoi *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 127-220, dove la cit. si legge alle pp. 127-8.

Questa apertura è invero emblematica per più ragioni. *In primo luogo*, perché Preti ricorre, con una mossa davvero insolita per la consolidata tradizione della saggistica filosofica italiana, ad una celebre e popolare favola come quella di Andersen, onde presentare il valore filosofico e civile dell'empirismo logico con il quale il filosofo pavese si sentiva allora in profonda sintonia teorica (ma su questo punto cfr. *infra*). In questa prospettiva l'empirismo propugnato dal neopositivismo è senz'altro assimilato alla voce "ingenua" del fanciullo che afferma ciò che vede: *il re è nudo*. Mentre i funzionari e i devoti cittadini "vedono" solo ciò che *devono* vedere, in connessione al proprio ruolo civile e sociale di *sudditi*, rispettosi dell'autorità costituita, il bambino spezza, invece, questa dipendenza, basata sul principio d'autorità e sul potere, perché ha il coraggio (o, se si preferisce, l'ignoranza...) di proclamare senz'altro ciò che vede, senza molto preoccuparsi del contesto in cui vive, proprio perché è libero dalle convenzioni sociali ed è sciolto da ogni dipendenza gerarchica.

In questa precisa prospettiva l'empirismo cui guarda Preti vuole essere anch'esso, programmaticamente, e, *in primis*, una *filosofia libera e liberante*: quella, appunto, dell'uomo comune che non crede più ai miti e alle favole, ma che, semmai, preferisce basarsi, programmaticamente, sulla propria intelligenza e sui propri *quinque sensibus*, onde costruirsi autonomamente un'immagine quanto più possibilmente corretta e precisa del mondo e della realtà nella quale vive. La voce del bambino viene pertanto assimilata alla voce dell'esperienza e del senso comune e l'empirismo logico è allora concepito e presentato come una filosofia che risulta essere profondamente invisita a tutti i differenti partiti politici in lotta, «aggredita da destra e da sinistra, accusata volta per volta di bolscevismo e di fascismo». Sempre per questa ragione l'empirismo costituirebbe, perlomeno agli occhi di Preti,

una filosofia democratica per eccellenza – la filosofia del bambino, del senso comune, del vedere con i propri occhi, Filosofia dell'uomo senza miti e senza fedi, senza dèi e senza padroni. [...] il positivismo è tutt'altro che una filosofia di mobilitazione e di fiducia – è anzi un'arma potente per scanszonarsi da tutti gli *slogans* e da tutte le fiducie. E, se è un'ideologia, è proprio l'ideologia più "pericolosa": l'ideologia dell'uomo libero, che non ha ideologie².

Naturalmente – e anche Preti lo sa bene (come, appunto, si evince da queste righe) – «l'ideologia dell'uomo libero, che non ha ideologie» è essa stessa un'ideologia. Tuttavia, a Preti quella dell'empirismo logico appare

2 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 130 (la prima parte della cit. è presa dal testo, mentre la seconda si trova nella parte finale della nota 1).

un'ideologia *liberante*, soprattutto in un contesto come quello della tradizione filosofica italiana, all'interno della quale metafisica, spiritualismo e retoricità sono egemoni e *contro* i quali Preti vuole, appunto, muoversi apertamente, non solo per introdurre nel dibattito nazionale altri temi, altri problemi e una diversa sensibilità critico-filosofica, ma anche per costruire una differente immagine dell'*onesto mestiere* del filosofare³.

2. Significato filosofico del contrasto teorico-civile tra l'empirismo di Diogene il Cinico e l'idealismo di Platone

Ma, *in secondo luogo*, questa volta sul piano più propriamente teoretico, la voce empirista del bambino viene anche associata all'istanza critica avanzata, per riferirci ad un classico ed emblematico momento della tradizione filosofica occidentale, da Diogene il Cinico nel suo famoso confronto con il divino Platone. Secondo la testimonianza tramandata da Diogene Laerzio, nelle sue *Vite dei filosofi* (VI, 53), Diogene il Cinico obiettava a Platone di poter senz'altro vedere e percepire, senza particolari problemi, tavoli *empirici* e tazze *empiriche*, ma di non poter invece conoscere la *taz-zinità* oppure la *tavolinità*. Anche la sprezzante, e polemica, risposta di Platone è altrettanto nota: Diogene il Cinico può vedere tazze e tavoli empirici perché dispone dell'occhio empirico, ma non può invece scorgere l'*eidōs* di tavole e tazze, poiché non possiede l'occhio della mente...

L'autoritarismo evidente della risposta platonica, costretta a far appello all'intuizione intellettuale del divino Platone, non menoma, comunque, l'intrinseco valore euristico (e sociale!) dell'obiezione di Diogene il Cinico. Anzi, semmai, lo rende ancor più evidente. Se infatti per l'idealista tutti gli empiristi appaiono come "ciechi" e "sordi", in quanto non dotati della «mente», dell'«intuizione intellettuale», di contro gli empiristi possono però sempre controbattere agli idealisti che ciò che "vede" il divino Platone può essere visto e intuito unicamente da lui e, quindi, ai poveri mortali, che si basano sempre su occhi sensibili, non resterebbe altro da fare che credere, *per fede*, alla parola platonica. Ma se non si vuol cadere in questo cieco fideismo dogmatico (basato, in ultima analisi, sull'*ipse dixit*), ecco allora che il ricorso ai *quinque sensibus* torna a configurarsi come un criterio euristico (democratico!) assai prezioso e irrinunciabile, in virtù del

3 Su questo punto sia lecito rinviare alla monografia dello scrivente: Fabio Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994.

quale possiamo sempre sottoporre, in linea di principio, ogni nostra affermazione ad un controllo critico, pubblico ed intersoggettivo.

Tuttavia, in realtà questa aperta contrapposizione, perlomeno così come ci è stata consegnata dalla tradizione occidentale, non esaurisce tutte le differenti opzioni teoretiche. Senza voler necessariamente difendere il punto di vista di uno dei due interlocutori, è infatti comunque possibile ribaltare questa stessa interpretazione, scorgendo anche *le ragioni* che militano a favore della risposta di Platone, al di là del suo evidente autoritarismo dogmatico. Se ci si colloca da questo specifico punto di vista è allora indubbio che l'obiezione di Diogene il Cinico, per quanto possa sembrare, di primo acchito, estremamente efficace e persuasiva, finisce, tuttavia, per configurarsi come un punto di vista che trascura, indebitamente, un'importante prospettiva epistemica sulla quale Platone costruisce, invece, la sua, pur paradossale e autoritaria, risposta filosofica. Infatti il *saper* vedere tazze e tavoli non costituisce mai un processo neutro, banale, scontato e totalmente passivo. Forse tazze e tavoli si possono apparentemente distinguere a colpo d'occhio, ma la faccenda si complicherebbe di molto se dovessimo invece distinguere tra una pluralità di molte tazze: quelle da *tea*, quelle per il caffè, quelle per la colazione, quelle da brodo, etc. In tutti questi differenti casi il richiamarsi alla mera ed immediata dimensione empirica funzionerebbe solo fino ad un certo punto. Perché? Perché la distinzione tra i differenti "tipi" di tazze, tra i loro differenti "modelli" non può essere ricavato esclusivamente dall'esperienza perché, semmai, la presenza dei differenti "modelli" struttura, condiziona e rende infine significativa l'esperienza stessa la quale può appunto contribuire alla delineazione di una tassonomia delle differenti tazze solo se si possiede, *preventivamente*, un criterio non-empirico per *codificare* i differenti modelli delle tazze. In questo senso specifico ha senz'altro ragione Platone a sollevare un'obiezione contro l'empirismo ingenuo di Diogene il Cinico, poiché in certi casi l'esperienza, *di per sé*, non ci può insegnare nulla, né può fornirci, sempre *di per sé*, alcuna informazione conoscitiva, euristicamente rilevante e definitiva. Per leggere il mondo (*idest* per distinguere tra le differenti tazze) occorre sempre possedere un preciso punto di vista teorico con il quale siamo appunto in grado di investire il mondo di differenti significati, mettendo così capo ad una ricca tassonomia delle differenti possibili tazze. Per questa ragione non basta vedere, ma occorre, insomma, *saper* vedere. Con la conseguenza che *chi non conosce non vede*, anche se spalanca gli occhi sul mondo. La nostra visione del mondo non è mai neutra e passiva: la nostra capacità di conoscere dipende sempre dalla nostra capacità teorica di saper porre delle domande feconde al mondo che vogliamo indagare.

D'altra parte è anche vero che questo giusto rilievo epistemico non deve farci perdere di vista, a sua volta, l'opposta ragione che, giustamente, motiva la critica di Diogene il Cinico: per quanto ci si possa appellare ai differenti modelli epistemici astratti delle molteplici tazze, dovremo poi comunque sempre riferirci, *in ultima istanza*, alle tazze empiriche (in ceramica, vetro, metallo, cristallo, legno o in un altro materiale possibile) che possiamo effettivamente maneggiare ed utilizzare nel corso reale della nostra concreta esistenza. Anche i differenti modelli astratti rinviando pur sempre all'esperienza del *quinque sensibus*: riescono anzi ad esserci utili per distinguere i differenti tipi di tazze proprio perché dobbiamo sempre far riferimento all'esperienza pragmatica della vita effettivamente vissuta. Dalla vita si parte per poi tornare sempre alla vita, secondo il circolo virtuoso individuato da Simmel: *vita- più vita – più che vita*. Il momento teorico, astratto, mediante il quale "sospendiamo" le diverse pulsioni vitali costituisce solo un momento e non può mai annullare la concretezza del vivere, l'empiricità vitale della nostra esistenza. Per dirla con Preti, *in principio era la carne*, non lo spirito⁴. E la carne è anche *alla fine* di ogni singolo ciclo vitale, per esseri come gli umani che i greci qualificavano, assai saggiamente, come *mortali*.

3. Diogene il Cinico e Platone hanno ragione in ciò che negano e torto in ciò che affermano

Alla luce di questa invero singolare contrapposizione dialettica tra la prospettiva di Diogene il Cinico e quella di Platone potremmo anche sostenere, sinteticamente, che, in definitiva, entrambi questi due interlocutori *hanno ragione in ciò che negano e hanno invece torto in ciò che affermano*. Si badi: *hanno torto in ciò che affermano*, proprio perché pretendono di risolvere, unilateralmente e dogmaticamente, il processo della conoscenza o nel momento della sola esperienza sensibile umana, oppure nella sola modellizzazione ideale e teorica. Di contro, *hanno ragione in ciò che negano*, poiché sono senz'altro in grado, evangelicamente parlando, di individuare il "pelo" presente nell'occhio dell'avversario (senza tuttavia scorgere la trave presente nel proprio punto di vista). Platone scorge senz'altro l'insufficienza di un empirismo rozzo e ingenuo, privo di mediazioni critiche, che vorrebbe ridurre sistematicamente tutta la conoscenza al solo piano

4 Cfr. G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983.

empirico, assolutizzandolo. Di contro, Diogene il Cinico scorge, invece, il vizio di fondo di una prospettiva aprioristica e dogmatica, incapace di cogliere il ruolo euristico intersoggettivo del piano empirico-pragmatico, mediante il quale si formano sempre le nostre pur differenti, ma comuni, idee sociali, civili e culturali. Entrambe le posizioni risultano pertanto essere inaccettabili, proprio nella misura in cui assolutizzano un solo polo della realtà (vuoi quello *ideale*, sottolineato da Platone, oppure quello *empirico*, rivendicato da Diogene il Cinico), dimenticando, entrambe, che il conoscere umano nasce, semmai, dall'intreccio, critico e problematico, di queste due differenti polarità, cui, peraltro, attribuiscono anche un differente ruolo epistemico e un diverso orizzonte di validità e di realtà.

Se si tengono presenti questi rilievi teorici diventa allora più agevole comprendere anche il particolare percorso teoretico con il quale Preti si è accostato all'empirismo logico connesso con la grande tradizione del neopositivismo del XX secolo, senza peraltro potersi affatto mai adagiare passivamente in questa stessa, pur significativa, tradizione di pensiero. In effetti, per comprendere adeguatamente l'uso critico che Preti ha compiuto dell'empirismo logico neopositivista non bisogna mai dimenticare che questo autore proveniva dalle file della scuola del razionalismo critico di Antonio Banfi. Banfi aveva abituato tutti i suoi allievi a sviluppare sempre un'attitudine eminentemente problematica e critica nell'accostarsi non solo alle più diverse esperienze culturali, ma anche alla stessa problematicità della vita pragmatica. Banfi, soprattutto nel suo capolavoro del 1926, i celebri *Principi di una teoria della ragione*, aveva del resto cercato di intrecciare criticamente e problematicamente kantismo ed hegelismo, ponendosi il problema di come fosse possibile storicizzare le strutture, formali e vuote, del trascendentalismo kantiano senza tuttavia ingabbiarle in una filosofia della storia di matrice hegeliana. Occorreva insomma aprire quelle forme alla dimensione della storia, senza tuttavia ricadere in alcun dogmatismo storicistico.

A fronte di questo impegnativo programma di ricerca banfiano, molti suoi allievi hanno poi cercato di approfondire, per conto loro e in modo sempre originale ed autonomo, lo stesso problematicismo banfiano, individuando alcuni altri specifici sentieri di ricerca lungo i quali si sono infine avviati investigando diverse strade. Percorrendo differenti sentieri di ricerca questi diversi allievi di Banfi, da Remo Cantoni a Dino Formaggio, da Enzo Paci e Giulio Preti (per non parlare poi degli allievi musicologi, come Luigi Rognoni, dei poeti, come Antonia Pozzi, Vittorio Sereni oppure Daria Menicanti, di pedagogisti, come Giovanni Maria Bertin, di letterati, come Maria Corti, etc. etc.), hanno anche cercato di superare un'*impasse*

teoretica cui il problematicismo banfiano rischiava di rimanere impelagato, perlomeno nella misura in cui in Banfi le strutture astratte della razionalità spesso e volentieri non riuscivano sempre a cogliere tutta l'intrinseca plasticità della vita umana. Non per nulla Banfi, di fronte a questa polarizzazione della sua riflessione, ha spesso cercato di superarla non già individuando i *differenti gradi* di una possibile mediazione critica tra queste opposte polarità, ma cercando quasi di superare queste tensioni con un "salto", con uno slancio vitale, in grado di saldare quello che l'analisi scopriva muoversi su differenti piani, interrelati ed autonomi. Donde le accuse di "romanticismo", di "vitalismo" spesso rivolte dagli allievi al loro maestro, soprattutto nella seconda fase della sua riflessione, quella in cui Banfi ha sempre più contaminato il proprio problematicismo con la tematica del materialismo dialettico marxista.

Proprio per questa ragione di fondo tutti gli allievi banfiani hanno invece cercato di risolvere questa antinomia costitutiva tra ragione e vita, tra *Geist* e *Leben*, indagando la differente positività di molteplici campi di ricerca che spaziavano, per ricordare alcune punte emergenti legate alle personalità precedentemente richiamate, dall'antropologia di Cantoni alla dimensione esistenziale di Paci (per non parlare poi del relazionalismo e anche del suo profondo legame con la lezione di Husserl, coltivato da Paci anche nella sua fase marxista), dallo studio della musica di Rognoni, alla pratica della poesia di Sereni, della Pozzi e della Menicanti, dallo studio della letteratura, svolto soprattutto dalla Corti, all'approfondimento dell'estetica coltivato da Formaggio, dalla riflessione sulla pedagogia, delineata soprattutto da Bertin, alla considerazione dell'epistemologia sviluppata da Preti. Ebbene, in tutte queste molteplici, e pur disparate, movenze teoriche, il discorso critico inaugurato da Banfi viene sempre rinnovato e ripensato *ab imis fundamentis*, dando spesso luogo ad alcune soluzioni prospettiche assai originali e inedite, che hanno profondamente arricchito il panorama complessivo della riflessione filosofica italiana della seconda metà del XX secolo.

In questo preciso contesto anche Preti si muove lungo questa feconda ed autonoma pista prospettica ed ermeneutica, perlomeno nella misura in cui approfondisce, assai innovativamente, la lezione del suo maestro Banfi, cercando, peraltro, di integrare criticamente la prospettiva programmatica dell'empirismo logico con una differente valutazione epistemica del ruolo e della funzione che le categorie del pensiero esercitano entro la costruzione del sapere umano. Per questa ragione Preti, che pure, come si è visto, ha difeso la voce del senso comune, incarnata dal bambino della fiaba di Andersen, in realtà, anche in questo suo studio dedicato ai rapporti tra il linguaggio comune (la voce del bambino e quella del senso comune)

e i linguaggi scientifici (la voce della scienza e della specializzazione), mette sistematicamente in mostra l'insufficienza teorica complessiva della classica risposta prospettata da Diogene il Cinico, nel momento stesso in cui denuncia anche l'autoritarismo della soluzione platonica. Certamente per Preti l'esperienza rimane sempre un terreno di riferimento privilegiato per combattere fedi e dogmi aprioristici, anche perché la vita umana trae sempre le mosse dall'esperienza umana per farvi poi ritorno, come ad una polarità irrinunciabile. Tuttavia, l'esperienza, *di per sé*, non costituisce mai un terreno critico, sufficientemente articolato, per rispondere veramente alla sprezzante affermazione platonica: per aver ragione critica di questo autoritarismo di Platone occorre dunque saper cogliere il valore epistemico del punto di vista platonico, onde individuare una concezione critica molto più articolata e soddisfacente della stessa esperienza umana. Per questa ragione l'empirismo logico costituisce per Preti un momento invero fondamentale ed irrinunciabile, anche se non ci si può neppure fermare ad esso, perché esiste una problematica più complessa ed articolata che rischia di sfuggire alla stessa percezione critica neopositivistica.

4. Perché l'essere e non in generale il nulla?

In questa sua disamina Preti è peraltro ben consapevole anche del ruolo che il piano pragmatico svolge nel quadro della vita di ciascun uomo. Non per nulla Preti denuncia apertamente ogni realismo metafisico ontologico e dogmatico che scaturisce, invariabilmente, dal presupposto metafisico in base al quale si contrappongono astrattamente l'uomo e il mondo, attribuendo poi al primo il compito, impossibile da conseguire, di rispecchiare una realtà presupposta come del tutto *altra da lui*. Se infatti si concepisce il mondo come «esterno» (ma «esterno» rispetto a cosa: alla mente umana? alla pelle dell'uomo? alla sua scatola cranica?) ed «assoluto» (tale, insomma, da costituire fondamento e norma del conoscere), allora non esiste alcuna *adeguatio* in grado di colmare lo iato assoluto che si è presupposto esistere tra uomo e mondo: «il pensiero infatti non contiene alcun criterio per stabilire l'*adeguatio*, proprio perché il suo criterio l'ha fuori di *sé*, nella *res*»⁵. Entro questo preciso contesto il fideismo-autoritarismo platonico si

5 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 131, mentre le cit. che seguono nel testo sono tutte tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: da p. 132 (corsivo nel testo), dalla p. 141, da p. 143, dalle pp. 163-4, da p. 186, da p. 187, dalle pp. 199-200, da p. 204 (corsivo nel testo), da p. 210 e da p. 211 (corsivo nel testo).

salda allora con lo scetticismo che ne rappresenta la sua negazione teoretica speculare: «una volta intesa la conoscenza come *immagine mentale* di una realtà esterna e la verità come corrispondenza di una tale immagine con quella tale realtà, la proposizione che afferma o nega la corrispondenza resta *eo ipso* priva di senso, per il fatto che essa non può più “corrispondere” a niente, non è più “immagine” di alcunché». In questa prospettiva l'intuitivismo autoritario platonico risulta allora essere fratello gemello dello scetticismo: il presupposto realistico del primo genera, inevitabilmente, il secondo. Tuttavia, se si rimuove il presupposto del realismo ontologico metafisico è rimosso anche, di conseguenza, lo scetticismo dogmatico e metafisico: «il solipsista e il platonico potranno discutere insieme per anni e non si intenderanno mai; ma se la loro discussione si scalda, e si minacciano di prendersi a pugni, allora si intendono benissimo – dal linguaggio metafisico incomunicabile sono passati al linguaggio pragmatico». L'immediata evidenza sensibile diventa così il criterio pragmatico degli eventi: se con Descartes posso dubitare di tutto, ma non del fatto che sto dubitando, di contro, per il piano pragmatico non posso mai dubitare di quanto risulta essere concretamente connesso con l'esistenza concreta ed immediata: *siamo certi delle nostre percezioni per quello che sono*. Certamente si tratta sempre di una certezza pragmatica, con la conseguenza che il “fenomeno” connesso con questa certezza pragmatica si esaurisce sempre in se stesso: costituisce, insomma, una “manifestazione” che non rinvia a nulla al di fuori di se stessa. Il fenomeno pragmatico, in questo consiste il suo pregio, non possiede, dietro di sé, alcuna realtà che debba “manifestare”. Conseguentemente anche la domanda posta, con insistenza, dalla tradizione metafisica che si dipana da Schopenhauer ad Heidegger, «perché l'essere e non in generale il nulla?», dal punto di vista pragmatico risulta essere priva di senso, come prive di senso risulteranno essere anche tutte le molteplici risposte che si cercano di fornire a questa domanda mal posta. Commenta Preti: «il senso comune non muove dal fenomeno; bensì dall'evento, da ciò che conta, che non “manifesta” nulla se non se stesso così come è dato, e non si definisce per mezzo di nulla – ché non ha bisogno di essere definito, essendo anzi il più noto, e quindi ciò per mezzo di cui si definisce tutto ciò che è meno noto, per mezzo di cui si decide, ove sia sensato, tutto ciò che è oggetto di controversia».

5. Il ruolo eustico-trascendentale dei sensi pickwickiani

Tuttavia, se il senso comune è sempre strettamente connesso con l'evidenza pragmatica occorre anche riconoscere che gli enunciati del senso

comune sono veri solo ed unicamente *pragmaticamente*: la loro negazione implica, pertanto, solo una contraddizione pragmatica, ma se vengono invece *analizzati*, cioè tradotti in un linguaggio scientifico, non sono più veri e perdono anche il loro specifico significato (che è sempre e solo un significato pragmatico). Come scrive Preti «l'analisi che in un linguaggio tecnico viene compiuta dei fatti del senso comune è una vera e propria *trasvalutazione* di tali fatti; è in sostanza la sostituzione ad essi di espressioni aventi un significato (mentre le espressioni del senso comune non ne hanno), ma anche un *sensu diverso* – un senso definito entro un proprio universo del discorso».

Rifacendosi espressamente ad un'indicazione di Charlie Dunbar Broad⁶, Preti propone allora di considerare la “corrispondenza” che si instaura tra

- 6 Un significativo testo di Broad, *Filosofia critica e speculativa* era stato del resto tradotto dalla moglie di Preti nel volume *Filosofi inglesi contemporanei*, a cura di J. H. Muirhead, apparso in edizione italiana, tradotta appunto da Daria Menicanti, edita con una *Introduzione* di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1939, pp. 253-83, in cui si spiega la natura del *principio dei sensi pickwickiani* ricordando come sia «d'uso comune in teologia. Quando, per esempio, i teologi affermano che la Seconda Persona della Trinità è figlia della Prima, la parola “figlio” è usata in un senso prettamente pickwickiano. Chiunque legga le brillanti argomentazioni svolte da San Tommaso su questo argomento della *Summa contra Gentiles*, noterà con quanta cura l'Autore insista sul concetto che i termini di “filiazione” e “generazione” non vanno interpretati in senso letterale, e con quanta meticolosità ne abbozzi l'interpretazione metaforica. Questo principio è stato esplicitamente introdotto in filosofia – dove ritengo che debba avere un posto notevole – dal Whitehead e dal Russell» (p. 274). Questo concetto è poi ripreso anche da Preti nel suo saggio su *La filosofia della matematica di B. Russell* del 1953, nel quale si legge quanto segue: «ciò, come osserva L. Geymonat a proposito dei rapporti tra geometria astratta e geometria “intuitiva”, pone il grosso problema filosofico “se abbia senso, e quale, pretendere che un concetto scientifico rigoroso traduca in termini logici una nozione intuitiva del senso comune” [la cit. è tratta dall'articolo di L. Geymonat, *Significato filosofico-scientifico delle ricerche moderne sugli spazi astratti*, «Archimede», gennaio-febbraio 1953, p. 2, ndr.]. Gli Inglesi (Moore, Broad) parlano qui di *sensi pickwickiani*. “Senso pickwickiano” è un concetto che, essendo essenzialmente diverso da un corrispondente (od omonimo) del linguaggio comune, ne conserva tuttavia le relazioni fondamentali (cioè quelle che interessano gli scopi per cui viene costruito). Così in teologia quando si dice che Cristo è figlio di Dio, “figlio” è usato in senso pickwickiano. Si tratta, ovviamente, di una relazione, che stabilisce una corrispondenza tra gli enunciati (o una classe degli enunciati) del discorso formalizzato e gli enunciati del discorso non formalizzato, tale che una certa serie di rapporti (che sono quelli che interessa “salvare”) rimane costante così che se, per esempio, p_1 e p_2 sono proposizioni del discorso formalizzato, e p_1' , p_2' le omologhe dell'altro discorso, per certe relazioni R viganò simultaneamente e sempre $R(p_1, p_2)$ ed $R(p_1', p_2')$ – per esempio, se p_1

il più sofisticato linguaggio tecnico-scientifico e il linguaggio pragmatico del senso comune alla luce di quello che Broad, richiamando anche la lezione di George Edward Moore, ha individuato come il *principio dei sensi pickickiani*. Così, per esempio, se si considera il rapporto che sussiste tra l'acqua del chimico, H_2O , e l'acqua del senso comune (quella che possiamo bere ad un rubinetto o ad una sorgente), le due nozioni non sono affatto identiche. L'acqua del chimico è solo ed unicamente H_2O , proprio perché nell'universo di discorso del chimico costituisce acqua pura (è protossido di idrogeno). Al contrario, l'acqua che possiamo bere ad un rubinetto o ad una sorgente è acqua pura H_2O cui si aggiungono molte altre sostanze minerali in sospensione, nonché anidride carbonica ed, eventualmente, molto altro ancora... In questo preciso senso il protossido di idrogeno H_2O del chimico è, in definitiva, acqua in senso eminentemente *pickwickiano*.

Ma proprio su questo terreno si radica la costituzione del significato dei linguaggi scientifici che sempre compiono, sistematicamente, una *trasvalutazione critica* del senso pragmatico degli enunciati del senso comune. Nella misura in cui la fisica non si limita a costruire un universo di discorso, ma intende anche parlarci, conoscitivamente, della realtà, ne consegue, allora, che in questa disciplina i suoi concetti sono sistematicamente *coordinati* a particolari e ben circoscritti aspetti del mondo reale, con la conseguenza che una teoria scientifica moderna non si basa solo su una assiomatizzazione (in virtù della quale, *à la* Hilbert, il sistema teorico deve risultare non-contraddittorio, indipendente e completo), ma anche sulla presenza di quelle particolari e specifiche «definizioni di corrispondenza» (*Zuordnungsdefinitionen*, per dirla con Reichenbach, un autore espressamente richiamato da Preti a questo proposito), mediante le quali i «concetti» di una determinata teoria sono appunto coordinati con le «cose» reali. Pertanto entro il medesimo universo di discorso l'affermazione che «l' H_2O corrisponde al protossido di idrogeno» costituisce allora, per esprimerci in termini kantiani, un giudizio analitico, mentre se si sostiene che l'«acqua è H_2O » si formula una definizione di corrispondenza che, come tutte le definizioni, sarà anche convenzionale. In ogni caso per Preti «*le definizioni di corrispondenza sono chiavi o dizionari per tradurre una serie di formule teoriche in protocolli* (enunciati di fatti), *e viceversa*». Ma se la corrispondenza tra il concetto e la realtà (*idest* una particolare realtà) è

implica p_2 anche p_1 implica p_2 . E bisogna dire che anche Russell aveva in sostanza intravisto trattarsi di una situazione del genere: già nei *Principi* per quanto concerneva specialmente la geometria; in maniera più chiara nell'*Introduzione*, dove qua e là si trovano accenni in proposito» (G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 268).

sempre pickwickiana, ne consegue anche che la stessa corrispondenza si attua solo entro un particolare tipo di definizione che non può più essere né la tradizionale definizione nominale, né quella per *genus proximum et differentiam*, perché sarà invece una *definizione d'uso* che funge da regola linguistica, permettendo di collegare il *definiendum* con un determinato *definiens*: «se questo *definiens* è un enunciato empirico mentre il *definiendum* contiene una proposizione del linguaggio formale, allora la definizione d'uso è una definizione di corrispondenza». In tal modo i termini vengono resi determinati ed univoci, perlomeno se il *definiens* viene verificato: «questo è il senso preciso del principio dei sensi pickwickiani del Broad: un termine t rappresenta pickwickianamente un altro termine t_1 quando condizione necessaria e sufficiente affinché una certa serie di proposizioni $f_i(t)$ sia vera è che sia verificata una serie di enunciati $g_i(t_1)$ ». Si pensi per esempio al classico caso del problema dei sette ponti di Königsberg sul fiume Pregel che non possono essere attraversati tutti in una sola volta. Proprio nel tentativo di dimostrare questo fatto empirico pragmatico, peraltro assai ben conosciuto da ogni abitante della cittadina bagnata dal fiume Pregel, Leonhard Euler riuscì a fondare una nuova disciplina, la topologia, che consentì di inaugurare un nuovo capitolo della ricerca matematica. La «definizione coordinativa» di Reichenbach (come anche, potremmo aggiungere, l'«astrazione coordinata» di Marx che Preti, tuttavia, non prende in considerazione) consente di leggere in modo profondamente innovativo un fatto pragmatico, donandogli un senso e un significato affatto specifici che mutano a seconda dei differenti universi di discorso (peculiari, tecnici e determinati) nei quali si situano. Il che consente a Preti di porre in piena evidenza epistemologica (e critica) il ruolo euristico che «senso» e «significato» svolgono sempre all'interno dei differenti universi di discorso. Quando infatti una nozione del senso comune pragmatico viene «trasferita» entro una determinata disciplina non si attua solo una più precisa traduzione in un linguaggio più preciso, ma si attribuisce anche all'evento pragmatico un significato affatto specifico. Scrive a questo proposito Preti:

se io uccido la zia, questo evento acquista un significato diverso a seconda delle diverse discipline da cui è considerato: diventa un reato (omicidio) nel giure, una cattiva azione nella morale, una catena di eventi fisici rappresentati da una serie di equazioni differenziali nella fisica, una morte traumatica per la medicina, etc. Ma, come si vede, l'accoglimento implica *eo ipso* una scelta: il significato ha un potere selettivo, per il quale non tutti gli eventi possono venire accolti, ed anche quelli accolti vengono ridotti a quei determinati significati, lasciando cadere tutti gli altri significati che possono presentarsi da altri punti di vista (in altre discipline).

6. La rivalutazione epistemica del trascendentale kantiano

Ai singoli fatti vengono pertanto fatte corrispondere determinate proposizioni le quali sono poi inserite, a loro volta, in un determinato sistema teorico dal quale gli eventi ricevono un significato affatto peculiare. Il linguaggio tecnico-scientifico opera questa “traduzione” mediante la quale solo una parte del fatto viene presa in considerazione e “tradotta”: viene appunto tradotta solo ed esclusivamente quella determinata componente che risulta essere significativa *da quel particolare punto di vista teorico*. L’“oggettività” di ogni conoscenza scientifica si costituisce, pertanto, proprio grazie ed in virtù di questa specifica “traduzione” nella quale svolgono, come si è visto, un ruolo epistemicamente peculiare differenti fattori: «*per questo i fatti vengono ridotti a un numero limitato di fatti “standard” o modelli*, ai quali corrispondono determinati insiemi di proposizioni formanti un ben definito sistema». In questa prospettiva epistemica e filosofica per Preti le leggi scientifiche (per esempio le leggi di Newton della dinamica come anche la legge di Ohm per la resistenza elettrica, etc.) costituiscono sempre delle «definizioni implicite». In quanto tali queste leggi possiedono un metodo per tradurre i fatti empirici entro il linguaggio specifico di una determinata teoria, possiedono, insomma, un loro metodo specifico per interpretare-significare i fatti e sono pertanto associabili agli *ascrittori-formativi* di cui parla un semiologo come Charles Morris in *Signs, Language and Behaviour*⁷: possiedono infatti un ruolo eminentemente sistematore e consentono, quindi, di individuare delle corrispondenze tra le proposizioni della teoria con delle serie (o classi) di fatti. Sempre per questa ragione possono anche essere assimilati alle categorie kantiane, mediante le quali, come è noto, riferendosi perlomeno all’impianto della *Critica della ragion pura*, i molteplici dati dell’intuizione sensibile dell’estetica trascendentale vengono trasformati nei concetti empirici dell’analitica trascendentale. In altre parole, solo attraverso le leggi scientifiche, formulate nel loro esatto formalismo assiomatizzato, i fatti possono acquisire un preciso e specifico significato teorico. Il che, commenta ancora Preti, è dovuto, espressamente, alla peculiare natura di queste leggi che risultano essere non «*soltanto* dei formatori-sistematori, ma sono *anche* degli assiomi empirici». Certamente l’espressione «assioma empirico» è palesemente contraddittoria, ma ben esprime la vocazione *simbolica* specifica di queste leggi che sono formulate «in modo da contenere una destinazione empirica che funziona

7 Cfr. trad. it. di Silvio Ceccato, *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi & C., Milano 1977, pp. 159-61.

da definizione d'uso: e per questo [l'assioma empirico, *ndr.*] contiene una regola generale di traduzione dei fatti nella teoria in cui funge da assioma. I fatti tradotti in proposizioni teoriche sono appunto le proposizioni empiriche; e le cose investite di significati mediante le teorie sono appunto i "concetti empirici"».

Sviluppando questa sua originale e feconda disamina Preti giunge quindi a superare criticamente la tradizionale impostazione dell'empirismo logico neopositivista e lo fa proprio nella misura in cui si rende ben conto che il piano teorico gode di una sua autonomia relativa specifica che non può mai essere ridotta, senza residui, al piano dell'esperienza protocollare, secondo il sogno, classicamente empirista, inseguito da pressoché tutti i neopositivisti (al di là della celebre polemica sulla natura dei protocolli e del fisicalismo che vide ben presto schierati, su fronti teorici opposti, Neurath – seguito peraltro da Hempel – e Schlick). In questo senso Preti fuoriesce criticamente dal tradizionale empirismo che ha sempre nutrito il programma filosofico neopositivista che ha coltivato il sogno di poter effettivamente operare una riduzione verificazionista del pensiero astratto al piano dell'esperienza possibile. Quello di Preti si configura, semmai, come un *empirismo critico*, che tale può denominarsi proprio per l'apertura critica con cui Preti guarda alla tradizione del criticismo kantiano di cui rivaluta pienamente la scoperta epistemica del piano della trascendentalità, in virtù della quale le categorie ci consentono di formulare concetti empirici. Ma sempre per questa ragione l'empirismo critico di Preti si qualifica allora come un'epistemologia critica che ben comprende l'importanza epistemica e il ruolo euristico-strategico decisivo della dimensione trascendentale entro la costituzione della conoscenza scientifica:

dire che le categorie sono concetti formali, vuol dire che esse sono delle pure variabili, non sono altro che *significati*, ossia l'astratto di proposizioni e classi di proposizioni. Per questo il ritenere che quegli assiomi che stanno alla base di una scienza si fondino sulle categorie è un mettere le cose con le gambe per aria, essendo vero esattamente il contrario, cioè che, se mai, quel tanto di contenuto fattuale (di F-significato), che può attribuirsi, entro un determinato universo del discorso, a una categoria deriva proprio dalle regole d'uso contenute negli assiomi empirici.

Per Preti, dunque, i fatti sono, kantianamente, resi intellegibili e umanamente comprensibili solo e unicamente mediante l'applicazione euristica di uno schema, in virtù del quale gli eventi acquistano un preciso significato, proprio e specifico di una determinata disciplina. Su questo peculiare piano epistemologico e filosofico non è peraltro difficile ritrovare l'allievo di

Banfi che non è mai disposto a studiare passivamente l'empirismo logico, dovendo far sua anche tutta la sua tradizionale metafisica, nonché l'alquanto diffusa «acidità zitellare» neopositivista contro la lezione kantiana. Al contrario, la rivalutazione epistemologica della dimensione del trascendentale consente a Preti di ricollocare criticamente tutte le analisi svolte dal neopositivismo su di un piano filosofico di comprensione della complessità della scienza molto più sofisticato ed articolato, come ha poi illustrato, in modo peraltro acuto e magistrale, riconsiderando analiticamente tutte le differenti vicende che hanno costellato la riflessione positivista sul principio di verifica e le sue molteplici, possibili, formulazioni epistemologiche⁸.

7. L'unità trascendentale della scienza e la lezione banfiana

Sviluppando questa impostazione Preti, fin dagli anni Cinquanta, ritiene che anche l'unità stessa della scienza non possa non scaturire da un'epistemologia unitaria. Per dirla in termini hegeliani ciò che in questa fase interessa a Preti è studiare la realtà dell'impresa scientifica come espressione di un peculiare "spirito oggettivo" che deve appunto essere compreso unitariamente. La sua epistemologia critica scaturisce esattamente dall'individuazione di questo specifico piano trascendentale per la cui analisi Preti è peraltro largamente debitore alla sua stessa formazione banfiana che proprio su questo punto riemerge in tutta il suo valore filosofico.

In questa prospettiva la razionalità umana non può mai essere concepita come un sistema di concetti obiettivamente ideali, proprio perché «l'unità del sapere è solo trascendentale, consiste unicamente nell'unità del processo teoretico mediante il quale si formano le varie forme del sapere stesso, ossia il processo di risoluzione razionale dell'esperienza»⁹. Secondo questa prospettiva banfiana i risultati del sapere non possono mai essere assunti dogmaticamente in quanto tali, poiché occorre invece saper individuare il preciso *processo teoretico* da cui scaturiscono, per poi connetterli reciprocamente in funzione della comune legge teoretica che integra i differenti processi. L'unitarietà della scienza – come anche quella dell'epistemologia – si configura, pertanto, come un compito aperto, un programma di

8 A questo proposito cfr. le fini disamine svolte da Preti nelle sue *Lezioni di filosofia della scienza* (1965-66), a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1898.

9 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 60, la cit. è tratta dall'importante studio *Due orientamenti nell'epistemologia*, risalente al 1950, originariamente ospitato nella rivista dalpraiana. La cit. che segue nel testo è invece tratta dalla p. 77 (corrispondente nel testo) con cui si conclude questo saggio.

lavoro non mai concluso e definito, che può attuarsi solo riferendosi ad una *metodologia critica* in grado di configurare soluzioni parziali e sempre perfezionabili dell'integrazione critica dei diversi aspetti della prassi scientifica. In questa precisa prospettiva di indubbia ascendenza banfiana, questa metodologia critica si configura, allora, come la coscienza stessa del formarsi del sapere. Questa l'ottica filosofica con la quale Preti legge e reinterpreta, fin dagli anni Cinquanta, tutte le movenze del dibattito neopositivista, avendo la capacità di coglierne il più vero significato filosofico e teoretico. Meglio ancora: di fronte allo sviluppo di un'*epistemologia tecnica* Preti rivendica lo spazio e la validità filosofica di un'*epistemologia storica* in grado di far comprendere come nella prassi dell'impresa scientifica si abbia sempre a che fare con un'intera e complessa struttura – formata da categorie, metodi, linguaggi e regole operative – per cui tramite la conoscenza scientifica si approfondisce e si trasforma nel corso della sua stessa storia. Per questa ragione la scoperta e la rivalutazione euristica del piano trascendentale entro la riflessione epistemologica consente di prospettare «l'unità epistemologica (formale) della scienza come *unità storica della scienza*, unità dinamica, stimolo unitario di variazione che segue il variare dei parametri fondamentali logico-formali e logico-trascendentali». Il che aiuta a capire perché anche per Preti, come del resto accade analogamente nella riflessione di John Dewey – cui il Nostro ha peraltro dedicato, nel 1951, un felice saggio come *Dewey e la filosofia della scienza*, dopo aver peraltro pubblicato, l'anno precedente, la traduzione di un suo volume come *Problemi di tutti*¹⁰ – la scienza stessa si configuri come un particolare atteggiamento intellettuale che usa l'acutezza mentale per cercare di risolvere i problemi umani. Conseguentemente la scienza non deve mai essere intesa come «un insieme di proposizioni teoreticamente vere e/o praticamente utili» oppure, ancora, come una specifica «forma dello spirito»: la scienza è, invece, un modo d'essere, unità di un atteggiamento specifico che si intreccia profondamente con l'affermazione della stessa democrazia: «l'avvento della democrazia coincide con l'avvento della scienza: l'uomo democratico è identicamente uguale all'uomo che è stato ed è protagonista

10 Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950, mentre il saggio su Dewey è apparso, ancora una volta, sulla rivista dalpraiana, per essere poi riedito nei *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 79-103. Ma non andrebbe dimenticato che anche nel 1949 Preti aveva pubblicato lo studio *La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey* sulla rivista di Banfi «Studi Filosofici», anno X, gennaio-aprile 1949, n. 1, pp. 36-74. Le citazioni che seguono nel testo sono tutte tratte dal saggio *Dewey e la filosofia della scienza* (nella sua edizione presente nei *Saggi filosofici*), in particolare dalle seguenti pagine del primo volume: p. 83 e p. 87 (corsivo nel testo).

della nuova scienza, e i destini della democrazia sono strettamente legati a quelli della scienza». In questa prospettiva l'atteggiamento scientifico coincide con l'atteggiamento critico-problematico, mediante il quale l'uomo moderno non si percepisce più come dipendente da qualcosa che lo domina e lo supera, perché, semmai, cerca, invece, di affrontare sempre le più diverse situazioni ricorrendo alla sua intelligenza critica e alla sua forza di volontà. Il che spiega anche perché in Dewey la sua *Logica, teoria dell'indagine* possa sintetizzarsi nell'affermazione che *il vero coincide con il verificato*: la verità consegue sempre alla verifica, emerge nell'ambito di uno specifico processo operativo, costituisce, insomma, un risultato conseguito, certiorato e accertato. Per Dewey la verità è sempre *warranted asseribility*, cioè «asseribilità garantita», e la garanzia scaturisce proprio dal processo mediante il quale si può sottoporre a controllo critico – appunto, a verifica – una determinata affermazione.

Ma allora, si potrebbe domandare, la scienza come si configura in questa impostazione? La scienza – risponde Preti, in sintonia con Dewey – «non è, né ha bisogno di essere, ricerca del necessario: essa è ricerca di *significati*, ossia di effetti (o più in generale, di conseguenze) possibili delle manipolazioni della situazione data, manipolazione che essa impara a fare mediante i suoi strumenti». Su questo punto specifico l'apertura critica al trascendentale – di lontana ascendenza banfiana – consente allora a Preti di andare senz'altro oltre il pragmatismo di Dewey, perlomeno nella misura in cui il Nostro contamina criticamente il neopositivismo viennese con lo strumentalismo deweyano, attraverso la mediazione critica della lezione della semiotica morrisiana, senza peraltro dimenticare né la fenomenologia husserliana, né la lezione del giovane Marx. Ma, in realtà, tutte queste diverse, felici e pur molteplici «contaminazioni» critiche proposte da Preti, possono configurarsi ed essere intessute, perlomeno dal suo particolare punto di vista filosofico e teoretico, proprio perché il Nostro ha sempre avuto la capacità di saper recuperare, sul piano epistemologico, il pieno valore euristico della dimensione del trascendentale kantiano, pur senza farsi neppure imbrigliare dai diversi dogmatismi e dalle molteplici e tipiche sclerosi che hanno contraddistinto la stessa tradizione del criticismo.

8. La critica filosofica pretiana e la funzione euristico-epistemologica del suo trascendentalismo

Come si è visto per Preti il linguaggio del senso comune possiede una indiscutibile validità pragmatica, ma funziona ed è valido unicamente

finché ci si muove sul piano dell'esperienza immediata e della certezza pragmatica. Tuttavia, appena si passa dal linguaggio pragmatico, tipico e proprio del senso comune, a quello "tecnico" di una qualsiasi disciplina specifica, si opera allora una trasvalutazione semantica: i fatti del senso comune vengono sistematicamente "interpretati", posti cioè in una relazione "architettonica", via via analizzati ed intrecciati entro un particolare sistema teorico e, in tal modo, resi infine *significativi*. Ma che rapporto esiste tra il linguaggio del senso comune pragmatico e gli altri linguaggi tecnici? Per Preti si può rispondere a questa domanda osservando come i differenti linguaggi tecnici si collochino sempre su differenti e plurali livelli di analisi. Se l'analisi coincide con la criticità, intendendo quest'ultima appunto come un procedimento di controllo critico in cui la scomposizione critica di un certo assunto (discorso) coincide poi con la sua valutazione critica (dando così luogo alla critica che costituisce un'analisi da cui scaturisce, infine, un particolare giudizio), ne consegue, allora, che la comprensione critico-filosofica non può mai prescindere dai differenti livelli linguistici e da una loro specifica analisi.

Nella sua opera saggistica Preti sviluppa e articola variamente, in molteplici direzioni di ricerca e seguendo diversi interessi speculativi, proprio questo suo specifico approccio critico-filosofico-analitico, "saggiandolo" anche nella sua personalissima valutazione storico-critica delle stesse vicende che hanno contraddistinto le principali fasi del dibattito neopositivista. Per analizzare la storia del neopositivismo Preti assume un punto di vista particolarmente felice: quello che studia e considera le differenti formulazioni del principio di verifica che, indubbiamente, costituì l'aspetto più urticante e critico dell'empirismo logico, la sua arma privilegiata e di punta con la quale questo movimento ha mosso una critica, spesso assai radicale, nei confronti della precedente tradizione metafisica e speculativa. Considerando le differenti formulazioni neopositiviste del principio di verifica Preti osserva come siano state configurate perlomeno tre possibili e differenti versioni del principio di verifica le quali, a loro volta, scandiscono, complessivamente, tre fasi peculiari della storia di questo movimento. Inizialmente si è infatti pensato, neopositivisticamente ed empiristicamente, che un enunciato avesse senso solo quando fosse, per principio, verificabile. Ma ben presto si sono percepite le molteplici difficoltà di questa troppo rigida e schematica formulazione che, per dirla con Popper, non aveva solo la indubbia virtù di distruggere l'odiata metafisica, ma rischiava anche di vanificare l'amatissima scienza. Si è allora pensato di riformulare il principio di verifica in una seconda accezione, sostenendo che un enunciato possiede un senso solo quando è, in

linea di principio, traducibile in un enunciato osservativo. Ma anche questa seconda versione, che pure attenuava la drasticità della prima, non era tuttavia in grado di risolvere molti altri problemi, con la conseguenza che si è allora giunti ad una terza possibile formulazione del principio di verifica, in virtù della quale si è infine ritenuto che una teoria possedesse un senso fattuale solo quando, in linea di principio, l'insieme delle sue conseguenze può essere associato ad insiemi di enunciati osservativi. In tal modo, rileva Preti, sembra quasi che il movimento neopositivista abbia individuato, complessivamente, tre differenti *gradi di certezza empirica*, perché la terza formulazione implica, come suoi casi particolari, le prime due formulazioni e, analogamente, la seconda formulazione contempla la prima come un suo caso più ristretto e delimitato. In ogni caso non si deve dimenticare, sottolinea Preti, come nell'elaborare questi tre pur differenti *gradi di certezza empirica* «l'empirismo non ha rinnegato se stesso – solo è divenuto via via... più empirista»¹¹, proprio perché ha sempre ribadito come i nostri discorsi intorno al mondo debbano sempre riferirsi, in ultima analisi, ad operazioni ed osservazioni empiriche da cui non possono mai prescindere.

Verificabilità e rigore costituiscono, così, l'intramontabile stella polare non solo delle differenti formulazioni del principio di verifica neopositivista, ma anche, più in generale, di ogni filosofia scientifica che voglia presentarsi come un discorso controllabile e intersoggettivo. Tuttavia, non può neppure sfuggire come questi tre differenti gradi di certezza empirica si siano affermati proprio in aperto contrasto con il sogno (utopico e mitico) proprio e specifico dell'empirismo: quello di poter sistematicamente ridurre, *senza residui*, il piano teorico al piano della verificabilità e dell'osservabilità empirica. Anzi, perlomeno a mio avviso, la progressiva complicazione critica della formulazione del principio di verifica sembra rispondere proprio all'esigenza di salvaguardare un ruolo specifico che deve essere sempre riconosciuto alla composizione teorico-razionale delle stesse conoscenze scientifiche: queste ultime non scaturiscono unicamente dal solo piano empirico, ma nascono, semmai, dall'intreccio critico-problematico tra le strutture teoriche astratte del discorso scientifico e i differenti piani della verificabilità e dell'osservabilità empirico-sperimentale. Meglio ancora: i vari slittamenti epistemologici del principio di verifica neopositivista attestano come la struttura della conoscenza scientifica sia, e

11 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 312, la cit. è tratta dal saggio *Le tre fasi dell'empirismo logico*. La citazione che segue nel testo è sempre tratta dal primo volume dei *Saggi filosofici*, da p. 325.

non possa non essere, fondamentalmente duale e, quindi, l'indebolimento progressivo della stretta e rigida verificaione viennese delle origini può anche essere letta come il progressivo e non facile riconoscimento del ruolo euristico specifico ed autonomo esplicitato, in seno alla visione scientifica del mondo, dalla dimensione astratta, strutturale, teorica, convenzionale e razionale. La scienza, come peraltro già ben sapeva Galileo, cammina sempre su due gambe, con il suo tipico "passo da marinaio", poiché intreccia sistematicamente le «certe dimostrazioni» con le «sensate esperienze». D'altra parte Preti se ne rende ben conto, proprio perché possiede una specifica sensibilità anche per la complessa tradizione del criticismo kantiano che, peraltro, legge ed interpreta soprattutto attraverso gli scritti della scuola di Marbourg, nonché le opere di un filosofo come Ernst Cassirer. Non a caso, nel saggio *Grammatica e logica* del 1955, Preti rileva apertamente che «l'«empirismo» non consiste certo nel non costruire o nel non adoperare tali quadri [teorico-razionali, ndr.] (il che equivarrebbe alla rinuncia a fare della scienza); ma nell'usarli consapevolmente e metodicamente come quadri, appunto, e non come ipotesi intorno alla "realtà"».

Il che induce allora Preti a studiare in modo profondamente innovativo, con una nuova e sofisticata sensibilità critico-filosofica, anche il problema della verità logico-analitica nella semantica carnapiana, cui dedica un impegnativo saggio, sempre nel 1955. La mossa di Preti, teoricamente davvero inconsueta, consiste proprio nel mettere in diretta e feconda relazione le analisi filosofiche carnapiane con quelle husserliane, onde individuare la possibilità effettiva di costruire un'ontologia critica decisamente non-metafisica, elaborata con metodi logico-formali rigorosi. Carnap ed Husserl sono pertanto interpretati come due autori che lavorano entrambi per un medesimo scopo: quello di sottoporre a feconda trattazione scientifica rigorosa alcuni tradizionali concetti metafisici (come quello della verità, per esempio). Se Carnap (e Tarski), con i loro contributi sulla semantica, lavorano per «fondare, attraverso [...] analisi astratte di semantica pura, un'ontologia formale della generica regione della "scienza"»¹², in modo analogo Husserl, fin dalle sue *Logische Untersuchungen*, perseguiva secondo Preti un analogo obiettivo filosofico, poiché pensava di poter riformare la logica onde definire un'ontologia generale formale dotata di una sua precisa valenza normativa anche nei confronti delle con-

12 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 340 (corsivo nel testo), mentre le citazioni che seguono sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 342; p. 356 e p. 375 (corsivi nel testo). Il saggio pretiano *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana* è pubblicato alle pp. 337-76.

crete scienze costruite storicamente dall'uomo. Anche in Carnap sarebbe pertanto presente il doppio intento, teoretico e normativo, ben esplicitato nelle opere di Husserl, «ché anche per Carnap la Logica è una teoria della scienza, la quale muove da una riconosciuta direzione intenzionale nei discorsi scientifici empirici, storici, verso un certo ideale di scientificità. E praticamente, malgrado apparenze in contrario, è proprio l'esplicitazione di questa direzione alla scientificità che anche per Carnap deve risolvere il problema dell'unità della scienza». Certamente in Carnap la doppia funzione, teoretica e normativa, della logica formale pura non è sempre ben distinta, tuttavia anche il suo discorso logico sulle differenti strutture degli enunciati linguistici costituisce un discorso necessariamente metalinguistico che oscilla tra una polarità in base alla quale la Logica è senz'altro considerata come un metalinguaggio e un'altra polarità in base alla quale la Logica è concepita quale linguaggio ideale o perfetto, come un campione rispetto al quale devono essere sistematicamente ricondotte le molteplicità dei discorsi scientifici effettivamente delineati nel corso della storia della scienza. Se nella prima parte del secondo volume delle *Logische Untersuchungen* Husserl ha mostrato, attraverso alcune minute analisi, come le parole del discorso siano sempre "animate" e "vivificate" da una specifica direzione intenzionale posta in essere dalla *Bedeutung*, mediante la quale si attua un *Erfüllung*, un riempimento più o meno completo e riuscito, ebbene Preti mostra allora come questo concetto husserliano del possibile "riempimento" del significato si ritrovi, per quanto riformulato in un linguaggio decisamente matematico, entro la nozione «semantica» di verità elaborata da Tarski e poi ulteriormente sviluppata anche da Carnap. Così se Husserl sia nel primo volume delle *Logische Untersuchungen*, sia, soprattutto, in *Formale und transzendente Logik* ha delineato un'*analitica apofantica* articolata nella *morfologia pura*, nella *logica della conseguenza* e nella *logica della verità*, Preti mostra come i primi due livelli husserliani siano assimilabili alla dimensione sintattica carnapiana, il piano della sintassi logica, mentre il terzo è assimilabile al piano della semantica pura di Carnap. Non che manchino tra queste due autonome riflessioni delle differenze importanti che contrappongono l'assolutismo di Husserl al relativismo di Carnap, soprattutto perché in Husserl anche il livello "sintattico" è sempre contaminato dal piano semantico dal quale non può mai del tutto prescindere, mentre in Carnap il primo piano è solo ed unicamente segnico-simbolico, pur facendo poi riferimento a dei "calcoli" che scaturiscono dalla storia effettiva della scienza. In ogni caso in Husserl come in Tarski e Carnap è poi presente l'affermazione del carattere nettamente metalinguistico della nozione di

“verità” il che permette a Husserl, come anche a Tarski, Wittgenstein, Carnap e altri neopositivisti di sostenere che “vero” e “falso” costituiscono dei predicati metalinguistici che illustrano la modalità specifica del rapporto che si instaura tra una proposizione e lo «stato di cose», il *Sach-verhalt*: la verità di un enunciato dipende unicamente dal suo accordo con la realtà. Con la consapevolezza esplicita che sono proprio le regole del metalinguaggio che costruiscono il *meaning* (il significato) o il *sense* (il senso) degli enunciati: «di qui la tipica inversione di tutta l’impostazione tradizionale; anziché definire la verità in connessione con il significato, si costituisce il significato in connessione con la verità». La semantica pura costruisce così il suo linguaggio-oggetto, stabilendone, arbitrariamente, le regole.

Conclusione: quello cui mira Carnap è proprio la costruzione di una semantica generale che rappresenti l’esplicazione del tema “condizioni di scientificità in generale”, ossia realizzi, sul terreno logico-formale, il programma di Husserl: la Logica formale diviene qui trascendentale, costituendo le linee di un’Ontologia formale pura. Le sue regole e definizioni costituiscono *le condizioni per la razionalità di un sistema semantico* (e quindi di un discorso scientifico) *in generale*. A questa luce si capisce tutto lo sforzo teso a costruire una L-semantica pura generale; essa deve definire il criterio della “logicità” in ogni sistema semantico possibile, ossia della *logicità in generale* in quanto sempre in atto entro le strutture formali di un discorso.

9. La formulazione pretiana dell’«ontologismo critico»

Sulla scorta di questa sua innovativa analisi filosofica che contamina, come si è visto, la ricerca husserliana con la “semantica pura” carnapiana, Preti è indotto a rivalutare pienamente, perlomeno sul piano epistemologico (e, di conseguenza, anche su quello filosofico), la tradizionale nozione di “ontologia”, pur anche avvertendo, al contempo, l’esigenza di liberarla da tutti i suoi tradizionali non-sensi metafisici. Per delineare questa inedita operazione teorica Preti si avvale, ancora una volta, dell’impostazione husserliana, in particolare della nozione di «ontologia regionale»:

la nozione di “Ontologia regionale” – scrive Preti nel saggio *L’ontologia della regione “natura” nella fisica newtoniana* – deriva dalla Fenomenologia husserliana. Come è noto, un campo di esperienze che cadono sotto un’unica nozione forma per Husserl una “regione” la quale è organizzata da un insieme di strutture a priori che costituiscono l’esplicitazione della *essenza* costitutiva della nozione unificante. La descrizione-esplicitazione fenomenologica di

quella essenza costituisce una determinata Ontologia regionale, l'Ontologia di quella determinata regione¹³.

Ma per meglio chiarire questa dottrina Preti fa anche riferimento alla lezione di Kant e a quella di Dewey, autori che vengono considerati e avvicinati, come sempre accade nella riflessione filosofica di questo pensatore pavese, non tanto per i loro rispettivi "sistemi" speculativi complessivi, bensì per alcuni fecondi spunti di pensiero presenti nella loro opera. Ancora una volta quello che interessa a Preti è la presenza e l'individuazione di una comune possibile «idea direttrice» che consente di meglio dipanare un suo specifico ed autonomo problema filosofico. Quello che a Preti preme del pensiero di Dewey è la teoria del *meaning*, formulata dal pensatore americano soprattutto in *Experience and Nature*, in base alla quale i significati sono intesi da Dewey come elementi fondamentalmente dinamici e strutturali che consentono di organizzare e promuovere nuove esperienze. In modo analogo Preti guarda a Kant per la sua formulazione dell'idea che le categorie *a priori* del *Verstand* consentono di definire la forma specifica di una «natura» in generale. Tuttavia, l'accostamento pretiano di Husserl e Kant a Dewey serve anche per mostrare come, perlomeno a suo avviso, sia possibile depurare la tradizionale concezione trascendentalistica delle ontologie regionali liberandola da tutte le diverse ipoteche metafisiche che pure sono presenti sia nelle pagine kantiane, sia in quelle husserliane. In genere, rileva ancora Preti, sul piano storico le tradizionali nozioni metafisiche «sono talmente connesse con ogni trascendentalismo, che a prima vista appaiono inscindibili anche da punto di vista teoretico». Tuttavia, l'operazione critica che Preti vuole avviare è proprio quella di liberarsi senz'altro da ogni coscienzialismo metafisico, ancora fortemente presente nelle pagine kantiane ed anche in quelle husserliane, liberandosi definitivamente dall'idea metafisica che le strutture trascendentali (o forme *a priori*) mediante le quali viene delineata la struttura di una particolare "regione", abbiano a che fare con una determinata «coscienza» (sia essa pensata come una coscienza psicologica, *à la* Kant, oppure con un atto fenomenologico, *à la* Husserl). Ancora una volta, scrive Preti,

è la semantica, soprattutto in connessione con la storia del pensiero scientifico, che ci conduce a rilevare la funzione sistematica esercitata entro deter-

13 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 413, il saggio *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana*, risalente al 1957, è qui pubblicato alle pp. 413-35. Le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 414, p. 415, p. 416, pp. 416-7, pp. 433-4 (corsivi nel testo).

minati universi di discorso da determinati simboli (concetti, nozioni): funzione che consiste, da una parte, nel predeterminare le linee di sistemazione e connessione delle esperienze; dall'altra nella scelta stessa, entro il complesso delle esperienze, di quelle che sono significative in e per quel dato universo di discorso.

In tal modo anche la tradizionale e «veneranda nozione di 'a priori'» viene profondamente ripensata: non sta più ad indicare una sorta di «costellazione di stelle fisse del pensiero», di forme «immutabili, anzi universali e necessarie», come accadeva, in genere, nei classici della filosofia, da Descartes ad Husserl, giacché

nei trascendentalisti l'«apriori» ha un altro aspetto (non in contrasto col precedente, ma comunque distinguibile), per cui esso organizza le esperienze entro il discorso, formando un reticolato di nozioni in riferimento alle quali le esperienze divengono significative, cioè si connettono fra di loro e con le esperienze passate, ed anzi, come energicamente sottolinea Dewey, si prospettano verso le esperienze future, costituendo elementi direttivi ed operativi entro la ricerca.

Ma questa funzione può essere appunto svolta da un «a priori storico relativo», mediante il quale si costituisce, appunto, una specifica «regione ontologica». Il che, non manca di sottolineare Preti,

illumina di una nuova luce la storia del sapere – la storia delle scienze e, da un particolare angolo visuale, la storia della filosofia: non serie di “scoperie” distaccate, riferite ad un paradigma eterno, non “filastrocca di opinioni” di contro ad una *philosophia perennis*, ma, fondamentalmente, la storia della formazione e trasformazione delle ontologie mediante le quali l'uomo ha inteso la propria situazione nel cosmo e nella stessa società umana.

La categoria a priori cui guarda Preti costituisce esattamente questo «reticolato di forme, costruito allo scopo di ordinare e scegliere in seno all'esperienza i dati, sì da formarne un sistema dinamico, operativo» che impone allora di sostituire alla nozione metafisica husserliana dell'«essenza» il «*meaning*» deweyano. Con la conseguenza che l'ontologia di cui parla Preti è liberata da ogni ipoteca metafisica coscienzialista proprio perché è sempre da intendersi come ontologia formale:

essa risulta sempre o di tautologie, o di L-verità, o di enunciati contenenti variabili. Husserl invece aveva ben distinto tra l'Ontologia formale (costituita dalla Logica e dalle matematiche pure) e le ontologie regionali, “materiali”, fondate sulle intuizioni di essenze “materiali”. Per noi la differenza consiste soltanto nel *grado* del formalismo: più pieno nell'Ontologia formale pura, più

limitato nelle ontologie materiali, le quali tuttavia, proprio in quanto ontologie, rimangono sempre relativamente formali rispetto ai contenuti di quelle scienze in cui le ontologie stesse sono operanti come strutture.

Gli assiomi delle teorie formalizzate sono sempre tautologici, quindi vuoti, ma in essi figurano anche delle costanti e delle definizioni le quali ultime pongono in corrispondenza queste costanti con alcuni enunciati specifici che si riferiscono all'esperienza: su questa base si costruisce l'idea di una particolare regione ontologica. Al contrario, le ontologie formali pure costituiscono, invece, un mero calcolo sintattico, sulla cui base è possibile delineare unicamente l'idea di «regione» in generale. Il saggio pretiano espressamente consacrato a studiare l'ontologia della regione «natura» presente ed operante nella fisica newtoniana costituisce, da questo punto di vista, un modello di questa sua analisi filosofica che rende esplicito la configurazione specifica dell'ontologia della natura costruita da Newton con la sua fisica-matematica. Sinteticamente l'ontologia della natura newtoniana risulta e consegue

dalla struttura stessa del linguaggio scientifico, dei postulati metodici, delle regole di discorso e di verificaione che la tradizione scientifica dell'Occidente è venuta selezionando ed elaborando – risulta insomma dalla stessa idea di *scienza naturale* quale si è espressa e nell'opera pratica e nella riflessione astratta di scienziati e di logici. Ontologia nettamente *materialista*, se con questa parola si intende che la natura venga descritta come fenomeni spaziotemporali, connessi dalle categorie di causa e di sostanza, in una “natura” monotona, unitaria, deterministica e matematicamente strutturata.

Il che, naturalmente, non chiude i problemi, ma, semmai, li apre e li apre, in particolare, secondo un preciso e fecondo programma di ricerca trascendentalista-critico che Preti ha poi variamente approfondito non solo nei suoi diversi studi editi fino ai primi anni Settanta, ma anche in molti altri suoi scritti inediti¹⁴ che sono stati ritrovati dopo la sua morte a Djerba nel 1972. In ogni caso, perlomeno nella prospettiva specifica dell'ontologismo critico pretiano, è sempre ben presente la consapevolezza che la filosofia, quale insieme di discorsi, di *filosofato*, costituisce, a sua volta, una forma di riflessione sempre situata che si innesta, più o meno problematicamente, entro l'intreccio concettuale, più o meno complesso, della tradizione di

14 Per la cui descrizione analitica cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 271-427.

pensiero entro la quale il singolo pensatore vuole infine situarsi. Ma avendo peraltro sempre la consapevolezza che

“pensare” qualcosa significa, in primo luogo, costituirlo come termine obiettivo di una direzione intenzionale, costruirlo mediante dati attuali e potenziali, significati, motivazioni, ecc. In secondo luogo, esplicitarne l'intenzionalità entro un reticolato di categorie o di predicati che dir si vogliano, sui quali si impernia il giuoco logico del discorso¹⁵.

Se Kant aveva sostenuto che la critica della ragione coincideva con la metafisica critica, analogamente questa impostazione pretiana configura, a sua volta, una ricerca metalinguistica che coincide con una filosofia critica, giacché «il discorso che porta sulle strutture formali (logiche) e semantiche (fenomenologiche) dei linguaggi e dei discorsi culturali (scientifico, morale, religioso, giuridico) è esso stesso *costruttore* delle categorie fondamentali di questi linguaggi, e quindi delle loro *ontologie regionali*». Nello svolgere il proprio “onesto mestiere” il filosofo non ha così il compito – invero improbabile – di insegnare allo scienziato a parlare correttamente, ma vuole invece individuare l'ontologia regionale propria e specifica dell'impresa scientifica. Ma nello svolgere questo suo compito la filosofia non può non perdere ogni dimensione di pretesa assolutezza metafisica, non può più pretendere di «cogliere degli assoluti *in sé*. Le nostre ontologie regionali, i nostri quadri del mondo culturale, si muoveranno entro i limiti di una cultura storicamente data, di linguaggi oggettivamente usati o concretamente proponibili. Si muoveranno, cioè, nella sfera del *relativo*». Per Preti l'analisi ontologica coincide, dunque, con l'elaborazione di sistemi di semantica, giacché la concezione del significato gli appare essere sempre correlata della verità, mentre, di contro, anche la verità gli risulta essere correlata con il significato: un sistema semantico, configurando un ambito di significanza per i suoi simboli determina anche, al contempo, la struttura ontologica di un determinato ambito di indagine. Ciò che si trova esposto nei libri di fisica (siano essi newtoniani o einsteiniani) costituisce esattamente il mondo fisico: non è il mondo che determina la natura e i limiti degli oggetti fisici, ma è la scienza della fisica che costruisce e delimita i propri oggetti fisici. Naturalmente questa “delimitazione” non avviene nel vuoto, ma sempre in relazione, diretta e feconda, con la stessa realtà

15 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, P. 461, la cit. è tratta dal saggio *Il linguaggio della filosofia* del 1962 (ivi pubblicato alle pp. 455-74), mentre quelle che seguono nel testo si trovano, rispettivamente, a p. 472 (corsivi nel testo) e alle pp. 473-4 (anche in questo caso i corsivi sono nel testo).

materiale la quale, a sua volta, interagisce attivamente con la disciplina che stiamo costruendo. Ma la Fisica, rileva Preti,

nella misura che forma (come qui per comodità supponiamo) un universo di discorso (un sistema semantico) costituisce, attraverso le sue definizioni, i suoi assiomi, i suoi metodi di verifica, etc., un reticolato di nozioni (categorie) in cui e mediante cui si costituiscono (o, se si vuole, si trascinano dalla esperienza) gli oggetti fisici, i quali, collegati secondo le relazioni categoriali del relativo universo di discorso, formano la natura fisica¹⁶.

In questa prospettiva Preti pensa di poter innestare l'empirismo entro una «particolare forma di trascendentalismo», proprio perché dal punto di vista semantico le categorie costituenti le differenti regioni ontologiche rappresentano delle forme pure (vuote) a priori che possono poi essere riempite da differenti contenuti fattuali. Ma a questo proposito Preti specifica subito come questo suo trascendentalismo

ha ben poco a che fare con quello soggettivistico-idealistico che si dice sia nato da Kant: infatti non si tratta di forme pure di una coscienza in generale o io penso, bensì di schemi, scheletri, costruiti dall'uomo (e il perché e il come siano stati costruiti è piuttosto oggetto di antropologia positiva, per esempio di una sociologia del conoscere, che non di speculazione filosofica). Si tratta piuttosto di un trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale).

10. *Il neorealismo logico di Preti*

Sulla base di questa impostazione Preti, soprattutto nel corso degli ultimi lustri della sua vita, ha lavorato ad un programma di ricerca volto a meglio definire il suo «neorealismo logico»:

16 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 485, la cit. è tratta dal saggio *Il mio punto di vista filosofico* del 1958 (ivi pubblicato alle pp. 475-95), mentre quella che segue nel testo è tratta da p. 486.

‘neorealismo’ è un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica. È una posizione che di fatto l’autore di questi saggi ha derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica e dell’epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Carnap, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen* e delle *Ideen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca.

Con questo significativo esordio teorico-prospettico si apre infatti un suo saggio introduttivo inedito, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, con il quale Preti intendeva presentare unitariamente una raccolta, in una opera tendenzialmente “unitaria”, di alcuni suoi altri diversi contributi inediti finalizzati all’approfondimento critico di questo suo originale programma di ricerca¹⁷. Nel raccogliere in un’unica opera questi suoi studi Preti cercava anche di ricollegarsi ad un movimento carsico del pensiero che, a suo avviso, aveva attraversato la storia della filosofia occidentale nel corso dei secoli, mettendo infine capo ad un punto di vista filosofico neorealista logico degno del massimo interesse. Naturalmente in questa sua feconda ricostruzione teoretica dell’andamento, più o meno sotterraneo, della riflessione filosofica logico-neorelista Preti individuava sempre in Immanuel Kant e nella sua “rivoluzione copernicana” un nodo fondamentale, perché se si prescinde criticamente dall’architettonica complessiva del kantismo e dalle sue stesse sclerosi metafisiche, si può allora comprendere come proprio grazie alla “rivoluzione copernicana”, individuata e precisata dal filosofo di Königsberg, sia possibile conquistare un prezioso punto di vista trascendentalistico, in virtù del quale

la filosofia passa su un piano assai meno ingenuo, cioè non più immediatamente intuitivo: su un piano analitico, in cui l’analisi mette in rilievo rapporti che entrano in evidenza solo quando (per usare *ante litteram* una terminologia husserliana) si sia sospeso l’orientamento naturale con il realismo ingenuo che esso implica.

17 Per la descrizione di questo importante saggio – per il quale citerò sempre ed esclusivamente dall’autografo pretiano – cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, op. cit., pp. 347-51, nonché quanto osservavo nella nota 38 del mio studio *Einstein epistemologo* apparso nel numero monografico de «Il Protagora» (XXXV, gennaio-giugno 2007, quinta serie, n. 9), *Albert Einstein filosofo e metodologo*, a cura di Vincenzo Fano, Fabio Minazzi e Isabella Tassani, alle pp. 115-51 (la nota indicata si trova alle pp. 149-50). La cit. che figura nel testo è tratta dalle pp. 1-2 del manoscritto, mentre quelle che seguono successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 8; p. 9; p. 10; p. 10; p. 11; p.

Grazie al trascendentalismo di Kant la filosofia critica assume perlomeno una duplice attitudine teoretica: costruisce, in primo luogo, uno sguardo sempre mediato e indiretto sul mondo e, in secondo luogo, si qualifica sempre come una meta-riflessione che pone a suo oggetto privilegiato di studio la formalità stessa della cultura umana. In questa precisa accezione la filosofia non costituisce più la “regina” o il “vertice” dominante delle scienze, come poteva accadere nel mondo antico e, ancora, in quello medievale (anche se in quest’ultimo la filosofia doveva naturalmente configurarsi quale ancella della teologia, con cui spesso coincideva), perché confessa, invece, di non possedere più alcun suo contenuto proprio e specifico. Semmai, ora la filosofia deve andare ad imparare da tutte le altre discipline che si sono via via configurate autonomamente. Infatti, storicamente, la filosofia ha perso, progressivamente, pressoché tutti i suoi molteplici e vasti domini, quelli del proprio tradizionale impero metafisico, quello, per fare un esempio emblematico, che nella riflessione di Aristotele comprendeva, sostanzialmente, pressoché tutto lo scibile accessibile all’uomo: dalla fisica all’astronomia, dalla logica all’etica, dalla poetica alla retorica, dalla biologia alla psicologia, dall’economia alla politica, per non parlare, poi, della stessa metafisica... Ebbene, storicamente, di fronte a questo vastissimo “impero” della filosofia, ogni singola regione si è progressivamente ribellata a questo dominio filosofico e – per dirla con la celebre formula del giurista rinascimentale Bartolo da Sassoferrato – ha affermato la sua piena autonomia, *superiorem non recognoscens*. Ogni singola disciplina ha così costruito, passo dopo passo, la propria autonomia disciplinare, sottraendosi al giogo filosofico, e ha quindi iniziato a camminare sempre più con le sue gambe, del tutto incurante delle alte strida che la tradizionale filosofia metafisica poteva eventualmente elevare al cielo per rivendicare i propri possedimenti che si stavano sempre più ribellando al proprio dominio. Questo inarrestabile processo storico e teoretico di dissoluzione dell’impero della filosofia ha tuttavia avuto infine un effetto benefico sulla stessa filosofia, perlomeno su quella che ha voluto prendere atto, con Kant, della dissoluzione del proprio precedente imperialismo concettuale metafisico. Per questa ragione in Kant la filosofia compie una mossa radicale: si priva di un suo contenuto “diretto” del mondo e, avanzando... *a gambero*, rivendica una sua differente collocazione critica, quella che la sposta dal piano della riflessione immediata e diretta a quella della *meta-riflessione*, in virtù del quale può appunto configurarsi come una riflessione sopra altre riflessioni. Naturalmente la filosofia non rinuncia alla sua aspirazione ad una visione complessiva e globale della realtà umana, ma cerca di conseguire questo suo obiettivo strategico modificando la sua stessa attitudine

nei confronti del mondo e delle altre discipline. Da signoria dispotica e tirannica si trasforma, insomma, in una pratica intellettuale critica, analitica e meta-riflessiva che vuole imparare, in primo luogo, dalle altre differenti discipline, studiando i loro propri, autonomi ed irriducibili, contenuti concettuali e disciplinari. Se le diverse e molteplici discipline – che soprattutto a partire dal Rinascimento in poi hanno sempre più dato vita alle differenti e molteplici branche della feconda ricerca scientifica – rivendicano la loro piena autonomia, di contro la filosofia riconosce ora loro la capacità di costituire delle riflessioni dirette sul mondo, rispetto alle quali la filosofia vuole invece esercitare una forma di riflessione analitico-critica più mediata, di secondo livello, poiché l'oggetto del suo studio sono ora i concetti elaborati da questi discipline. In questo preciso senso la filosofia diventa una meta-riflessione che prende a proprio oggetto i concetti, i risultati conoscitivi, i linguaggi, le strutture, i metodi, le tecniche e l'articolazione complessiva delle altre discipline. Se queste ultime pretendono di studiare il mondo in modo euristicamente diretto, sia pur dal loro particolare punto di vista, non mai esaustivo della complessità del reale, di contro la filosofia vuole invece riflettere su queste riflessioni, vuole insomma collocarsi, *à la Mach, tra le pieghe* delle alte discipline, onde poter sviluppare la sua specifica meta-riflessione con la quale può meglio indagare valori, limiti, strutture e metodologie poste in essere dalle singole discipline.

In questa nuova prospettiva epistemica e filosofica la nozione kantiana del trascendentale consente allora di meglio intendere anche la natura degli stessi concetti che dal criticismo non sono più intesi quali elementi "rappresentativi" del mondo, bensì come delle *funzioni unificanti*, come «un'unità *ideale* di molteplici dati dell'intuizione», per dirla con le parole stesse di Preti. Questa unità ideale costituisce «il risultato sintetico di funzioni unificanti: funzioni, quindi non rappresentazioni, quindi vuote, formali (non quindi, oggetti ideali)». In secondo luogo,

l'oggetto-del-conoscere non è né un dato né un presupposto (comunque: cioè né "esterno" né "interno") al conoscere stesso, ma il contenuto di esso, il suo tema: in ultima analisi un compito posto al conoscere a partire dal conoscere stesso e dalle sue strutture. Perciò né la verità, anche se definita come accordo del pensiero con il suo oggetto, è un commisurarsi a un archetipo presupposto, bensì è un commisurarsi dell'attuazione del conoscere alla sua stessa direzione intenzionale.

Proprio su questo terreno Preti pensa di poter innestare l'impostazione husserliana, presente soprattutto nelle *Logische Untersuchungen* e nelle *Ideen*, attuando una «felice fusione dell'eredità neorealistica medievale (e

cartesiana) con il trascendentalismo» individuando, in tal modo, «le basi di una gnoseologia e ontologia generali che costituiscono forse il massimo raggiungimento filosofico del secolo XX°». Il primo aspetto della fenomenologia husserliana che gli pare di tutto rilievo epistemico concerne proprio la dottrina dell'*intenzionalità* quale struttura decisiva del processo conoscitivo e la costituzione del *noema* quale «oggetto interno dell'atto del conoscere, l'intenzionato di quell'atto, il contenuto pensato». Il pregio dell'analisi fenomenologica è proprio quello di inserirsi in modo critico entro la tradizione dell'empirismo, liberandola da tutti i suoi limiti psicologici proprio perché concepisce il *noema* come una sintesi dei *morfé* intenzionali che si intrecciano con una *ile* sensoriale e materiale. I dati iletici, investiti dalle funzioni intenzionali, non solo divengono intenzionali, ma sono anche collegati, in tal modo, in alcune sintesi noematiche:

cioè: gli elementi sensoriali, proprio in quanto riuniti sotto una forma, non solo "riempiono" un significato, ma divengono significanti – proprio nel senso che diventano *segni*, acquistano legami di riferimento con altri contenuti iletici,

giacché anche questi ultimi risultano essere intenzionati dalle originarie *morfé*

come connessi ai dati primari. Questa è una profonda versione del trascendentalismo, che scopre la funzione precisa della forma intenzionale senza limitarla ad una definita trama categoriale. Che la forma sia "vuota" significa propriamente che essa è, appunto, intenzionale e sintetica: che costituisce appunto una trama definita di collegamenti e rimandi tra gli indefiniti (e potenzialmente infiniti) contenuti riempienti la direzione intenzionale, e da essa mirati.

In secondo luogo, il nesso che si instaura tra i *morfé* intenzionali e i contenuti riempienti risulta essere sempre *relativo*, giacché quello che si configura come un *noema* ad un differente livello di analisi può anche configurarsi come un elemento materiale:

mentre per Kant le forme categoriali, in quanto corrispondenti ad altrettante funzioni logiche del giudizio, stavano tutte sullo stesso piano (erano tutte al medesimo livello), la fenomenologia stabilisce quello che già parecchi pensatori neokantiani avevano visto in alcuni casi specifici (come, per esempio, Cassirer a proposito della causalità): che la funzione categoriale, come forma intenzionale mirante a contenuti riempienti, si può porre a livelli diversi, sì che quello che a un certo livello è sintesi può disporsi come un contenuto rispetto a sintesi intenzionali ad opera di forme di livello più elevato.

In questo senso il merito di Husserl consiste nell'aver pienamente compreso – fuoriuscendo completamente dai tradizionali limiti dell'empirismo classico e anche da quelli della teoria lockiano-humeana dell'astrazione – che le funzioni categoriali si possono collocare a differenti gradi di formalismo. Husserl ha inoltre criticato, *ab imis fundamentis*, sia l'orientamento naturale, sia la concezione rappresentazionistica del conoscere, sottolineando peraltro come l'analisi critica delle strutture noetico-noematiche si configuri come un momento *interno* al processo stesso della conoscenza. D'altra parte Preti avverte anche l'esigenza di "correggere" Husserl nella misura in cui il padre della fenomenologia condivide ancora l'idea arcaica in base alla quale si ritiene che il pensiero trovi la sua espressione nel linguaggio, propriamente inteso quale *segno* del pensiero. Per correggere criticamente questa concessione di Husserl alla tradizione del realismo ingenuo, Preti si avvale allora della tematica della sistematica riduzione al linguaggio della filosofia teorizzata e praticata dalla filosofia analitica, sorta dal seno della tradizione dell'empirismo logico. Sia ben chiaro: Preti riconosce senz'altro i grandi meriti della lezione husserliana – sottolineando, per esempio, che la semantica fenomenologica «è di gran lunga più ricca, e persino più rigorosa, della non soddisfacente semantica di un Tarski o di un Carnap» – tuttavia, come si è visto nei precedenti paragrafi, è soprattutto interessato a costruire, in modo rigoroso, un nuovo punto di vista filosofico, appunto quello del neorealismo logico, che delinea proprio praticando una sistematica contaminazione critica tra differenti orientamenti di pensiero che sono costantemente curvati e piegati alle esigenze di poter risolvere alcune specifici problemi filosofici aperti.

In questo preciso senso a Preti preme allora ben chiarire la novità teoretica che il punto di vista del neorealismo logico consente di introdurre (e comprendere) anche rispetto alla tradizionale e classica controversia sorta, fin dall'antichità, tra i realisti platonici e i nominalisti o neo-realisti. Come è ben noto per i nominalisti un termine come "cane" rinvia senz'altro al concetto di "cane", costituisce, insomma, una generalizzazione induttiva che riusciamo a configurarci a partire dai cani empirici che abbiamo potuto effettivamente conoscere coi *quinque sensibus*. Al contrario, per i realisti platonici "cane" rinvia all'idea sostanziale della caninità, all'*eidos* del cane, alla *tota collectio* dei cani pensati come insieme-unità di tutti i cani possibili. A fronte di questa classica e tradizionale contrapposizione si configura la «terza via», critica e innovativa, dei neorealisti logici che spiazza entrambi i partiti in lotta. Scrive infatti Preti

per i neo-realisti ritorna invece l'idea del paradigma obiettivo (e appunto per ciò li chiamiamo anch'essi 'realisti'), ma non come unità sostanziale "in sé". La

significatio (ossia il concetto) di ‘cane’ sta ai cani come, poniamo, un progetto di edificio disegnato da un architetto sta all’edificio (o anche alla potenzialmente illimitata classe di edifici) che viene attualmente costruito su quel progetto. Così significazione e denotazione non sono dure direzioni di riferimento a realtà metafisiche diverse: il riferimento ultimo è sempre ai cani (agli edifici) in carne ed ossa (in pietra e calce). Ciò è espresso nella distinzione (a cui sembra ridursi quella tra *significatio* e *suppositio*) tra *suppositio pro significato non ultimato* e *suppositio pro significato ultimato*. L’*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel “progetto” che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo, esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente, e quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili).

I neorealisti logici medievali cui Preti si rifà esplicitamente – autori come Buridano e i suoi allievi, Nicola d’Autrecourt, Marsilio di Inghen e Gregorio di Rimini – gli sembrano pertanto aver inaugurato questo nuovo e fecondo punto di vista del neorealismo logico che, attraverso il nodo decisivo della “rivoluzione copernicana” kantiana, su cui si innestano poi i contributi innovativi forniti tanto dalla fenomenologia husserliana quanto dalla tradizione della filosofia analitica scaturita dal complesso movimento dell’empirismo logico di origine viennese ed americano, consentono, infine, di delineare un interessante e fecondo programma di lavoro filosofico entro il quale la filosofia sembra quasi uscire dalla sua preistoria metafisica per inaugurare una nuova stagione critica. Una nuova stagione teoretica che possiede, tuttavia, le sue salde radici in una originale disamina critica del suo stesso passato e delle sue stesse principali tradizioni concettuali che Preti ha l’indubbio merito *filosofico* di saper intrecciare e problematizzare creativamente, onde meglio approfondire un autentico problema specifico, connesso con l’effettiva possibilità di delineare una prospettiva filosofica (ed epistemologica) molto più rigorosa e criticamente agguerrita, intersoggettiva e da tutti controllabile. Una filosofia che, inoltre, rimette al centro della sua riflessione la relatività stessa del conoscere umano, poiché

la verità della filosofia è tale in un mondo di cultura determinato, ed entro i presupposti linguistici e culturali di questo. Ma dal momento che non ha senso parlare di altra verità che questa, questa è la verità. Non si vede perché dovremmo considerarla eterna ed immutabile: vale nel presente, nel nostro presente, per noi, che non possiamo vivere altro che nel presente e siamo nati per morire¹⁸.

18 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 474 (la cit. è tratta dal saggio, già citato, *Il linguaggio della filosofia*).



Giulio Preti negli anni Quaranta

CAPITOLO QUINTO

PROLEGOMENI PER UNA STORIA CARSIKA
DEL NEOREALISMO LOGICO: IL CONTRIBUTO
CRITICO-TEORETICO PRETIANO

«Su argomenti di questa natura è forse difficile, senza aver condotto ripetute indagini, formulare delle dichiarazioni nette; non è tuttavia inutile l'aver agitato delle difficoltà su questi vari punti»

Aristotele, *Categorie*, 7 (8 b 21)

«Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus»

Pietro Abelardo, *Sic et non*, Prologo

1. *Vita brevis, ars longa*

Nell'argomentare filosofico (ma, in realtà, anche in quello scientifico...) vige una paradossale, per quanto feconda, circolarità (particolarmente gravida di molteplici conseguenze): "*p* è vero perché *q* è vero, e *q* è vero perché *r* è vero, ma *r* è vero perché *p* è vero..."¹.

Per questa ragione, perlomeno nella *prassi* consolidata del discorso filosofico della tradizione occidentale, le motivazioni che inducono ad assumere un determinato punto di vista teorico, si illustrano, più o meno diffusamente, mostrando soprattutto le insufficienze complessive di altre posizioni teoriche concorrenti e dipanando, al contempo, anche alcune critiche alle posizioni filosofiche precedenti, pur sapendo che tutte queste critiche e tutte queste differenti, e pur molteplici e diversificate, disamine, presuppongono tutte, a loro volta, appunto, *circolarmente*, proprio la posizione che si vuole sostenere...

1 Ma a questo proposito bisognerebbe tener presente il fondamentale studio di Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, apparso in prima edizione presso il Mulino a Bologna, nel 1968, e successivamente riedito in una seconda edizione (arricchita con un saggio introduttivo di Giorgio Agamben, un'appendice di Stefano Besoli e Roberto Brigati e la *Bibliografia degli scritti di Enzo Melandri* a cura di Salvatore Limongi) presso Quodlibet, Macerata 2004.

Richiamando esplicitamente, e in questo modo specifico, il ruolo di tale paradossale e pur assai feconda circolarità critica, Giulio Preti, in un suo importante studio inedito, ha avuto modo di sviluppare alcune puntuali considerazioni introduttive ad una sua progettata raccolta di studi e saggi espressamente consacrati al *neorealismo logico*, studi che avrebbero infine dovuto configurare un volume di “saggi di ontologia filosofica” che, tuttavia, non furono mai pubblicati dal filosofo pavese. Nel configurare tale raccolta di studi Preti lamentava inoltre, *ex abrupto*, che

si tratta di saggi, e non purtroppo di un trattato, per varie ragioni – ma soprattutto per una, che l'autore non ha avuto il tempo, e probabilmente la capacità, per elaborare un sistema armonico e coerente. Non che l'autore condivida il disprezzo che molti suoi colleghi ostentano per il “sistema”: anzi, è convinto che la forma del sistema è la forma e il paradigma ideale di ogni pensiero filosofico – e che solo nel sistema e nel trattato si può parlare di “conoscenza” in senso perfetto e compiuto. Ma l'arte è lunga, la vita è breve².

Il riferimento alla nota sentenza degli *Aforismi* di Ippocrate di Cos («Vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile»³), poi ripreso e reso infine paradigmatico, in una versione più sintetica ed incisiva, da Seneca nel suo *De brevitate vitae* («Vitam brevem esse, longam artem»)⁴, ben si colloca entro il complesso ed articolato *corpus* dei numerosi inediti pretiani, che il pensatore pavese aveva variamente predisposto, nel corso degli anni, soprattutto durante la fase fiorentina della sua vita (inauguratasi nei primi anni Cinquanta, dopo la vincita del concorso universitario nel 1954 e poi bruscamente conclu-

- 2 La citazione è tratta dal saggio introduttivo pretiano inedito, *Il realismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, p. 1 dell'autografo, per la cui descrizione analitica cfr. Fabio Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 347-51. Di questo saggio esiste anche un'edizione pirata promossa dalla «Rivista di storia della filosofia» (LXI, nuova serie, 2006, n. 3, pp. 676-700, in merito alla quale sia lecito rinviare a quanto rilevavo nella nota 38, alle pp. 149-50 del mio studio *Einstein epistemologo*, «Il Protagora», XXXV, gennaio-giugno 2007, quinta serie, n. 9, pp. 115-51). Nel presente contributo tutte le citazioni che figurebbero da questo saggio fondamentale saranno comunque tratte sempre ed esclusivamente dal manoscritto autografo pretiano.
- 3 Ippocrate di Cos, *Aforismi* in Ippocrate, *Opere*, a cura di Mario Vegetti, Utet, Torino 1976², p. 423.
- 4 Seneca, *I Dialoghi*, Dialogo X, *De brevitate vitae*, I, 1, cfr. Seneca, *I dialoghi*, a cura di Giovanni Viansino e le *Lettere morali a Lucillo*, a cura di Ferdinando Solinas, Mondadori, Milano 2008 («I Classici del pensiero»), pp. 455-492, la cit. si trova a p. 469.

sasi con la sua morte, occorsa in Tunisia, a Djerba, nel luglio del 1972)⁵. In verità questo straordinario *corpus* di scritti inediti pretiani scaturlisce anche da un profondo e dilacerante disagio culturale e civile che Preti ha vissuto e sempre più percepito vivendo a Firenze, lontano dall'ambiente culturale della sua originaria formazione filosofica, quella lombarda e, in particolare, quella milanese-banfiiana. In questo preciso contesto, in cui nella riflessione di Preti la discrasia critica tra la ragione e la realtà si colora anche con il tono della lucida e solfurea nostalgia critica per un mondo e una realtà, come quello dello spazio civile, economico e culturale milanese⁶, i suoi numerosi scritti inediti assumono un'ulteriore valenza umana, culturale e filosofica, perché diventano *anche* documenti preziosi di un profondo disagio che, a ben considerare le movenze complessive della cultura italiana del Novecento (non solo di quella filosofica), si configura, esattamente, come un vivo disagio critico nei confronti di un mondo avvertito come soffocante e provinciale, sempre più percepito come *altro* rispetto alle proprie, più profonde, aspirazioni esistenziali, culturali, civili e teoretiche.

Non che in questo specifico quadro storico, culturale e civile non agissero poi anche altre assai importanti, e altrettanto specifiche, componenti che risalivano, per la verità, ad un'angoscia "ontologico-metafisica" molto più profonda, pervasiva, diffusa e assai radicata (tale, appunto, da risultare, al contempo, teoretica, esistenziale, culturale e, persino, antropologica) direttamente connessa e variamente intrecciata con la lucida percezione critica, di netta ascendenza *pascaliana*, della drammatica, e intrinsecamente tragica, condizione umana dei mortali. Tuttavia, è proprio nel perimetro critico di questo complesso e incandescente crogiuolo (sempre assai composito e fiammeggiante di molteplici saggi), perennemente alimentato da differenti fuochi critici, che, entro la riflessione di Preti affidata a queste sue carte inedite, si avverte come una lontana, ma ben presente, eco dell'analogo lamento e gesto critico che Wagner rivolge a Faust, nel primo atto, la "parte prima della tragedia", del *Faust* goethiano:

5 Per la scomparsa tunisina di Preti cfr. Aa. Vv., *Le mektoub tunisien de Giulio Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste*, sous la direction de Michele Brondino et Fabio Minazzi, Editions Publisud, Paris 2009.

6 Cfr. F. Minazzi, *Il cacodèmone e il grillo: Daria Menicanti e Giulio Preti nello spazio banfiano-milanese delle immagini, del tempo e della memoria* in Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di F. Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice e una *Postfazione* di Alessandra Chiappano, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 7-59, ora in questo volume alle pp. 25-66.

Ach Gott! die Kunst ist lang,
 Und kurz ist unser Leben.
 Mir wird, bei meinem kritischen Bestreben,
 Doch oft um Kopf und Busen bang.
 Wie schwer sind nicht die Mittel zu erwerben,
 Durch die man zu den Quellen steigt!
 Und eh' man nur den halben Weg erreicht,
 Muss wohl ein armer Teufel sterben»
 (*Faust*, I, 558-565)⁷.

Un tema che, del resto, non era sfuggito neppure alla riflessione critica di Immanuel Kant per il quale nella discrasia sussistente tra *maturità naturale* dell'uomo e la sua, non parallela, *maturità civile*, non solo scorgeva, con la grande acutezza del suo sguardo *cosmopolitico*, il problema, invero decisivo, di «una perfetta costituzione politica», ma ravvisava anche, appunto, *more illuministico*, la profonda radice del lentissimo, assai tortuoso e sempre contrastato sviluppo della storia umana, giacché il filosofo di Königsberg, richiamando un pertinente rilievo della Grecia classica, osservava, conclusivamente, come sia «proprio un peccato che si debba morire allorquando si è cominciato a capire in che modo si sarebbe dovuto vivere». Per Kant sessantenne è infatti palese che

la natura ha preso la sua determinazione circa la durata della vita umana partendo da un punto di vista che non è quello del promovimento delle scienze. Infatti, quando un uomo, pur dotato dell'ingegno più felice, giunge al limite delle più grandi scoperte che egli possa sperare dal suo talento e dalla sua esperienza, sopraggiunge la vecchiaia e il suo ingegno s'intorpidisce, sì che è necessario che trascorra una seconda generazione perché si progredisca di un palmo nel cammino della civiltà; e ciò accade perché la seconda generazione deve ricominciare da capo e deve venire un'altra volta percorso quel tratto, che era già stato prima superato. In questo modo la via che l'uomo deve percorrere per attuare pienamente la sua destinazione appare incessantemente interrotta e l'umanità continuamente in pericolo di ricadere nell'antica rozzezza⁸.

7 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust Urfaust*, Introduzione di Gert Mattenklott, *Prefazione* di Erich Trunz, traduzione, note e commenti di Andrea Casalegno, Garzanti, Milano 1990, pp. 46-47: «Ah, Dio! Ma l'arte è lunga,! breve la nostra vita./ Io spesso nello sforzo della critica/ temo che testa e cuore mi tradiscano./ Com'è difficile conquistare i mezzi/ per salire alle fonti del sapere!/ Non arriva nemmeno a mezza strada/ un poveraccio, e già deve morire».

8 I. Kant, *Congetture sull'origine della storia* [1786] in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un saggio di Christian Garve, tradotti da Gioele Solari e Giovanni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio,

Con il che si ritorna, appunto, sia pur con una maggiore e non meno dilacerante consapevolezza critica, propria della modernità, alla già ricordata massima d'Ippocrate: *ars longa, vita brevis*. Ed è esattamente entro questo circoscritto, ma ben preciso spazio, fondamentalmente antinomico, che Preti ha delineato quello che si può configurare come il suo straordinario e specifico contributo alla configurazione dei prolegomeni per una storia critica del neorealismo logico.

2. Sul neorealismo logico e la tarda Scolastica

‘Neorealismo’ è un nome relativamente nuovo⁹ per una dottrina assai antica. È una posizione che di fatto l'autore di questi saggi ha derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica e dell'epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen* e delle *Ideen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca¹⁰.

Come si è segnalato in nota, nel passo manoscritto originale dell'autografo pretiano il riferimento alla Scolastica risultava essere, in prima

Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino 1995, pp. 195-211, le cit. si trovano nella nota asteriscata alle pp. 204-5.

9 Il termine l'ho trovato in H[ubert] Élie, *Le complexe significable* ([Vrin], Paris 1937), sp. a pp. 173 sgg. [Nota di Preti, *ndr.*].

10 G. Preti, *Il realismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, autografo cit., pp. 1-2. Interessante rilevare come nel manoscritto autografo, in relazione al passo citato nel testo, si leggano due significative cancellature nelle quali Preti insiste, appunto per ben due volte, in poche righe, nel ricordare come questa posizione neorealista sarebbe emersa soprattutto in seno alla «tarda Scolastica» e non tanto nella Scolastica in generale. La prima cancellatura segue infatti le parole iniziali in cui si parla «di un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica», frase che si conclude con il rilievo aggiunto e poi soppresso «che risale decisamente alla Seconda tarda Scolastica trecentesca. Il suo significato consiste in di [*sic*] quel ‘neo-’ consiste [*sic*] in ciò». La seconda cancellatura si legge, invece, proprio nella frase conclusiva del passo citato, là dove la versione originale, poi cancellata, figura essere la seguente: «Ma essa risale alla tarda Scolastica trecentesca» e, quindi, anche in questo passo si torna nuovamente ad insistere sul ruolo rilevante che, a questo proposito, avrebbe avuto non tanto la Scolastica nel suo insieme, bensì unicamente l'ultima fase della cosiddetta seconda Scolastica. Nella reversione corretta del testo questo aggettivo concernente la «tarda» Scolastica viene invece lasciato senz'altro cadere. Per una discussione di questa “caduta” cfr. comunque quanto si osserva *infra* nel testo.

istanza, molto più circoscritto e delimitato, giacché Preti mostrava di ri-collegarsi, in particolare, alla *tarda Scolastica* o, meglio ancora alla *tarda seconda Scolastica*. Come è noto nel corso dell'età antica e anche durante tutto il medioevo l'insegnamento della logica comprendeva, tradizionalmente, la teoria delle *quinque voces* o *predicabili* (genere, specie, differenza, proprio, accidente); la teoria delle *categorie* o *predicamenti* (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, posizione, avere, azione, passione); la dottrina delle proposizioni e delle regole di conversione; la dottrina del sillogismo categorico; la dottrina del sillogismo ipotetico; la dialettica, che si suddivideva, a sua volta, nella topica e nella dottrina dei sofismi o *fallaciae*. Questa tradizionale impostazione, perlomeno dal XII secolo in poi, veniva in genere svolta prendendo le mosse dallo studio e dal commento dell'*Isagoge* di Porfirio, seguito e intrecciato con quello dei libri dell'*Organon* aristotelico (letti, in genere, nell'ordine, tradizionale, delle *Categorie*, *De Interpretatione*, *Primi Analitici*, *Secondi Analitici*, *Topici* ed *Elenchi Sofistici*)¹¹ spesso analizzati attraverso i commenti, le traduzioni o le riduzioni di Boezio. Nel Medioevo questa *ars*, detta indifferentemente Logica o Dialettica, costituiva una delle "sette arti liberali" insegnata entro il trivio, insieme alla grammatica e alla retorica. La distinzione tra *ars vetus* e *ars nova*, introdottasi soprattutto a partire dal XIII secolo, non ha quindi un grande rilievo, giacché concerne unicamente una distinzione tra i libri di Porfirio e di Aristotele, noti da tempo (*Isagoge*, *Categorie* e *De Interpretatione*), e alcuni nuovi libri conosciuti attraverso talune nuove traduzioni latine dell'*Organon* aristotelico. In ultima analisi, l'insegnamento logico medievale, perlomeno fino al XIII, secolo può quindi essere individuato nello studio di tre differenti settori: quello concernente una dottrina dei termini, quello concernente la dottrina delle proposizioni e, infine, quello della dottrina del ragionamento (che poteva poi essere quello categorico, oppure ipotetico, apodittico oppure dialettico). Questa classica impostazione configurava, pertanto, una duplice e intrecciata ascendenza teorica: quella aristotelica, connessa all'*Organon* e, tramite Boezio, quella di origine stoica che concerneva, più direttamente, l'arte del discorso persuasivo in genere (il quale si suddivideva, appunto, in *retorica* e *dialettica*). Rispetto a questo *corpus* tradizionale, che risultava quindi essere di ascendenza aristotelica e stoica, il pensiero medievale configurò poi un suo apporto affatto originale (nell'ambito semantico) soprattutto attraverso l'elaborazione di una dottrina della designazione e della denotazione (*de propria-*

11 Per un'edizione di riferimento cfr. Aristotele, *Organon*, Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1955.

tibus terminorum), di una dottrina specifica dei segni logici, nonché delle proposizioni composte (*de syncategorematicis*) e anche di una dottrina dell'implicazione materiale (*de consequentiis*).

Per meglio comprendere il preciso significato complessivo di questa tradizione logica occidentale occorre inoltre tener presente che il fondatore della logica, Aristotele, era complessivamente intenzionato a creare e poi configurare una nuova disciplina come la logica soprattutto per la sua concreta, feconda ed effettiva applicazione pratica ai problemi filosofici più importanti e, per lui, assai impellenti (ovvero quelli della metafisica e dell'etica)¹². In questo contesto si spiega allora perché lo stagirita non abbia mai affrontato sistematicamente il problema fondativo della logica, senza quindi preoccuparsi di precisare la natura degli oggetti di cui parla la logica. Il problema della precisa natura degli enti logici si pose, tuttavia, fin dall'antichità, dando ben presto vita alla classica disputa concernente la precisa natura degli universali (categorie, generi e specie) cui sembravano potersi allora ridurre tutti gli elementi della logica. Come è noto Porfirio nell'*Isagoge* ha appunto impostato, in modo affatto classico e paradigmatico, questo problema, scrivendo che

quanto al *genus* ed alle specie, mi sia concesso di non discutere qui la questione se *genus* e specie esistano in realtà o si trovino semplicemente e soltanto nel pensiero, e, nel caso che esistano, se essi siano corporei od incorporei, e se siano separabili oppure esistano soltanto nelle cose sensibili e dipendentemente da esse. Tale studio è infatti molto profondo e richiede un'altra e più ampia indagine¹³.

12 A questo proposito per un primo, limpido, inquadramento introduttivo generale si può tener presente l'agile volume di Evandro Agazzi, *La logica simbolica*, Editrice La Scuola, Brescia 1974³, da integrarsi con le più diffuse ed articolate disamine presenti nei seguenti contributi, espressamente consacrati allo studio della logica aristotelica: Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927¹ e 1968², Carlo Augusto Viano, *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955 e Vittorio Sainati, *Storia del «Organon» aristotelico*, vol. I, *Dai «Topici» al «De interpretatione»*, Le Monnier, Firenze 1968. Una sintetica, ma tuttavia densa delineazione concettuale introduttiva alla logica e alla sua storia, si legge anche nella voce *Logica* di Enzo Melandri, edita nell'edizione italiana dell'*Enciclopedica* Feltrinelli Fischer, *Filosofia*, a cura di Giulio Preti, Feltrinelli Editore, Milano 1972³, pp. 253-303.

13 Cito questo celebre passo prendendolo direttamente da William Calvert Kneale e Martha Kneale, *Storia della logica*, a cura e con una premessa di Amedeo G. Conte, trad. it. di Amedeo G. Conte e Luca Cafiero, Einaudi, Torino 1972, p. 231, che rinvia a Porfirio, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, a cura di A. Busse, «Commentaria in Aristotelem graeca», IV, [I], Berlin 1887, p. 1.

Prendendo lo spunto proprio da questa classica impostazione porfiriana Boezio avanzò poi una sua ben nota soluzione, in base alla quale «gli universali sussistono nelle cose corporee e sensibili, ma essi stessi sono incorporei e separabili, nel pensiero, dalle cose corporee; difatti una *species*, o un *genus*, è una somiglianza che l'intelletto coglie tra i diversi individui, come ad esempio la *similitudo humanitatis* che può essere còlta *ex singulis hominibus*». Del resto, sempre secondo Boezio, questa sarebbe stata anche la precisa opinione di Aristotele, che si contrapponeva, quindi, a quella di Platone, per il quale gli universali non solo sono pensabili separatamente dai corpi, ma possono anche sussistere separatamente da essi. Nel corso del medioevo, proprio partendo da queste premesse, si è poi ampiamente dipanata la famosa disputa sugli universali che, nel corso dei secoli, complessivamente, ha registrato la formazione di perlomeno due differenti ed antagoniste tradizioni di concettuali: quella dei realisti e quella dei nominalisti. L'unica alternativa teorica accennata da Porfirio, che non sembra essersi mai configurata storicamente, è quella che intende gli universali quali enti «corporei», mentre sembra essersi invece configurata un'altra teoria, non prevista dall'autore dell'*Isagoge*, ovvero quella che riduce gli universali a meri *flatus vocis*. Infatti, secondo la testimonianza di Pietro Abelardo (che non si ha forse motivo di respingere) il suo maestro, Roscellino da Compiègne, avrebbe sostenuto proprio questa soluzione. In ogni caso va rilevato come anche i principali sostenitori della soluzione realista abbiano, a loro volta, presentato delle posizioni assai diversificate e differenziate, perché, per esempio, Guglielmo di Champeaux sosteneva una soluzione decisamente platonica, in virtù della quale gli universali sarebbero senz'altro pensabili come sostanze, mentre Tommaso d'Aquino ha difeso una soluzione aristotelica, in base alla quale gli universali sarebbero associabili all'essenza che risulta essere, al contempo, *in re*, *post rem* e anche *ante rem*. Infine Duns Scoto ha delineato una soluzione semi-aristotelica, poiché, a suo avviso, l'universale esisterebbe unicamente nell'intelletto, ma sarebbe tuttavia presente nelle cose come *natura comune*, distinta *formalmente* dall'individualità concreta delle singole realtà. Di contro, i nominalisti hanno invece sostenuto una posizione affatto contrastante ed alternativa rispetto a quella dei realisti. Anche trascurando l'ipotetica soluzione estrema di Roscellino, che, come accennato, ridurrebbe gli universali a mero *flatus vocis*, le soluzioni prospettate da Abelardo fino a Guglielmo d'Ockham, interpretano, invece, gli universali quali *funzioni di predicabilità*, negando quindi la loro presunta sussistenza ontologica. Ma proprio discutendo questa specifica questione i nominalisti, già con Abelardo, riescono anche a determinare, con estrema precisione, il piano proprio e specifico dell'indagine logica, configurando quest'ultima

come *scientia sermocinalis*. In tal modo i nominalisti medievali compresero come i termini della logica siano solo parole, discorsi, appunto *sermones*, ovvero parole dotate di una precisa *intentio* significativa, in grado di esprimere qualità scaturite dall'esperienza umana. Su questa base, nel seno della logica medievale, si precisano allora due ben differenti *viae*: quella *antiqua* (o *antiquorum*), volta a salvaguardare l'impostazione realistico-metafisica tradizionale e la *via moderna* (o *modernorum*) che sviluppa, invece, una logica puramente *sermocinalis* o "terministica", entro la quale i termini di un discorso sono appunto considerati nella loro specifica e peculiare autonomia linguistica relativa, indipendentemente da ogni altra eventuale ipotesi metafisica concernente l'esistenza, più o meno reale, del loro proprio oggetto.

Sulla base di questa convinzione nominalistica, perlomeno a partire dal XIII secolo in poi, si è così imposto, sempre più, un comune sentire nominalistico, secondo il quale la stessa tradizionale questione degli universali concerneva allora, direttamente, non tanto la logica in quanto tale, bensì la metafisica e la gnoseologia. Ma rispetto alla tradizionale metafisica e alla tradizionale gnoseologia, la nuova logica dei moderni logici, dichiaratamente nominalisti, risultava configurarsi come una scienza meramente *sermocinalis*, e, pertanto, rimaneva indifferente rispetto ai classici termini metafisici dell'intera questione, aprendosi, semmai, ad altri nuovi problemi concernenti, più propriamente, la precisa natura degli oggetti della logica presenti entro il discorso umano assunto come tale. In questa nuova prospettiva emergevano così due nuovi orizzonti di riflessione: quello di chi pensava che gli oggetti della logica fossero solo dei fatti mentali (soluzione difesa da alcuni nominalisti; ma anche da Duns Scoto e Tommaso d'Aquino) e quella di chi riteneva, invece, che gli oggetti della logica fossero solo mere forme strutturali e, in quanto tali, forme dirette, in modo intenzionale, alla costituzione, altrettanto specifica, di taluni, precisi, contenuti. Ebbene, proprio a questa nuova posizione, apertamente sostenuta da diversi autori del XIV e XV secolo (come Giovanni Buridano e i suoi seguaci, Alberto di Sassonia, Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen, Gregorio di Rimini, etc., etc.) si ricollega, più direttamente, la concezione moderna della logica quale dimensione *formale pura* che sarà poi appunto ripresa e variamente approfondita, in età contemporanea, da autori come Edmund Husserl, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein.

Ebbene, entro questo orizzonte complessivo di riferimento, la *logica modernorum* della tarda Seconda Scolastica (dei secoli XIV e XV) cui fanno esplicito riferimento i passi cancellati di Preti presenti nella prima redazione della definizione riportata in apertura di questo paragrafo, ci fanno allora comprendere come il filosofo pavese, di primo acchito, si riferisse

proprio a questa specifica e affatto peculiare fase del dibattito logico medievale, quella in cui, per dirla con le parole di Alfonso Maierù, «emerge sempre più l'affermarsi della logica degli enunciati o *consequentiae* rispetto alla logica dei termini, giacché la logica dei termini è sottoposta a verifica mediante *consequentiae*»¹⁴. Naturalmente a fronte di questo importante dibattito medievale è anche del tutto legittimo chiedersi

fino a che punto i risultati dello sforzo compiuto per identificare strutture linguistiche sulle quali fosse possibile operare validamente da un punto di vista logico autorizzino a parlare di 'logica formale' nel medioevo; o, in altri termini, se le 'strutture' siano autentiche 'forme', siano trattate senza far riferimento al significato delle parole e al senso delle espressioni. Quando si cerca una risposta, la difficoltà maggiore s'incontra, come si sa, nel fatto che la proposizione studiata dai medievali ha un ineliminabile importo esistenziale, per cui elementi extralogici (ontologici, gnoseologici) finiscono per condizionare la trattazione della logica.

- 14 Alfonso Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, p. 40, mentre le cit. che figurano successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 41 e da p. 42. Per altre considerazioni sulla storia della logica medievale, in stretta connessione con quella antica, è tuttavia da tener presente, oltre all'opera dei coniugi Kneale già ricordata, anche *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, editors Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, associate editor Eleonor Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1982, trad. it. di Pierluigi Fiorini, con revisione di Costante Marabelli ed Andrzej K. Rogalski, *La logica nel Medioevo, Presentazione* di Andrzej K. Rogalski, Jaca Book, Milano 1999 e l'*History of Logic* del rumeno Anton Dumitriu (Abacus Press, Tunbridge Wells, Kent 1977, 4 voll., in particolare il vol. II dedicato alla logica scolastica e, soprattutto, le pp. 130-150), senza tuttavia dimenticare i notevoli e precedenti studi di Józef Maria Bocheński *Formale Logik*, Verlag Karl Alber Freiburg-München 1956¹ e 1963² (trad. it. *La logica formale*, edizione italiana a cura di Alberto Conte, Einaudi, Torino 1972, 2 voll.), Id., *Ancient Formal Logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1963, Benson Mates, *Stoic logic*, University Press, Berkeley, California 1953, Philotheus Boehner, *Medieval logic*, University Press, Manchester 1952 (ristampata nel 1959), Ernest Addison Moody, *Truth and consequence in medieval logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, mentre alcuni interessanti spunti, soprattutto dal punto di vista filosofico, si leggono nel recente volume di Francesco Bottin, *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Cleup, Padova 2010. A livello antologico-introdotivo, meritano di essere segnalati anche i due agili e puntuali volumetti, curati entrambi da Piero Simondo, *L'alba della logica. Il pensiero greco: testi e interpretazioni*, Società Editrice Internazionale, Torino 1976 e *Ars vetus et ars modernorum. Il pensiero logico medievale: testi e interpretazioni*, ivi 1976, unitamente al sia pur molto più sintetico contributo di Domenico Pesce e Lorenzo Pozzi, *Primi elementi di logica formale antica e moderna*, Le Monnier, Firenze 1971.

Tuttavia, è anche indubbio come entro questo dibattito «il progressivo, cosciente affermarsi del primato della logica degli enunciati va dunque di pari passo con l'individuazione di 'forme' logiche», anche se poi, nella concreta pratica dell'insegnamento logico medievale è anche plausibile pensare che tutte queste nuove e diverse esigenze, nonché tutte queste innovative impostazioni potessero anche fondersi e variamente contaminarsi con le più tradizionali esigenze dell'insegnamento, dando luogo ad un patrimonio di studi complessivamente assai variegato. Probabilmente proprio quest'ultima considerazione deve allora aver infine indotto Preti a non più distinguere, con maggior precisione, tra la tarda Seconda Scolastica e la Prima Scolastica, preferendo semmai richiamare, in modo molto più generale, nella sua sintetica configurazione del «neorealismo logico», la tradizione complessiva del pensiero scolastico medievale trecentesco¹⁵.

*3. Il contributo critico della scolastica trecentesca: gli universali come *fictiones mentis* e il ruolo euristico della suppositio*

In ogni caso l'interesse di Preti si concentra, in particolare, proprio sulle conseguenze più radicali della potente critica posta in essere da Occam e dai suoi seguaci ed interpreti "occamisti", la quale non solo ha sviluppato pienamente il punto di vista critico nominalista inaugurato inizialmente da un logico e filosofo come Abelardo, ma ha anche consentito di abbandonare, una volta per tutte, la stessa tradizionale questione degli universali, percepita sempre più come il frutto guasto di un'indebita, ibrida ed acritica contaminazione di logica e metafisica, facendo anche emergere, al contempo, l'intrinseca «ambiguità destinale» delle stesse fonti aristoteliche¹⁶.

15 Per la cui disamina si può comunque tener presente, soprattutto per le varie e puntuali considerazioni svolte a proposito dell'andamento complessivo del fiume carsico concernente la storia della *ratio*, la grande e ancora fondamentale, per quanto datata, *Storia del metodo scolastico* di Martin Grabmann (*Presentazione* di Mario Dal Pra, trad. it. di Mercurio Candela e Paola Buscaglione Candela, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1980, 2 voll.).

16 Il triangolo semiotico aristotelico presenta infatti un'ambiguità costitutiva, giacché nell'opera complessiva dello stagirita convivono sia la posizione che fa della significazione linguistica una tecnica convenzionale, sia quella che, in profonda sintonia con la lezione del platonismo, presuppone, invece, l'esistenza di una relazione naturale e diretta dei concetti con l'essenza delle cose. Su questo problema può comunque essere segnalato il contributo di Francesco Bottin, *Parole, immagini mentali e cose. Alle origini della magna altercatio* in Aa. Vv., *Ratio et superstitio. Essay in Honor of Graziella Federici Vescovini*, edited by Giancarlo

Proprio grazie al decisivo contributo “occamista” di questa corrente di pensiero, sul piano dell’indagine semantica si comprende allora come *tutti* i termini categorematici dotati di senso si riferiscono sempre a determinati contenuti empirici, giacché *tutti* questi termini godono sempre di una «plurisituazionalità funzionale che li rende atti a un riferimento semantico molteplice»¹⁷. Conseguentemente per questi pensatori gli universali possono essere concepiti «come *fictiones mentis* aventi un *esse obiectivum*», ovvero come «una “rappresentazione” quindi, che deve la sua universalità al fatto di essere generica, incompleta, non completamente realizzata nei particolari». Per ben comprendere tutta la novità intrinseca di questa impostazione dei realisti logici di ascendenza “occamista”, occorre tener presente che da Pietro Ispano in poi nei manuali medievali di logica è consuetudine distinguere tra *significatio* e *suppositio*, ovvero, rispettivamente, tra “significazione” e “denotazione”. Per questi logici ogni parola costituisce sempre un segno non naturale, il quale è dotato di un suo rapporto convenzionale con i propri referenti: il significato di una parola scaturisce proprio da questa specifica investitura mediante la quale un termine acquisisce un determinato significato. In altri termini ogni parola possiede sempre una sua specifica investitura significativa in virtù della quale assume, appunto, un suo significato specifico riferendosi, convenzionalmente, ai suoi referenti. Proprio su questo terreno logico-semantico si può allora misurare tutta la novità introdotta da questi neo-realisti logici nei confronti sia della precedente tradizione dei realisti di ascendenza platonica, sia dei tradizionali nominalisti. Infatti per i realisti metafisici la parola “cane” rinvia all’idea sostanziale ed unitaria della caninità, all’*eidos* di ascendenza platonica, al modello perfetto ed ideale di cui i cani empirici e concreti sono solo delle brutte ed imperfette realizzazioni transeunti, mentre, di contro, per i nominalisti il termine “cane” rinvia, invece, ad un concetto frutto di un’inferenza induttiva specifica, più o meno breve o complessa. Rispetto a questo classico scenario metafisico che già nel corso della storia del pensiero antico aveva visto contrapporsi le tesi degli empiristi (di Antistene e di Diogene il Cinico) e quella degli idealisti (di Platone), la posizione dei neo-realisti logici risulta essere invece affatto originale e innovativa:

Marchetti, Orsola Rignani and Valeria Sorge, *Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales*, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 171-195 da cui appunto traggio la felice espressione, di ascendenza heideggeriana, concernente l’«ambiguità destinale» di Aristotele.

- 17 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica, autografo cit.*, p. 2, mentre le cit. che seguono nel testo sono tutte tratte dalla seguente pagina del manoscritto: p. 3.

per i neo-realisti ritorna invece l'idea del paradigma obiettivo (e appunto per ciò li chiamiamo anch'essi 'realisti'), ma non come unità sostanziale "in sé". La *significatio* (ossia il concetto) di 'cane' sta ai cani come, poniamo, un progetto di edificio disegnato da un architetto sta all'edificio (o anche alla potenzialmente illimitata classe di edifici) che viene attualmente costruito su quel progetto. Così significazione e denotazione non sono due direzioni di riferimento a realtà metafisiche diverse: il riferimento ultimo è sempre ai cani (agli edifici) in carne ed ossa (in pietra e calce). Ciò è espresso nella distinzione (a cui sembra ridursi quella tra *significatio* e *suppositio*) tra *suppositio pro significato non ultimato* e *suppositio pro significato ultimato*. L'*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel "progetto" che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente, e quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili).

Il termine 'cane' *supponit pro canibus* proprio perché *significa* i cani e *denota* i cani, ma tale sua denotazione e tale sua significazione si configura, allora, come un *processo semantico aperto di significazione*, mediante il quale il significato si dirige, appunto, verso la realtà empirica per essere poi più o meno "riempito" da un processo inverso che costituisce il terreno dell'esperienza. In questa prospettiva neo-realistica logica gli universali non sono allora più pensati né come nomi (in contrasto con la classica tradizione del nominalismo), né come sostanze separate, esistenti di per sé ontologicamente (in contrasto con la classica tradizione del realismo), ma sono invece concepiti come *fictiones mentis* sempre dotate di un loro specifico *esse obiectivum*. Ne consegue che in questa prospettiva neo-realistica logica, l'universalità è concepita come una incompletezza non completamente realizzata. Il che permette, appunto, di scorgere il guadagno critico che questa posizione filosofica consente di conseguire anche rispetto ad alcune classiche e canoniche contrapposizioni metafisico-filosofiche.

Si consideri, per fare un solo esempio, invero emblematico, la classica contrapposizione tra l'empirismo dei *quinque sensibus* e l'idealismo realista platonico. Secondo la celebre testimonianza raccolta da Diogene Laerzio nelle *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*¹⁸ il contrasto tra Diogene

18 Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano 2005, libro VI, § 53, p. 661: «Mentre Platone discorreva delle Idee e usava i nomi della "tavolinità" e della "tazzità", Diogene obiettò: "Io, Platone, vedo sì una tavola e una tazza, ma, quanto alla 'tavolinità' e alla 'tazzità', non le vedo in alcun modo". E Platone rispose: "È logico, perché gli occhi con cui

il cinico (o Antistene, secondo altre fonti¹⁹) e Platone verteva proprio sul contrapporre – in modo palesemente antagonista ed irrelato – due differenti ed opposte realtà ontologico-metafisiche. Diogene il cinico, di fronte alla “tazzinità” e alla “tavolinità” platoniche aveva buon gioco nel rivendicare l’importanza dell’esperienza empirica dei *quinque sensibus* dalla quale possiamo sempre ricavare un’idea astratta di tazza e di tavolo. Di contro Platone, facendo leva proprio sul criterio empirico richiamato da Diogene il cinico, poteva invece replicare, da par suo, che il suo interlocutore ben possedeva l’occhio empirico per vedere la tazza e il tavolo empirico, mentre non era invece dotato dell’«occhio della mente», *idest* dell’intelligenza, per scorgere la tazzinità e la tavolinità, ovvero l’Idea del tavolo e l’Idea della tazza. Certamente questa contrapposizione non è poi del tutto chiara, perché il rilievo polemico platonico, di per sé, non risulta essere affatto evidente. Che cosa deve infatti intendersi, esattamente, per «occhio della mente»? Se, per esempio, ci si riferisse ad un’intuizione affatto privilegiata ed aristocratica, allora la posizione platonica scivolerebbe in un orizzonte del tutto mistico e, in ultima analisi, profondamente *autoritario*, mentre quello di Antistene e Diogene sembrerebbe invece radicarsi in un orizzonte assai differente: pubblico ed intersoggettivo, entro il quale si può sempre esercitare un controllo critico trasparente e affatto *democratico*.

In ogni caso, posto in questi termini assoluti e oppositori il contrasto insanabile tra le due posizioni metafisiche ci rende ben edotti di come ogni contendente fosse certamente in grado di scorgere criticamente il punto debole dell’avversario, senza tuttavia riuscire poi a intravedere il vizio del proprio punto di vista. Vizio che si può indicare nell’indebita assolutizzazione metafisica di *una* sola componente del processo conoscitivo (alternativamente: quella empirica oppure quella ideale) che viene appunto illegittimamente innalzata ad unico ed assoluto criterio della conoscenza. Ha infatti indubbiamente ragione Diogene il cinico nel ricordare che tutte le nostre idee, in ultima istanza, devono poi sempre riferirsi all’esperienza dei *quinque sensibus* dalla quale dobbiamo sempre partire e alla quale dobbiamo sempre far ritorno in ogni momento pragmatico della nostra esistenza. Ma, di contro, ha anche ragione Platone nel ricordare che senza paradigmi

si vedono una tavola e una tazza lì hai, mentre l’intelligenza con cui si contempla l’‘Idea di tavolo’ e l’‘Idea di tazza’, non ce l’hai”».

- 19 Ad Antistene è in genere attribuito il celebre motto anti-platonico «vedo il cavallo, non la cavallinità» in base al quale le idee non sarebbero altro che concetti vuoti, senza alcuna corrispondenza con le singole realtà empiriche. Su Antistene cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., libro VI, 1-19, pp. 609-627 nelle cui pagine non vi è traccia, tuttavia, di questa celebre battuta.

obiettivi di selezione non siamo neppure in grado di selezionare la realtà, ovvero di guardarla *sapendo* guardare. L'errore metafisico di entrambe le posizioni consiste proprio nell'assolutizzare questi due momenti, parziali ma costitutivi, del processo conoscitivo, trasformandoli in due assoluti che, dal loro unico punto di vista, sarebbero in grado di tutto spiegare. A fronte di questo insanabile contrasto metafisico, l'indicazione semantica dei neo-realisti logici medievali ci consente, invece, di comprendere che il processo conoscitivo si svolge sempre entro un complesso ed assai delicato nesso critico che intreccia continuamente il momento del paradigma obiettivo-ideale (il *saper* vedere) con la polarità dell'esperienza empirica (che concerne, in ultima analisi, ciò che viene effettivamente *visto*). Solo dall'intreccio critico, aperto e problematico tra queste due opposte polarità costitutive, scaturisce, complessivamente, l'effettivo processo conoscitivo, in virtù del quale gli atti di significazione saranno più o meno "riempiti" dalla stessa esperienza cui quelle differenti significazioni si riferiscono con i loro specifici e sempre peculiari atti di investitura²⁰.

Tornando ai neo-realisti logici si deve allora sottolineare come per questi pensatori medievali il termine "cane" costituisca un paradigma obiettivo che non deve essere mai inteso come un'unità sostanziale in sé. Se la *significatio* sta ai cani in carne ed ossa come un *progetto* di un edificio sta all'edificio stesso (in pietra, mattoni e cemento), allora il *significato* può essere e deve essere pensato come una denotazione fondamentalmente *incompleta*: denotazione che può così dar luogo ad una *suppositio pro significato ultimato* solo quando si configura un complessivo riempimento intuitivo di un particolare progetto.

4. Il neorealismo logico quale sfondo teoretico implicito (e nascosto) del razionalismo metafisico moderno

Secondo Preti la presenza di questa feconda corrente critica del neorealismo logico inaugurata dalla tarda scolastica del Trecento è successi-

20 Per una discussione più diffusa ed analitica di questo problema, affrontato sempre in connessione con il pensiero pretiano, sia comunque lecito rinviare al mio più ampio studio *La revalorisation du transcendantal de Giulio Preti et la perspective du néoréalisme logique* in *Le mektoub tunisien de Giulio Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste* (Tunis, mercredi 28 février 2007/ 10 safar 1428), sous la direction de Michele Brondino et Fabio Minazzi, avec un lettre inédite de Giulio Preti, Editions Publisud, Paris 2009, pp. 61-93 (qui alle pp. 165-197) e al mio volume *Realismo senza dogmi*, Guerini e Associati, Milano 1993.

vamente presente, sia pur in modo essenzialmente sotterraneo e nascosto, nel complesso quadro del dibattito filosofico della modernità, anche se si è variamente contaminata sia con la tradizione del razionalismo moderno, da Descartes a Wolff, sia con quella dell'empirismo moderno, da Locke a Hume. Secondo Preti nel caso della tradizione razionalista il neo-realismo logico è stato spesso oscurato soprattutto dalla metafisica platonizzante, mentre in ambito empirista è stata invece la carica nominalistica e psicologica a velarne tutte le sue intrinseche potenzialità critiche, mettendo sistematicamente in ombra proprio il suo preciso ed innovativo significato logico-gnoseologico. Significato logico-gnoseologico che, a suo avviso, riemerge unicamente grazie alla "rivoluzione copernicana" di Immanuel Kant che viene pertanto percepita come lo sbocco critico più coerente, maturo e sistematico di questo composito movimento di pensiero variamente sviluppatosi, appunto per lo più in modo carsico, entro il pensiero della modernità.

Se così ci si riferisce a Descartes occorre tener presente che l'autore delle *Meditazioni Metafisiche* distingue nettamente tra il *pensiero* che, a suo avviso, comprende «tutto ciò che è talmente in noi che ne abbiamo immediatamente conoscenza», dall'*idea* che, sempre a suo avviso, costituisce, invece, la «forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri». Entro questo specifico orizzonte metafisico-concettuale, allora Descartes, per «*realtà oggettiva di un'idea*», intende «l'entità o l'essere della cosa rappresentata dall'idea, in quanto questa entità è nell'idea», con la conseguenza che, *cartesianamente*, «le stesse cose sono dette essere *formalmente* negli oggetti delle idee quando sono in essi quali noi le concepiamo»²¹. Pertanto per Descartes «tutto quello che noi concepiamo come esistente negli oggetti delle idee, è nelle idee stesse oggettivamente, o per rappresentazione»: rispetto alla tradizione tomista il filosofo francese distingue allora nettamente l'*esse obiectivum* dall'*esse formale*. Naturalmente la cosa pensata è affatto diversa dall'oggetto di questo pensiero (il pensiero del sole non è il sole, bensì, appunto, quanto si pensa quando si pensa il sole) e questo costituisce l'*esse obiectivum*. Nel caso dell'*esse formale*, invece, quando pensiamo il sole non aggiungiamo né togliamo nulla alla sua effettiva realtà. Insomma

21 Cfr. René Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996, 11 voll; vol. V, pp. 160-1, da cui è tratta anche la cit. che segue immediatamente nel testo (trad. it., R. Descartes, *Meditazioni metafisiche, Obiezioni e risposte* in Cartesio, *Opere filosofiche*, edizione a cura di Eugenio Garin, traduzioni di Eugenio Garin, Gallo Galli, Maria Garin ed Adriano Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1986, 4 voll., vol. II, pp. 148-9, corsivi nel testo).

ma: per Descartes «l'idea è la cosa stessa concepita o pensata, in quanto essa è oggettivamente nell'intelletto»²²; non il sole come esiste nel cielo (*formalmente*), bensì come esiste nell'intelletto (*esse obiectivum*). L'*esse obiectivum* dell'idea è, dunque, il contenuto del pensiero che deve essere sempre distinto dall'essere reale, dall'*esse formale*. Ma come connettere il momento obiettivo dell'idea, ciò che viene pensato nell'idea, con l'oggetto *esterno*? Entro questo specifico dualismo si insinua, tradizionalmente, lo scetticismo metafisico, generando quella nota tensione (altrettanto metafisica) tra realismo ontologico e dubbio scettico sistematico-metafisico che ha variamente contraddistinto e attraversato buona parte della storia del pensiero metafisico occidentale, dalle origini greche fino alla “rivoluzione copernicana” kantiana²³. Secondo l'impostazione del neo-realismo logico si può invece fuoriuscire da questa contrapposizione metafisica e dogmatica tra realismo e scetticismo solo dipanando analiticamente il problema dell'*esse obiectivum* attraverso la soluzione della questione della *costituzione critica dell'oggetto specifico* di ciascuna disciplina conoscitiva. Ma per compiere questa mossa occorre appunto inserirsi nell'orizzonte critico del trascendentalismo kantiano.

5. La svolta trascendentale kantiana e il piano analitico-funzionale della riflessione filosofica

Come si è già accennato, a giudizio di Preti la tradizione del neo-realismo logico giunge infine ad una sua piena maturazione critica solo con la “rivoluzione copernicana” inaugurata da Kant attraverso la delineazione dell'orizzonte trascendentalista. Secondo Preti gli indubbi pregi di tale “maturazione” critica sono perlomeno duplici. *In primo luogo*, il trascendentalismo kantiano avrebbe infatti delineato una nuova dottrina del concetto, mediante la quale «il concetto è un'unità *ideale* di molteplici dati dell'intuizione [...] è una *funzione* unificante, o, se non è esso stesso una

22 R. Descartes, *Oeuvres*, op. cit., vol. V, p. 102, trad. it. R. Descartes, *Opere filosofiche*, op. cit., vol. II, p. 98.

23 Cfr. Giulio Preti, *Scetticismo e conoscenza*, Introduzione di Francesco Coniglio, Cooperativa Universitaria Editrice Catanese di Magistero, Catania 1993 che ripubblica unitariamente l'ampio saggio inedito pretiano *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, originariamente apparso nel 1974, dopo la morte del filosofo pavese, sulla «Rivista critica di storia della filosofia» (XXIX, fasc. I, pp. 3-31, fasc. II, pp. 123-43 e fasc. III, pp. 243-63).

funzione, è il risultato sintetico di funzioni unificanti»²⁴. Funzioni non rappresentative che risultano essere sempre *formali* e *vuote*, proprio perché costituiscono funzioni unificanti che operano secondo una precisa regola logico-trascendentale *costitutiva* degli stessi «oggetti-del-conoscere». *In secondo luogo*, in questa prospettiva critica l'«oggetto-del-conoscere» non è più pensato o concepito come un presupposto metafisico del conoscere, ma ne rappresenta, semmai, un contenuto: «un compito posto al conoscere a partire dal conoscere stesso e dalle sue strutture». Con la conseguenza che la verità di un pensiero si configura allora come «un commisurarsi dell'attuazione del conoscere alla sua stessa direzione intenzionale».

Proprio questi due nuovi assunti critici trascendentalisti implicano una diversa valutazione del processo conoscitivo, in virtù del quale non si può più neppure parlare dell'oggetto del conoscere senza precisare entro quale preciso e delimitato ambito disciplinare specifico si colloca tale conoscenza peculiare. Criticamente parlando ogni oggetto dovrebbe quindi essere sempre indicato scrivendolo espressamente tra virgolette: le virgolette esprimerebbero proprio la consapevolezza critica che l'oggetto-del-conoscere non costituisce mai una realtà in sé, metafisica ed irrelata, cui ci si potrebbe rivolgere direttamente, perché è, semmai, vero che ogni nostro rapporto conoscitivo con il reale risulta essere sempre *obliquo*, trasversale, non mai diretto, proprio perché sempre mediato da una determinata teoria, da un peculiare apparato concettuale, da un'altrettanta determinata ermeneutica. L'illusione di poter parlare *conoscitivamente* e *in modo diretto e immediato* della realtà costituisce la tradizionale illusione metafisica classica, cui la mossa critica inaugurata dal trascendentalismo kantiano reagisce mostrandoci la complessità del nostro accesso critico al mondo. Il trascendentale kantiano disvela sistematicamente il carattere, obliquo e sempre mediato della nostra conoscenza effettivamente possibile, una conoscenza, sempre finita e delimitata, necessariamente connessa con la nostra reale possibilità di poter conseguire un'eventuale conoscenza oggettiva e delimitata (fenomenica) del mondo. Insomma: la nostra conoscenza del mondo non toglie affatto il velo di Maia alla realtà, ma ci permette, semmai, di individuare molteplici e sempre circoscritti e delimitati piani di oggettività, entro i quali si attuano, poi, le differenti «costituzioni critiche», mediante le quali costruiamo i vari e differenti ambiti disciplinari.

24 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica, autografo cit.*, p. 8, corsivo nel testo, mentre le cit. che seguono immediatamente sono tratte entrambi dalla p. 9.

Questa feconda visione critica della conoscenza è naturalmente delineata prendendo le mosse dal punto di vista del trascendentalismo kantiano, liberando, tuttavia, la filosofia kantiana da tutte le sue numerose sclerosi di pensiero, nonché dalle sue stesse, intrinseche, e non meno gravi, antinomie costitutive. Ma una volta che si sia liberato il kantismo da queste sue differenti e molteplici incrostazioni storiche (inevitabilmente connesse sia con la biografia intellettuale kantiana, sia con il patrimonio tecnico-conoscitivo della sua epoca), è allora possibile recuperare tutta l'indubbia potenzialità critica del trascendentalismo kantiano, onde dar infine luogo ad una diversa ed assai innovativa prospettiva epistemologica. Se infatti si prendono le mosse dall'orizzonte inaugurato dalla "rivoluzione copernicana" di Kant la stessa filosofia deve abbandonare un piano ingenuo di riflessione, scoprendosi quale meta-riflessione critica che non possiede più un suo oggetto specifico ed esclusivo che potrebbe distinguerla dalle altre forme del sapere. Meglio ancora: se si guarda da questo punto di vista alla storia complessiva del sapere umano occidentale, non può allora non configurarsi un processo, affatto specifico, in virtù del quale la filosofia, perlomeno dai tempi di Aristotele fino all'età kantiana, ha progressivamente perso una serie di "territori" e di "ambiti del sapere" che, un tempo, considerava quale suo dominio esclusivo e privilegiato. Se infatti nel sistema aristotelico la filosofia annoverava quali sue "regioni" del sapere pressoché tutte le altre discipline (dalla logica alla fisica, dall'estetica alla biologia, dall'astronomia alla logica, dall'etica alla politica, etc. etc.), a partire dalla modernità si assiste invece ad una sorta di progressiva *autonomizzazione* dei singoli campi del sapere i quali, distaccandosi progressivamente e sempre più dalla comune matrice filosofica e dalla diffusa e tradizionale concezione dei rapporti gerarchici un tempo sussistenti tra le differenti discipline, proclamano, con sempre maggior forza – per utilizzare la calzante espressione giuridica di Bartolo di Sassoferato – che «*superiorem non recognoscens*»: non riconoscono infatti nulla di superiore al proprio ambito di indagine e rivendicano pertanto, per il proprio specifico orizzonte concettuale, un'autonomia di giudizio che non può più essere sindacato dall'esterno, prendendo le mosse da altri ambiti disciplinari, ricorrendo all'utilizzazione di altre categorie, di altri metodi, di altri linguaggi, di altre topiche concettuali, etc.. Ogni disciplina rivendica, invece, sempre più, la propria autonomia disciplinare relativa, entro la quale si costituisce in modo del tutto autonomo e indipendente.

Ebbene, a fronte di questo peculiare *trend* storico, con Kant la filosofia trascendentalistica prende consapevolezza critica proprio di questo complesso processo storico-teoretico che ha progressivamente "svuotato" la

filosofia di tutti i suoi pretesi contenuti disciplinari specifici che, precedentemente, aveva voluto includere, spesso a viva forza, nel proprio dominio metafisico-concettuale, per scoprirsi, infine, come una riflessione costitutivamente *vuota e formale*, priva cioè di un suo contenuto specifico ed autonomo. Per questa ragione la filosofia, con la “rivoluzione copernicana” attuata da Kant, dichiara esplicitamente di non possedere più alcun suo contenuto disciplinare specifico ed autonomo e si configura quindi, sistematicamente, come una rigorosa *meta-riflessione* la quale si rivolge agli altri ambiti disciplinari, quelli che potremmo configurare come gli ambiti disciplinari *di primo livello* (quello propriamente conoscitivo posto variamente ed autonomamente in essere dalle singole discipline: la matematica, la fisica, la biologia, la medicina, la letteratura, l’etica, la storia, la filologia, l’arte, l’economia, il diritto, etc., etc.) mediante i quali il mondo viene sistematicamente pensato e studiato conoscitivamente, entro una particolare disciplina, onde dare infine luogo ai vari “oggetti”, propri e specifici delle differenti discipline (appunto quelli della fisica, della biologia, della medicina, della filologia, della storia, della matematica, dell’etica, della religione, dell’arte, della scienza, etc., etc.). Rispetto a tutti questi “oggetti”, prodotti dalle singole discipline, entro il loro ambito specifico, la filosofia sviluppa allora una sua specifica e posteriore meta-riflessione critica, con la quale può e deve studiare, con grande umiltà culturale, tutti i singoli contenuti disciplinari (appunto quelli della fisica, della biologia, della medicina, della storia, della matematica, dell’etica, della religione, dell’arte, della scienza, etc. etc.), onde poter infine configurare tutte quelle nuove filosofie specifico-disciplinari (come la filosofia della fisica, la filosofia della biologia, la filosofia della medicina, la filosofia della storia, la filosofia della matematica, la filosofia dell’etica, la filosofia della religione, la filosofia dell’arte, la filosofia della scienza, etc. etc.) con le quali si studiano (metodologicamente ed ontologicamente) le topiche, le categorie concettuali, i linguaggi, le assiomatiche e le ermeneutiche peculiari con le quali, disciplina per disciplina, si istituiscono, *autonomamente*, i differenti e molteplici “oggetti” della conoscenza umana.

Per questa precisa ragione per la filosofia critica trascendentalista l’oggetto del conoscere non è più concepibile come un presupposto, bensì come *un contenuto dello stesso conoscere*. Nel che si radica poi, a ben riflettere, la stessa paradossalità del giudizio sintetico *a priori* kantiano, giudizio conoscitivo che, come è ben noto, sta appunto alla base della “rivoluzione copernicana” inaugurata dal pensatore di Königsberg. Il giudizio sintetico *a priori* sembra infatti costituire, di primo acchito e soprattutto alla luce del sapere consolidato delle precedenti tradizioni del razionalismo e dell’empirismo

della modernità, una sorta di realtà intrinsecamente antinomica, poiché ciò che si appella all'esperienza (appunto con un giudizio sintetico) non può mai rivendicare alcuna apoditticità cogente, mentre, di contro, ciò che invece pretende di dilatare effettivamente il nostro ambito empirico della conoscenza, a sua volta, non può mai pretendere di invocare, per tale suo ampliamento empirico del sapere, un principio logico-formale necessitante (appunto un giudizio analitico). Ma per Kant proprio l'intrinseca paradossalità antinomica di questo giudizio sintetico *a priori*, in grado di intrecciare una possibile dilatazione empirica del sapere con la sua necessità costituente, ben rappresenta, invece, la paradossalità intrinseca della conoscenza umana la quale ultima non può più essere giustificata, né appellandosi a un'istanza trascendente ed esterna come dio, né, tanto meno, appellandosi direttamente all'esperienza in quanto tale. Queste due tradizionali ed opposte vie, spesso utilizzate per "giustificare" il sapere umano, appaiono infatti a Kant del tutto impraticabili per le numerose macerie che ne ostruiscono, ad ogni passo, la strada. Preso atto dell'impossibilità di giustificare ultimativamente una conoscenza umana appellandosi ai fatti oppure, alternativamente, a dio, Kant propone allora di giustificare questo sapere appellandosi unicamente *allo stesso sapere umano* il quale ultimo, allora, si auto-fonda, proprio perché non può far altro appello che ai suoi stessi risultati, ai suoi metodi, al suo linguaggio, al suo stesso sviluppo conoscitivo che risulta essere del tutto autonomo e tale, comunque, da non poter e dover essere mai "giustificato" estrinsecamente, dall'esterno.

In questo ribaltamento di prospettiva si radica tutta la portata rivoluzionaria del punto di vista trascendentalistico kantiano, emblematicamente espresso attraverso la nota metafora della "rivoluzione copernicana" fatta propria e adottata da Kant. Tuttavia, occorre anche aggiungere che la mossa suggerita dalla "rivoluzione copernicana" sembra essere alquanto paradossale soprattutto nella misura in cui sottolinea come ogni sapere conoscitivo *riposi sempre su se stesso*, giacché il preciso valore della stessa conoscenza scientifica elaborata dall'uomo non può essere giustificato criticamente da null'altro se non dalla sua stessa storia intrinseca. Donde il carattere apertamente paradossale della definizione kantiana della conoscenza la quale ultima non trova più una sua giustificazione né appellandosi ad un dio trascendente che sarebbe metafisicamente sopra di lei, né appellandosi, di contro, ad una realtà empirica che sarebbe metafisicamente sotto di lei e da tale posizione di fondamento supporterebbe le sue affermazioni conoscitive. Al contrario, il giudizio sintetico *a priori* kantiano si giustifica e si argomenta criticamente facendo esclusivamente e sistematicamente riferimento all'autonomia specifica della conoscenza scientifica che ha posto in essere, favorendo un'integrazione critica dell'esperienza attraverso l'uso

critico del pensiero umano. In altre parole per Kant la scienza si auto-fonda e la filosofia della scienza, quale epistemologia critica, deve sempre saper indagare criticamente la paradossalità di tale auto-fondazione critica, onde sviscerarne, analiticamente, tutte le sue molteplici pre-condizioni, le sue strutture ontologiche specifiche, i suoi linguaggi, le sue categorie, le sue topiche e anche le sue intenzionalità più riposte e segrete. Insomma, per esprimersi in altre parole, per il Kant teorico della “rivoluzione copernicana” il fondamento critico del conoscere si radica nel conoscere stesso, nella sua trascendentalità critica e nel suo sapersi costituire come conoscenza.

6. Fenomenologia husserliana e neorealismo logico

Secondo Preti nella lezione della fenomenologia husserliana (in particolare soprattutto quella presente nelle *Logische Untersuchungen* e nel primo libro delle *Ideen*) si attua una felice «fusione» critica tra l'eredità del neorealismo logico medievale (e cartesiano) con il trascendentalismo kantiano. Il primo aspetto rilevante dell'originale apporto fornito creativamente da Husserl viene da lui individuato nella dottrina dell'intenzionalità concepita quale struttura fondamentale del conoscere umano e della connessa costituzione dell'oggetto-del-conoscere, ovvero del *noema*, quale

oggetto interno dell'atto del conoscere, l'intenzionato di quell'atto, il contenuto pensato. L'analisi fenomenologica (che in ciò si inserisce sulla grande tradizione della gnoseologia empirista, liberandola però dai limiti psicologistici) riduce il νοημα alla sintesi di due momenti: una μορφη intenzionale e una υλη materiale (sensoriali). Le μορφα intenzionali investendo i dati iletici non solo li collegano in sintesi noematiche; ma *eo ipso* li rendono intenzionali. Cioè: gli elementi sensoriali, proprio in quanto riuniti sotto una forma, non solo “riempiono” un singolo significato, ma divengono significanti – proprio nel segno [*lapsus calami* per: senso] che diventano *segni*, acquistano legami di riferimento con altri contenuti iletici, in quanto anch'essi intenzionati dalle μορφα originarie come connessi ai dati primari. Questa è una profonda versione del trascendentalismo, che scopre la funzione precisa della forma intenzionale senza limitarla ad una definita trama categoriale. Che la forma sia “vuota” significa propriamente che essa è, appunto, intenzionale e sintetica: che costituisce appunto una trama definita di collegamenti e rimandi tra gli indefiniti (e potenzialmente infinti) contenuti riempiendo la direzione intenzionale, e da essa mirati²⁵.

25 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica, autografo cit.*, pp. 10-11, corsivi nel testo.

In secondo luogo per Preti merito precipuo della fenomenologia di Husserl è anche quello di aver compreso come il rapporto instaurantesi tra il *morfé* intenzionale e i contenuti iletici non sia assoluto, come riteneva Kant, bensì relativo, proprio perché può configurare differenti gradi di formalismo:

mentre per Kant le forme categoriali, in quanto corrispondenti ad altrettante funzioni logiche del giudizio, stavano tutte sullo stesso piano (erano tutte al medesimo livello), la fenomenologia stabilisce quello che già parecchi pensatori neokantiani avevano visto in alcuni casi specifici (come, per esempio, Cassirer a proposito della causalità): che la funzione categoriale, come forma intenzionale mirante a contenuti riempienti, si può porre a livelli diversi, sì che quello che a un certo livello è sintesi può disporsi come un contenuto rispetto a sintesi intenzionali ad opera di forme di livello più elevato. Il limite di Kant derivava, come vedremo, dalla sua persistente adesione all'empirismo classico e alla teoria lockiano-humeana dell'astrazione (quindi da "postumi" di occamismo): mentre la fenomenologia, attraverso la critica mossa da Husserl alla teoria empiristica dell'astrazione nelle *Logische Untersuchungen* può giungere alla concezione di funzioni categoriali a vari gradi di formalismo²⁶.

Ma queste due pur importanti acquisizioni critiche conseguite dalla lezione di Husserl rischierebbero, tuttavia, di non poter affatto esprimere tutta la loro intrinseca potenzialità critica, se non fossero poi integrate con la dottrina della "riduzione eidetica" illustrata da Husserl nel primo libro delle *Ideen*. Secondo Preti se non si fa riferimento esplicito alla riduzione eidetica fenomenologica si rischia infatti di cadere in un nuova forma di platonismo che poco avrebbe a che fare col realismo logico che può configurarsi come il precipitato critico delle differenti tradizioni filosofiche che si sono precedentemente considerate. La riduzione fenomenologica non solo consente infatti di porre tra parentesi e di operare una rigorosa sospensione critica nei confronti dell'orientamento naturale, ma consente anche, al contempo, di sottolineare che

l'analisi delle strutture noetico-noematiche rimane *interna* al fatto stesso del conoscere: esso [il conoscere, *ndr.*] viene tematizzato, posto nella sua obbiettività, isolato da ogni preteso processo spazio-temporale-causale, e le sue strutture perdono di ogni significato realistico. Solo sulla sua base si può intendere come un metodo di analisi filosofica, e non come ricaduta in una forma di arcaica metafisica, la riduzione eidetica, ossia la riduzione del rapporto

conoscitivo ai suoi momenti essenziali, presi in isolamento e tematizzati come contenuti puri²⁷.

La sospensione fenomenologica dell'atteggiamento naturale rende inoltre possibile la comprensione della funzione trascendentale delle essenze e dei concetti, trasformando coerentemente il neorealismo logico in un programma filosofico eminentemente critico, in grado di meglio intendere la problematicità intrinseca della conoscenza umana e della sua stessa dinamica concettuale, senza dover più ipostatizzare (platonicamente) le pur differenti e molteplici funzioni concettuali di integrazione critica dell'esperienza. Proprio prendendo le mosse da tale riduzionismo eidetico-fenomenologico Preti può così prendere le distanze critiche anche dal coscienzialismo metafisico largamente circolante nel secondo Husserl (quello delle *Meditazioni cartesiane*), individuando, al contempo, un preciso nesso critico anche con la complessa tradizione dell'empirismo logico. Pur riconoscendo come la semantica fenomenologica risulti essere particolarmente «più ricca, e persino più rigorosa, della non soddisfacente semantica di un Tarski o di un Carnap», Preti sottolinea, tuttavia, come in Husserl rimanga anche presente un residuo di un'idea arcaica metafisica (pre-critica, nel senso trascendentalistico del termine), là dove l'autore delle *Logische Untersuchungen* ritiene ancora che «il linguaggio sia *espressione* del pensiero, *segno* del pensiero», il che è frutto di una «persistente reificazione o ipostasi del pensiero stesso»²⁸. Contro questa ipostasi metafisica del pensiero si è invece decisamente schierato l'empirismo logico per il quale non bisogna più parlare di “coscienza”, di “atti di coscienza” *et similia*, bensì unicamente di «linguaggio, termini del linguaggio, enunciati, discorsi, teorie – insomma di formazioni linguistiche, e dei rapporti dei linguaggi con altri linguaggi oppure della tensione tra il linguaggio e i contenuti extra-linguistici cui il discorso rimanda». Interessante inoltre rilevare come Preti, nel richiamare esplicitamente l'importanza e l'originalità, indubbia, del contributo critico delineato complessivamente dalla tradizione dell'empirismo logico, mostri, tuttavia, di non considerare affatto come decisive e centrate le tradizionali obiezioni comun-linguistiche ed oxoniensi (comprese quelle presenti nel cosiddetto secondo Wittgenstein) mosse nei confronti del neopositivismo, nel mentre richiama esplicitamente l'importanza

27 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica, autografo cit.*, pp. 11-12, corsivo nel testo.

28 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica, autografo cit.*, p. 13, da cui è tratta anche la citazione che segue immediatamente nel testo.

strategica e teoricamente sempre decisiva del principio di verificaione, in tutte le sue differenti formulazioni²⁹.

7. *L'atomismo logico e il neorealismo logico quale programma di ricerca filosofico aperto*

La disamina di Preti attribuisce infine un ruolo affatto particolare alla dottrina dell'atomismo logico elaborato da Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus* (1922) e da Bertrand Russell e Alfred North Whitehead nei loro *Principia Mathematica* (1910-13, 3 voll.). Certamente l'atomismo logico russelliano è largamente inficiato da un pesante presupposto, tipico del realismo metafisico, ma la proposta di Preti è proprio quella di «rovesciare come un guanto» l'atomismo logico, onde liberarne tutta l'intrinseca potenzialità epistemologica:

Per render valido l'assunto dell'atomismo logico occorre rovesciarlo, sospendendo l'atteggiamento naturale e negando come privo di senso il realismo metafisico. Si deve dire: le strutture logiche del linguaggio determinano le strutture logiche del quadro razionale (scientifico) del mondo. Il discorso stabilisce un isomorfismo con i propri oggetti. Poiché esso consta di proposizioni che hanno come argomenti ultimi dei nomi, il mondo è posto come costituito di oggetti; poiché il discorso scientifico è tessuto di proposizioni, il mondo è un tessuto di fatti, etc.³⁰.

Questo esito appare invero del tutto coerente e conseguente con gli assunti del neorealismo logico, proprio perché, come si è visto precedentemente, per questa impostazione neorealista logica la stessa "realtà" si con-

29 Per una disamina problematicamente complessa e feconda del principio di verificaione di ascendenza neopositivista, studiato in tutte le sue possibili e differenti contaminazioni critiche, occorre tuttavia tener presente le fini e diffuse disamine teoretiche che Preti ha svolto soprattutto nelle sue preclare *Lezioni di filosofia della scienza* (1965-66), a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1989, cui senz'altro rinvio. In questo contesto non va peraltro trascurato l'incisivo saggio pretiano *Le tre fasi dell'empirismo logico*, (originariamente ospitato dalla «Rivista critica di storia della filosofia» per essere poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 295-313) che offre una persuasiva disamina incisiva dell'evoluzione concettuale del neopositivismo logico svolta alla luce delle differenti riformulazioni del principio di verificaione.

30 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica, autografo cit.*, pp. 14-5, corsivi nel testo.

figura come una *modalità interna alle strutture del sapere*, come una sua polarità di riferimento, in profonda sintonia con la lezione del criticismo kantiano. Non per nulla, questa volta secondo la lezione fenomenologica husserliana, anche gli stessi dati iletici risultano essere sistematicamente investiti da precise e peculiari funzioni intenzionali che li collegano in sintesi noematiche rendendoli, appunto *eo ipso*, intenzionali. Solo grazie alla dimensione formale gli elementi sensoriali diventano quindi significanti, giacché le forme *vuote* e, appunto, *formali* costituiscono, di per sé, una trama di differenti collegamenti e di molteplici rimandi, in virtù dei quali i contenuti riempienti, da assolutamente indefiniti, diventano, infine, significanti. Inoltre questi funzioni intenzionali e questi contenuti riempienti configurano una *pluralità di livelli noematici*, con la conseguenza che un noema di livello n può poi costituire, a sua volta, un materiale iletico per un noema di livello superiore $n+1$. In altri termini ci troviamo sempre di fronte ad una *pluralità di funzioni categoriali* configuranti *differenti gradi di formalismo*. Il livello “base”, dal quale si decide eventualmente di prendere le mosse per sviluppare una determinata disamina, costituisce, allora, il frutto di una precisa decisione metodologico-convenzionale, che non è mai in grado di stabilire, *di per sé*, un fondamento unico, assoluto e granitico. Proprio questo preteso mitico fondamento si rivela essere appunto “mitico”, del tutto inesistente, frutto di un’ipostasi dogmatico-metafisica. Ogni scelta del presunto “fondamento” implica, infatti, *la scelta di un particolare punto di vista epistemico* che può essere legittimamente praticato solo se si condivide l’avvertenza critica di collocare sempre l’analisi delle strutture neoetico-noematiche all’interno preciso di un determinato ed effettivo atto conoscitivo, praticando, al contempo, il riduzionismo eidetico fenomenologico, attraverso la sospensione critica dell’orientamento naturale (che ci induce, invece, a sempre ipostatizzare, indebitamente, le molteplici e plastiche funzioni del pensiero).

Ma, più in generale, se si guarda unitariamente e complessivamente a questo fecondo programma di ricerca (ad un tempo epistemologico e filosofico) delineato da Preti³¹, non è forse difficile rendersi conto come esso abbia il pregio, *in primo luogo*, di porre in debita evidenza come la natura del discorso scientifico si costituisca sempre ponendo in specifica tensio-

31 Per una disamina puntuale di questo programma sia perlomeno lecito rinviare alle mie due monografie espressamente consacrate al pensiero pretiano, *L’onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994 e *Il cacademoné neoilluminista*, ivi 2004 che costituiscono, tuttavia, i momenti di maggior respiro di una molteplice e diffusa serie di studi che, nel corso dei decenni, ho costantemente consacrato all’analisi del programma e dell’opera filosofica del pensatore pavese.

ne critica-costruttiva una duplice polarità che, continuamente, si richiama entro il linguaggio scientifico: quello della dimensione formale e quella della dimensione empirica. Anzi, da questo specifico punto di vista tutto l'interesse che Preti ha sempre mostrato per l'evoluzione critica del principio di verificaione, nonché per le sue molteplici e differenti formulazioni epistemologiche, si radica proprio nella straordinaria lezione che emerge da questa intensa e complessa vicenda concettuale ed epistemologica posta in essere dall'empirismo logico nel corso dei decenni. Infatti un merito, certamente non ultimo, dell'empirismo logico consiste proprio nel suo essersi dissolto pur di svolgere una disamina affatto rigorosa del suo stesso principio di verificaione, rendendosi progressivamente conto che il suo grande sogno empirista di poter ridurre, *senza residui*, il piano teorico della scienza al piano sperimentale costituiva, in verità, un obiettivo affatto impossibile, proprio perché, come ben emerge, per esempio, dalla lezione più matura di Carl Gustav Hempel, il movimento dell'empirismo logico si è infine reso conto, criticamente, che la natura del discorso scientifico è sempre perlomeno duale, dovendo necessariamente saper intrecciare i discorsi della dimensione logico-formale con quelli della parallela dimensione empirico-sperimentale³².

A sua volta, in secondo luogo, questa consapevolezza critico-epistemologica, si ricollega nelle considerazioni di Preti, anche ad una piena e sempre convinta rivalutazione critica del trascendentalismo kantiano³³, proprio perché la "realtà" si configura sempre più come una modalità fenomenica

32 Preti, considerando *Le tre fasi dell'empirismo logico*, ovvero le tre differenti formulazioni del principio di verificaione emerse nel corso del dibattito scaturito in seno all'empirismo logico («1. Un enunciato ha senso quando è, per principio, verificabile. 2. Un enunciato ha senso quando è, per principio, interpretabile, ossia traducibile in un enunciato di osservazione. 3. Una teoria ha senso fattuale quando, per principio, un determinato insieme di enunciati in essa (l'insieme delle conseguenze) è associabile a insiemi di enunciati di osservazione», *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 311), ha avuto modo di osservare come queste diverse formulazioni distinguano, «*grosso modo*, tre gradi di *certezza empirica* paralleli, in qualche modo, ai "gradi di rigore" che alcune correnti matematiche contemporanee distinguono in seno alle proposizioni matematiche». In tal modo, conclude Preti, «l'esigenza empirica, che alla fin fine i nostri discorsi si debbano riferire ad osservazioni e operazioni empiriche e solo in esse trovino un qualunque valore di conoscenza fattuale – questa esigenza, dico, resta immutata attraverso tutte queste fasi. Facendo posto a tali allargamenti del campo dei discorsi scientificamente ammissibili, l'empirismo non ha rinnegato se stesso – solo è divenuto via via più... empirista» (*Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 312).

33 Per una disamina composita e plurale del quale sia perlomeno lecito rinviare alle differenti voci ora raccolte nel fascicolo monografico de «Il Protagora», curato

interna alle stesse strutture del sapere. Non per nulla nella *Critica della ragion pura* Kant aveva largamente insistito nel mostrare come il suo idealismo trascendentale, distinguendosi nettamente dall'idealismo soggettivista à la Berkeley, implicasse anche, intrinsecamente, l'affermazione di un conseguente "realismo empirico". Certamente questo "realismo empirico" kantiano può anche apparire, di primo acchito, come una contraddizione in termini, perché, ancora una volta, Kant sembra contaminare, in modo indebito, la tradizione metafisica del realismo con quella, del tutto antagonista, ma altrettanto metafisica, dell'empirismo classico. Tuttavia, una volta che si sappia sciogliere il criticismo kantiano da tutte le numerose sclerosi dell'architettonica specifica del suo sistema, nonché da ogni coscienzialismo metafisico (variamente connesso anche alla dottrina dell'astrazione propria dell'empirismo della modernità), non è allora difficile scorgere, con maggior chiarezza, come, proprio questo "empirismo" su base criticista, consenta di introdurre un nuovo punto di vista "critico-realista", in grado di liberarsi di tutti i non-sensi metafisici della stessa tradizione realista metafisica classica, aprendo la strada per un nuovo ed interessante ontologismo critico, mediante il quale la disamina epistemologica è necessariamente collocata su di un piano di maggiore maturità critica. Se infatti da questo punto di vista si torna alla più genuina impostazione criticista kantiana, in virtù della quale il concetto è concepito come una funzione vuota e formale di unificazione critica del molteplice delle intuizioni sensibili, è allora possibile rendersi conto come questo orizzonte criticista di analisi epistemica consenta di meglio comprendere sia la natura specifica della conoscenza scientifica, sia, ancor più in generale, la configurazione stessa della conoscenza umana in quanto tale.

Sul primo livello di analisi basterebbe tener infatti presente che proprio questa consapevolezza criticista kantiana – naturalmente secondo il complesso percorso critico qui precedentemente delineato, che si svolge, come si è visto, dalla tarda scolastica trecentesca alla lezione husserliana, con gli originali apporti dell'empirismo logico – ci permette di meglio intendere anche la precisa novità concettuale strettamente connessa con la genesi della scienza moderna. Infatti proprio grazie alla scienza moderna, inaugurata da Galileo nel XVII secolo, è profondamente mutato il nostro rapporto con il mondo. In particolare, grazie alla lezione di Galileo, diventa sempre più evidente e, invero, decisiva la consapevolezza critica che per meglio conoscere il mondo non è affatto sufficiente studiarlo passivamente, met-

tendosi metaforicamente “alla finestra” onde raccogliere, più o meno diligentemente, quanti più “dati” sia possibile “registrare” scrutando la realtà empirica. Questo dogmatico e acritico ideale conoscitivo è infatti spiazzato dalla stessa consapevolezza metodologica galileiana in base alla quale lo scienziato pisano si rende pienamente conto che per studiare e meglio conoscere il mondo, occorre *saperlo* guardare da un preciso punto di vista teorico, per mezzo del quale possiamo appunto interrogarlo, sollecitarlo e indagarlo, sottoponendo poi ad un rigoroso controllo critico-sperimentale le nostre stesse teorie e, anche, le conseguenze che avremo eventualmente ricavato dalle nostre premesse teorico-ipotetiche (conseguenze ricavate per via squisitamente e rigorosamente matematico-deduttiva)³⁴.

Come si vede anche entro questo schema riemerge, ancora una volta, la struttura duale del discorso scientifico che, ad un tempo, si deve basare tanto sullo sviluppo teorico di un particolare punto di vista, quanto su un doveroso controllo critico-sperimentale, altrettanto rigoroso, delle conseguenze ricavate dagli assunti teorici. Ma proprio questa differente impostazione metodologica ci consente allora di porre in piena evidenza tutta la novità concettuale della scienza moderna inaugurata da Galileo. Infatti, mentre prima del XVII secolo si riteneva, in genere, con poche e nobili eccezioni, che la validità di una teoria potesse essere individuata nella sua “vicinanza” con la dimensione empirica, Galileo si rende invece ben conto che la possibilità di costruire nuove ed originali conoscenze del mondo dipende, essenzialmente, dalla nostra capacità di saper costruire nuove ed ardite teorie che siano in grado di interpretare, in modo sempre convincente e analiticamente documentato, i molteplici fatti dell’esperienza sperimentale, leggendoli, appunto, avvalendosi di un nuovo e più ricco punto di vista teorico. In tal modo Galileo avvia, con gesto rivoluzionario, l’impetuoso sviluppo della ricerca scientifica della modernità tornando, in modo certamente alquanto significativo, ad un’impostazione epistemologica del tutto dimenticata e contrastata, che, nell’antichità greca, era emersa soprattutto grazie alla lezione degli atomisti (come Leucippo e Democrito) e a quella di uno scienziato come Archimede. Gli antichi, in genere, ritenevano che una teoria, per poterci parlare *conoscitivamente* del mondo, dovesse, necessariamente, ridursi ad una sorta di “fotocopia” della realtà effettivamente esperita. A questo proposito, si pensi, per esempio, alla fortuna che, da questo punto di vista espressamente epistemologico, ha goduto, per secoli e secoli, la tradizionale teoria astronomica geostatica

34 Per una analisi diffusa di questi temi sia lecito comunque rinviare alla mia monografia *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano 1994.

e geocentrica tolemaica, la quale sembrava appunto poter aderire perfettamente all'esperienza sensibile immediata di ciascun uomo. Di contro, si pensi poi anche alla condanna, senza appello, cui fu invece sottoposta la contrastante ed alternativa teoria eliostatica ed eliocentrica di Aristarco di Samo, la quale ultima sembrava, invece, confliggere clamorosamente proprio con l'esperienza sensibile quotidiana, basata sui *quinque sensibus* di ciascun uomo di sano intelletto. Avendo anche alle sue spalle queste due differenti e assai contrastanti tradizioni astronomiche, Galileo si rende invece conto che per elaborare una più approfondita conoscenza del mondo occorre *saper guardare* al mondo con nuovi punti di vista, con nuove ed ardite supposizioni teoriche e con nuovi strumenti tecnici. In questo contesto, per fare un altro esempio emblematico, la sua rivoluzionaria teoria del moto non nasce da una pedissequa registrazione del moto dei corpi naturali, debitamente registrato ad occhio nudo, ma scaturisce, semmai, da alcuni suoi precisi e rivoluzionari assunti teorici, introdotti *ex suppositione*, a partire dai quali lo scienziato pisano ha poi costruito delle teorie (concernenti, appunto, il moto inerziale e dinamico dei corpi naturali), alla luce delle quali ha ricavato delle conseguenze che ha poi posto sistematicamente in relazione critica («diffalcando gli impedimenti della materia» come si legge espressamente nel *Dialogo*)³⁵ con la dimensione naturale studiata non attraverso i *quinque sensibus*, bensì attraverso la mediazione critica posta in essere dalla dimensione laboratoriale e sperimentale.

In questa chiave ermeneutica-epistemologica, allora l'impostazione trascendentalistica – inaugurata da Kant, portando a piena maturità le istanze critiche più radicali del neorealismo logico medievale e del razionalismo cartesiano – costituisce l'espressione epistemologica cosciente più conseguente della stessa *pratica della ricerca scientifica*. Meglio ancora, si può anche dire che il trascendentale kantiano esprime tutta l'intrinseca paradosalità epistemica del procedere (e del conoscere) scientifico, perché porta appunto in piena luce quello specifico "realismo empirico" entro il quale si struttura liberamente (*idest* ipoteticamente e sperimentalmente) il discorso conoscitivo della scienza. Ma occorre tener presente che proprio mentre compie questa sua inusitata e innovativa operazione di consapevolezza critico-epistemica, il trascendentale kantiano imposta anche un nuovo, e assai fecondo, programma di ricerca, eminentemente epistemologico-filosofico, entro il quale Preti colloca anche i pur differenti, ma sempre originali, apporti e guadagni critici configurati tanto dalla lezione fenomenologica,

35 Cfr. Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di Libero Sosio, Einaudi, Torino 1984, p. 252.

quanto dalla lezione neopositivista. In questo nuovo programma di ricerca filosofico-epistemologico la stessa disamina filosofica si trasforma del resto nella conseguente capacità di saper svolgere delle libere meta-riflessioni in grado di sempre precisare e dipanare le differenti “ontologie critiche” poste in essere dalle singole discipline quando si strutturano in conoscenze.

Non solo: questa impostazione consente anche di ripensare, più in generale, alla natura, autonoma, profonda e specifica, della conoscenza umana, consentendoci di prendere le distanze critiche da ogni forma di tradizionale, per quanto assai diffuso e pervasivo, imperialismo culturale con il quale, in genere, perlomeno nel corso degli ultimi tre secoli della modernità, la fisica-matematica ha cercato, spesso e volentieri, di assoggettare acriticamente alla propria specifica impostazione metodologica, le altre, differenti, discipline. Infatti l'impostazione trascendentalistica, propria del neorealismo logico, ci consente di meglio comprendere come occorra lasciare senz'altro cadere quel programma di ricerca filosofico ed epistemologico che, perlomeno dal *Discorso sul metodo* (1637) di Descartes fino alla *Logica della scoperta scientifica* (1934) di Popper (e ai numerosi “cascami”, più o meno acritici, del popperismo³⁶), ha sempre cercato, più o meno inevitabilmente, di poter individuare, *una volta per tutte*, il “vero” ed “assoluto” metodo scientifico astorico (ipostatizzandolo vuoi nell'induttivismo, vuoi nel deduttivismo, vuoi nel verificazionismo, vuoi ancora nel falsificazionismo popperiano, vuoi nel convenzionalismo *à la* Duhem o *à la* Poincaré, vuoi nell'abduktivismo, *à la* Peirce, vuoi, ancora, nelle astrazioni idealizzanti, etc. etc.). Dal punto di vista dell'ontologismo critico inaugurato dal trascendentalismo kantiano occorre semmai ribaltare i termini del problema, perché non bisogna più chiedersi quale sia il “vero” ed “assoluto” metodo astorico della conoscenza scientifica, ma occorre semmai studiare le differenti metodiche e anche i differenziati e molteplici universi conoscitivi che tutte le diverse discipline – dalla fisica-matematica alla filologia, dalle scienze umane alle scienze astratte come l'algebra e la matematica, dall'astronomia all'indagine archeologica, dalla musica alla letteratura, etc. etc. – hanno variamente posto in essere, nel corso della loro autonoma storia disciplinare, onde poter conseguire i loro eventuali ed originali risultati conoscitivi. In tal modo la filosofia e l'epistemologia

36 Su questa tradizione mi limito a segnalare il volume di Francesco Coniglione, *Popper addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*, Bohnanno Editore, Acireale-Roma 2008, cui sia lecito affiancare sia il mio *Il flauto di Popper*, Franco Angeli, Milano 1994, sia il successivo volume di Autori Vari, *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2005.

– pur svolgendosi su due differenti e del tutto autonomi piani di analisi critica – possono infatti configurarsi come dei programmi di ricerca *aperti* e *problematici*, in grado di dipanare un'originale meta-riflessione critica che avrà, a proprio oggetto specifico, le differenti, molteplici e sempre cangianti forme del sapere umano.

CAPITOLO SESTO

IL CONTRIBUTO DI PRETI ALLA
STORICIZZAZIONE DELL'APRIORI KANTIANO1. *La biografia di Preti*

Giulio Preti (Pavia, Italia, 9 ottobre 1911 – Djerba, Tunisia, 28 luglio 1972) rappresenta uno dei più importanti filosofi italiani della seconda metà del XX secolo, di sicura levatura europea. Di umili origini è l'ultimo di cinque figli di due maestri elementari: il padre Roberto, di simpatie socialiste, ha insegnato nelle scuole elementari, mentre la madre, Alberta Giulia Mariani, non ha esercitato la professione, ma ha vissuto come casalinga, occupandosi dei suoi figli. Dopo la morte del padre (nel 1920) e la precedente perdita del fratello maggiore Enrico, morto durante la prima guerra mondiale, Preti vive in grandi ristrettezze economiche, mentre la madre si adatta ai lavori più umili per mantenere tutta la numerosa famiglia. Terminati gli studi medi, Preti si laurea in filosofia nell'università di Pavia, discutendo, con Guido Villa, una tesi consacrata a *Il significato storico di Husserl*, un filosofo cui presterà un'attenzione privilegiata nel corso di tutta la sua riflessione. Fin dagli anni dell'università, soprattutto grazie ad Enzo Paci (1911-1976), Preti si lega con quello che considererà come il suo vero Maestro, il filosofo razionalista critico Antonio Banfi (1886-1957), che insegnava presso l'Università degli Studi di Milano. Preti entrò così a far parte del gruppo degli allievi di Banfi che annovera filosofi come Remo Cantoni (1914-1978), Dino Formaggio (1914-2008), Giovanni Maria Bertin (1912-2002) ed Enzo Paci, musicologi come Luigi Rognoni (1913-1986), letterati come Maria Corti (1915-2002) e poeti come Antonia Pozzi (1912-1938), Vittorio Sereni (1913-1983) e Daria Menicanti (1914-1995).

Preti collaborò attivamente alla rivista banfiana «Studi filosofici» (1940-1946), sulla quale pubblicò molti dei suoi primi più importanti studi, mentre, sempre grazie a Banfi, pubblicò anche i suoi primi volumi, come *La fenomenologia del valore* (1942) e *Idealismo e positivismo* (1943) e realizzò alcune antologie (*I Presocratici*, 1942, *Pascal e i giansenisti*, 1944,

Newton 1950, traducendo e curando testi di Leibniz¹, Schelling², Fracastoro³, Spalletti⁴, Pascal⁵, Hume⁶, Locke⁷, Rousseau⁸, Dewey⁹, James¹⁰, Lamettrie¹¹, Carnap¹², Moore¹³, etc.). Durante la seconda guerra mondiale Preti partecipò direttamente alla Resistenza italiana e al movimento partigiano per combattere nazisti e fascisti, per donare all'Italia libertà e democrazia. Iscrittosi, durante la clandestinità, al Partito comunista italiano, dopo la Liberazione, nel 1946, se ne allontanò, non condividendone più metodi e finalità. Mentre svolgeva l'insegnamento liceale della filosofia, Preti ha proseguito i studi filosofici, collaborando sia alla «Rivista di storia della filosofia» fondata da Mario Dal Pra (1914-1992), sia a «Il Politecnico» di Elio Vittorini (1908-1966), sia pubblicando alcuni volumi come *Il cristianesimo universale di Leibniz* (1953) e uno studio sui rapporti tra *Linguaggio comune e linguaggi scientifici* (1953). Dopo aver insegnato, per incarico, *Filosofia morale* all'Università di Pavia, nel 1954, vinta la cattedra universitaria, si è trasferito alla Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze, presso la quale ha insegnato Storia della filosofia e Filosofia teoretica fino alla morte. Dal 1938 al 1954 è stato sposato con la poetessa milanese Daria Menicanti (che proveniva dalla scuola banfiana) con la quale ha sempre conservato un rapporto privilegiato.

Nel 1957 Preti ha pubblicato, per dirla con Eugenio Garin (1909-2004)¹⁴, un suo emblematico «libro di battaglia», *Praxis ed empirismo* (che registrò uno straordinario successo di pubblico e di critica, diventando, per alcuni anni, il testo di riferimento privilegiato per le forze progressiste della sinistra italiana), *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith e la Storia del pensiero scientifico*. Esponente di spicco della breve, ma felice, stagione del «neoilluminismo italiano», Preti, a partire dagli anni dell'insegnamento fiorentino fino alla morte, si è sempre più isolato, misurando

1 Leibniz [1938].

2 Schelling [1945].

3 Fracastoro [1945].

4 Spalletti [1945].

5 Pascal [1945] e [1949].

6 Hume [1946].

7 Locke [1947].

8 Rousseau [1949].

9 Dewey [1950].

10 James [1950].

11 Lamettrie [1955].

12 Carnap [1956].

13 Moore [1971].

14 Cfr. Alessio-Dal Pra-Garin [1974], pp. 441-7.

una sua profonda estraneità sia dalla tradizione culturale italiana (dominata dal neoidealismo di Benedetto Croce e Giovanni Gentile e dallo spiritua-lismo cattolico), sia dalle stesse forze del rinnovamento marxista che, a suo avviso, non erano in grado di comprendere la centralità strategica di alcune importanti ed innovative tematiche filosofico-scientifiche (connesse soprattutto con l'epistemologia neopositivista, la filosofia analitica, il neo-kantismo, l'esistenzialismo, il pragmatismo deweyano e, *last but not least*, la fenomenologia husserliana del primo Husserl).

Se *Retorica e logica*, del 1968 e *Que sarà, sarà* (1970), costituiscono gli ultimi volumi di Preti, tuttavia questo suo progressivo isolamento è contraddistinto anche dalla pubblicazione di una densa e nutrita serie di saggi ed articoli, sempre «essenziali e geometrici» (Dal Pra), sparsi in molte riviste di studio, atti di convegni o volumi collettivi, che, dopo la sua morte, sono stati raccolti da Dal Pra nei due densi volumi dei *Saggi filosofici* (1976). Ma questi saggi, a loro volta, sono affiancati da una serie, ancora più articolata e ricca, di altri scritti e testi lasciati inediti dal filosofo pavese, che sono stati scoperti e catalogati solo dopo la sua morte e che ora costituiscono il lascito più ricco del *Fondo "Giulio Preti"*¹⁵. La presenza di questi importanti, e pur frammentari, saggi inediti conferma, ancor di più, l'isolamento vissuto da Preti che si colloca anche alla radice della sua anomala scelta di andare a morire nel Nord-Africa, in un'isola come quella di Djerba, in Tunisia, nell'isola dei Lotofagi di cui già parla Omero nell'*Odissea*. Preti visse una sorta di "suicidio passivo", con l'esplicita richiesta, rivolta alla Menicanti (con la quale mantenne sempre un rapporto di profonda confidenza, testimoniato dal toccante *Canzoniere per Giulio*), di lasciare il proprio "straccio" là dove fosse caduto¹⁶. Anche in questa volontà si legge una profonda e radicale scelta esistenziale e culturale, che conferma l'isolamento complessivo nel quale questo filosofo visse gli ultimi decenni della sua vita. Un isolamento che, in verità, possiede una sua precisa radice nel suo stesso carattere filosofico, ottimamente colto dalla Menicanti nella sua splendida poesia *Epigramma per un filosofo* che ci restituisce la statura, autenticamente socratica, di questo pensatore irto ed incorrotto:

15 Una descrizione e discussione complessiva dell'opera di Preti e dei suoi scritti editi ed inediti si trova nei seguenti tre volumi dello scrivente: Minazzi [1984], [1994] e [2004] e per la pubblicazione degli inediti di Preti cfr: Preti [1983], [1984], [1986], [1989a] [1989b], cui si può infine affiancare anche la traduzione in francese di alcuni suoi scritti [2002].

16 Per il ritrovamento della tomba di Preti a Tunisi cfr. Minazzi [2007].

Mai ti perdoneranno il tuo non fare
 comunella con gli altri, il tuo non essergli
 uguale.
 E questo soprattutto: amare
 più che gli uomini la verità¹⁷.

2. Il problema dell'oggettività della conoscenza scientifica

Una storia propriamente della scienza non si può fare poichè la scienza non si riconosce una storia, tutt'al più una cronaca. La scienza conosce solo il vero, il falso e il probabile, il verificato e il confermato: perciò quell'aspetto, sconcertante per un uomo di cultura storia, che presentano le "storie delle scienze" fatte da scienziati, ridotte a biografie di uomini più o meno illustri e a cronache delle scoperte e degli errori, fuori di ogni autentica prospettiva storica. Quello invece di cui si può fare storia è il pensiero scientifico; si può fare una storia delle prospettive, delle categorie, degli scopi e dei metodi delle scienze, del loro divenire in una col divenire dell'umanità in seno alla quale, secondo esigenze e situazioni concretamente diverse, concretamente si è fatto il sapere scientifico. Insomma, il pensiero scientifico è il quadro di scopi e regole e valori di verità entro cui sorgono e dal quale traggono significato concreto le singole ricerche scientifiche [...] Solo di questo quadro si può fare storia.¹⁸

Chi possiede sensibilità storica deve riconoscere che la mera ricerca erudita non costituisce affatto un'autentica ricerca storica. Da questo punto di vista occorre anche aggiungere che la scienza si occupa proprio di ciò che risulta essere oggettivo, ovvero di ciò che inerisce all'oggetto, che non dipende dal singolo soggetto che indaga e che, proprio per questo, possiede un valore intersoggettivo ed universale. Del resto, come ha sottolineato Kant (1724-1804) la nostra conoscenza è vera non in relazione alle cose in sé, ma degli *oggetti* che essa costituisce. Tuttavia, la scienza cerca proprio di indagare i *rapporti veri* che sussistono tra gli oggetti studiati: rapporti che, una volta individuati, dovrebbero appunto essere acquisiti in modo definitivo e permanente. In questo senso tradizionale la verità di un'affermazione è stata pensata come del tutto indipendente dalla dimensione storica e dal tempo: ciò che è vero, ed è oggettivamente vero, non può mutare nel tempo e non può pertanto mai essere soggetto ad una cambiamento. La verità, per sua intrinseca definizione, è ciò che si colloca fuori del tempo, in una dimensione atemporale. Come sosteneva Giovanni Gentile (1875-

17 Daria Menicanti [2004], p. 95.

18 Preti [1957c], pp. 7-8.

1944) nella *Teoria dello spirito come atto puro* il vero e il falso non avrebbero pertanto a che fare con la dimensione storica perché si collocano su un orizzonte intemporale, in cui ciò che è vero è vero per sempre e ciò che è falso è falso per sempre.

Tuttavia, basta studiare la storia della scienza per rendersi conto che le verità invece cambiano nel corso dei secoli: che ciò che era ritenuto vero in una determinata epoca storica ed entro una precisa cultura non risulta più essere considerato tale in un'altra epoca storica e in un'altra cultura. Le teorie scientifiche nascono, si sviluppano, si affermano, ma poi possono anche tramontare e morire per essere sostituite da altre e diverse teorie scientifiche, spesso molto più ampie ed articolate, che a volte assumono un punto di vista anche radicalmente diverso. Le rivoluzioni scientifiche inaugurano prospettive radicalmente diverse che inducono, per dirla con Thomas Kuhn (1922-1996), un cambiamento radicale di paradigma scientifico. Ma come conciliare la verità delle affermazioni scientifiche con la storia della scienza?

La prospettiva di Kant può forse aiutare ad uscire da questo *impasse* teorico. Per Kant infatti, come si è accennato, la nostra conoscenza è vera non in rapporto alle *cose in sé*, ma agli *oggetti* che noi costruiamo per parlare conoscitivamente del mondo. Il che implica che gli enunciati scientifici siano sempre dimostrati e verificati entro un preciso, ma delimitato, contesto teorico. L'"oggetto" di una teoria scientifica è infatti individuato e studiato mediante degli enunciati (protocolli) propri e specifici di quel particolare contesto teorico ed operativo. Ma questi enunciati, costruiti ed utilizzati entro un preciso contesto teorico ed operativo, possono poi essere "tradotti" in altri, differenti, contesti teorici ed operativi: "scoperti" per determinati scopi, con i metodi più diversi ed entro un preciso contesto teorico-operativo, permangono quindi validi, ma sono anche intrinsecamente legati proprio a quel preciso contesto teorico e, in questo senso, sono espressione di un particolare programma di ricerca scientifica, nato entro una determinata cultura e una determinata società storica. In questo preciso senso fuoriescono, dunque, dall'atemporalità astratta del "vero" e del "falso" per assumere un preciso valore storico, perché si configurano come autentici elementi, propri e specifici, di una particolare civiltà e sono, a loro volta, espressione di una determinata situazione della storia del pensiero umano.

3. Preti e la pratica dell'eclittismo critico illuminista

Provenendo dalla scuola di Antonio Banfi, Preti ha condiviso il problema, tipicamente banfiano, espresso nei *Principi di una teoria della ragione*

(1926)¹⁹, finalizzato a costruire una teoria della ragione che scaturisce da un ripensamento critico unitario della filosofia di Kant e di quella di Hegel. Se il riferimento a Kant pone in evidenza il problema della scoperta del trascendentale e delle sue strutture formali e vuote, il riferimento ad Hegel (1770-1831) implica, invece, la capacità di ripensare storicamente la ragione e i principi universali. *Kantianamente* la ragione si configura come una forma, mentre, *hegelianamente*, questa forma costituisce una struttura costruitasi nel tempo. Da questo intreccio problematico scaturisce la questione tipicamente banfiana: come è possibile ripensare storicamente le strutture formali e vuote della trascendentalità kantiana senza tuttavia hegelianizzarle, senza cioè collocarle entro una filosofia della storia pregiudiziale?

Struttura temporale e formalità devono insomma potersi intrecciare, onde cogliere il ritmo stesso della crescita critica del sapere umano. Preti lavora esattamente nel solco di questo arduo problema che eredita, consapevolmente, dalla lezione di Antonio Banfi. Tuttavia, pur muovendo da queste premesse del razionalismo critico banfiano, ovvero dal suo specifico problematicismo, Preti ha l'indubbia capacità di "dialogare" con le più differenti tradizioni di pensiero, onde mettere capo ad un'analisi molto più sofisticata e ricca dei molteplici problemi filosofici che ha via via affrontato. Per questo motivo Preti ha guardato all'intreccio problematico di differenti e conflittuali tradizioni di pensiero come quella del neokantismo, della fenomenologia del primo Husserl [1859-1938] (dalle *Logische Untersuchungen* alle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*)²⁰, dell'empirismo humeano, del pragmatismo (à la Dewey [1859-1952]), del marxismo (à la Marx [1818-1883], soprattutto quello del giovane Marx²¹), del neopositivismo logico (in particolare a quello di Carnap [1891-1970]), nonché delle problematiche esistenzialistiche (da Pascal [1623-1662] a Sartre [1905-1980]).

Preti era ben consapevole che ogni pensatore possiede sempre una duplice e pur complessa collocazione: *verticale*, rispetto ai propri contemporanei (e al preciso momento storico in cui vive), ed *orizzontale*, entro la tradizione (o le tradizioni) di pensiero nelle quali decide infine di collocarsi. Esattamente nel quadro di questo intreccio problematico Preti si è pertanto sempre accostato a ciascun indirizzo di pensiero cercando di cogliere il meglio delle sue autonome ragioni filosofiche, onde poter approfondire, in modo innovativo, alcune questioni *aperte*. La sua capacità di dialogare

19 Cfr. Banfi [1960].

20 Cfr. Husserl [1984] e [1950 e 1952].

21 Marx [1966].

criticamente con differenti tradizioni di pensiero non nasce, dunque, da mero sincretismo, da una giustapposizione superficiale e ap problematica di differenti temi, bensì scaturisce proprio dalla pratica di quell'«eclettismo sistematico», arduo e programmatico, di cui tesseva le lodi Denis Diderot [1713-1784] nell'*Enciclopedia* degli illuministi. Preti si accosta a differenti indirizzi di pensiero avendo sempre la rara capacità di saper dialogare criticamente con i loro rispettivi punti di forza: ma lo fa sempre con l'intento di meglio approfondire e di meglio sviscerare un suo autonomo e specifico problema filosofico. In questa prospettiva critica utilizza le differenti tradizioni di pensiero come preziosi aiuti per meglio intendere la complessità dei problemi filosofici aperti che affronta, sempre con la capacità di delineare analisi innovative, molto sofisticate e particolarmente acute. Col risultato che i suoi saggi e i suoi libri difficilmente possono ridursi a mere formule poiché, semmai, si caratterizzano proprio in virtù per la loro capacità di saper dipanare, con sapiente maestria *analitica*, un problema sui molteplici livelli di studio e su differenti piani critici.

Il che poi costituisce anche la cifra della stessa biografia intellettuale di Preti, il *filo rosso*, che lo ha aiutato a confrontarsi con il dibattito filosofico internazionale, superando gli angusti limiti della “morta gora” italiana. Preti infatti, per fuoriuscire criticamente dalle vacuità retoriche tradizionali cui la filosofia era stata ridotta in Italia nei primi decenni del secolo, guardò soprattutto a due diverse tradizioni di pensiero, come l'esistenzialismo e l'empirismo logico. In queste opposte tradizioni di pensiero Preti percepiva, comunque, la presenza di un comune obiettivo critico decisamente anti-metafisico, in nome del quale si combatteva il dogmatismo rifacendosi costantemente a delle esperienze vissute (secondo la tradizione dell'esistenzialismo), oppure alla dimensione della verificabilità logica ed empirica (secondo la tradizione dell'empirismo logico). Ma, come è noto, esistenzialismo e neopositivismo cercano poi di risolvere positivamente la filosofia in due differenti “momenti filosofici”: quello della letteratura e quello della scienza. Contro questo esito dicotomico Preti, provenendo dalle file del razionalismo critico di Banfi, avverte invece l'esigenza critica di collegare questi pur fecondi indirizzi di pensiero ad un nuovo razionalismo, molto più aperto, problematico, in grado di tener presente il piano della trascendentalità che delinea un orizzonte di idee secondo le quali l'esperienza assume differenti, molteplici e stratificati significati. D'altra parte, nell'accostarsi alla tradizione del razionalismo critico, Preti è tuttavia attento a non mai ipostatizzare le strutture formali e vuote della razionalità umana che, a suo avviso, trovano, a loro volta, il loro punto di riferimento, *primo* ed *ultimo*, nell'orizzonte del *mondo della praxis*. Don-

de l'interesse di Preti per tutte le filosofie pragmatiche da quella del giovane Marx (che insiste sul ruolo della *praxis* entro la configurazione degli stessi sistemi teorici, per non parlare della prassi presente entro l'attività sensibile umana), a quella di Dewey (in cui l'attività concreta dell'uomo si salda, criticamente, con la storia umana e con un diffuso atteggiamento problematico che rinvia poi anche alla criticità immanente nel procedere scientifico).

4. *L'empirismo critico di Preti e il suo trascendentalismo storico-oggettivo*

Lungo questo fecondo, e pur complesso, intreccio critico-problematico, la considerazione del principio di verificaione e dei differenti metodi della logica, come anche lo studio della semantica e la considerazione del ruolo euristico svolto dalle ontologie regionali (*à la* Husserl) nei differenti ambiti del sapere umano, ha consentito a Preti di porre in evidenza come una determinata ontologia regionale risulti essere sempre correlata ad uno specifico universo di discorso. In questa prospettiva la Fisica, per esempio, intesa come disciplina autonoma, non è determinata dal mondo reale: al contrario, la Fisica nasce da un nostro modo, affatto specifico e peculiare, di considerare e studiare il mondo materiale alla luce di un particolare interesse teorico e pratico. In realtà il mondo reale può sempre essere studiato e indagato da differenti e molteplici punti di vista teorici i quali ultimi, proprio attraverso il loro specifico reticolato categoriale, costituiscono e determinano gli "oggetti" di cui parla una particolare disciplina. In questo senso specifico non solo la tradizione dell'empirismo logico si orienta entro un articolato trascendentalismo critico, arricchito dalla lezione della fenomenologia di Husserl e da quella delle filosofie pragmatiche di Marx e Dewey, ma si inaugura anche un nuovo punto di vista filosofico, in grado di aprirsi ad una considerazione più articolata e puntuale della stessa dimensione storica, nonché della stessa dinamica concettuale. In sintesi, per dirla con le parole stesse di Preti, si tratta di delineare un vero e proprio

trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente

mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)²².

Se la tradizione del positivismo aveva come suo obiettivo critico privilegiato l'attacco alla metafisica, con questo suo nuovo punto di vista trascendentalistico storico-oggettivo, Preti sottolinea, invece, l'opportunità di passare dalla "critica della metafisica" alla "metafisica critica". Naturalmente questa "metafisica critica" non vuole affatto riaprire le porte alla vecchia e tradizionale metafisica dogmatica, bensì vuole inaugurare, programmaticamente, un nuovo punto di vista critico, appunto una nuova ontologia critica, basata sullo studio delle differenti ontologie regionali – o, per dirla con Bachelard [1884-1962], delle specifiche «ontogenesi» – costituite dalle differenti discipline.

Con il che è liquidato anche ogni dogmatismo realista ingenuo che pretenderebbe di intendere le differenti discipline come porte d'accesso privilegiate ed immediate ad una realtà che, appunto, si "svelerebbe" solo per il loro tramite. Semmai, per Preti, l'uomo, anche nel momento in cui instaura differenti ed autonomi piani teorici, possiede sempre un rapporto assai complesso, non-diretto, mediato e obliquo con la realtà che indaga e studia da differenti "punti di vista" che non sono mai in grado di esaurire, una volta per tutte, la realtà in quanto tale. In questo senso preciso le molteplici "verità" oggettive cui possiamo mettere capo storicamente non colgono mai la realtà in sé (il noumeno kantiano), ma individuano differenti piani di oggettività che valgono unicamente per l'uomo entro la sua esistenza e la sua storia. Ma, come del resto accade per tutte le realtà "storiche", anche queste verità oggettive non possono mai trascendere la storia umana e, quindi, avranno valore fino a quando esisterà l'uomo. Le conoscenze umane sono appunto "oggettive" nel senso specifico di nascere e configurarsi sempre all'interno di un determinato e peculiare universo di discorso, a contatto con determinate categorie concettuali, a fronte di determinati protocolli di verifica e di falsificazione, nel quadro di uno specifico patrimonio tecnico-scientifico di conoscenze. Al di fuori dell'immersione in questo specifico e articolato contesto categoriale, assiologico, pragmatico e storico non possono mai avere la pretesa di attingere al reale in quanto tale. Conseguentemente la prospettiva filosofica ed epistemologica delineata da Preti configura un coerente *relativismo*, perché ciò che è

22 Preti, [1976], vol. I, p. 486. Ma su questi aspetti cfr. Dal Pra [1988] e, più in generale, i differenti contributi che si leggono nei volumi di Minazzi (ed.) [1990], Peruzzi (ed.) [2004] e Parrini e Scarantino (ed.) [2004], Scarantino [2007] e Tavernese [2007].

“vero” risulta sempre essere “storicamente vero” e quindi è, di necessità, “relativamente vero”. Di fronte a questo esito, coerentemente relativistico, che salvaguardia, tuttavia, l’oggettività storica delle conoscenze umane, la difficoltà, semmai, è solo psicologica:

l’epistemologia così concepita non offre nessuna speranza a chi abbia l’ansia dell’eterno, a chi intenda la Ragione come la fabbrica che deve fornire le merci adeguate a dissetare questa sete di eternità, di eterna certezza e verità. Ma è il “difetto” di tutte le forme di cultura che hanno tratto l’uomo dalla barbarie. Per chi non abbia questa sete, per chi accetti pacificamente l’eventualità di morire, nel senso più completo della parola, ma ci tenga invece a formarsi le idee più chiare possibili, più intersoggettive possibili, idee che contribuiscano a liberare lui e i suoi simili da incubi e fantasmi dell’aldilà e rendano più comoda e ridente possibile la casetta dell’uomo terreno – per costui il “difetto” si tramuta in massimo pregio. Forse le sue emozioni chiedono sbocchi meno tenebrosi: l’entusiasmante ritmo del jazz, la voluttà della bellezza femminile, l’azzurro del mare su cui si stagliano verdi colline di un golfo²³.

5. Conclusione: il ruolo critico-euristico dell’epistemologia

Quali sono le conseguenze epistemologiche del passaggio dall’«eternamente vero» allo «storicamente vero»? Dal punto di vista dell’epistemologia non nasce alcun problema particolare, perché la riflessione epistemologica, inserendosi nello stesso sviluppo dei differenti programmi di ricerca scientifici, riconosce, senza particolari problemi, la relatività intrinseca della sua stessa riflessione. Nella misura in cui anche l’epistemologia costituisce una riflessione scientifica rigorosa, quest’ultima scopre, dunque, che non può mai attingere ad un piano assoluto e astorico. Tutto ciò che si fonda sulla storia se ne va con la storia. Questo è vero sia per le verità scientifiche sia per le stesse riflessioni epistemologiche. D’altra parte una verità che scopre la sua intrinseca relatività storica non smette, per questo, di costituire un’autentica conoscenza. Solo che questa conoscenza non costituisce il “disvelamento” metafisico di un mitico mondo assoluto, posto al di là della conoscenza umana. Semmai, le verità della scienza si configurano come delle verità profondamente umane, verità che nascono solo grazie all’uomo e che tramonteranno con la scomparsa dell’uomo.

In termini epistemologici si può allora sostenere, tirando le fila di questa riflessione alla luce del contributo di pensiero elaborato da Preti, che le

23 Preti [1976], vol. I, p. 76.

conoscenze della scienza non costituiscono mai «l'occhio di dio sul mondo», ma sono solo la proiezione dell'occhio dell'uomo sulla realtà naturale. Quest'ultimo è un occhio che, per sua intrinseca definizione, costituisce sempre un occhio miope, flebile, fallibile e claudicante, per mezzo del quale non scopriamo mai delle verità assolute, ma solo delle verità che valgono per l'uomo e nel contesto delle nostre stesse possibilità conoscitive ed operative. Non per nulla questa tradizione di pensiero prende le mosse dalla riflessione trascendentale di Kant la quale ci ricorda che una conoscenza può instaurarsi solo nella misura in cui si prospetta il *limite* preciso del nostro discorso conoscitivo concernente il mondo reale. Ogni conoscenza umana nasce, insomma, dalla capacità di precisare, con estremo rigore, il limite preciso entro il quale il nostro discorso pretende di essere vero e le nostre operazioni intendono conseguire un determinato risultato.

Ma questo riconoscimento della finitudine intrinseca della conoscenza umana implica, a sua volta, la possibilità di costruire anche una diversa e innovativa riflessione filosofica, appunto quell'ontologismo critico che Preti ha accennato nelle sue riflessioni. L'ontologismo critico deve infatti indurre a considerare sempre l'oggettività di ogni singola conoscenza alla luce e nel contesto di un preciso universo teorico ed operativo. Solo entro questo ambito finito si può infatti parlare di una conoscenza oggettiva, che risulta essere tale solo se, entro ogni determinato ambito, sono precisati gli enunciati protocollari e le stesse tecniche di intervento, di verifica e di falsificazione di precise affermazioni. Con la conseguenza che, allora, la riflessione filosofica deve nuovamente riscoprire la propria modestia, perché non può mai dettare, dall'esterno, condizioni epistemiche alla scienza, ma deve, semmai, assumere una ben diversa ottica prospettica. La filosofia, quale epistemologia critica, deve studiare le differenti teorie scientifiche e la loro stessa articolazione nelle differenti tecno-scienze, avendo sempre l'umiltà di imparare dagli stessi sviluppi del pensiero scientifico, onde ricostruire, con precisione, gli ambiti di validità, di estensione e gli stessi limiti entro i quali si configura un sapere o una determinata pratica tecnologica. Tuttavia, nell'esercitare tale meta-riflessione, l'epistemologia è anche in grado di donare al pensiero scientifico un'occhio critico indispensabile per lo stesso approfondimento della conoscenza umana. Si tratta di un occhio epistemico che consente allo stesso scienziato di studiare criticamente, per dirla con Ernst Mach [1838-1916], *tra le pieghe* delle teorie scientifiche, le differenti assunzioni acritiche che, spesso e volentieri, costituiscono un ostacolo interno allo sviluppo della conoscenza umana. Mettendo a nudo questi autentici «crampi mentali» (Ludwig Wittgenstein) delle teorie scientifiche l'epistemologo può allora aiutare, in modo assai fecondo, lo

scienziato a superare le sclerosi dogmatiche che spesso accompagnano una teoria scientifica nel suo stesso sviluppo storico. Senza aggiungere che in questa prospettiva lo stesso scienziato deve farsi epistemologo delle sue teorie scientifiche se vuole veramente dominarle criticamente e concettualmente.

Bibliografia

Alessio, Franco – Mario Dal Pra – Eugenio Garin

[1974] *Ricordo di Giulio Preti*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX, fasc. IV, pp. 432-47

Banfi, Antonio

[1960] *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Milano-Firenze (I ed. 1926)

Carnap, Rudolf

[1956] *Fondamenti di logica e matematica*, introduzione, traduzione e note di Giulio Preti, G. B. Paravia & C., Torino-Milano-Genova

Dal Pra, Mario

[1988] *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli

Dewey, John

[1950] *Problemi di tutti*, unica traduzione autorizzata dall'inglese di Giulio Preti, Arnoldo Mondadori, Milano

Fracastoro, Girolamo

[1945] *Il Naugerio*, a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano

Hume, David

[1946] *La regola del gusto*, introduzione e traduzione a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano (II ed. Laterza, Bari 1967, rist. ivi 1981, nuova ed., con una nota di Fabio Minazzi, Abscondita, Milano 2006)

Husserl, Edmund

[1984] *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster

[1950 e 1952] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, voll. I-III

James, William

[1950] *Principi di psicologia*, introduzione, versione e note di Giulio Preti, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina

Lamettrie, Julien Offroy de

[1955] *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di Giulio Preti, Feltrinelli Editore, Milano (nuova ed. Se, Milano 1990)

Leibniz, Gottfried Wilhelm

[1938] *La monadologia*, introduzione, traduzione e note a cura di Giulio Preti, Mondadori, Milano (nuova ed. con uno scritto di Fabio Minazzi, SE, Milano 2007)

Locke, John

[1947] *Saggio sul governo civile*, passi scelti, tradotti e annotati a cura di Giulio Preti, Editoriale Milano, Milano

Marx, Karl

[1966] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie)*, Rowholt, München

Menicanti, Daria

[2004], *Canzoniere per Giulio*, a cura di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce

Minazzi, Fabio

[1984] *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano

[1994] *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano

[2004] *Il cacodemone neoilluminista*, Franco Angeli, Milano

[2007] «Lascia il mio straccio dove cade». *Sul ritrovamento della tomba di Giulio Preti*, «Il Protagora», anno XXXV, luglio-dicembre, quinta serie, n. 10, pp. 381-98 e ora in questo volume pp. 369-381

Minazzi, Fabio (ed.)

[1990] *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano

Moore, George Edward

[1971] *Studi filosofici*, a cura di Giulio Preti, Laterza, Bari

Parrini, Paolo e Luca Maria Scarantino (ed.)

[2004] *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, Guerini e Associati, Milano

Pascal, Blaise

[1945] *Le Provinciali*, a cura di Giulio Preti, Maria Adalgisa Denti Editore, Milano (nuova ed. Einaudi, Torino 1972)

[1949], *La morale dei Gesuiti*, a cura di Giulio Preti, Cooperativa del Libro Popolare, Milano

Peruzzi, Alberto (ed.)

[2004] *Giulio Preti filosofo europeo*, Leo S. Olschki, Firenze

Preti, Giulio

[1942] *Fenomenologia del valore*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina

[1953a] *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma

[1953b] *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano

[1957a] *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino (nuova ed. con una *Prefazione* di Salvatore Veca e una *Postfazione* di Fabio Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007)

[1957b] *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith*, Laterza, Bari 1957 (rist. La Nuova Italia, Firenze 1977)

[1957c] *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano (nuova ed. a cura di Adriano Carugo, Mondadori, Milano 1975)

[1968] *Rhetorica e logica*, Einaudi, Torino

[1970] *Que será, será*, Il Fiorino, Firenze

[1976] *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze, 2 voll.

[1983] *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli, Milano

[1984] *Logica e filosofia*, a cura di Alberto Peruzzi, Franco Angeli, Milano

[1986] *Il problema dei valori: l'etica di G. E. Moore*, a cura di Alberto Peruzzi, Franco Angeli, Milano

[1989a] *Morale e metamorale. Saggi filosofici inediti*, a cura di Ermanno Migliorini, Franco Angeli, Milano

[1989b] *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano

[2007] *Écrits philosophiques, texts choisis et présentés par Luca M. Scarantino, Préface par Jean Petitot*, Les Éditions du Cerf, Paris

Preti, Giulio (ed.)

[1942] *I Presocratici*, a cura di Giulio Preti, Garzanti, Milano

[1943] *Pascal e i giansenisti*, a cura di Giulio Preti, Garzanti, Milano

[1950a] *Newton*, a cura di Giulio Preti, Garzanti, Milano

Rousseau, Jean Jacques

[1949] *Origini della disuguaglianza*, a cura di Giulio Preti, Cooperativa del Libro Popolare, Milano (nuova ed. Feltrinelli, Milano 1972, II ed. ivi 1979, III ed. ivi 1992)

Scarantino, Luca Maria

[2007] *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Bruno Mondadori, Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

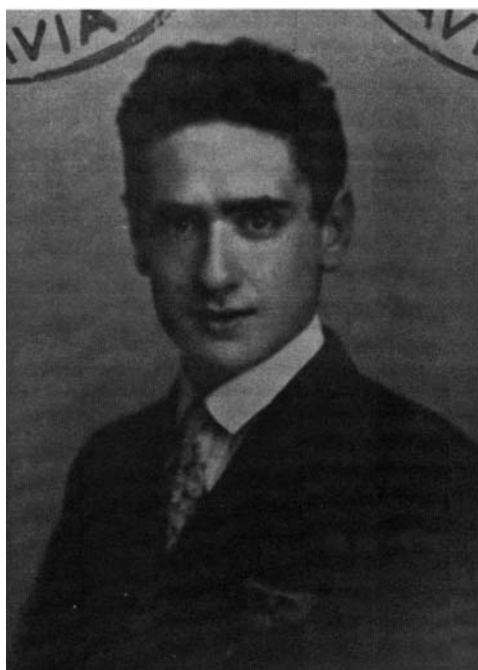
[1945] *Le arti figurative e la natura*, introduzione e traduzione a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano (nuova ed. con uno scritto di Fabio Minazzi, Abscondita, Milano 2002)

Spalletti, Giuseppe

[1945] *Saggio sopra la bellezza*, a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano

Tavernese, Vincenzo

[2007] *Giulio Preti. La teoria della conoscenza nel saggio postumo* In principio era la carne, Firenze Atheneum, Firenze



Giulio Preti, studente, anno 1929

CAPITOLO SETTIMO

NEOREALISMO LOGICO, TRASCENDENTALISMO
STORICO-OGGETTIVO ED ONTOLOGISMO CRITICO
NEGLI SCRITTI INEDITI DEL PROGRAMMA
DI RICERCA FILOSOFICO DI GIULIO PRETI

«Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso»

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807]

1. Ancora sulla rilevanza di Pascal per la riflessione e di Preti

«Pascal – ha avuto modo di rilevare, fin dal 1987, Fulvio Papi – è stato studiato da Preti per tutta la vita», proprio perché esiste «un'affinità istintiva più profonda, una specie d'identificazione rovesciata» tra la riflessione di Preti e il pensiero di Pascal¹. Per la verità non sono molti gli interpreti dell'opera pretiana che hanno giustamente scritto sulla significativa e pregnante rilevanza di Pascal nell'ambito della biografia intellettuale di Preti. Rilevanza sulla quale ha più recentemente insistito, in uno contributo che, anche da questo punto di vista, presenta molteplici, persuasive, considerazioni, il primo interprete sistematico dell'opera pretiana, ovvero Franco Cambi². Ma sempre per questa stessa ragione, pubblicando, nel 2004, il

- 1 Cfr. F. Papi, *Giulio Preti: l'ombra vuota dell'idea e il fuoco della passione* in Aa. Vv., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 36-7 (poi riedito anche in F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 242).
- 2 Cfr. il saggio di Cambi, *Tre studi su Preti (e due appendici)*, in corso di pubblicazione. Cambi è, effettivamente, il primo autore di una monografia espressamente consacrata allo studio sistematico ed analitico del pensiero e dell'opera del pensatore pavese, cfr. F. Cambi, *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*, grafistampa, Firenze, s. a. [ma: 1979]. Naturalmente, precedentemente a Cambi, sono stati pubblicati altri contributi significativi dedicati all'opera pretiana e tra questi non devono essere dimenticati sia gli importanti studi pionieristici di

volume, *Il cacodémisme neoilluminista*, anch'io ho parimenti avvertito l'esigenza di indicare, programmaticamente, fin dal sottotitolo del libro, la profonda «inquietudine pascaliana di Giulio Preti», inquietudine ad un tempo teoretica ed esistenziale, sottolineandone proprio la sua importanza strategica decisiva per una migliore intelligenza critica dell'opera del pensatore pavese. Questa inquietudine, del resto, non appartiene al solo filosofo Preti e, anche nello stesso Pascal si delinea costantemente come un'antinomia feconda e critica, invero paradossale ed insolubile, sempre emblematica e costitutiva, della stessa nostra modernità.

Da questo particolare e specifico punto di vista, eminentemente filosofico, è allora estremamente interessante e criticamente fecondo poter rintracciare, con precisione, anche la genesi del primo pensiero che ha indotto Preti a scorgere, proprio nella riflessione pascaliana, un momento teoretico ed esistenziale tra i più significativi e decisivi, tale, insomma, da aiutare a poter meglio intendere, *realisticamente* (appunto secondo un «realismo umano» e critico *à la* Banfi³), la stessa nostra, eminentemente contraddittorio-

Ermanno Migliorini (cfr. la sua *Introduzione* al volume di G. Preti, *Umanismo e strutturalismo*, da lui curato per Liviana, Padova 1973 e il suo contributo su *Il pensiero assiologico di G. Preti. Da "Praxis ed empirismo" a "Retorica e logica"*, presentato nel corso del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia (L'Aquila 28 aprile – 2 maggio 1973) poi edito nell'edizione che ne raccoglie gli atti (Roma 1974, vol. II, tomo I, pp. 18-25), sia i preclari contributi di Mario Dal Pra (a partire dalla sua fine ed acuta *Presentazione dei Saggi filosofici* di G. Preti, da lui raccolti, con la collaborazione di Franco Alessio ed Ermanno Migliorini, nei due densi volumi apparsi presso «La Nuova Italia» Editrice, a Firenze, nel 1976, 2 voll., cfr. vol. I, pp. V-XXVII, oltre a quanto si legge anche nel precedente *Ricordo di Giulio Preti* ospitato sulla «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX, 1974, n. 4, pp. 432-47, con contributi specifici, rispettivamente, di Alessio, Dal Pra ed Eugenio Garin).

- 3 L'espressione citata tra virgolette è tratta da un appunto del 4 febbraio 1935 presente nei *Diari* di Antonia Pozzi (*Diari e altri scritti*, nuova edizione a cura di Onorino Dino, note ai testi e postfazione di Matteo M. Vecchio, viennepierre edizioni, Milano 2008, p. 39). In un suo appunto alle lezioni universitarie che, con ogni probabilità, si riferisce al corso di Estetica tenuto da Banfi nell'anno accademico 1933-34, la Pozzi, in riferimento specifica all'opera del Beato Angelico, annota: «[...] Nell'arte gotica, dopo la simbolica mdv dell'astratta dogmatica, si diffonde il senso della più intima vita umana – I Il realismo dei sentimenti, dell'intimità umana nelle celle di S. Marco del Beato Angelico – I La funz. del realismo non è di copiare la realtà, ma di introdurre nell'arte il sapore speciale della realtà, per impedire che l'arte diventi simbolica e di maniera – [...]» (la cit. è tratta dalle puntuali note di commento di Vecchio ai *Diari* della Pozzi, *op. cit.*, p. 79, nota 7). Anche nelle grandi lezioni di storia della filosofia di Banfi dedicate, in quegli stessi anni, ad autori come Spinoza e Nietzsche, emergeva largamente

ria, condizione antropologica di uomini della modernità. Da questo punto di vista non è allora senza significato tener presente l'*opera prima* di Preti, la felice e, invero, poco considerata e ancor meno studiata, *Fenomenologia del valore*, significativamente dedicata alla «Daria adorata» (appunto alla Menicanti, la consorte di Preti con la quale il filosofo pavese fu poi comunque legato per tutta la vita, malgrado la loro separazione, consumatasi nei primi anni Cinquanta)⁴. Questo primo libro pretiano è nato, peraltro, in un preciso ed assai circoscritto contesto umano, storico, filosofico, culturale ed anche esperienziale, poiché è direttamente connesso con tutto il particolare ed effervescente clima della scuola banfiana della seconda metà degli anni Trenta, i «terribili anni Trenta» di cui ha parlato espressamente Dino Formaggio⁵.

Anche la stessa modalità della sua stesura – nata, *sartrianamente*, sui tavolini dei vari caffè di Pavia dove Preti aspettava il termine delle lezioni private che sua moglie impartiva allora, a domicilio, ai vari studenti – rinvia ad una specifica e stratificata modalità di scrittura e di riflessione, assai mobile, sempre finalizzata – per dirla con le stesse, parole di Banfi (risalenti ad un'epoca coeva, all'agosto 1939) – «a chiarire l'esperienza spirituale e approfondirla per una elaborazione ed accentuare la nostra sensibilità culturale fuor d'ogni pretesa sistematica»⁶. Quest'*opera prima* pretiana è così nata proprio da un preciso suggerimento banfiano che il filosofo pavese ha tuttavia poi realizzato praticando una complessa forma di riflessione critica di cui ora la pagina stampata ci offre una documentazione ampiamente stratificata e sofisticata (come non rilevare, per esempio, il tono decisamente “esistenziale” di molte importanti note di questo testo che si

questo nuovo senso del realismo critico con il quale, banfianamente, si veniva invitati a studiare la realtà dal punto di vista di un problematicismo critico, aperto, vigile e, al contempo, affatto razionale, in grado, cioè, di sempre comprendere (ermeneuticamente, diremmo oggi), le ragioni dell'esistente e le sue stesse conflittualità costitutive.

- 4 Per la disamina di questo fondamentale rapporto sia comunque lecito rinviare al saggio introduttivo che ho premesso al volume di Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di F. Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 7-59, ora qui alle pp. 25-66.
- 5 Cfr. Dino Formaggio, *Una vita più che vita in Antonia Pozzi*, in Aa. Vv., *La vita irrimediabile. Un itinerario tra esteticità, vita e arte*, a cur di Gabriele Scaramuzza, Alinea Editrice, Firenze 1997, pp. 141-168.
- 6 La citazione è tratta da una significativa lettera “cronachistica” di Banfi a Clelia Abate del 16 agosto 1939 che ho già espressamente richiamato nel volume *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 63, nota 33.

intrecciano, costantemente, con il rigoroso dipanarsi – hegeliano, kantiano e fenomenologico (anche *à la* Husserl e *à la* Gentile) – del testo?)⁷.

D'altra parte, *last but not least*, in questa articolata prospettiva ermeneutica, non paia allora paradossale inaugurare una riflessione sull'ultimo Preti prendendo proprio le mosse dal primissimo Preti, giacché la genesi, forse più profonda e riposta, della maturazione più fine e criticamente avvertita della sua stessa riflessione filosofica può infatti essere individuata in alcuni *leit-motiv*, in alcuni orizzonti strategici decisivi che, pur essendosi poi dipanati criticamente con varia ed anche innovativa curvatura teoretica nel corso della intensa biografia intellettuale pretiana, tuttavia consentono anche, appunto, di meglio intendere, unitariamente, un vasto ed articolato programma di ricerca e il suo stesso, più riposto ed intimo, "cuore critico". Sempre per questa ragione non è allora affatto un caso che il giovane Preti, impostando il *suo* problema filosofico della *fenomenologia dei valori* richiami subito, in modo programmatico e strategico, proprio la lezione pascaliana. Ma allora, onde meglio intenderne il preciso ruolo euristico e strategico, conviene senz'altro ripercorrere analiticamente l'esatto perimetro della primissima riflessione pretiana

2. Il giovane Preti: il significato metodologico-critico del problema di dio nella riflessione di Kant ed Hegel

Preti, avviando la sua disamina critica della fenomenologia del valore, proprio nella sezione delle «ricerche preliminari», prende le mosse, *à la* Feuerbach e *à la* Kierkegaard, dall'«assoluto individuale esistente», appunto dall'individuo singolo, *in carne ed ossa*, ricordando peraltro, con l'Hegel, autore dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (cfr. il § 375, citato nell'edizione crociana del 1923), che «la inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino». Secondo il giovane Preti questo tema non solo culmina, *in negativo*, nella «malattia» di Hölderling, emblematicamente espressa nell'*Iperione*, nonché, posteriormente, anche nella *Montagna incantata* di Thomas Mann (in base alla quale la spiritualità è percepita, appunto, come

7 Per una prima disamina critica di questo volume in questa sede sia tuttavia sufficiente rinviare a quanto ha persuasivamente e finemente rilevato Ettore Brissa nel suo saggio *Due figure della «Fenomenologia del valore»* in Aa. Vv., *Il pensiero di G. Preti nella cultura filosofica del Novecento*, op. cit., pp. 341-349.

malattia e lussuria), ma dà anche origine, *in positivo*, alla «disperazione positiva, maschile, di volere essere quello che si è, contrapposizione della propria finitezza all'infinito dello Spirito»⁸. Mentre dunque la disperazione femminile vorrebbe inseguire un'impraticabile fusione romantica dell'Uno col Tutto – dando appunto luogo alla «fine di Empedocle» –, di contro la disperazione maschile aprirebbe, invece, ad un diverso orizzonte strategico che ripropone il tema – decisamente kantiano – della possibilità di poter concepire «un Assoluto concretamente esistente» che ci riporta, appunto, al problema critico dell'«Ideale della Ragione».

2.1 Dio come ideale della ragione

Ricordando la problematicità intrinseca dell'idea di dio come è svolta da Kant nella sua Dialettica trascendentale, Preti rileva come questa stessa idea di dio in Kant si scinda in una duplicità categoriale coincidente con la sua stessa problematicità. Da un lato dio si configura infatti come «l'Ideale della Ragione, completamento e integrazione di tutta l'esperienza trasposta in termini e rapporti razionali»⁹. Questo è, naturalmente, il tradizionale dio del razionalismo filosofico e allora «l'indimostrabilità dell'esistenza di Dio ha perciò in Kant il valore positivo di una scoperta di un limite metodologico-razionale del sapere, dell'integrazione infinita di esso da parte della Ragione». Nella *Critica della ragion pura* il concetto di dio finisce così per assumere un valore eminentemente *metodologico*, con la conseguenza che la stessa fede morale non può configurarsi come l'assolutizzazione del sentimento, bensì come la consapevolezza dell'assolutezza della stessa *Moralität* kantiana e della sua autonoma problematicità. Proprio su questo punto decisivo Hegel, avversando decisamente la soluzione, mitica e problematica, invocata dai romantici come Hölderling (che trasformano, *eo ipso*, un problema aperto in una unità in atto), «prospetta – scrive Preti – l'esigenza autenticamente kantiana di far valere quel limite come limite razionale, come il termine cui si deve volgere tutto lo sviluppo del sapere». In questa precisa prospettiva interpretativa – in cui è assai agevole ritrovare l'influenza diretta di autentico *imprinting* della lezione banfiana – questa

8 G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina 1942, p. 13, ma cfr., più in generale, le pp. 9-39 che si sono tenute complessivamente presenti nel testo.

9 G. Preti, *Fenomenologia del valore*, *op. cit.*, p. 14, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 14; pp. 14-15; pp. 19-20; p. 22; p. 16 (nota 12); p. 17 (nota n. 12); pp. 19-20 (nota n. 12); p. 16 (nota n. 12); p. 23-24 (nota n. 16); p. 24 (nota n. 16);

precisa esigenza kantiana può allora essere indicata anche come il tema fondamentale, e invero decisivo, della stessa *Fenomenologia dello spirito* hegeliana. Come è noto per Hegel

dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio, l'assoluto, come da prima e immediatamente vien pronunziato, è solo l'Universale. Se io dico "tutti gli animali", queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza agli occhi che le parole: "divino", "assoluto", "eterno", ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il solo passaggio a una proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire riassorbito: ossia è una mediazione¹⁰.

Muovendosi decisamente contro la tipica, diffusa e nota interpretazione romantica di Kant, in questa precisa prospettiva interpretativa, emergerebbe allora l'intento più vero e profondo di Hegel che sarebbe proprio quello di «restaurare un vero e proprio criticismo», con la duplice conseguenza che, allora, tutto il sistema hegeliano sarebbe «puramente metodologico, non ontologico-metafisico» e, in secondo luogo, che il movimento delle stesse categorie hegeliane tendenti all'assoluto (inteso quale dio-sostanza) sarebbe sempre «essenziale, ma non esistenziale». Conseguentemente, perlomeno se si legge il sistema di Hegel in modo decisamente non-metafisico (e anche non-neohegeliano!), allora «la Sostanza-Dio sarebbe soltanto la struttura unitaria concreta del sapere» mentre, di contro, «il soggettivismo è [*idest*: sarebbe] il risultato del [*sic*] hegelismo come metafisica».

2.2 Dio come esistente assoluto

Ma, dall'altro lato, il problema kantiano di dio rinvia anche ad un secondo aspetto, quello tipico e tradizionale proprio della tradizione cristiana, secondo il quale il concetto di dio rinvia, emblematicamente, proprio a quello dell'esistente assoluto, appunto all'esistenza di dio e a tutti i problemi che ne sono poi scaturiti nelle varie epoche storiche. In questo caso

10 Preti trae questa famosa citazione hegeliana da G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De' Negri, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1923, p. 17.

allora l'esistenza di dio, pur non essendo, di per sé, né essenza, né realtà, tuttavia implica, per esempio à la Descartes, un rinvio ai concetti di essenza e di realtà, donde la genesi dello stesso dubbio iperbolico. Ma proprio se il problema dell'esistenza di dio viene invece affrontato in modo conseguente, perlomeno nei termini della classica metafisica realistica-ontologica à la Anselmo d'Aosta, ne consegue, allora, kantianamente, un'impossibilità essenziale, come del resto Preti puntualmente rileva:

se Dio è l'Essere perfettissimo maggiore del quale non se ne può pensare alcuno, non può essere pensato anteriormente al suo atto di creazione: altrimenti potremmo pensarne un altro già creante, il quale, contro la definizione, sarebbe maggiore di quello. Perciò Dio non può essere prima della creazione, perché prima non sarebbe se stesso: non si può dunque porre fra Dio e il mondo un rapporto causale, per il fatto che la causalità (efficiente) implica una diversità temporale di momenti. Il rapporto sarà perciò rapporto essenziale.

Conseguentemente, commenta ancora puntualmente Preti, proprio in quanto creatore, «Dio è immanente e impersonale». *Necessariamente* immanente e impersonale, il che sembra allora valere, più in generale, per tutto «l'esistente-essente».

Per esempio, Platone – rileva Preti – è l'unità immanente delle proprie opere: la filosofia di Platone. Ma Platone è anche colui che ha creato quelle opere e pensata quella filosofia, e che in esse non si esaurisce. Nell'atto creativo, il creatore è dunque soltanto l'unità delle cose create: la trascendenza sta all'origine di quell'atto, solo essa è personale e soggettiva.

Insomma: con la sua impostazione critica Kant mostra come l'esistenza trascendentale di dio non possa essere mai dimostrata con nessuna argomentazione razionale, anche se il concetto di dio può invece essere pensato come l'«unità trascendentale dei fenomeni». Pertanto, perlomeno dal punto di vista del criticismo kantiano, gli idealisti post-kantiani (per esempio Fichte ed Hegel) si illudono di aver “superato” Kant, proprio perché Kant ha sempre mostrato, dal suo punto di vista trascendentalistico, che l'«assoluto categoriale è un limite ed una norma ideale del mondo dell'esperienza, non individualità esistenziale». Tuttavia a Preti non sfugge di aggiungere come costituisca anche un «grande merito» di Hegel «l'aver determinata la possibilità di un tale Essere come Assoluto che sorregga tutta la razionalità dell'esperienza, e che essa trovi come proprio Risultato». In tal modo, sempre secondo questa curvatura interpretativa scaturita, evidentemente, a stretto contatto con la lezione banfiana, l'assoluto razionalismo dogmatico spinoziano viene infine sciolto criticamente, trasformandosi, appunto,

nella lezione di Hegel e, proprio grazie alla mediazione critica del trascendentalismo di Kant, in un «metodo di risoluzione razionale del reale», risoluzione positiva e creativa che Hegel prospetta riducendo sistematicamente «l'esistenziale all'essenziale. Perciò la realtà dell'Assoluto si trova alla fine come comprensione in sistema di tutto il reale nell'Essere». Allora, esattamente in questa peculiare e preziosa prospettiva hegeliana metodologica, interpretata, kantianamente, quale metodo di risoluzione critico-razionale del reale, solo le molteplici figure, determinate e storiche, dello Spirito possono effettivamente concorrere, positivamente, ad affrontare il problema dell'esistenza dell'Assoluto. Ed è esattamente in questo preciso contesto teoretico che Preti avverte l'opportunità di richiamare – in nota! – sia la sua adesione alla corrente del neokantismo di Marburg e alla lezione banfiana, sia a un preciso riferimento al pensiero di Pascal.

3. *Il giovane Preti tra Marburg, Husserl e Banfi*

Avendo seguito puntualmente l'esatta disamina sviluppata da Preti, non sarà ora difficile scorgere in questa stessa sua impostazione del problema filosofico dell'«assoluto individuale esistente» il preciso riverberarsi critico del cuore teoretico della scuola neokantiana di Marburg che consiste, appunto, nella «scoperta del senso metodologico della filosofia kantiana» e nel «riaccostamento di Hegel a Kant sulla base di un comune razionalismo metodologico trascendentale». Scoperta che, tuttavia, nella riflessione di Preti si intreccia anche con una viva sensibilità (esistenzialista, *à la* Kierkegaard, ma anche *à la* Sartre) per il tema della concretezza sensibile del singolo (la carne, in senso anti-evangelico, anche *à la* Nietzsche, autore dell'*Anticristo*) che lo porta infine a sottolineare l'importanza dell'*animalità* integrale dell'uomo quale essere naturale (*à la* Pascal). L'interpretazione della filosofia kantiana come un metodo trascendentale in virtù del quale la sintesi teoretica non può mai essere individuata nell'essere in sé, sempre transeunte ed *in fieri*, bensì solo ed unicamente nella *legge del conoscere*, consente anche di comprendere come per Preti l'autonomia (relativa) del pensiero si debba costantemente intrecciare criticamente anche con il riconoscimento dell'«indipendenza oggettiva del dato dell'esperienza». Proprio questa mossa critica, di netta ascendenza kantiana, consente a Preti di far sua anche la metodica filosofica di un Cohen o di un Natorp, intendendo il metodo trascendentale come un'«analisi trascendentale delle obiettività di cultura». E per Preti «lo sviluppo più completo ed intimo di questo punto di vista ed un raccostamento sempre più intimo alla necessità hegeliana di

ricomprendere l'esperienza nell'unità in sé e per sé del Logos, si ha quando sulle posizioni della scuola di Marburg si innestano punti di vista derivati da Husserl». Il che per Preti vuol dire certamente un rinvio alla lezione di Nicolai Hartmann, ma significa anche e soprattutto un rinvio ai *Principi di una teoria della ragione* di Banfi, proprio perché a suo avviso il pensatore italiano è in grado di superare «definitivamente i residui panlogistici della scuola di Marburg, come il "minumum" di metafisica che N. Hartmann deve ancora postulare». In sintonia con la lezione banfiana Preti vuole pienamente recuperare all'antinomia soggetto-oggetto il suo specifico carattere di «mera legge trascendentale di continuità teoretica» (come afferma citando espressamente il Banfi dei *Principi*). Ma a questo proposito sarà meglio lasciare la parola direttamente a Preti:

Per il "razionalismo critico trascendentale" del B. il problema fondamentale è la ricerca trascendentale dell'idea del conoscere: tale idea è quella della correlazione soggetto-oggetto, come sintesi sempre presente in ogni momento fenomenologico della conoscenza concreta, ma mai in atto come pura sintesi ideale. Onde una problematicità di tutti gli aspetti fenomenologici della conoscenza, che spinge ogni momento a trapassare dialetticamente in altri. La Filosofia è l'ultimo di questi gradi di sviluppo: essa è essenzialmente sistematicità antidogmatica, sistema aperto, in cui tutti i momenti precedenti sono riconosciuti nella loro problematicità e nell'attuazione, in essi presente, dell'idea del conoscere. I motivi del hegelismo e del kantismo vengono così a fondersi nel loro significato puramente metodologico e teoretico. Il pensiero di Kant ha quindi per Banfi il valore di scoperta della pura sintesi conoscitiva, e di indagine dell'esperienza nella sua struttura universale; Hegel quello di aver purificato il kantismo e di aver svolto il panlogismo implicito nella concezione kantiana, secondo l'ideale di un sistema puro razionale delle strutture totali dell'esperienza.

Questa modalità specifica di lettura di Kant ed Hegel rinvia, ancora una volta, proprio ed espressamente ai *Principi di una teoria della ragione* di Banfi e consente a Preti di assumere il problema critico di una razionalità critica metodologica che trasforma l'integrazione critica dell'esperienza nella scoperta, critico-sistematica ed aperta, del piano dell'autonomia relativa della trascendentalità, mediante il quale l'intreccio problematico delle stesse categorie del pensiero si dispone in un determinato, ma costitutivo, universo ontologico critico, mediante il quale il reale vien sistematicamente trasposto e trasvalutato, onde dar luogo ai differenti campi disciplinari. In questa prospettiva Preti eredita anche il preciso senso filosofico dell'innovativa domanda banfiana: *come hegelianizzare Kant senza dar luogo ad alcuna metafisica della storia?* Esattamente lungo questo specifico percor-

so critico-trascendentale e fenomenologico si inseriranno poi anche tutti i diversi rilievi critici con i quali Preti mostrerà, via via, le ombre metafisiche della prospettiva banfiana, le sue insufficienze critiche, i suoi dogmatismi intrinseci, la sua mancanza di una sufficiente considerazione dei molteplici piani di mediazione critica posti in essere dall'analitica dell'intelletto entro il progetto di dispiegamento di una razionalità volta a poter sempre meglio integrare l'esperienza dell'uomo. Ma non è certamente in questa fase iniziale del suo programma di ricerca che Preti esplicita questi rilievi critici, di cui non ha ancora piena consapevolezza. In questa fase Preti avverte, semmai, la necessità di precisare la sua convinta adesione critica a questo preciso universo prospettico, a questo vasto ed ampio programma di ricerca, entro il quale intende appunto lavorare alacremente, e certamente in piena autonomia critica, pur riconoscendosi, tuttavia, nei suoi assunti costitutivi, nelle sue premesse, come anche nella sua metodologia, come del resto lo stesso Preti dichiara espressamente:

a questa interpretazione di Kant e di Hegel che, iniziata dal Cohen culmina col Banfi, io aderisco per ragioni storiche e teoretiche. Dopo Leibniz e Hume a me pare evidente che l'idealismo tedesco nella sua corrente razionalista non potesse ritornare a posizioni metafisiche pre-leibniziane e pre-humeane; l'interpretazione di Maimon, considerata da Kant stesso come la più ortodossa, è chiaramente orientata in questo senso; la più vasta comprensione di Hegel, in cui non si viene a trovare più nulla di inconsequente o di "morto", che ne consegue, e la polemica antihegeliana dei secondi romantici sono per me conferme assai eloquenti.

Non a caso Preti, onde meglio documentare questa sua programmatica e fiduciosa adesione a questo peculiare programma di ricerca (ad un tempo, come si è visto, teoretico e storiografico), richiama poi sia le pagine della sua precedente *Difesa del principio di immanenza*¹¹, sia le stesse analisi sviluppate nella *Fenomenologia del valore*. Ed è esattamente in questo preciso contesto teoretico che si inserisce un emblematico richiamo – sempre in nota! – al pensiero di Blaise Pascal.

11 Cfr. G. Preti, *Difesa del principio d'immanenza* «Sophia», IV, 1936, 2-3, pp. 281-301 in relazione al quale sia lecito rinviare al mio studio *Il principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano*, «Il Protagora», XXVIII-XXIX, 1988-1989, nn. 13-16, pp. 245-74, unitamente al *Manoscritto inedito di Giulio Preti sul problema dell'immanenza*, presentazione, cura e note di commento di F. Minazzi, ivi, pp. 275-291.

4. Sul rapporto tra Preti e Pascal (con un appunto inedito pretiano)

Ridisegnando la polemica tra il romanticismo e l'hegelismo come lotta tra *Seele* e *Geist*, Preti rileva come per Hegel siano unicamente gli spiriti che costituiscono «la “civitas Dei” agostiniano-leibniziana», mentre per i romantici essa è semmai intessuta di anime (ma Schiller parla anche di *Hertz*, di cuore). Come è noto Hegel non gradiva molto la “pappa del cuore”, cui contrapponeva senz'altro le più rilevanti dinamiche di sviluppo del *Geist*. Ma è proprio su questo punto specifico che Preti annota anche come

un simile contrasto era già nel '600 espresso dalla questione se gli animali abbiano un'anima – il che, come è noto, nega Cartesio, affermano i giansenisti. La polemica ha un significato assai più profondo di quel che possa parere: in Cartesio la riduzione dell'anima a pensiero e del corpo a sostanza estesa, dotata di movimento meccanico, esclude l'“anima” (animale) e riduce tutta la realtà a Spirito e ad essenza logica (a “idee chiare e distinte”); la negazione di un'anima animale è conseguente allo sforzo di riduzione; ma per Pascal si tratta di reintegrare l'esistenza dell'anima come fatto necessariamente connesso con l'animalità dell'uomo (“la nature de l'homme est tout nature, omne animal”, *Pensée*, §§ 94 e 94 bis dell'ed. Brunschvicg), e come fondamento della caduta di esso, come della riconquista di Dio.

Ebbene, proprio questo recupero critico integrale dell'intrinseca complessità umana, in cui la stessa anima risulta strettamente interconnessa – *idest* necessariamente connessa – con l'animalità dell'uomo, configura per Preti l'interesse oggettivo, specifico ed invero emblematico della posizione pascaliana. Pascal guarda infatti all'uomo globalmente, nella sua effettiva concretezza umana e, quindi, anche nella sua intrinseca contraddittorietà: «la natura dell'uomo è in tutto natura: “omne animal”. Non c'è nulla che non si possa rendere naturale, né nulla di naturale che non si possa far scomparire»¹². Pascal trasforma questa peculiare curvatura dell'espressione scritturale (*Gen.* VII, 14 ed *Ecclesiaste*, XIII, 19) nell'affermazione del riconoscimento che l'uomo è «in tutto animale», che costituisce la premessa critica per la denuncia pascaliana dell'antinomicità costitutiva dell'uomo, della sua intrinseca duplicità, della sua grandezza come anche della sua miseria. Mentre una pianta, rileva ancora Pascal nei suoi *Pensieri*, «non si conosce miserabile» la «grandezza» dell'uomo si radica proprio in questo, «che esso ha coscienza della propria miseria». Richiamando, con

12 Blaise Pascal, *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di Paolo Serini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1972, p. 173 (pensiero n. 247), mentre la citazione che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 216 (pensiero n. 372).

referimento alla classica edizione di riferimento predisposta da Léon Brunschvicg, nel 1897, tutta la sezione seconda e terza dei *Pensieri* di Pascal¹³, Preti rileva come questo rilievo pascaliano sia, invero, decisivo e diffuso in pressoché tutta la riflessione del pensatore francese che trova infine una sua espressione paradigmatica, del più alto interesse teoretico, nel suo celebre colloquio con Louis Le Maître de Saci di Port-Royal: *Entretien de M. Pascal avec M. de Saci sur Epictète ed Montaigne*, rédigé par Fontaine¹⁴. In questa riflessione dialogata Epitteto e Montaigne rappresentano due momenti, intrecciati e costitutivi, della condizione umana: lo stoicismo di Epitteto sottolinea infatti il valore e la grandezza dell'uomo, facendo tuttavia comprendere agli uomini che non devono mai essere dipendenti dai beni materiali ed esteriori che li trasformano, appunto, in schiavi; lo scetticismo di Montaigne mostra, di contro, tutta la insufficienza della ragione umana, disingannando coloro che credono ciecamente alle proprie opinioni o che pensano che la stessa conoscenza scientifica sia per sua natura inattaccabile. Montaigne umilia, dunque, l'intelletto umano, mentre Epitteto sottolinea la grandezza morale dell'uomo. Ma per Pascal solo ed unicamente nel loro pur conflittuale intreccio critico, queste due posizioni possono mostrare la loro verità reciproca e relativa. Si tratta di un intreccio critico mediante il quale una posizione combatte e critica apertamente l'altra prospettiva, ma che, al contempo, consente, *pascalianamente*, di combattere e criticare, tanto il naturale l'orgoglio umano, quanto l'accidia propria, ancora, dell'uomo concreto, in carne ed ossa, in quanto interamente *animale*. Ma secondo Preti proprio questo reciproco legame critico insolubile tra stoicismo e scetticismo documenta ed illustra il carattere paradossalmente antinomico della natura umana: antinomia invero paradossale ed insolubile che rimanda sempre ad un aspetto costitutivo del concreto vivere umano:

la posizione dell'uomo è intimamente contraddittoria: da una parte sta la sua grandezza (messa in evidenza dallo stoicismo), dall'altra la sua impossibilità, in quanto essere naturale, di esplicitare tale grandezza spirituale fino a comprendere pienamente il mondo e realizzare il proprio Destino (il che è messo in evidenza dallo scetticismo). Vi è dunque un'antinomia, la stessa che si ritrova nel pensiero di Kierkegaard, non di momenti parziali integrabili in una sintesi, ma paradossale ed insolubile. La soluzione è data soltanto dalla vo-

13 Cfr. la riedizione B. Pascal, *Pensées et Opuscoles*, Hachette, Paris 1971.

14 Un'edizione italiana di questo testo è stata del resto curata dallo stesso Preti nella sua raccolta degli *Opuscoli e scritti vari* di Pascal (Laterza, Bari 1959, pp. 52-70) per un'analisi del quale sia comunque lecito rinviare al mio *Il Cacodémone neoiluminista*, op. cit., pp. 126-135.

lontà religiosa. La volontà, attribuita anche agli animali (*Pensée*, § 340) non è la volontà cartesiana, cioè un aspetto fenomenologico del pensiero, ma un atto esistenziale, legato alla naturalità, al di qua o al di là del pensiero logico (essenziale): essa porta all'affermazione di una *verité du coeur*, in cui *tutto* l'uomo, prendendo coscienza della propria naturalità e conseguente limitazione della propria spiritualità, conformemente alla logica neo-accademica abbandona il presunto mondo dell'essere (certezza geometrica) si ritira nel probabile e *scommette* (*Pensée*, § 233) per l'esistenza di Dio, in cui si risolve (negativamente) l'antinomia

Proprio quest'uomo pascaliano, paradossale ed antinomico, che prende coscienza critica della propria *naturalità integrale*, implicante una limitazione della sua stessa spiritualità, ovvero del suo stesso flebile pensiero, costituisce l'indicazione strategica della modernità che, sempre secondo Preti, ci riporta ad una antropologia critico-costituitiva (ma non mai fondante!) nella quale se la carne si colloca, indubbiamente, all'inizio di ogni pensiero, appunto quale principio e *conditio sine qua non* di ogni discorso possibile, tuttavia anche la morte, quale distruzione radicale della carne animale, ne rappresenta, al contempo, uno svolgimento ineliminabile e necessario. Certamente Pascal oscilla costantemente tra teologia e scienza, mentre per Preti il confine ultimo e intrascendibile della vita, appunto la morte della carne, costituisce, invece, il tragico, ma naturale, destino umano: esito inevitabile, ma che deve allora essere percepito come il riflesso ultimo dello stesso lavoro infinito, e pure sempre parziale e rettificante, della razionalità umana. In questa prospettiva, come poi Preti affermerà esplicitamente in *Idealismo e positivismo*, dell'anno successivo, il 1943, il lavoro cui guarda il pensatore pavese è sicuramente una «fede – anche se fede soltanto in se stesso», richiamando esplicitamente, e *banfianamente*, l'«unità dialettica» della libera universalità dell'esperienza e della Ragione, nella piena consapevolezza critica «di essere uomini, solo uomini; e, in fondo più religiosi, vogliamo essere una cosa sola – quello che siamo – uomini»¹⁵. Uomini consapevoli che «per vivere il dramma della nostra epoca ci vuole molta energia e molto coraggio – molta umiltà, e molta voglia di lavorare». In questa prospettiva Preti è ben consapevole di voler fare dello stesso pensiero – incluso il pensiero filosofico – *un lavoro*, anzi, come riconoscerà poi esplicitamente nel 1958, ne *Il mio punto di vista empiristico*, un «onesto mestiere», proprio perché il pensiero-lavoro cui guarda

15 G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, pp. 238-9 da cui sono tratte tutte le citazioni, anche quelle che seguono immediatamente nel testo, mentre l'ultima citazione sul lavoro quale piena responsabilità nei confronti della propria opera è tratta da p. 236.

costituisce un'attività di integrazione critica dell'esperienza che ha fede solo in se stessa e vuole lasciare i propri prodotti incrostati alla terra, ben sapendo che proprio questo loro carattere di transitorietà storica costituisce l'unico modo per l'uomo di aprirsi all'eterno mediante una vita di lavoro e di sofferenza, ben sapendo che ciò che sarà costruito, con fatica, sarà, inesorabilmente, travolto dalla storia, perché «costruiamo una casetta per noi, non un *monumentum aere perennius*».

La centralità strategica di questa lezione pascaliana non sarà mai più dimenticata da Preti che la richiamerà sempre in modo programmatico, poiché questo rilievo di Pascal non solo consente di collocarsi criticamente al centro della modernità scaturita dal Rinascimento e dalla genesi del pensiero scientifico, ma consente anche di cogliere quell'apertura esistenziale connessa alla naturalità animale per il cui tramite l'uomo può prendere piena consapevolezza, antropologico-critica e filosofica, del suo stesso essere mortale, proprio perché si deve pensare, *in primis et ante omnia*, come essere animale, "in carne ed ossa".

Una interessante conferma dell'importanza e del rilievo costante e strategico che questo celebre *Colloquio di Pascal con de Saci* riveste per Preti è offerta anche dalla consultazione della copia personale di Preti della sua edizione degli *Opuscoli e scritti vari*, attualmente conservata presso il *Fondo Giulio Preti* del *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese. Come si evince agevolmente da varie indicazioni e da alcuni appunti questa copia è stata ampiamente utilizzata da Preti anche per le sue lezioni universitarie fiorentine (probabilmente in connessione con il corso dell'anno accademico 1964-65 consacrato a *Gli inizi della filosofia moderna. Il Seicento*¹⁶). Ma senza ora entrare nel merito specifico di questo corso, può tuttavia essere interessante richiamare alcuni appunti di lettura che Preti indica, quale proprio pro-memoria, in chiusura del *Colloquio*:

1. Questione filologica:

- 1) testo di netta ispirazione giansenistica che riflette in modo ben preciso un certo stato d'animo di P. R. [Port-Royal] verso Pasc[al] (ammirazione e diffidenza – l'una e l'altra giustificati);
- 2) redazione tardissima;
- 3) testo ben costruito (autonomi: tre parti I. teoria filosofica; II. implicazioni etico-religiose; III. impl[icazioni] pedagogiche);
- 4) riferimenti molto autentici al pensiero di Pascal

16 Per una sintetica descrizione del quale cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 402-403, con riferimento ai quaderni autografi II, 20.

2. Leggere poi la Lettera a Fermat;
3. Conclusione: razionalismo-scetticismo pascaliano:
 - a) Cusano → Pascal
(conjectura, ragione matematica, simboli che rimandano a verità più alta e non del tutto comprensibile) misticismo cusano, fondamentalismo pascaliano
 - b) Montaigne, Cartesio → Pascal
Notare come P[ascal] volga gli argomenti cartesiani più in senso scettico che nel senso che essi avevano nel sistema cartesiano (dubbio “metodico”), quindi è più vicino al gruppo Dupuy (Gassendi, La Mothe Le Vayer) che non a C[artesio] stesso. Onde la soluzione fideistica, non razionalistica.
Differenza C[artesio]-Pascal – innatismo cartesiano rilevante dai caratteri interni delle idee – quello pascaliano dal *consensus* (scopo comune), funzione di fondamento nelle matematiche, cioè *evidenza pragmatica non logica* (come invece in C[artesio]).

Da questi brevi, ma pregnanti, appunti inediti non solo è abbastanza agevole rintracciare l'andamento complessivo (ed anche analitico) del commento che Preti può aver svolto a lezione in relazione al *Colloquio*, ma si possono anche evincere alcune indicazioni preziose, che confermano, ulteriormente, il valore, invero paradigmatico, del razionalismo-scetticismo pascaliano, perlomeno così come viene letto e interpretato da Preti anche nel corso degli anni Sessanta. In questa chiave, la precisa attenzione critico-filologica al testo costituisce il punto di partenza “sperimentale”¹⁷ ineludibile per la migliore intelligenza critica (e anche filosofica!) del testo pascaliano che Preti inquadra non solo storicamente, rintracciando, appunto, una precisa eco dell’«ispirazione giansenistica» che pervade complessivamente il testo, ma anche studiandone, teoreticamente, la struttura interna che, di conseguenza, viene sciolta criticamente nelle sue differenti impli-

17 Come lo stesso Preti rileverà in *Retorica e logica* «nel testo pascaliano [il riferimento preciso è alla *Prefazione per il «Trattato del vuoto»* di Pascal precedentemente citata nel testo della traduzione italiana laterziana curata dallo stesso Preti, con riferimento esplicito e complessivo alle pp. 3-7] *manca assolutamente il senso dell'autorità come tradizione*. Ci sono in sostanza due tipi di scienze: filologiche e naturali. In quelle filologiche predomina l'autorità: ma non nel senso di una tradizione storica, delle opinioni dei più o meno dotti, bensì unicamente nel senso che in queste scienze si tratta *soltanto* di sapere che cosa è scritto nei libri, e quindi i libri vi tengono il posto che nelle scienze naturali è tenuto dall'esperienza sensibile. (E trattandosi di scienze storiche, in cui non si fanno leggi e generalizzazioni induttive, il ragionamento vi ha una funzione affatto secondaria). Si osservi che questo vale anche per la teologia» (G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 120, corsivo nel testo).

cazioni filosofiche, etico-religiose e pedagogiche. Il riferimento all'integrazione del testo con la lettura della *Lettera a Fermat* consente poi a Preti di insistere perlomeno su due punti (che, ancora una volta, sono precisamente segnalati in modo evidente nella copia sulla quale il pensatore pavese lavorava):

a) la riduzione della ricerca matematica ad un «mestiere», ovvero ad un lavoro che può senz'altro essere associato a quello dell'artigiano:

per parlarvi francamente della matematica, trovo che essa è il più alto esercizio dell'intelligenza; ma nello stesso tempo la riconosco tanto inutile, da far ben poca differenza tra un uomo il quale non sia altro che un matematico e un bravo artigiano. Per questo chiamo la matematica *il più bel mestiere del mondo*: ma in fin dei conti non è che un mestiere – e spesso ho detto che è buona per saggiare, ma non per impiegare la nostra forza¹⁸;

b) la difesa e il riferimento esplicito all'ideale moderno dell'*honnêteté*:

Vi dirò pure che, sebbene voi siate quello che io stimo il maggiore matematico di tutta l'Europa, non sarebbe stata tale qualità ad attirarmi: bensì il fatto che io mi immagino nella vostra conversazione molta intelligenza e civiltà – e per questo vi ricercherei.

Una conversazione sociale intessuta di «molta intelligenza e civiltà» costituisce, per l'appunto, l'ideale dell'*honnêteté*. Proprio questa significativa precisazione, compiuta attraverso la considerazione della *Lettera a Fermat*, consente poi a Preti di meglio precisare la natura, ad un tempo razionalistica e scettica, della posizione pascaliana che nei suoi riferimenti a Cusano, Montaigne e Cartesio è, appunto, considerata come davvero emblematica e di riferimento per tutta la tradizione della modernità. Il misticismo cusaniano, cui, come è noto rimandano anche le *conjecturas* matematiche e scientifiche, trova così un suo preciso *pendant* teorico nel fondamentalismo religioso pascaliano. Ma vi è di più. Se in Cusano il carattere ipotetico-congetturale, molteplice e sempre disperso, della conoscenza umana non può mai essere confuso con l'inattingibile unità della *praecisio veritatis*, tuttavia la mente umana costruisce, nella molteplicità dispersa delle sue congetture, una struttura che presenta anche una somiglianza con la verità che consente, dunque, un'approssimazione dell'infinita molteplicità all'unità divina. Su questa base è dunque possibile scorgere un'indefi-

18 B. Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, op. cit., pp. 198-199, corsivo mio, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 198.

nita progressività del sapere presente tanto in Cusano quanto in Pascal, che giustifica – sia pure in una prospettiva decisamente infinita – la “partecipazione” (*similitudo*) della mente umana a quella divina. In tal modo, sul piano teoretico, il razionalismo pascaliano, aprendosi coraggiosamente alle argomentazioni dello scetticismo, riesce così a corrodere, *dall'interno*, la metafisica cartesiana delle idee innate. Il che se da un lato apre nuovamente all'orizzonte del fideismo religioso, d'altra parte consente anche a Pascal di attribuire alla razionalità matematica (e scientifica, più in generale) una specifica *evidenza pragmatica* (e non più logico-metafisica, come in Descartes), attraverso la quale emerge, proprio in seno al pensiero moderno e alla sua stessa metafisica, una breccia critica particolarmente importante e preziosa perché, appunto, consente di guadagnare una nuova e assai differente prospettiva euristica e filosofica.

Certamente in Pascal questa sua nuova apertura critica all'evidenza pragmatica scaturisce ancora entro la precisa individuazione dell'antinomia, insolubile e paradossale, propria dell'uomo che trova una sua possibile soluzione solo nella volontà religiosa che si radica sul terreno della *probabilità*, implicante la pratica di una *scommessa*. Tuttavia, pur entro questo contesto, volutamente e decisamente religioso ed evangelico, a Preti, ancora una volta, preme sottolineare tutta la modernità della paradossale soluzione pascaliana, la quale consente, comunque, all'uomo moderno di prendere piena consapevolezza critica dell'insopprimibile sua animalità integrale che lo fa infine necessariamente fuoriuscire dal mondo metafisico dell'essere per aprirlo ad un mondo più incerto, variabile e probabile, in cui anche la stessa razionalità dogmatica cartesiana deve essere profondamente ripensata alla luce delle contingenze storiche e delle molteplici limitazioni esistenziali che sempre accompagnano l'insorgenza critica del pensiero. Il che, ancora una volta, induce nuovamente a sottolineare tutto il valore eminentemente teoretico di questa posizione filosofica di Pascal, al di là della sua stessa scelta religiosa, proprio perché, come si legge emblematicamente nelle ultime righe della nuova introduzione postuma predisposta da Preti per la riedizione einaudiana della sua traduzione delle *Lettere provinciali* (apparse peraltro, nel novembre 1972, proprio una manciata di mesi dopo la scomparsa di Preti, morto il 28 luglio dello stesso anno a Djerba),

nella critica scettica è la ragione stessa che si distrugge in nome del suo stesso non raggiunto valore ideale assoluto; e la *forma* del discorso razionale resta pur sempre la forma in cui fede ed esperienza del sacro più validamente si esprimono, almeno per chi, essendo ancora vivo, è ancora legato alla condizione umana – alla miseria come alla grandezza di questa. “Beati i poveri nello

spirito”: ma proprio questo non è mai riuscito a Pascal – di farsi povero nello spirito¹⁹.

Il che spiega, nuovamente, lo specifico fascino teoretico della posizione di Pascal che Preti, nell'intero corso della sua biografia intellettuale, ha letto anche con differenti e persino contrastanti accentuazioni interpretative (soprattutto in relazione al preciso valore storico-civile della nota polemica pascaliana contro il molinismo dei gesuiti, svolta soprattutto nelle *Provinciali*), senza tuttavia mai rinunciare a scorgere nel Pascal del celebre *Colloquio con de Saci* un momento filosofico eminente che ci aiuta, strategicamente, a meglio intendere, criticamente, la stessa modernità scaturita dalla nascita e dalla successiva affermazione del pensiero scientifico e della sua stessa intrinseca dinamicità. Del resto l'individuazione di una *evidenza pragmatica*, non logica, emergente dalla riflessione pascaliana, rinvia anche ad una nuova forma di razionalismo critico che, invero, costituisce l'asse critico privilegiato entro il quale si è sempre dipanata, complessivamente, pressoché tutta la riflessione filosofica pretiana²⁰.

-
- 19 B. Pascal, *Le Provinciali*, Introduzione e traduzione di Giulio Preti, Einaudi, Torino 1972, p. XIX. La prima edizione di questa traduzione era apparsa nel 1946 presso un editore milanese dell'ambito banfiano: Maria Adalgisa Denti (come secondo numero dei "Classici del pensiero"). In merito a questa traduzione va anche ricordato che, in realtà, fu predisposta, in prima battuta, dalla moglie di Preti, la poetessa Daria Menicanti, mentre il filosofo pavese si riservò poi il compito di rivedere complessivamente il lavoro. L'attribuzione finale di tutto il lavoro al solo Preti scaturisce da un allora assai diffuso (per quanto assai discutibile) costume etico-civile, nonché da una specifica generosità umana (e scientifica) della stessa Menicanti.
- 20 Per una più puntuale disamina del razionalismo critico di Preti sia comunque lecito rinviare al testo recente di una mia relazione, *Giulio Preti razionalista critico europeo*, che ho presentato e discusso nell'ambito della prima giornata di studio promossa a Firenze in occasione del centenario della nascita del pensatore pavese, *Il contributo di Giulio Preti nel quadro del razionalismo critico europeo*, promosso dall'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria in attiva collaborazione con l'insegnamento di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Firenze della prof. ssa Maria Grazia Sandrini, nella giornata del 10 maggio 2011 (i cui atti sono attualmente in fase di stampa), unitamente alla mia relazione *Il razionalismo critico nella lezione filosofica di Giulio Preti (1911-2011)*, presentata nel quadro del decimo ciclo di *Intellégo*, svoltosi nel Castello di Copertino (Lecce), nella giornata del 28 aprile 2011, che, salvo errore, ha emblematicamente inaugurato, proprio nel profondo Sud del Salento, le celebrazioni dell'anno del centenario della nascita di Preti.

5. Lo stile filosofico pretiano: un cantiere critico sempre aperto

Presentando, nel 1957, alcune considerazioni concernenti *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana*, il filosofo pavese ha avuto modo di premettere allo sviluppo del suo saggio una significativa avvertenza preliminare, in base alla quale informa esplicitamente il lettore che questa ricerca «verrà piuttosto impostata e proposta che non condotta a fondo e risolta»²¹, con la conseguenza che l'Autore si limiterà ad illustrarne «il significato teoretico e storico». Rispetto allo *stile* peculiare del lavoro filosofico di Preti questo rilievo non è affatto marginale o peregrino. Preti, infatti, ha sempre lavorato sviluppando, con rigore, differenti e pur liberi sondaggi critici, in cui il Nostro imposta e variamente propone alcuni possibili percorsi di ricerca. Percorsi e sentieri che, tuttavia, Preti non sviluppa mai oltre un determinato punto di sviluppo analitico, mettendo così capo ad un eventuale, possibile ed autonomo, “sistema” filosofico. Semmai questi stessi diversi sondaggi critici sono sempre impostati e sviluppati da un punto di vista filosofico meta-riflessivo dalla cui articolazione analitica sempre urge e si manifesta la viva esigenza di delineare una possibile (ma non mai effettivamente realizzata), impostazione complessiva sistematica, unitaria e teoreticamente coerente. Il che contribuisce a delineare la cifra precisa dello *stile filosofico* pretiano. Uno stile che lo vede saggiare, anche in molteplici direzioni, molti e differenti sentieri teorici, avendo tuttavia l'accortezza critica di saper ricondurre le sue singole puntuali disamine – sia pur diversamente impostate, variamente proposte e anche differentemente lumeggiate ed articolate – entro un quadro di riferimento teorico tendenzialmente sistematico, organico ed, appunto, unitario. Proprio perché, per dirla con le parole di Preti stesso, risalenti ai primissimi anni Settanta, «problematico e tentativo, inconcluso e inconcludente, il saggio è soprattutto un educato tentativo di contestare luoghi comuni, idee correnti – ivi compresi, se è il caso, i luoghi e le idee della contestazione stessa»²². Per questa ragione, ad uno dei più fini e felici interpreti dell'opera pretiana come Mario Dal Pra, questi suoi saggi sono apparsi «così essenziali e geometrici», tali da configurare, senz'altro, «un contributo primario al pensiero contemporaneo»²³. Tant'è vero che proprio dall'insieme composito ed articolato di questi studi raccolti, nel 1976, nei due corposi volumi dei *Saggi filosofici*, anche solo

21 G. Preti, *Saggi filosofici*, *Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, p. 413.

22 G. Preti, *Que será, será*, Il Fiorino, Firenze 1970, p. 8.

23 M. Dal Pra, *Presentazione* in G. Preti, *Saggi filosofici*, *op. cit.*, vol. I, p. IX, mentre la citazione che segue nel testo è tratta da p. XXVII.

riferendosi alle disamine storiografiche e metodologiche del secondo volume, sempre «risulta un quadro storico vivo e concreto, pieno di suggerimenti per ulteriori ricerche, nel quale non si sa se più ammirare la chiarezza della prospettiva con cui il materiale documentario viene illuminato oppure la consapevolezza critica con cui l'esposizione storica viene presentata nei suoi condizionamenti culturali pragmatici storici e convenzionali». Il che vale non solo per pressoché tutta la produzione saggistica pretiana, che accompagna la sua attività filosofica (dagli esordi fino alla fine della sua vita), ma coinvolge anche i suoi molteplici interventi giornalistici (la cosiddetta «micro-saggistica» pretiana), nonché il suo stesso peculiare modo di lavorare quotidiano, ampiamente documentato da tutti i molteplici e ricchissimi suoi inediti, attualmente conservati presso il *Fondo Giulio Preti* del *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria²⁴.

In questa chiave ermeneutica anche le sue stesse opere in volume più note e discusse – da *Idealismo e positivismo* (1943) al celeberrimo *Praxis ed empirismo* (1957), dal forse meno noto (ma non meno bello e significativo) *Alle origini dell'etica contemporanea* (1957), fino a *Retorica e logica* (1968) – rimandano, invero, sempre e costantemente, alla produzione saggistica pretiana. Come mi è più volte capitato di rilevare, tutti questi differenti «libri-manifesto» (secondo la felice e nota qualificazione di Eugenio Garin²⁵) possono infatti essere considerati come delle punte di un *iceberg* che rinviano tutte ad un più ampio e diffuso lavoro sotterraneo analitico, mobile e continuo. Solo grazie a questo diffuso lavoro analitico di fondo si sono infatti innalzate quelle stesse acuminate punte polemiche che, in tal modo, sempre presuppongono e sempre rinviano ad un molto più ampio, diffuso ed articolato lavoro saggistico, frammentario ed assiduo che costituisce il più vero ed autentico *laboratorio critico-filosofico pretiano*. Un laboratorio mediante il quale Preti non si è del resto limitato a lavorare solo sui temi documentati dai saggi da lui editi nel corso della sua vita, perché questa sua articolatissima produzione saggistica analitica rinvia, al contempo, anche ad un numero estremamente vario di studi, note e saggi rimasti inediti che si intrecciano poi con tutti i testi della sue preziose lezioni universitarie che sono state scritte e pensate con tale rigore di impianto e di svolgimento da

24 Per una prima descrizione di questo *Fondo G. Preti* di autografi cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia*, op. cit., pp. 271-458 e le aggiunte concernenti nuovi quaderni descritti ne *Il pensiero di G. Preti nella cultura filosofica del Novecento*, op. cit., pp. 451-458, anche se allo stato attuale sono stati poi rintracciati altri nuovi importanti quaderni autografi.

25 Cfr. E. Garin, *Ricordo di G. Preti. Tre libri*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX, 1974, 4, pp. 441-447.

costituire, a loro volta, altri documenti eccellenti che documentano, ulteriormente, questa sua vita di ricerca e di riflessione continua.

Ponendosi allora da questo privilegiato punto di vista volutamente *saggistico*, del tutto interno e strategico per la stessa produzione frammentaria pretiana, è veramente difficile sottrarsi all'impressione che Preti stesso abbia voluto consapevolmente configurare e praticare la sua inquieta e continua ricerca filosofica sotto forma di una indagine volutamente frammentaria ed espressamente saggistica, proprio perché sempre volta a rimettere in discussione critica varie piste di ricerca e anche i vari, provvisori, assunti teorici cui, di volta in volta, il pensatore pavese pensava di poter legittimamente pervenire. Esattamente entro questo preciso orizzonte metariflessivo si colloca, complessivamente, tutta l'opera pretiana. Come ancora si legge nella *Prefazione a Que será, será*, Preti infatti dichiara espressamente che

già Russell ha distinto una filosofia dell'intelletto da una filosofia dell'anima; e antica almeno quanto Pascal è la distinzione tra *esprit de géometrie* ed *esprit de finesse*. C'è un discorso che è rigorosa metariflessione sulla cultura, i suoi linguaggi, le sue strutture formali: e questa, oggi, è la filosofia in senso pieno e regio. Ma c'è la possibilità di altri discorsi, pure di metariflessione sulla cultura, ma meno rigorosi e più densi di materia: discorsi in cui valutazioni, sentimenti, speranze e timori non vengono del tutto sospesi, ma in parte espressi, nel modo più motivato possibile. In questa forma di discorso (vogliamo ancora chiamarlo filosofico?) non è possibile il solo rigore formale; entrano in giuoco molti aspetti umani di chi lo tiene: razza, sesso, età, educazione, esperienze vissute, letture fatte e non fatte... – è anche, *tra l'altro*, un certo *habitus* al rigore razionale formale, e di conseguenza un deciso atteggiamento critico. [...] Questo tipo di "filosofia" si è sempre avvalso e continua ad avvalersi, di forme non trattatistiche e non sistematiche di esposizione: il dialogo, la narrativa, il teatro – e il saggio. Quest'ultimo, per la sua stessa brevità, per il suo stesso tono apparentemente dogmatico (derivante dalla brevità), per la sua struttura asistemica, per la sua possibilità di non concludere, rivela, nella sua stessa forma letteraria, in che sfera di riflessione si muova, a quale specie di riflessione si diriga. Per lo scrupolo acquisito nel mestiere di filosofo, l'autore del saggio sa di non poter concludere in maniera necessaria: invita soltanto a considerare, anzi a ri-considerare, le cose del tema che tratta, accennando a motivi, ragioni di sostegno, considerazioni che sembrano appoggiare una certa conclusione possibile, non necessariamente enunciata²⁶.

Certamente è ben vero che Preti, in questa stessa pagina, distingue nettamente tra i micro-saggi giornalistici e gli studi filosofici più rigorosi, tut-

26 G. Preti, *Que será, será*, op. cit., pp. 9-10, corsivo nel testo, mentre la citazione che segue nel testo è tratta da p. 11 (anche in questo caso il corsivo è nel testo).

tavia, *malgré soi*, questa distinzione può essere contestata, proprio riferendosi alla sua stessa produzione filosofica complessiva, entro la quale il *filo rosso* della sua metariflessione filosofica si è costantemente esercitata – sia pur in scritti di differente respiro teoretico e anche di varia ampiezza di analisi – secondo quella precisa modalità saggistica, non a caso di chiara ascendenza illuministica (e humanea!) – che gli ha consentito di mettere capo, complessivamente, ad una produzione filosofica ad altissimo tasso di criticità e anche di frammentarietà, pur sempre anelando, al contempo, ad un impianto filosofico invero sistematico, richiedente ed aspirante ad una classica e affatto rigorosa esposizione metodica ed ordinata. Da questo punto di vista questa, dunque, può così essere anche assunta come la precisa fisionomia critica della sua stessa, instancabile, ricerca filosofica, nonché della *sua pratica della metariflessione filosofica*. Senza mai dimenticare che per Preti «il compito del filosofo non è la progettazione, più o meno rivoluzionaria, di un avvenire: ma, se vuole occuparsi del presente, la *critica razionale* di questo». Preti non ha del resto mai dismesso questo rigorosissimo abito sistematico della pratica saggistica configurante una *metariflessione critica razionale continua*, indicando così nella stessa problematicità da lui indagata in vari ambiti disciplinari, l'orizzonte intellettuale più autentico cui, a suo avviso, deve sempre essere ricondotta la più rigorosa metariflessione filosofica.

Donde, ad un tempo, il fascino e la difficoltà della valutazione critica della sua stessa opera filosofica. *Il fascino*, proprio perché Preti fa sempre toccare con mano al suo lettore il gusto e la ricchezza della disamina filosofica, da lui sempre praticata e vissuta come una ricerca aperta e provvisoria, in grado di sondare criticamente differenti piste di ricerca, pur percependo, al contempo, l'esigenza di mettere sempre capo ad una riflessione unitaria, sistematica e globale. Per questa ragione nella pagina di Preti si avverte sempre tutta la forza vitale dell'indagine filosofica, attenta a cogliere gli aspetti più diversi e anche riposti di un determinato problema, avendo peraltro la capacità di saperlo leggere e rileggere anche alla luce di differenti e persino opposte ascendenze culturali e teoretiche. Al punto che la capacità critica con la quale Preti è in grado di individuare i differenti fuochi problematici e di sviscerare alcuni nodi decisivi, abitua il lettore a sempre spezzare criticamente ogni dogmatica contrapposizione prospettica, inducendolo così ad uno stile di analisi filosofica che procede sempre per molteplici, inaspettate e felici contaminazioni critiche continue, in grado di meglio precisare i differenti temi, onde far appunto emergere il loro nucleo problematico intrinseco ed incandescente. Nelle mani di Preti un problema filosofico torna sempre ad illuminarsi di una inconsueta profondità prospet-

tica e di una ricchezza problematica che spiazzava ogni tradizionale impostazione, donando al suo lettore il gusto più vero della stessa meta-riflessione teoretica. Anche se poi questa sua meta-riflessione teoretica è in genere dipanata avendo la rara capacità di tener sempre nel debito conto lo spessore storico delle differenti tradizioni di pensiero, restituendo, in tal modo, ancora una volta, tutta l'effettiva complessità – culturale, civile ed epistemologica – ad un determinato problema. Donde, nuovamente, la necessità, nello studiare il suo pensiero, di saper sempre cogliere, con precisione, i suoi stessi orizzonti di pensiero (le sue costanti teoretiche) unitamente alle variazioni, ai mutamenti e ai cambiamenti concettuali che lo stesso Preti ha fatto suoi e ha teorizzato nei differenti, inquieti, decenni della sua intensa attività di ricerca. In questo senso specifico *continuità* e *discontinuità* si intrecciano così continuamente nell'opera pretiana, mettendo capo ad un vasto ed articolato programma di ricerca filosofico meta-riflessivo veramente aperto ed originale, nel quale la pratica continua della riflessione filosofica diviene, *socraticamente*, uno stile di vita. Lo stile di un cantiere sempre *in fieri* in cui, à la Neurath, lo stesso filosofo pratica la meta-riflessione filosofica facendo sua la consapevolezza critica di dover continuamente riprogettare il suo stesso programma di ricerca, saggiandolo e ponendolo in tensione critica continua con i problemi culturali, conoscitivi, etici e civili che avverte essere quelli decisivi (e vitali!) per la propria stessa attività critica. In questa spirale critica, sempre aperta e pur anelante alla sistematicità del trattato, la filosofia si configura certamente come una metariflessione critica di secondo livello che sempre si rivolge, consapevolmente, ad altre forme culturali (variamente elaborate dalle differenti discipline), ma che lo fa sempre rivendicando, con piena coerenza, il proprio autonomo ruolo meta-riflessivo, *libero e critico*.

6. Il focus teoretico pretiano: il trascendentalismo storico-oggettivo

Come è emerso dalle precedenti considerazioni concernenti il particolare “innesco” banfiano-marburghiano del “punto di vista filosofico” del giovane Preti, per il pensatore pavese l'acquisizione critica kantiana della trascendentalità costituisce un punto di svolta e di non ritorno per la meta-riflessione filosofica. Agli occhi di Preti la «rivoluzione copernicana» inaugurata da Kant è infatti in grado di porre finalmente l'indagine filosofica su un nuovo piano critico, che volge decisamente le spalle ad ogni impostazione metafisica. Facendo propria la «rivoluzione copernicana» inaugurata da Kant la filosofia non può infatti più interrogarsi su “ciò che possiamo sapere”, né

può più chiedersi “che cosa possiamo effettivamente conoscere del mondo”, perché la sua domanda muta radicalmente di senso. Per Kant la conoscenza non è più un problema, ma è un *dato di fatto* e allora occorre proprio partire dalla positività stessa del conoscere storico effettivo per interrogarsi sulla sua possibilità, sui suoi limiti e sul suo valore. In altri termini la domanda kantiana relativa alla conoscenza diventa la seguente: *quali sono gli oggetti che il procedimento conoscitivo riesce effettivamente a costruire in modo che risultino adeguati alla sua stessa intenzione conoscitiva?* Proprio questa costituisce l’innovativa domanda kantiana che scaturisce dalla scoperta della dimensione della trascendentalità, in virtù della quale la possibilità della conoscenza non rinvia più ad un mondo – mitico – inevitabilmente e metafisicamente collocato *al di là* della conoscenza stessa. Al contrario, la conoscenza viene assunta in tutta la sua positività effettiva e la domanda filosofica si esplica nello studio critico delle *condizioni di possibilità* di quella stessa conoscenza. Per questo motivo la filosofia diventa una metariflessione di secondo livello che si rivolge alle altre riflessioni per studiarne, analiticamente, l’universo di discorso, i linguaggi, le categorie, i metodi, i principi di verifica e di falsificazione, gli assunti programmatici, le regole deduttive, etc. Il che si radica poi nella scoperta kantiana che la stessa ragione umana presenta perlomeno due facce intrecciate e sempre interrelate: quella del *Verstand*, dell’intelletto, mediante il quale si costruisce, *analiticamente*, un determinato sapere, e quella della *Vernunft*, della ragione, mediante la quale le nostre idee non sono più intese quali simboli di oggetti inconoscibili, bensì come *principi regolativi, direzionali*, che dirigono, guidano, stimolano e regolano la nostra stessa ricerca conoscitiva. In questa prospettiva copernicana l’intenzione conoscitiva delinea unicamente l’idea di un oggetto e, pertanto, ogni particolare “oggetto” disciplinare non rimanda mai ad un mitico mondo metafisico, posto in un utopico e non mai raggiungibile al di là della nostra stessa possibilità di conoscere il mondo, ma rinvia sempre ad una determinata disciplina, ad un campo conoscitivo specifico e delimitato, entro il quale sempre (ed unicamente!) si costruisce *quel* peculiare oggetto della conoscenza. Sempre per questo motivo con Kant l’indagine epistemologica si sposta decisamente dalla tradizionale questione metafisica, attinente *la genesi* della conoscenza (*quid facti?*), al nuovo problema critico della sua *giustificazione epistemologica* (*quid juris?*). Con Kant la questione genetica della conoscenza perde così di interesse, perché se ne mostra la radice gratuitamente metafisica (ancora presente nello stesso empirismo humaneo che pure ha svegliato Kant dal “sonno dogmatico” della sua formazione razionalistico-leibniziana), mentre l’analisi epistemologica attinente la disamina critico-trascendentale delle condizioni di possibilità della conoscenza effetti-

vamente costruita dall'uomo in un determinato ambito disciplinare diventa il punto di partenza, sempre irrinunciabile, per una filosofia che mostra di non possedere più un suo "oggetto" specifico ed autonomo, proprio perché lo rintraccia e lo individua nei differenti settori disciplinari costruiti dalle differenti *conoscenze oggettive* formatesi entro i diversi ambiti disciplinari.

Questo specifico assunto critico-trascendentale, di chiara ascendenza kantiana, costituirà sempre, perlomeno nella riflessione di Preti, un assunto irrinunciabile per la stessa pratica effettiva del suo «onesto mestiere» di filosofo. Naturalmente attorno a questo incandescente ed innovativo nucleo concettuale, implicante, per parte sua, un ben preciso e affatto peculiare programma di ricerca filosofico, Preti ha poi variamente organizzato e anche diversamente "contaminato" – sempre sul piano critico – diverse prospettive di indagine filosofica. Senza peraltro dimenticare che questo stesso nucleo incandescente del trascendentalismo ha subito esso stesso, nel corso dei decenni, alcune non banali riformulazioni prospettiche. Non per nulla Preti si è via via reso conto della necessità di ripensare continuamente e criticamente la stessa funzione euristico-critica di questo suo trascendentalismo, ponendolo sempre più in relazione con la dimensione del linguaggio, senza peraltro omettere di considerare, analiticamente, la stessa emergenza teorica del punto di vista trascendentalistico ponendolo in relazione con la storia del pensiero logico occidentale. Come ha rilevato lo stesso Preti in un suo importante studio consacrato alla disamina de *Il linguaggio della filosofia*

La conoscenza è un fatto: il nostro compito è analizzarla, rilevarne le strutture; e sulla base di tale analisi potremo anche vederne gli eventuali limiti "interni". Ma la conoscenza è discorso. Se al dualismo ipostatico soggetto-oggetto, sostituiamo, proprio seguendo i più validi insegnamenti di Kant e di Husserl, la tensione intenzionale noesi-noema, abbandonato il linguaggio soggettivistico e mentalistico, tale tensione si configura come tensione segno-significato. Il problema della conoscenza è problema semantico. In particolare, il problema della conoscenza filosofica è problema di semantica del linguaggio che si impiega nella discussione filosofica. La tradizionale domanda "che cosa possiamo conoscere?" si trasforma in quest'altra: "che cosa possiamo dire?"²⁷.

Il che ci riporta anche alla tipica mossa socratica: *ma di cosa stiamo esattamente parlando?* Ma in Preti questa classica domanda socratica si sostanzia e arricchisce proprio grazie al suo nuovo innesto critico sull'orizzonte trascendentalista kantiano, in virtù del quale il pensatore pavese può

27 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 462, corsivo nel testo, mentre la cit. che segue nel testo è tratta da p. 463.

allora prendere in considerazione anche differenti e contrastanti indirizzi concettuali, scorgendone un fecondo nesso critico entro il nuovo e fecondo livello meta-riflessivo che, a suo avviso, connota, complessivamente, l'atteggiamento filosofico più autentico e conseguente. Del resto nella disamina pretiana questo orizzonte trascendentalistico denuncia, sistematicamente, il carattere mitico di ogni eventuale pretesa *radicalistica* pure presente in Husserl, per non parlare poi, delle stesse ricadute kantiane in una problematica realistico-metafisica nel corso della considerazione dell'ego o della coscienza pura sviluppata da Kant nella *Critica della ragion pura*. Ma anche le presenze di queste incoerenze e di queste oscillazioni, che contraddistinguono il pensiero stesso di autori come Husserl e Kant, inducono sempre più Preti ad assumere il linguaggio umano come una forma privilegiata e, invero, decisiva dell'intersoggettività della conoscenza umana. Preti, richiamandosi espressamente alle riflessioni di Charles Morris, sottolinea come gli stessi segni linguistici debbano essere considerati come dei *comun-segni* nel duplice senso che sono prodotti da appartenenti ad una determinata comunità linguistica e che tutti i soggetti di questa comunità sono in grado di intenderli. Il carattere ideale e plurisituazionale dei segni linguistici, nonché la loro componente semantica e anche quella dell'oggettività che possiamo comunemente attribuire loro, costituiscono aspetti differenti, ma intrecciati ed interconnessi, che scaturiscono tutti dalla natura comun-segnica del linguaggio umano. Il che poi induce Preti a prendere in debita considerazione anche l'aspetto storico, ineliminabile, del linguaggio il quale, per sua intrinseca natura, rinvia sempre ad una tradizione:

anche il linguaggio è in un certo modo rituale: come usi e costumi, ordine degli alimenti nei pasti, etc. Le parole e le frasi hanno dietro una storia che è, per così dire, cristallizzata e fossilizzata nell'uso. Possiamo volontariamente e consapevolmente rinnovare, mutare, tale tradizione; non possiamo però ignorarla, sotto pena di non essere intesi o di essere fraintesi.

Il che vale, a maggior ragione, anche per la stessa filosofia e il suo linguaggio, dove ogni termine si inserisce, e sempre si riferisce, ad una precisa *tradizione concettuale* di cui porta molteplici segni nella sua stessa "carne" linguistica. Proprio sulla scorta di queste precise considerazioni, di natura squisitamente critico-epistemologiche, il trascendentalismo pretiano si apre allora, conseguentemente, ad una considerazione propriamente (ed anche eminentemente) *storica* della dimensione della stessa *oggettività*. Ma, si badi bene, questo trascendentalismo storico-oggettivo di Preti da un lato non ha nulla a che vedere con i vari storicismi metafisici di marca hegeliana (ed anche marxiana) e, dall'altro lato, non implica mai nessuna

apertura al piano dell'ipostasi metafisica e, tanto meno, delle reificazioni realistico-metafisiche. Infatti il terreno squisitamente e programmaticamente linguistico dell'impostazione di questa disamina filosofica impedisce a Preti di ipostatizzare le espressioni del linguaggio che, dal suo punto di vista, indicano unicamente una forma o struttura formale del linguaggio le quali non aprono ad un mitico piano "assoluto" e incontaminato, ma che, al contrario, proprio in quanto elementi di un linguaggio storicamente dato, rinviano ad una tradizione specifica, insomma a una dimensione già "situata" e "configurata". Come ha sottolineato lo stesso Preti in un passo decisivo, che personalmente ho più volte richiamato,

un tale trascendentalismo ha ben poco a che fare con quello soggettivistico-idealistico che si dice nato da Kant: infatti non si tratta di forme pure di una coscienza in generale o io penso, bensì di schemi, scheletri, costruiti dall'uomo (e il perché e il come siano stati costruiti è piuttosto oggetto di antropologia positiva, per esempio di una sociologia del conoscere, che non di speculazione filosofica). Si tratta piuttosto di un trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costitutive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)²⁸.

Assumendo esattamente questo innovativo punto di vista come il nucleo privilegiato di un preciso programma filosofico si può allora meglio intendere non solo la ricerca di Preti che troviamo documentata nei suoi studi editi (e soprattutto nella sua produzione saggistica), ma si può anche rintracciare un prezioso *filo rosso* che può esserci di valida guida euristica anche nello scandagliare, criticamente, il *mare magnum* dei suoi stessi scritti inediti. Da questo punto di vista la filosofia viene infatti praticata, sistematicamente, come una metariflessione vertente su altre riflessioni di differente livello. Naturalmente tale "inferiorità" non concerne mai una valutazione assiologica, bensì rinvia unicamente ai differenti *piani di analisi* e di scandaglio critico dei differenti "oggetti" disciplinari. Ma, si badi, la filosofia si configura

28 G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* [1958] ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 486. Per una mia disamina di questo passo affatto emblematico cfr. perlomeno *Il cacodémone neoilluminista*, op. cit., passim.

esattamente come una meta-riflessione di secondo livello, proprio perché, di per sé, non possiede più alcun oggetto specifico. O, meglio ancora, l'“oggetto” della filosofia può e deve essere rintracciato, di volta in volta, andando a studiare le differenti discipline che formano, appunto, l'“oggetto” della sua considerazione critica. Sono queste discipline che, istituendosi nel proprio specifico ed autonomo ambito disciplinare, forgiando i propri “oggetti”, le proprie categorie, i propri linguaggi, i propri metodi di inferenza, i propri “protocolli”, i propri “universi di discorso” e tutto quanto attiene, insomma, alla loro propria e specifica disciplina. Rispetto a questo ambito di studio la filosofia sembrerebbe allora collocarsi, *à la Mach*, *tra le pieghe* più riposte del discorso scientifico, avendo appunto la capacità critica, *à la Kant*, di sapersi tuttavia sempre interrogare sulla *possibilità* di questa stessa disciplina presa in considerazione epistemologica, sul significato e i limiti precisi delle sue categorie, delle sue regole inferenziali, del suo stesso linguaggio, nonché del suo stesso specifico universo di discorso. Proprio per questo motivo metariflessivo di fondo il trascendentalismo storico-oggettivo di Preti considera sempre ogni disciplina dal punto di vista, per dirla questa volta con Husserl, della sua peculiare ed autonoma «ontologia regionale». L'instaurazione di una disciplina coincide, infatti, con la costruzione di una ontologia regionale peculiare. Naturalmente sempre a questo specifico livello di analisi pretiana, l'universo linguistico costituisce allora, costantemente, il terreno privilegiato di studio per il cui tramite, sempre secondo Preti, si può impostare, nel miglior modo possibile, l'analisi critica-epistemologica di ogni singolo e differente ambito disciplinare.

Da un punto di vista semantico le categorie di ogni disciplina hanno del resto proprio la funzione specifica di consentire la costituzione analitica di differenti regioni ontologiche. Ma queste categorie sono sempre pensate da Preti, *à la Kant*, come forme *vuote* che possono e devono essere eventualmente riempite da specifici contenuti empirico-fattuali. Ma anche in questo caso, *kantianamente*, i contenuti risultano essere sempre predisposti secondo modalità affatto specifiche che sono appunto instaurate dalle forme vuote e a priori delle stesse categorie. In questo senso la “rivoluzione copernicana” kantiana continua insomma sempre ad operare nell'universo della riflessione filosofica pretiana, proprio perché il Nostro abbandona senz'altro ogni riferimento all'idea astratta, propria, tipica e specifica della tradizione dell'empirismo classico. Secondo la tradizione dell'empirismo classico, che possiede delle precise radici anche nel pensiero dell'antichità della Grecia classica, un pensiero si delineerebbe unicamente, per mera induzione (anche, aristotelicamente, tramite il processo inferenziale dell'*enumerationem simplicem*!) quale reale astrazione dal concreto terre-

no dell'esperienza sensibile ed empirica. Al contrario, e in profonda sintonia con Kant, il pensatore pavese si dichiara invece convinto che ogni forma concettuale costituisca sempre la *conditio sine qua non* per il cui tramite possiamo appunto "vedere" ed "interrogare", conoscitivamente, il mondo. In questa prospettiva trascendentalistica il pensiero non è più concepito come un'astrazione vuota, bensì come una direzione, un orientamento formale, mediante il quale ci si dirige verso il mondo concreto dell'esperienza, guidando ed orientando la nostra stessa esperienza. Naturalmente la conoscenza oggettiva non nasce solo da questo movimento "all'in giù", perché si deve anche intrecciare con un movimento opposto, "all'in su", mediante il quale quella stessa proiezione semantica risulta essere più o meno riempita da un determinato contenuto che contribuisce a modellare, ma che è pure dotato di una sua autonomia, specifica ed irriducibile. L'intreccio critico tra la proiezione semantica posta in essere dalla trama delle differenti categorie formali e, di contro, il "riempimento", più o meno riuscito, di questa stessa trama formale vuota, costituisce il processo complessivo della conoscenza che proprio relazionando, per dirla con Galileo, alcune «certe dimostrazioni» con altre determinate «sensate esperienze» configura, infine, un determinato ambito di conoscenza oggettiva.

Se si intende la pratica della metariflessione filosofica secondo questa specifica curvatura teoretica, emergono allora alcune importanti conseguenze specifiche. In primo luogo, come aveva peraltro accennato lo stesso Kant, la *critica alla metafisica* che ha costituito sempre il terreno privilegiato di ogni filosofia scientifica richiede, per il suo stesso sviluppo intrinseco, di mettere capo ad un nuovo punto di vista che sappia delineare il programma di una *metafisica critica*. Il passaggio (kantiano) dalla critica della metafisica (quale campo di uno sterile contrasto senza fine tra le differenti filosofie che ha pure dominato la tradizione plurimillennaria dell'indagine filosofica) alla metafisica critica (intesa esattamente quale disamina critico-epistemologica delle differenti "ontologie regionali" costituite dalle varie discipline) inaugura allora una nuova stagione per la ricerca filosofica. Quella entro la quale la filosofia, dismessa ogni pretesa egemonica, dichiara la vuotezza formale del proprio oggetto di studio, ponendosi umilmente nella condizione di studiare i differenti ambiti disciplinari di cui vuole parlare filosoficamente. Questa consapevole rinuncia a voler costituire un proprio dominio di comando (un autentico "imperialismo" concettuale) su tutte le altre discipline che si sono venute progressivamente liberando da ogni eventuale dominio filosofico dogmatico, rivendicando, pienamente, la propria autonomia disciplinare, richiede, precisamente, l'assunzione di un punto di vista metariflessivo critico, in virtù del quale la filosofia si configu-

ra, appunto, come una meta-riflessione che ha per proprio oggetto privilegiato di analisi le riflessioni poste in essere dalle altre differenti discipline. In questa prospettiva se la filosofia perde allora il proprio ruolo (metafisico) di “regina” delle scienze, tuttavia guadagna un ruolo sul piano della sua funzione critica, perché d’ora in poi si pone su un nuovo terreno di analisi che ne potrà consentire uno sviluppo più rigoroso e fecondo. Non per nulla Preti, a questo proposito, ha dichiarato che da questo punto di vista

la filosofia quindi non ha finito la sua storia. Forse – e io ne sono fermamente convinto – sta appena uscendo, faticosamente, dalla sua preistoria, e la sua storia comincia solo, e proprio, ora. L’unica cosa che va perduta è la millenaria dimensione religiosa – la pretesa di cogliere degli assoluti *in sé*. Le nostre ontologie regionali, i nostri quadri del mondo, si muoveranno entro i limiti di una cultura storicamente data, di linguaggi effettivamente usati o concretamente proponibili. Si muoveranno, cioè, nella sfera del *relativo*²⁹.

7. Il programma pretiano del neorealismo logico (con riferimento ad alcuni suoi scritti inediti)

Proprio sulla base filosofica programmatica del suo trascendentalismo storico-oggettivo si può allora comprendere come Preti sia riuscito a contaminare criticamente tradizioni di pensiero che, di primo acchito, appaiono anche come profondamente diverse quando non, addirittura, affatto divergenti. Ma anche in questo caso, come si è accennato, è proprio l’apertura filosofica intrinseca del programma di ricerca filosofico di Preti che ci consente di meglio intendere tutte queste sue molteplici “aperture”, come anche il significato più preciso di questi differenti innesti. A questo livello critico Preti non opera infatti, come invece può sembrare ai lettori più distratti ed affrettati, delle sintesi affatto estrinseche, ovvero delle mere giustapposizioni tra tradizioni concettuali eterogenee e contrastanti. Al contrario, Preti, addirittura *more hegeliano*, tiene sempre conto dello specifico “momento di verità” di ciascuna riflessione filosofica: ne tiene conto per poi riportarla riformulandola, anche liberamente e assai criticamente, all’interno del proprio punto di vista, entro il quale quella determinata tradizione di pensiero viene appunto richiamata onde poter meglio lumeggiare un determinato aspetto di un problema peculiare, quello che, proprio in quel determinato studio, viene analizzato e considerato. Proprio su questo specifico terreno

29 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., pp. 473-474, il corsivo è nel testo (la citazione è ancora tratta dal saggio *Il linguaggio della filosofia*).

di analisi critica aperta e contaminante, le disamine poste in essere da Preti assumono allora un fascino affatto particolare, che ne sottolinea tutta la loro originalità filosofica. Infatti il lettore delle sue riflessioni si rende sempre conto che nelle mani di Preti le differenti tradizioni concettuali di pensiero sono sempre metabolizzate e trasposte criticamente, onde poter fungere alla migliore intelligenza – appunto critico-problematica – di una determinata questione, che viene sempre scandagliata e dipanata nella sua autonomia relativa, avendo appunto la capacità di scorgerne molteplici aspetti, per delucidare i quali Preti non teme mai di potersi affidare a differenti e contrastanti tradizioni di pensiero. Così operando Preti ha allora la rara capacità, autenticamente filosofica, di saper variamente riportare gli strumenti euristici e concettuali elaborati dalle diverse tradizioni di pensiero al problema specifico che sta dipanando in un determinato momento della sua ricerca, mostrando così, nel corso complessivo della sua attività di riflessione, anche singolari accentuazioni o significativi mutamenti di prospettiva (come inevitabilmente sempre accade, perlomeno in un pensiero vivo e mobile, sempre pronto a rivedere criticamente le sue stesse posizioni teoriche).

Non stupisce allora la feconda capacità con la quale Preti ha saputo scorgere la significativa convergenza esistente tra le ricerche dell'empirismo logico, con particolare riferimento alla lezione di Rudolf Carnap, e quelle della fenomenologia delineata da Edmund Husserl. La duplice natura, ad un tempo teoretica e normativa, della Logica formale è chiaramente affermata da Husserl, mentre, in modo sia pur meno chiaro e programmatico, emerge anche – sia pure quale problema aperto – nelle riflessioni carnapiane. Ma tanto per Husserl come per Carnap il discorso logico è, *in primis*, un discorso metalinguistico, vertente sulle strutture proprie e specifiche degli enunciati linguistici. Preti si riferisce soprattutto alla semantica husserliana, sviluppata nel secondo volume delle *Logische Untersuchungen*,

nella quale attraverso minute analisi ricche di sottili ma ben fondate distinzioni veniva messa in evidenza la funzione significativa del mezzo linguistico, scoprendo un *esse obiectivum*, la *Bedeutung*, come una specie di direzione o virtualità o “senso” del segno, il quale, non *costituisce* entro di sé (né semplicemente si costituisce per mezzo suo) un contenuto rappresentativo, ma *rimanda* ad esso come a proprio riempimento o perfezionamento (*Erfüllung*). Questo concetto della *Erfüllung*, alquanto trasvalutato in senso matematico, è alla base della nozione “semantica” di verità quale viene elaborata da Tarski, e ancora trova un certo sviluppo nella semantica carnapiana³⁰.

30 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 344, corsivi nel testo; la citazione è tratta dal saggio *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana* del 1955.

Ma, al contempo, occorre anche subito aggiungere che le fini e persuasive indagini pretiane concernenti la storia della «semantica pura» non tengono conto solo del pur ricco ed articolato dibattito filosofico della contemporaneità, ma vengono anche messe in feconda relazione con gli sviluppi più riposti del pensiero filosofico, prestando particolare attenzione anche alle molteplici discussioni dei logici medievali. Ma, nuovamente, proprio questa sua feconda ed oltremodo felice capacità di saper sviluppare, liberamente e criticamente, la disamina di un determinato problema come quello della «semantica pura» avendo, al contempo, anche la non comune capacità di saperne recuperare le lontane radici medievali, nonché quelle che variamente rinviano alle stesse, più cospicue e rilevanti, tradizioni concettuali occidentali, emerge anche in questo caso. In questa specifica prospettiva, ancora una volta, la mediazione critica della lezione del trascendentalismo finisce del resto per riemergere in tutta la sua rilevanza euristica e filosofica. Non per nulla nella produzione inedita e più matura di Preti la scelta stessa del termine di riferimento da lui utilizzato per indicare il complesso orizzonte del suo programma di ricerca filosofico più maturo rinvia proprio ad una pluralità di indicazioni in cui questo rimando esplicito alle tradizioni di pensiero medievali, moderne e kantiane gioca sempre un ruolo affatto specifico e rilevante. Così, predisponendo degli scritti inediti consacrati programmaticamente ad una illustrazione teoretica e storica del *neo-realismo logico*³¹ Preti dichiara espressamente come i suoi saggi vogliano proporre «un punto di vista sull'ontologia filosofica cui diamo il nome di *neo-realismo*, ma che potrebbe altrettanto bene essere chiamato *realismo fenomenologico* oppure *oggettivismo trascendentale*»³². Preti avverte, del

31 Per un approfondimento del quale sia anche lecito rinviare al mio studio *Prolegomeni per una storia carsica del neorealismo logico. Il contributo critico-teoretico di Giulio Preti* che figura nel volume *Realismo ed antirealismo*, a cura di Mariano Bianca e Paolo Piccari, Aracne Editrice, Roma MMXI, pp. 91-126, unitamente al mio precedente saggio *La rivalutazione del trascendentale di Giulio Preti e la prospettiva del neorealismo logico*, «Il Protagora», XXXVII, luglio-dicembre 2010, n. 14, pp. 313-340, ora qui editi, alle pp. 199-230 e alle pp. 165-197.

32 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, p. 1, corsivi nel testo, cito direttamente dal manoscritto autografo pretiano (che nel Fondo Preti corrisponde alla schedatura: I, 49) attualmente conservato presso il *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria (per la descrizione di questo autografo cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 347-351). Di questo saggio esiste anche un'edizione pirata (a cura di Luca Maria Scarantino, «Rivista di storia della filosofia», LXI, 2006, 3, pp. 676-700), ma, naturalmente, nel presente scritto tutti i miei riferimenti saranno forniti basandosi esclusivamente sul manoscritto autografo pretiano. Le citazioni che seguono im-

resto subito, come il termine “neorealismo” sia «un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica» che il Nostro dichiara di aver

derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica e dell'epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Carnap, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca.

In effetti il riferimento di Preti ai neorealisti della fine del XIII secolo e del XIV secolo (Buridano e la sua scuola, Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen, Gregorio di Rimini, etc.), sviluppato sempre sullo sfondo della tradizione occamista, gli consente di riconsiderare con attenzione la distinzione propria della logica medievale tra *significatio* e *suppositio*, in virtù della quale una parola può denotare solo grazie alla sua specifica investitura significativa. Per esempio, esemplifica Preti, il termine cane può denotare i cani proprio grazie alla propria *significatio*. Conseguentemente «‘cane’ quindi significa il cane e denota cani (*supponit pro canibus*)». Ma proprio con riferimento specifico al piano prettamente logico-semantic (e, quindi, non a quello direttamente ontologico-metafisico) è poi sorta una celebre e nota divergenza di posizione tra i realisti platonici, da un lato, e i nominalisti, dall'altro lato. Se infatti per il realismo metafisico il termine ‘cane’ rinvia senz'altro all'idea sostanziale propria dei cani (ovvero alla *tota collectio* dei cani intesa come l'insieme-unità di tutti i cani esistiti ed esistenti, insomma, à la Platone, all'*eidōs* dei cani, alla *caninità*), al contrario per il nominalismo ‘cane’ costituisce una generalizzazione induttiva, un concetto che si ricava grazie all'esperienza diretta dei cani empirici. Rispetto a questa contrapposizione tra realisti e nominalisti i neo-realisti logici si collocano in una posizione affatto singolare, poiché, con i realisti, condividono l'idea che la parola ‘cane’ rinvii ad un paradigma obiettivo (certamente non mai inteso quale unità metafisica in sé), in virtù del quale possiamo leggere e selezionare il mondo dell'esperienza, ma, d'altra parte, in sintonia con i nominalisti, riconoscono anche il ruolo specifico che i cani empirici esercitano nella nostra conoscenza del mondo. Infatti per i neo-realisti logici medievali il concetto di ‘cane’ (ovvero la sua *significatio*) è sempre in relazione ai cani empirici e intrattiene, quindi, un nesso col mondo empirico dei cani del tutto analogo a quello che si instaura, per esempio,

mediatamente nel testo sono pertanto tratte dalle seguenti pagine dell'autografo pretiano: p. 1-2; p. 3 e p. 4.

tra un progetto architettonico e l'edificio effettivamente costruito in base a quello stesso progetto.

Ciò è espresso – rileva Preti – nella distinzione (a cui sembra ridursi quella tra *significatio* e *suppositio*) tra *suppositio pro significato non ultimato* e *suppositio pro significato ultimato*. L'*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel “progetto” che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo, esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente, e quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili).

Proprio questa innovativa e feconda impostazione neo-realistica logica medievale finisce poi per assumere tutto il suo rilievo euristico e filosofico all'interno della «rivoluzione copernicana» di Kant. Per Preti le conseguenze principali della posizione trascendentalistica kantiana sono infatti due. In primo luogo, Kant inaugura una nova dottrina del concetto, in virtù della quale il concetto è pensato sempre come una *funzione di integrazione critica ed unificante dell'esperienza* che non ha quindi più nulla a che vedere con una sua pretesa natura rappresentativa (quella che la tradizione dell'empirismo ha invece invariabilmente connesso al pensiero umano). In tal modo tutti i tradizionali e sempre paralogistici non-sensi, inevitabilmente connessi alle rappresentazioni del pensiero umano, vengono eliminati in modo radicale, mostrandone la loro natura squisitamente metafisica. In secondo luogo, l'oggetto-del-conoscere non può più essere pensato come un presupposto del conoscere stesso, ma si configura, al contrario come il “contenuto” specifico del conoscere stesso. L'apparente paradosalità del trascendentalismo kantiano, strettamente connessa con la scoperta del “giudizio sintetico a priori”, ne costituisce così la sua più vera forza euristica e critica: *l'oggetto-del-conoscere costituisce un telos che viene indicato al conoscere dalle sue stesse strutture formali*. Conseguentemente, solo entro l'orizzonte della direzione intenzionale posta dal processo del conoscere può allora individuarsi la verità della conoscenza cui l'uomo può eventualmente attingere. Da sottolineare come questa nuova prospettiva critico-epistemologica del neo-realismo logico, ripresa ed inaugurata da Kant con il suo trascendentalismo, è colta da Preti nella sua precisa collocazione concettuale, come spesso torna a sottolineare e a ricordare in differenti scritti inediti. Tra questi, perlomeno nella presente sede, sia allora sufficiente limitarsi a ricordare quanto si legge in un quaderno inedito pretiano risalente alla seconda metà degli anni Sessanta, espressamente in-

titolato *Logica e Ontologia*³³. Questo scritto si apre ricordando come la cattedra di Kant, a Königsberg, si chiamasse di «Logica e Metafisica», proprio perché «le due discipline furono a lungo associate, come il fondamento e il nocciolo stesso della filosofia teoretica». In questa prospettiva la Logica, quale scienza del *Logos*, era quindi concepita quale «scienza obiettiva: la scienza delle strutture del Logos, ossia delle strutture – postulate “razionali” – dell’Essere. La Logica coincideva quindi con l’Ontologia». Naturalmente la polemica dichiaratamente anti-metafisica della filosofia moderna (inclusa quella di matrice kantiana) ha contestato questa coincidenza tra Logica ed Ontologia, «ma questo non ha significato un deciso abbandono di ogni portata *ontologica* della Logica, bensì soltanto l’abbandono di una pretesa metafisica di essa». In Kant, per esempio, proprio in virtù della «rivoluzione copernicana», la Logica si configura come «la disciplina che stabilisce le leggi dell’accordo dell’intelletto con se stesso, per quanto concerne la mera *forma* del conoscere». In altri termini la logica è allora una disciplina formale, non ontologica, perché concerne la determinazione delle condizioni formali della validità dei nostri discorsi attinenti la realtà, «concerne cioè la verità come accordo del pensiero con se stesso (con le sue leggi), non del pensiero con il suo oggetto». Tuttavia è ben noto come per Kant la struttura del pensiero concerne unicamente i *fenomeni* che costituiscono *oggetti interni* al pensiero stesso, con la conseguente che

allora l’unico essere, o realtà, o natura di cui abbia senso discorrere è quello fenomenico, costruito dal pensiero, secondo le sue forme o funzioni, e in accordo con le strutture logiche di queste. La Logica diviene quindi una specie di Ontologia (o per lo meno la base di essa): solo che non si tratta di una ontologia metafisica (poiché non porta sugli elementi o forme pure dell’Essere delle cose in sé), bensì di un’ontologia critico-trascendentale, riferita cioè agli elementi o forme pure del pensiero in quanto in esso, e da esso, si costituiscono gli oggetti (fenomeni)

Questa posizione kantiana è ovvia, del resto da lui stesso dichiarata, per quanto riguarda i compiti della Logica trascendentale (in particolare dell’Analitica). Egli riprende dalla scolastica wolffiana (ma, molto probabilmente, più ancora dalla scolastica anti-wolffiana, per esempio da Crusius) il compito di una *filosofia analitica*, e, a quanto pare, cerca di realizzarlo negli scritti teorici del decennio che precede la *Dissertazione* del ’70.

33 Cfr. G. Preti, *Logica e Ontologia*, quaderno manoscritto di 18 pagine autografe conservato presso il Centro Internazionale Insubrico dell’Università degli Studi dell’Insubria di Varese, [nel Fondo Preti corrisponde alla schedatura: I, 49], per la descrizione del quale cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia, op. cit.*, p. 344). Le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 1; pp. 1-2; p. 2; p. 3; p. 4; pp. 5-6; p. 6; p. 7 e p. 8.

Proprio il fallimento di questo programma specifico di Kant, segnato, peraltro, dal suo essere stato svegliato, grazie a Hume, dal suo “sonno dogmatico”, ha infine consentito al pensatore di Königsberg, di scoprire i giudizi sintetici a priori:

con la scoperta delle *sintesi a priori* egli [Kant, *ndr.*] scopre pure il piano trascendentale e così il tema della ontologia analitica viene affidato all’Estetica e alla Logica trascendentale: quegli elementi puri a priori che costituiscono la trama ideale della costituzione dell’oggetto ci sono, ma sono forme della stessa attività del pensiero – in particolare dell’intelletto.

In questo preciso contesto per Preti l’aspetto più importante e decisivo della posizione trascendentalistica di Kant consiste nel rilevare

che l’Analitica trascendentale si salda alla Logica formale (“elementare”): la mediazione è data dalla teoria delle funzioni logiche del giudizio, cioè da una classificazione logico-formale dei tipi di proposizioni. È superfluo ricordare che il nocciolo dell’Analitica dei concetti è la teoria delle dodici categorie, e quello dell’Analitica dei principii è la “tavola fisiologica pura dei principii generali della scienza naturale pura”; ed è inutile dire che se queste sono, *per noi*, le parti più caduche della grande opera kantiana, “ciò che è morto” di Kant, *lui*, invece, ne andava orgoglioso, e le considerava invece l’apporto più prezioso da lui arrecato alla costruzione di una filosofia come scienza – e di fatto sembravano realizzare il progetto di una filosofia analitica nel senso sopra descritto. Ora la “tavola fisiologica dei principii” contiene lo schema di una fisiologia pura trascendentale, ossia l’enumerazione dei principî puri a priori dell’intelletto i quali rendono possibile una scienza della natura in generale, in quanto condizioni della pensabilità degli oggetti secondo Leggi. Questa tavola è fondata su quella delle categorie. E questa, in fondo, non sono che i nomi (o, se si preferisce, i *concetti*) delle funzioni logiche del giudizio, in quanto i vari modi dell’unità sintetica delle intuizioni non sono dati da altro che dalle funzioni logiche del giudizio, e anzi coincidono con esse. E in questo modo la logica formale diviene, proprio in quanto esposizione delle leggi dell’accordo del pensiero con se stesso, il fondamento di un’Ontologia generale critica (o trascendentale).

La non breve citazione di questo interessante passo inedito ci consente di meglio comprendere il modo con il quale Preti guardava, per dirla con un’incisiva espressione di Jean Petitot, alla «tragedia della ragione post-kantiana»³⁴. Infatti la filosofia post-kantiana – considerato peraltro lo

34 Cfr. Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile, Prefazione*, cura e traduzione dal francese di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009, in particolare le pp. 127-182, cui sia lecito affiancare

svolgimento parziale del punto di vista kantiano, nonché le sue oscurità intrinseche – ha cercato di completare questo programma partendo proprio dal piano dell'ontologia kantiana quale esplicitazione delle leggi del pensiero. Questa, perlomeno, è stata la soluzione di Hegel, ma secondo Preti il filosofo di Stoccarda ha poi dipanata e «continuata [l'ontologia kantiana, ndr.] in una così pesante e barocca interpretazione metafisica, che il risultato è stato piuttosto quello di screditarla». Inoltre nella prospettiva dell'idealismo romantico si è sempre più affermata un'interpretazione decisamente “materiale” della logica, con l'inevitabile pretesa metafisica che essa potesse senz'altro determinare non tanto l'accordo formale e vuoto del pensiero con se stesso (“analitico” e, quindi, senz'altro intellettualistico!, perlomeno per i romantici *à la* Hegel) quanto l'individuazione delle categorie supreme dell'essere in quanto tale (*idest* dell'“essere”, dell'“unità”, della “cosa”, dello “spirito”, etc.). Questa, in particolare, è stata proprio la soluzione metafisica hegeliana.

Di contro, rileva ancora Preti, si è invece configurata una ben diversa via ermeneutica, quella che ha inteso la logica quale «scienza delle determinazioni del pensiero o Logos o ragione. Tra i contemporanei, il più vicino, per questo particolare aspetto, all'ispirazione trascendentalistica della concezione kantiana dello *status* e della natura della logica sembra essere Ed. Husserl» e non per niente Preti richiama allora espressamente la definizione husserliana della logica quale «scienza del Logos in senso pregnante: come scienza del Logos nella forma della scienza, ossia come scienza delle parti essenziali che come tali costituiscono la scienza autentica» che si legge in *Formale und transzendente Logik*. Ma riferendosi ancora a questa definizione husserliana Preti rileva come

la “scienza autentica” è la scienza costituita secondo l'ideale della pura scientificità, il telos e il compimento dell'idea stessa della ragione giudicante (apofantica). Nella logica quindi, in sostanza, si esplicita il senso intenzionale della ‘Ragione’ stessa in quanto questa è la diezione teleologica dell'idea di scienza (in generale, ossia nella sua pura e formale generalità).

Non è ora il caso di seguire più analiticamente e dettagliatamente lo svolgimento complessivo di questa pur assai interessante disamina inedita pretiana, tuttavia mi auguro che quanto è stato riferito consenta, comunque, di ben comprendere tutto l'ampio respiro teoretico, nonché il preciso

anche le considerazioni del mio precedente volume *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004.

orizzonte critico-concettuale entro il quale Preti ha inteso inserire, del tutto consapevolmente, il proprio, assai originale, *realismo fenomenologico* (od *oggettivismo trascendentale*), che, come si è visto, fa tutt'uno con il suo *neorealismo logico*. Semmai, in questa sede varrà la pena concludere queste considerazioni ricordando un altro interessante appunto inedito pretiano, connesso nuovamente con i suoi molteplici lavori ed appunti consacrati allo sviluppo analitico e prospettico di un'*ontologia critica*. In un quaderno manoscritto di *Saggi logico-ontologici*³⁵ Preti, riferendosi nuovamente ed esplicitamente al neorealismo, traccia i seguenti appunti:

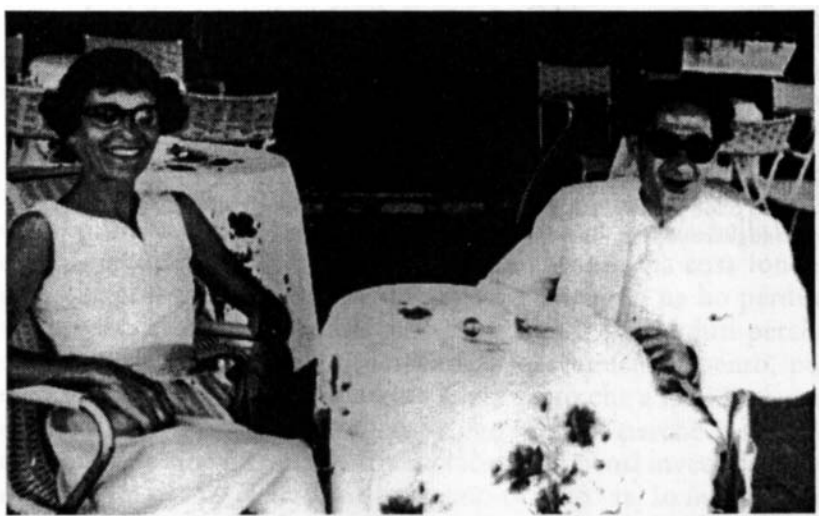
1. L'intenzionalità (*suppositio*). L'unità di significazione – Sua traduzione positivista [Principio di verificaione] [Monadismo];
2. Denotazione e significazione (simboli e segni concettuali)
3. Sinonimia
4. La quaestio de universalibus
 nominalismo [formalismo] [convenzionalismo]
 realismo [logicismo]
 concettualismo [intuizionismo]
 neo-realismo – affinità col: 1 nominalismo
 2 concettualismo
 3 realismo;
5. Definizioni e essenze
6. Classificazione – Specie e generi.

Questo appunto è interessante non solo per lo schema complessivo dello sviluppo storico-concettuale ed analitico che Preti evidentemente intendeva prospettarsi per illustrare tutta la gravidanza teoretica della prospettiva del neorealismo logico, ma anche perché consente, nuovamente, di cogliere anche la collocazione strategica di questo suo programma di ricerca filosofico entro la tradizione del pensiero occidentale. In particolare, emerge nuovamente, con forza, il nesso che Preti individua tra questa tradizione di pensiero, scaturita dal dibattito dei logici medievali del tardo XIII secolo e del XIV secolo, con la successiva tradizione dell'empirismo logico. Ma, come si è visto, proprio questo prezioso e fecondo legame concettuale tra la dottrina dell'intenzionalità (connessa con la nozione scolastica della *suppositio*) con il principio di verificaione neopositivistica rinvia, ancora una volta, alla mediazione decisiva della "rivoluzione copernicana" kantiana che se da un lato sembra raccogliere e riannodare criticamente i fili del

35 G. Preti, *Saggi logico-ontologici*, risalente ai primissimi anni Sessanta [nel Fondo Preti corrisponde alla schedatura: I, 33], p. 2; per una sua descrizione cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia, op. cit.*, p. 331.

dibattito della tarda scolastica³⁶, dall'altro lato, proprio con il suo trascendentalismo, apre ad un nuovo orientamento di pensiero che trova proprio in Husserl e in tutti i principali esponenti dell'empirismo logico un terreno fecondo, per mezzo del quale il trascendentalismo storico-oggettivo può allora dispiegare tutto l'interesse euristico e filosofico della sua innovativa posizione teoretica. Ma, ancora una volta, proprio nell'impostare programmaticamente tale sua disamina, si nota, nuovamente, come l'impianto critico analitico del programma di ricerca neorealista logico pretiano sia tale da saper spiazzare le chiusure dogmatiche delle differenti tradizioni di pensiero, onde individuare un suo autonomo punto di vista critico che gli consente di intrecciare, con maggior libertà di pensiero e anche con maggior fecondità critico-prospettica, i contributi che i vari autori hanno pure elaborato autonomamente, entro il proprio specifico punto di vista. In tal modo nell'*onesto mestiere* della filosofia pretiana la pratica della stessa riflessione filosofica si configura, come sempre, il frutto di un lavoro critico continuo, onde rendere sempre più chiare le nostre idee sul mondo e sulla conoscenza, con la consapevolezza – dichiarata – che, come peraltro si è già visto (per ripetere, *totidem verbis*, una emblematica dichiarazione risalente ad *Idealismo e positivismo*), si lavora sempre e solo sapendo «di essere uomini, solo uomini; e, in fondo più religiosi, vogliamo essere una cosa sola – quello che siamo – uomini». *Integralmente umani*, appunto à la Pascal. Ovvero animali dotati, simmelianamente, di una razionalità teoretico-pragmatica, nati, comunque, per morire nella contingenza, problematica e transeunte, di un mondo storico delimitato, finito e relativo.

36 A questo proposito sia comunque lecito rinviare a F. Minazzi, *Sulla genesi della filosofia trascendentale. A proposito di una recente pubblicazione* («Il Protagora», XXXVII, gennaio-giugno 2010, sesta serie, n. 13, pp. 193-200, edito in un numero monografico consacrato a *Kant e il problema del trascendentale*, in cui figura anche un mio secondo scritto, *Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano*, pp. 87-115, cui mi permetto ancora di rinviare).



Daria Menicanti e Giulio Preti nel 1960 a Viareggio

SEZIONE TERZA

Itinerari pretiani

16/3/38
A Dà'chen quella pessima
A Dà'el quella piccola
mogliettina adorata.
E uno!
Giulio

Dedica autografa di Preti a Daria Menicanti presente sulla copia della *Monadologia* di Leibniz (Mondadori, Milano 1938¹) curata da Preti e da lui donata a sua moglie nel marzo 1938.

CAPITOLO OTTAVO

IL LEIBNIZ “ACROAMATICO” E “KANTIANO”
DI GIULIO PRETI

“La nostra individualità è il punto di incontro o groppo di innumerevoli rapporti con innumerevoli situazioni (fatti od esseri) a noi apparentemente esterne. Ognuno di noi è limitato, su infinite direzioni, da una controparte dialettica: ognuno di noi è il no di infiniti sì, è il sì di infiniti no. [...] L’egoista, buon per lui, ignora o trascura questi nessi, queste correlazioni di fatto. Non ha letto, e non ha meditato a sufficienza la monadologia di Leibniz né i Karamazov di Dostoiewski. Non ha letto o non ha inteso i Vangeli”.

Carlo Emilio Gadda, *I viaggi, la morte*

1. *Il palazzo leibniziano dei destini*

Nelle pagine conclusive dei *Saggi di teodicea* Leibniz presenta, in una pagina di rara potenza filosofica e letteraria, la figlia di Giove, Pallade, che, apparsa in sogno a Teodoro, gran sacerdote del tempio di Giove a Dordona, lo introduce nel *palazzo dei destini* di cui la deà è custode. Nella finzione leibniziana il sogno di Teodoro scaturisce da una ripresa diretta del celebre dialogo di Lorenzo Valla, *De libero arbitrio* (1439), nel quale l’umanista italiano affronta la questione della libertà dell’uomo in relazione alla prescienza divina e alla sua misteriosa volontà. Leibniz si confronta liberamente con le riflessioni di Valla le quali, a loro volta, prendono spunto dalla fantastica considerazione di un ipotetico, ma assai emblematico, viaggio compiuto dal giovane Sesto Tarquinio nei templi dell’antica grecia e dal suo comprensibile disappunto scaturito dall’apprendere, dalle parole dell’oracolo di Apollo di Delfi, il suo triste futuro destino. Ma nell’autonoma finzione di Leibniz il gran sacerdote Teodoro del tempio di Dordona avrebbe poi avuto anche la singolare possibilità di assistere all’inquietante e successivo dialogo tra il giovane Sesto e il padre degli dèi, il sommo Giove. Sesto sarebbe infatti giunto a Dordona subito dopo essere andato ad interrogare a Delfi l’oracolo del dio Apollo. Proprio grazie al consulto con Apollo, Sesto aveva appreso del suo malvagio destino, in base al quale sa-

rebbe infine morto povero e bandito dalla sua patria natia. Alle rimostranze del giovane Sesto, che invocava la sua innocenza e la sua precisa volontà di non voler commettere i suoi futuri, orrendi, crimini, Apollo aveva replicato come, nel comunicargli il suo futuro e disdicevole comportamento – intessuto di superbia, di gravi adulteri e del tradimento della patria – si fosse unicamente limitato a rispondere ad una sua precisa richiesta: quella di svelargli la verità sulla sua sorte futura. La prescienza del triste destino di Sesto non implica, dunque, alcuna particolare responsabilità da parte del dio Apollo.

Per questa precisa ragione Sesto ha allora deciso di recarsi a Dordona onde chiedere spiegazione direttamente a Giove del suo destino e per chiedergli anche ragione dei suoi inviolabili decreti. Insomma: perché Giove aveva voluto fare rapace il lupo, timida la lepre, stupido l'asino, coraggioso il leone e Sesto di animo incorreggibile e cattivo? Ebbene, proprio là dove il dialogo di Valla termina – con l'appello all'impescrutabilità del volere divino che, nella sua infinita saggezza e bontà, non può che optare per una soluzione in grado di salvaguardare la libertà umana nel momento in cui attua i suoi misteriosi decreti e la sua cieca volontà infinta – Leibniz sviluppa ed integra, invece, questa interessante finzione, onde meglio precisare l'esatta natura della libertà umana e celebrare la grandezza della divinità creatrice. Secondo la narrazione leibniziana Sesto imputa infatti a Giove la sua stessa colpevolezza, poiché il dio poteva evidentemente farlo diverso e attribuirgli una differente sorte. Ma di fronte a questa precisa rimostranza Giove invita Sesto a rinunciare a Roma, in modo che le Parche possano filare per lui altri e differenti destini. Ma Sesto rifiuta di rinunciare a Roma. In tal modo Sesto finisce così per meritare pienamente il suo triste, e già definito, destino.

Di fronte a questa soluzione, rileva inoltre Leibniz, Teodoro non può allora che apprezzare la saggezza di Giove, anche se il sacerdote si chiede perché la bontà di Giove non abbia potuto salvare Sesto da un comportamento iniquo. Proprio ai fini di sciogliere questo dubbio ulteriore Teodoro è allora invitato da Giove a recarsi nel tempio ateniese di Pallade dove, sognando, viene trasportato in un paese sconosciuto, di fronte ad un immenso palazzo d'inconcepibile bellezza e altrettanto splendore, appunto il *palazzo dei destini*, nel quale Minerva lo introduce e lo guida. In questo palazzo, scrive Leibniz,

vi si trova rappresentato non soltanto ciò che avviene, ma anche tutto ciò che è possibile. E Giove, avendone fatto la rassegna prima che il mondo cominciasse a esistere, ordinò le possibilità in mondi, e scelse il migliore di tutti, Qualche volta egli viene a visitare questi luoghi, per concedersi il piacere di ricapitolare le cose e di rinnovare la propria scelta, di cui non può fare a meno di compia-

cersi. Non ho che da dire una parola, - prosegue la Pallade leibniziana - e noi vedremo tutto un mondo, che mio padre avrebbe potuto produrre, nel quale si troverà rappresentato tutto ciò che si può domandare. Con questo mezzo si può sapere anche che cosa accadrebbe qualora dovesse esistere questa o quella possibilità. E quando le condizioni non siano sufficientemente determinate, vi saranno quanti mondi si vorrà, diversi tra di loro, che risponderanno in modo diverso alla stessa domanda, e in tanti modi quanti sono possibili. Tu hai imparato la geometria quando eri ancora giovane, come tutti i greci ben educati. Sai dunque che, quando le condizioni che si assegnano ad un punto non lo determinano sufficientemente, sicché ce n'è un'infinità, essi cadono tutti in quello che i geometri chiamano “luogo”; e, quanto meno, questo luogo (che spesso è una linea) sarà determinato. Allo stesso modo ti puoi figurare una serie regolata di mondi, che conterranno tutti e soltanto i casi in questione, variandone le circostanze e le conseguenze. Ma se tu poni un caso che non differisca dal mondo attuale se non per una sola cosa definita, e per le sue conseguenze, un certo mondo ben determinato ti risponderà; questi mondi sono tutti qui, vale a dire, in idea. Te ne mostrerò alcuni in cui troverai non già il medesimo Sesto che hai visto (questo non è possibile: egli porta sempre con sé ciò che sarà), ma Sesti che gli si avvicinano. Essi avranno tutto ciò che conosci già del vero Sesto, ma non tutto ciò che è già in lui, senza che egli se ne accorga; e neppure, di conseguenza, tutto ciò che gli dovrà in seguito accadere. Tu troverai, in un mondo, un Sesto molto felice e molto educato; in un altro, un Sesto contento della propria condizione mediocre; e Sesti di ogni genere, e in un'infinità di modi¹.

Entrando nei differenti appartamenti del palazzo dei destini Teodoro può così conoscere differenti mondi possibili: quello in cui Sesto obbedisce all'invito di Giove, rinuncia a Roma, si reca a Corinto, coltiva un orto e trova un tesoro che gli consente di condurre una vita agiata, essendo amato dai suoi concittadini, per poi morire, in tardissima età, rimpianto da tutti. Ma in questo mondo-appartamento Teodoro ha anche scorto la presenza di un gran volume e domanda a Pallade quale sia il suo significato.

È la storia di questo mondo che noi ora stiamo visitando, gli dice la *dèa*; è il libro dei suoi destini. Tu hai visto un numero sulla fronte di Sesto: cerca in questo libro il passo a cui corrisponde. Teodoro lo cerca, e vi trova la storia di Sesto, esposta in modo più ampio di quella che aveva visto in compendio. Metti il dito sulla riga che preferisci, gli dice *Pallade*, e vedrai rappresentato effettivamente, in tutti i suoi particolari, ciò che la riga indica in modo sommario.

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Saggi sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, Nuova edizione italiana a cura di Vittorio Mathieu, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 487-8; le cit. che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: pp. 488-9 (i corsivi sono nel testo), p. 489 e p. 490.

Egli obbedisce, e vede apparire tutte le particolarità di un tratto della vita di quel Sesto, Passano poi in un altro appartamento. Ed ecco un altro mondo, un altro Sesto che esce dal tempio, e, ben deciso a obbedire a Giove, va in Tracia. Vi sposa la figlia del re, che non aveva altri figli, e gli succede. È adorato dai suoi sudditi. Poi vanno in altre camere, e vedono sempre nuove scene.

Il dito leibniziano che si posa su una riga del magico libro della storia di un mondo possibile sembra quasi anticipare il video interattivo di un computer attuale, sfiorando il cui schermo un determinato *link* ci collega ad un'altra voce che, a sua volta, ci connette ad una rete di molteplici altri possibili rinvii e connessioni. Ma nel caso del palazzo dei destini la *conexio ordum*, autentica *complicatio omnium*, vero e proprio fondamento del sistema leibniziano, dà invece luogo ad una disposizione piramidale infinita, poiché gli appartamenti-mondi, “a mano a mano che si saliva verso il vertice, diventavano sempre più belli e rappresentavano mondi migliori”, giungendo, infine, all'appartamento-mondo supremo, il più bello di tutti, perché – come spiega ancora la *dèa* – “tra un'infinità di mondi possibili vi è il migliore di tutti, altrimenti Dio non si sarebbe determinato a crearne neppure uno; ma non ve n'è nessuno che non ne abbia altri, meno perfetti, al di sotto di sé. Per questo la piramide scende sempre, all'infinito”. In quest'ultimo appartamento-mondo Sesto non appare cattivo per volontà divina, ma è cattivo perché “era tale da tutta l'eternità, e lo è sempre stato liberamente”. La divinità ha solo fatto passare Sesto dalla ragione dei possibili a quello degli esseri attuali: la malvagità di Sesto è connessa alla grandezza di Roma e il sacerdote Teodoro si troverebbe così nella sorgente della felicità giacché Pallade rappresenta “la scienza di semplice intelligenza (che concerne tutti i possibili), in cui, in ultima istanza, si deve cercare l'origine delle cose”. Tuttavia, è anche vero che la libertà di cui gode Sesto in questo mondo, il migliore dei mondi possibili, rischia poi anche di essere alquanto evanescente, giacché per essere libero un agente deve sempre disporre della *possibilità della scelta*. In caso contrario, come rileverà giustamente Kant nella *Critica della ragion pratica*, la libertà di Sesto assomiglia molto a quella di un girarrosto il quale, una volta montato, in un mondo-appartamento è costretto a girare “liberamente”, mentre in un altro mondo-appartamento è invece costretto a stare fermo². In realtà la libertà

2 «Con ciò si guarda solo alla necessità della connessione degli accadimenti in una serie temporale, quale si sviluppa secondo la legge naturtale, si chiami poi il soggetto, in cui tale serie si svolge, *automaton materiale*, perché il meccanismo è azionato in esso dalla materia, o, con Leibniz, *automaton spirituale*, perché il meccanismo è azionato da rappresentazioni. E se la libertà del nostro volere non

umana non può mai prescindere dalla *scelta* e dalla *responsabilità*, poiché si radica sempre nella *coscienza morale* con la quale l'uomo si svela essere autenticamente *homo faber*, vale a dire pienamente responsabile (e padrone) delle proprie azioni. D'altra parte non si può neppure negare come questa singolare soluzione leibniziana risulti essere in profonda sintonia con la teologia luterana e, in particolare, con la dottrina luterana (di ascendenza agostiniana) della predestinazione e della grazia divina.

Del resto in questo nostro mondo imperfetto che, secondo Leibniz, costituisce, comunque, il migliore dei mondi possibili, ognuno di noi, per dirlo con Carlo Emilio Gadda, «appare essere un groppo, o nodo, o groviglio, di rapporti fisici e metafisici: (la distinzione ha valore d'espedito). Ogni rapporto è sospeso, è tenuto in equilibrio nel “campo” che gli è proprio: da una tensione polare. La quale, è chiaro, può variare d'intensità nel tempo. E talora di segno: può spegnersi»³. In questa precisa situazione, continua Gadda, le nostre «nobili costellazioni d'agganciamenti interni, dovuti all'operosità nativa dello spirito» entrano, inevitabilmente, in tensione con tutti i “fatti” registrabili da «una storiografia dell'“ambiente”», al punto che «l'uscire indenni dal sabba non ci è dato». Con la conseguenza, inevitabile, che «una mano ignota, come di ferro, si sovrappone alla nostra mano bambina, regge senza averne delega il calamo: lo conduce ad astinenti lettere e pagine, e quasi alle menzogne salvatrici».

2. Il Leibniz di Preti

Naturalmente anche per Preti e per la sua lettura di Leibniz valgono le considerazioni gaddiane. E valgono non solo per l'intrinseca struttura barocca del nostro mondo, ma anche perché da un punto di vista stretta-

foss'altro che questa (cioè libertà psicologica e comparativa, non trascendentale e assoluta), in fondo, essa non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarosto, che anch'esso, una volta montato, produce da sé il suo movimento» (Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, testo tedesco a fronte, Introduzione, traduzione e apparati di Vittorio Mathieu, Bompiani, Milano 2004, p. 207).

3 Carlo Emilio Gadda, *I viaggi, la morte*, Garzanti, Milano 2001, p. 10, mentre le cit. che seguono immediatamente nel testo si trovano alla p. 11. Su Gadda interprete di Leibniz nella sua tesi di laurea in filosofia non mai conclusa, ma parzialmente svolta sotto la guida di Piero Martinetti all'Università di Milano nella seconda metà degli anni Venti, sia lecito rinviare al mio studio *Sull'abbozzo di una (non ordinaria) tesi di laurea*, «I quaderni dell'ingegnere. Testi e studi gaddiani», MMVI, n. 4, pp. 219-245, da integrarsi ora con gli inediti di C. E. Gadda, *Leggere Kant*, a cura di Brigida Bonghi, «Il Protagora», XXXVII, 2010, n. 14, pp. 391-432.

mente teoretico il complesso palazzo leibniziano dei destini ci ricollega ad una precisa stagione storiografica ed ermeneutica, nonché ad un peculiare ambiente culturale e filosofico milanese-banfiiano entro il quale Preti si è formato e in virtù del quale si è accostato all'opera del pensatore di Lipsia. Come del resto emerge, in primo luogo, dalla monografia pretiana del 1953 consacrata a *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*. Il Leibniz che più interessa Preti è il Leibniz «“acroamatico” ed astratto, ossia metafisico» che, tuttavia, proprio per la sua peculiare configurazione teorica, si colloca in un crinale critico affatto peculiare in cui, sempre secondo Preti, si possono rintracciare «i suoi limiti come uomo politico e come filosofo: posto a cavaliere di due secoli, cerca di svolgere le energie del nuovo, di cui è creatore, a salvare il vecchio, come farà più tardi Hegel, che si ritroverà *mutatis mutandis*, nell'identica situazione; sì che la reazione non potrà ravvisarsi in lui, e il movimento progressista, che vincerà anche per opera sua, passerà oltre di lui»⁴. Da un punto di vista storico-concettuale di “lungo periodo”, Leibniz si colloca infatti tra due differenti epoche, quella medievale e quella della modernità, ma vi si colloca in una posizione affatto peculiare, feconda e pur cruciale, giacché il pensatore di Lipsia finirà, in ultima analisi, per apparire *troppo moderno* per la tradizione antica e, al contempo, *troppo antico* per la modernità. In tal modo Leibniz ha incarnato una posizione teorica alquanto contrastata e pure decisiva, vivendo anche, in prima persona, un complessivo isolamento teorico. Leibniz è quindi suscitatore di nuove energie e di fecondi punti di vista teorici che, tuttavia, cerca inutilmente di piegare ad un aristotelismo ringiovanito dal fecondo contatto con le nuove matematiche. Col risultato, finale ed emblematico, che «la storia, mediante Leibniz, passava oltre Leibniz». In ambito politico il capolavoro di Leibniz, realizzatosi con la salita al trono inglese degli Hannover, non implicherà affatto la rinascita del mondo feudale-germanico tedesco (*idest* il Sacro Romano Impero) e registrerà, al contempo, la marginalizzazione del suo stesso artefice che, in tal modo, pagò il pegno per il successo del suo stesso lavoro. Analogamente in ambito filosofico Leibniz, negli ultimi anni della sua vita, finirà per percepirsi, sempre più, come un sopravvissuto, proprio nel momento stesso in cui la sua innovativa impostazione concettuale consentiva, sempre più, di delineare una moderna impostazione illuminista del problema della conoscenza che ereditava alcune indicazioni

4 G. Preti, *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma 1953, p. 46, mentre la precedente citazione si trova a p. 160. Le cit. che seguono nel testo, tratte da questa monografia, si trovano, rispettivamente, alle seguenti pagine: p. 62; p. 89; pp. 129-130; p. 170; pp. 162-163 (corsivi nel testo) e p. 171.

strategiche decisive formulate proprio da Leibniz. Ma, in verità, questa singolare e anomala collocazione prospettica di Leibniz scaturisce direttamente da una più profonda antinomia di pensiero che, secondo Preti, contraddistingue, complessivamente, l'intera riflessione leibniziana la quale, nel corso dei decenni, ha perseguito, al contempo, due diversi e antitetici ideali:

i due ideali della scienza come ordinamento puramente logico-deduttivo e della vita spirituale come amorosa partecipazione alla Città di Dio, dell'universalità e dell'irriducibile singolarità dell'anima che acquista il suo valore religioso in una luterana solitudine di fronte a Dio, si urtano e si fondano, si disturbano ed armonizzano continuamente nel suo pensiero, in un disperato tentativo di sintesi. Sì che il Nostro, mentre vuol restaurare la cultura medievale e sembra retrocedere alle metafisiche più teologiche e cabalistiche del Medioevo, in realtà crea l'illuminismo; e mentre crede di agire in senso progressivo sul sapere scientifico, in realtà resta inceppato nelle pastoie di una metafisica inadeguata, e rimane quindi nettamente inferiore a Newton, a Huyghens e ai grandi scienziati del suo tempo.

Ma questa continua tensione critica instaurantesi tra la singolarità dell'anima individua e l'universalità del sapere logico-deduttivo e matematico si radica, a sua volta, nell'immagine stessa del divino presente nella riflessione di Leibniz per il quale ultimo dio non è certamente l'orologiaio di Newton che, di tanto in tanto, è costretto a ricaricare il meccanismo dell'universo-orologio, bensì si configura come un sommo Architetto. Ma in realtà un architetto come opera? Opera – o, meglio, dovrebbe operare – elaborando un *progetto*, in virtù del quale poi *calcola*

i mezzi migliori per raggiungere certi scopi estetici e pratici che non gli sono per niente imposti dal calcolo stesso. Così Leibniz mentre, autentico precursore di Hume, disintegra il razionalismo metafisico dissolvendone le categorie fondamentali, cerca nello stesso tempo di restaurare quello stesso razionalismo caricandolo di valori religiosi, per poi materializzare e razionalizzare a loro volta questi valori: oscillazione che si ritrova in tutta la sua filosofia e (come abbiamo visto) in tutta la sua opera pratica – e sarà il non riuscito sforzo del suo pensiero.

Uno sforzo che Leibniz ha tuttavia sempre dipanato con ostinato rigore, avendo ben compreso e difeso tutta la magia simbolico-concettuale dell'algoritmo matematico e che, non per nulla, ha trovato nei suoi innovativi studi sull'analisi infinitesimale, sulla dinamica e sulla logica matematica un fecondissimo e irrinunciabile punto di riferimento strategico.

3. Preti e alcune interpretazioni leibniziane d'inizio Novecento

Per questa ragione di fronte alla pur ricca e composita varietà delle differenti interpretazioni cui il pensiero di Leibniz è stato variamente sottoposto nei primi decenni del secolo scorso Preti inclina nel sottolinearne la loro intrinseca parzialità. Parziale gli sembrano infatti le pur fondamentali ricostruzioni logiche delineate da Bertrand Russell nel suo *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), e da Louis Couturat nel suo *La Logique de Leibniz* (1901), anche se queste interpretazioni sono state indubbiamente e autenticamente innovative e, invero, profondamente decisive (non solo sul piano storiografico), pur nella sempre più conclamata parzialità del loro stesso punto di vista logico-matematico. Semmai, è singolare rilevare come nell'ambito del pur oltremodo succinto e schematico quadro storiografico accennato da Preti manchi, curiosamente, proprio un riferimento all'importante monografia di Ernst Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*⁵, apparsa a Marburg nel 1902. Curiosa lacuna, proprio perché Cassirer, in sintonia, del resto, con la tendenza generale della scuola di Marburg volta ad attenuare il contrasto tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale, avvicina Leibniz al trascendentalismo, secondo una curvatura interpretativa in cui, in parte, si riconoscerà Preti stesso (cfr. *infra*). Ad ogni modo a giudizio di Preti altrettanto parziali risultano le letture di Leibniz, prevalentemente teologiche e metafisiche, proposte da un cattolico come Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (1907), da un protestante come Hermann Schmalenbach, *Leibniz* (1921), oppure, ancora, da studiosi italiani come Giuseppe Carloti, *Il sistema di Leibniz* (1923) e Francesco Olgiati, *Il significato storico di Leibniz* (1929), mentre i lavori di Giovanni Emanuele Bariè, *La spiritualità dell'Essere e Leibniz* (1933) e di Susanna Del Boca, *Finalismo e necessità in Leibniz* (1936) gli sembrano insistere soprattutto su particolari aspetti della metafisica leibniziana, a fronte dei quali Preti segnala, con un certo interesse, il contributo di Dietrich Mahnke, *Leibniz's Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), che gli sembra invece possedere il pregio, non secondario, di aver saputo cogliere, con precisione, un'antinomia costitutiva del pensiero leibniziano. Tuttavia, queste interpretazioni, tendenzialmente unitarie, del pensiero di Leibniz, condotte mettendo soprattutto in luce l'unità metafisica del suo pensiero (in particolare nell'opera di Baruzi), consentono di porre in adeguata evidenza anche il preciso ruolo che la filosofia della religione ha svolto nel pensiero

5 Trad. it di Gian Antonio De Toni, *Cartesio e Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1986.

di Leibniz, riprendendo, peraltro, un'indicazione già avanzata da Wilhelm Windelband, cui lo stesso Preti mostra di non essere insensibile, giacché anch'egli sottolinea l'importanza di considerare come strettamente connessi il pensiero di Leibniz e la sua vita pratica, nonché il suo decisivo progetto finalizzato a costruire un nuovo cristianesimo universale. Né si può negare come gli studi della Del Boca abbiamo invece contribuito a porre nel debito rilievo proprio la specifica tensione presente all'interno del pensiero di Leibniz tra principi spesso opposti ed esigenze contrastanti le quali ultime scaturiscono esattamente dalla volontà di Leibniz di poter meglio aderire al concreto. Al punto che anche il contributo del Mahnke, secondo quanto ha puntualmente rilevato Vittorio Mathieu, «non dà sufficiente rilievo alla tensione in cui gli opposti principi si trovano»⁶.

In ogni caso, perlomeno a fronte di queste diverse letture della filosofia del pensatore di Lipsia, Preti sottolinea come il ruolo decisivo della logica leibniziana rinvii sempre, in realtà, a precise esigenze teologiche ed etiche, dando peraltro vita ad un complesso "sistema", per nulla armonico e ben strutturato, perché, semmai, nella riflessione leibniziana si intersecano, in modo alquanto composito e persino contrastante, differenti linee di ricerca e di interesse. E si intersecano continuamente, proprio là dove, affrontando anche un singolo problema o un tema assai circoscritto, Leibniz ha comunque la capacità di farci avvertire l'importanza di collegare questo particolare aspetto in una prospettiva decisamente più articolata e complessiva. Tant'è vero che con Eugenio Colorni si può anche rilevare come il riferimento al "sistema" in Leibniz sia quasi sempre "sotterraneo" ed intrinseco ad ogni singolo problema affrontato dal pensatore di Lipsia:

la sua ricchezza circola per tutti gli scritti, per tutti gli epistolari. Ovunque abbiamo richiami di un problema all'altro, applicazioni di principi trovati in altri campi, coincidenze e impensate conferme. Il sistema non è una pura esteriorità, una concordanza sopravvenuta: è anzi l'anima di ciascuna osservazione, attraverso cui tutto si spiega e si giustifica⁷.

6 Vittorio Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Editori Laterza, Roma-Bari 1976¹, 1986², p. 104, cui si rinvia senz'altro per una sintetica delineazione della storiografia leibniziana che va poi integrata perlomeno con la rassegna di Domenico Campanale, *Leibniz* pubblicata nel volume *Questioni di storiografia filosofica*, La Scuola, Brescia 1974, vol. II, pp. 473-520 e con quanto puntualmente segnalato e ampiamente discusso sugli «Studia leibniziana», editi, dal 1969, dalla *Leibniz Gesellschaft* di Hannover.

7 G. C. Leibniz, *La monadologia, preceduta da una esposizione antologica del sistema leibniziano*, a cura di Eugenio Colorni, Sansoni Editore, Firenze 1934 (ma

Ma quest'anima è emersa progressivamente nell'opera leibniziana e non è rimasta priva di peculiari tensioni interne, col risultato che il "sistema" di Leibniz è percorso e attraversato da differenti linee di tensione e da esigenze apertamente contrastanti. Forse anche perché, come ha suggerito Georges Friedmann nel suo confronto tra la filosofia di Leibniz e quella di Spinoza⁸, il pensatore di Lipsia possedeva una sensibilità del tutto particolare per l'imperfezione, sempre perfettibile, della realtà umana. Né sarebbe del tutto arbitrario pensare come questa sensibilità potesse scaturire, ancora una volta, proprio dai suoi studi matematici sul calcolo infinitesimale e i differenziali che hanno indotto uno studioso come Benno Erdmann ad avanzare l'idea che la monade leibniziana possa essere concepita come una sorta di "differenziale ipostatizzato", il cui integrale sarebbe poi rappresentato dall'intero universo. Con la conseguenza che allora Hegel non avrebbe avuto del tutto torto a qualificare, nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§ 194), la filosofia di Leibniz come "la contraddizione perfettamente sviluppata", in cui l'unità della monade si contrappone, senza mediazioni, al molteplice assoluto. In ogni caso, come ha ancora rilevato Colorni,

la sua [di Leibniz, *ndr.*] più alta ambizione fu di dare all'umanità un mezzo semplice e comprensivo per abbracciare tutti gli aspetti della vita e risolvere tutti i problemi. Egli, che in ogni scienza si addentrava con tanta comprensione per ciò che di peculiare e irriducibile è in essa, che di ogni metodo sapeva appropriarsi il carattere specifico, pone però come ideale della sua vita il metodo generale, che valga per tutti, che sia applicabile ad ogni qualsiasi disciplina: un modo di pensare questo, che fa di lui quasi un anello di congiunzione fra l'universalismo del Rinascimento e il razionalismo illuministico.

Anche per questa ragione di fondo etico-teologico Preti ha del resto deciso di consacrare espressamente la sua monografia su Leibniz al problema – e al progetto – leibniziano del suo cristianesimo universale. Proprio perché a suo avviso nella riflessione leibniziana il *regno della grazia* può essere individuato come il significato più profondo, e anche più vero, dello stesso *regno della natura*: il dio-Architetto di Leibniz include infatti in sé il dio-Legislatore (*idest* il dio-Orologiaio di Newton), costruttore della macchina dell'universo e trova infine una sua espressione emblematica nel dio-Monarca, Capo della "Città di Dio". Se dio governa le sostanze brute

personalmente ho consultato l'ed. del 1946), p. XXIII, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo si trova alla p. XXII.

8 Cfr. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1962², p. 242.

in virtù delle leggi materiali della dinamica, guida invece gli spiriti – dotati di autocoscienza teoretica e pratica – come Principe e Capo di una Città divina. Insomma: rispetto alle sostanze brute dio è indubbiamente meccanico (in realtà, per Leibniz, autentico architetto), mentre rispetto agli spiriti dio è Sovrano perfetto o, meglio ancora, Padre perfetto. Ecco perché Leibniz non può essere teologo senza essere, al contempo, logico, matematico e naturalista. Con la conseguenza che anche quello che scaturisce dal suo tentativo sincretistico, finalizzato ad unificare le differenti tradizioni cristiane, costituisce, invero, un *Cristianesimo universale* che si configura come un vero e proprio *cristianesimo filosofico* basato sulla religione naturale:

ma la religione naturale dissolve il Cristianesimo storico, positivo; come gli empiristi suoi contemporanei (Locke e Newton) dissolvono, assolutamente senza saperlo e contro le loro stesse intenzioni, l'ortodossia anglicana (e anche cattolica) aprendo la strada a Hume e a Voltaire, così Leibniz, sapendolo e volendolo ancor meno, dissolve l'ortodossia luterana: il suo Voltaire si chiamerà Cristiano Wolff. E il suo sforzo verrà continuato dai filosofi tedeschi ben oltre l'Illuminismo, ben oltre il secolo XVIII, fino a Kant, a Fichte, a Schelling, e, in parte, a Hegel, fino ad arrivare, in tempi assai vicini ai nostri, ad Ed. Husserl. Con Leibniz comincia la filosofia tedesca; con Leibniz, illuminista che combatte l'illuminismo, comincia il Romanticismo tedesco; con Leibniz, filosofo tedesco che corteggia la teologia, comincia la storia di quella filosofia tedesca fatta da teologi che corteggiano la filosofia.

Anche per questa posizione eminentemente antinomica Leibniz appare allora a Preti come un pensatore che *apre* e *chiude*, al contempo e problematicamente, un ciclo decisivo del pensiero occidentale, un autentico nodo gordiano della modernità nel quale confluiscono differenti tradizioni di pensiero e dal quale si dipartono, a loro volta, altre differenti ed innovative impostazioni concettuali. Paradossalmente, il pensatore di Lipsia apre e sicuramente avvia all'illuminismo nel momento stesso in cui però lo combatte e lo ostacola per cercare di ridar fiato ad una tradizione di pensiero metafisico che lui stesso ha peraltro contribuito a porre in crisi. Con la conseguenza, altrettanto paradossale, che lo stesso intreccio tra logica e teologia leibniziana rinvia, in realtà, ad un progetto molto più ambizioso e mobile, quello di connettere strettamente *lumi* e *virtù*, lo sviluppo delle strutture del pensiero logico-matematico umano con una parallela capacità pratica di sempre ben operare nell'ambito del mondo della prassi, onde incrementare l'*amor dei intellectualis*, punto focale in cui tutti i fondamentali e pur composti (e non sempre composti) temi leibniziani sembrano necessariamente convergere in una sintesi superiore che pure presenta ancora inquietudini di fondo e molteplici aporie che la storia stessa si è poi

incaricata di sciogliere e di indicare, andando, comunque, e decisamente, *oltre* lo stesso Leibniz.

In questa prospettiva ermeneutica la chiave di volta del sistema leibniziano, quello che è in grado di mediare il passaggio dal *regno della natura* al *regno della grazia*, è allora da individuarsi nel *principio di ragion sufficiente*, in grado di introdurre, entro il mondo della scienza, il principio di dio quale infinita saggezza e non solo quale mera onnipotenza. Come è noto secondo Leibniz il principio di ragion sufficiente implica che «*nulla accada senza che vi sia una ragione per cui avvenga così e non altrimenti*». Formulazione che, come spiega Leibniz stesso nel suo carteggio con Samuel Clarke, rinvia peraltro ad un puntuale rilievo di Archimede il quale

considera ammesso che in una bilancia in cui le due parti siano uguali, se da entrambe le parti si sospendono pesi uguali agli estremi della bilancia, il tutto rimarrà in quiete. Ciò in quanto non vi è alcuna ragione perché si abbassi un lato piuttosto che l'altro. Ora, mediante questo solo principio, ossia che deve esserci una ragione sufficiente del perché le cose sono così piuttosto che altrimenti, io dimostro la divinità e tutto il resto della metafisica o della teologia naturale e persino, in certo qual modo, i principi fisici indipendenti della matematica, vale a dire i principi dinamici o della forza⁹.

Per Leibniz il principio di ragion sufficiente rinvia pertanto, esplicitamente, ad un preciso orizzonte etico-metafisico, quello della *scelta* della Bontà divina. Ma occorre anche rilevare come il dio leibniziano, peraltro in piena sintonia con la tradizione augustana (piuttosto che con quella cattolica), sia inoltre un dio tricotomico, se non necessariamente trinitario: dotato di *intelletto*, per poter conoscere tutti i differenti mondi possibili, dotato di *volontà*, per poter scegliere quale mondo eventualmente realizzare, e, infine, dotato di *potenza*, onde rendere effettivo il suo atto di volontà. Proprio questo dio è dunque ragione prima di tutte le realtà, sia di quelle contingenti, sia di quelle necessarie. Ecco perché la migliore comprensione della teologia leibniziana non può mai prescindere dalla sua logica e dalla sua riflessione matematica. Questa, del resto, è anche la chiave interpretativa che Preti segue non solo nella sua monografia del 1953, ma anche nel presentare la sua traduzione della *Monadologia*, nella quale insiste, in particolare, soprattutto nel mettere in evidenza la dipendenza della riflessione leibniziana dalle sue ricerche matematiche sul problema del continuo

9 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, Utet, Torino 2000, 3 voll., vol. III, *Saggi di teodicea. Ultimi scritti*, p. 492, la cit. è tratta dal *Secondo scritto di Leibniz* di fine novembre 1715.

e sull'analisi infinitesimale. Il che costituisce anche l'originalità della presentazione pretiana della *Monadologia* in ambito italiano, soprattutto se la si confronta con le altre edizioni italiane della *Monadologia* pubblicate, *grossomodo*, negli stessi anni Trenta. Eugenio Colorni nella sua edizione (apparsa originariamente da Sansoni, a Firenze, nel 1934) insiste infatti sul ruolo e la funzione preminente del “sistema” leibniziano, mentre Yoseph Colombo, in quegli stessi anni traduceva in italiano (per La Nuova Italia di Firenze che la pubblicava nel 1934) la pur fondamentale edizione critica francese della *Monadologia*, curata da Émile Boutroux, nella quale emerge un'illustrazione complessivamente “armonicistica” del pensiero di Leibniz, con l'accentuazione del problema della contingenza contro ogni determinismo naturalistico. Infine, l'edizione curata da Gallo Galli (pur apparsa successivamente, nel 1942, presso Cedam di Padova) insiste soprattutto sulla ricostruzione spirituale dell'essere inaugurata dal pensatore di Lipsia. Anche alla luce di queste pur schematiche indicazioni è dunque agevole rendersi conto come Preti, nella sua edizione monadologica, apparsa nel 1938, entro la collana di testi filosofici diretta da Antonio Banfi, abbia invece preferito insistere, in particolare, nel sottolineare il decisivo ruolo euristico-ontologico della teoria della predicazione leibniziana e sulla parallela influenza che lo studio delle trasformazioni infinitesimali ha esercitato sulla metafisica e sull'ontologia del pensatore di Lipsia.

4. Il nominalismo metodologico di Leibniz e le “verità miste”

Se nel presentare la *Monadologia* Preti prende le mosse dalle ricerche fisico-matematiche di Leibniz, nella monografia del 1953 dichiara nuovamente che «il calcolo infinitesimale si connette nel pensiero di Leibniz con un elemento fondamentale e costitutivo non solo della sua filosofia, ma di tutta quanta la sua personalità: il concetto della variazione continua ed infinitesimale (“natura non facit saltus”)». Il che non deve solo indurre a sottolineare il ruolo, ad un tempo epistemico ed ontologico, che la *lex continui* ha indubbiamente e costantemente esercitato nella riflessione leibniziana, ma deve anche consentire di cogliere la precisa mentalità algoritmico-simbolica che ha rappresentato un tratto fondamentale della sua riflessione filosofica. Infatti all'interno del carattere prevalentemente «modulare» (Massimo Mugnai)¹⁰ della filosofia leibniziana il costante

10 Cfr. l'ampia introduzione di Mugnai alla già citata edizione degli *Scritti filosofici* da lui curata in collaborazione con Enrico Pasini (cfr. vol. I, *Scritti giovanili. Ela-*

nominalismo metodologico del pensatore di Lipsia non ha mai implicato alcuna adesione alle tesi dell'empirismo radicale che Leibniz ha invece sempre avversato e criticato. Nell'ambito di questo specifico e delicato crinale critico, in virtù del quale Leibniz è ben disposto a sviluppare un nominalismo metodologico senza tuttavia dover mai slittare in una posizione unilaterale e dogmatica, tale da ridurre dogmaticamente tutto il reale ai soli individui esistenti, si inserisce anche la convinzione leibniziana in virtù della quale ogni proposizione dovrebbe essere riducibile ad un enunciato che attribuisce un predicato ad un soggetto. Come ha rilevato Bertrand Russell

in qualsiasi proposizione del genere, il predicato in questione, a meno che non sia l'esistenza, è in qualche modo contenuto nel soggetto. Il soggetto è definito dai suoi predicati: se questi fossero diversi, si avrebbe un soggetto diverso. Ogni giudizio vero che stabilisce il legame del soggetto con il predicato è dunque analitico (cioè il predicato fa parte della nozione del soggetto), salvo il caso in cui venga asserita l'esistenza attuale. Unica tra i predicati, l'esistenza non è contenuta nella nozione del soggetto che esiste. Le proposizioni esistenziali, quindi, tranne nel caso dell'esistenza di Dio, sono sintetiche, cioè non vi sarebbe alcuna contraddizione se i soggetti che effettivamente esistono non esistessero. Le proposizioni necessarie sono quelle analitiche, le proposizioni sintetiche sono sempre contingenti¹¹.

Anche Preti, richiamando puntualmente questa impostazione programmatica della riflessione leibniziana, illustra come Leibniz, facendo sua una concezione predicativa della verità (in base alla quale reputa che una proposizione vera sia quella nella quale il predicato inerisce necessariamente al soggetto), ritiene poi come ogni concetto vero non possa che contenere in sé, à la Spinoza, tutti i suoi predicati. Leibniz è infatti convinto, come ha recentemente ribadito Mugnai, che

borazioni private. Il nuovo sistema, op. cit., pp. 9-81, in particolare p. 9 e sgg.), unitamente alla sua precedente monografia Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz, Feltrinelli, Milano 1976 e al più recente volume di Leibniz, Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti di logica, a cura di Massimo Mugnai, Edizioni della Normale, Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa 2008, in particolare si vedano le pp. 1-57.

- 11 B. Russell, *La filosofia di Leibniz, esposizione critica con un'appendice antologica*, Introduzione e cura di Roberto Cordeschi, Newton Compton Italiana, Roma 1972, pp. 43-44 (ma cfr. anche la traduzione, leggermente diversa, che si legge in B. Russell, *Esposizione critica della filosofia di Leibniz. Con un'appendice dei brani significativi*, trad. it di Elena Bona Cucco, Longanesi, Milano 1971, p. 37).

una *qualsiasi* proposizione è vera se e solo se il concetto del predicato è compreso, in qualche modo, nel concetto del soggetto. [...] “È vera – [scrive lo stesso Leibniz, *ndr.*] – un’affermazione il cui predicato inerisce al soggetto, in modo che in ogni proposizione vera affermativa, necessaria o contingente o singolare, la nozione del predicato sia contenuta in qualche modo nella nozione del soggetto”¹².

Ma è anche vero che Leibniz, dalla *Dissertatione preliminare* con la quale ha introdotto il *De veris principiis et vera ratione philosophandi* di Mario Nizolio (1670), fino ai *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, ha sempre ritenuto, per dirla ancora con Mugnai, che «la verità concerne essenzialmente il rapporto tra concetti o idee: essa riguarda i possibili, e soltanto in un senso secondario gli esistenti». Ma in tal modo Leibniz finisce, inevitabilmente, per indebolire proprio il rapporto che connette analiticità e necessità, poiché il pensatore di Lipsia ritiene che il suo criterio di verità si possa applicare a tutti i tipi di proposizioni che godono della proprietà di essere vere perché tutte le proposizioni vere sarebbero, in fondo, analitiche, siano esse universali o singolari, necessarie o contingenti, *verità di ragione* o *verità di fatto*. Leibniz era ben consapevole della difficoltà nella quale il suo criterio della verità finiva inevitabilmente per condurlo:

riconosciuta dunque la contingenza delle cose, in seguito consideravo quale mai fosse una nozione trasparente di verità: da ciò speravo infatti, non insensatamente, di ricavare qualche lume per questo argomento, affinché si potessero discernere le verità necessarie da quelle contingenti. Ora, mi rendevo conto che è comune a ogni proposizione vera affermativa, universale o singolare, necessaria o contingente, che il predicato sia nel soggetto, ovvero che la nozione del predicato è involuta in qualche maniera nella nozione del soggetto; e che questo è il principio di infallibilità di ogni genere di verità presso colui che conosce tutte le cose *a priori*. Proprio questo stesso punto tuttavia sembrava aumentare la difficoltà: infatti, se la nozione del predicato è nella nozione del soggetto per un dato tempo, in che modo può il predicato essere assente allora dal soggetto, restando salva la nozione di questo, senza contraddizione e senza determinare un’impossibilità?¹³

Leibniz cercherà di rimuovere questa difficoltà delineando due diverse soluzioni, una costruita prendendo le mosse dal calcolo infinitesimale e una

12 M. Mugnai, *Introduzione* a G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, op. cit., vol. I, p. 49, corsivo nel testo, mentre la cit. che segue è tratta da p. 51.

13 G. W. Leibniz, *Sulla libertà, la contingenza e la serie delle cause, sulla provvidenza* [1689] in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 422-427, la cit. è a p. 423, corsivo nel testo.

seconda, molto più tradizionale, delineata introducendo una distinzione tra necessità *assoluta* e necessità *ipotetica*. Secondo la prima soluzione la dimostrazione della verità di una proposizione “ $A \Rightarrow B$ ” consiste nel mostrare, *in un numero finito di passi*, che il concetto indicato da B costituisce uno dei concetti componenti quanto è designato da A. Una proposizione sarà pertanto *necessaria* se potrà essere dimostrata in un numero *finito* di passi (come avviene, per esempio, per ogni teorema della geometria). In caso contrario, se bisognerà invece appellarsi ad *un numero infinito di passi* (come avviene, per esempio, per ogni enunciato storico), sarà invece da considerarsi come *contingente*. Naturalmente per la divinità questa distinzione non ha, in realtà, ragione d’essere perché per dio anche le verità contingenti sono verità necessarie. L’uomo è invece spiazzato da un procedimento all’infinito in cui deve avanzare mediante “ragioni di ragioni” che non terminano mai: dio, invece, nelle verità contingenti, pur senza poter anche lui scorgere la fine della risoluzione del predicato nel soggetto mediante le “ragioni di ragioni” (e non le scorge poiché tale fine non esiste proprio giacché il processo è infinito), può tuttavia cogliere l’inerenza del predicato nel soggetto grazie ad una visione intuitiva infallibile, concependo così le verità contingenti come verità necessarie. Con la seconda soluzione Leibniz riprende, invece, un’indicazione tradizionale, già presente anche in Tommaso, e distingue, pertanto, tra la necessità *assoluta*, il cui contrario implica sempre una contraddizione, dalla necessità *contingente*, *ipotetica* o *per accidens* che indica, invece, una necessità che risulta essere tale solo sotto determinate e specifiche condizioni od ipotesi. Conseguentemente mentre in una verità di ragione il nesso esistente tra soggetto e predicato risulta essere sempre intrinseco e necessario, nella verità contingente questo rapporto risulterà essere intrinseco, ma non necessario. È forse interessante segnalare come questa duplice soluzione prospettata da Leibniz si possa poi mettere anche in relazione con la sua proposta di meglio articolare il quadro complessivo delle verità contemplando, accanto alle *verità di ragione* e alle *verità di fatto* – secondo una classica presentazione che figura anche nella *Monadologia* (cfr. § 33) – delle *verità miste*. Queste *verità miste* sono appunto tali perché intermedie tra le *verità di ragione* e le *verità di fatto* poiché procedono tanto dalla dimostrazione quanto dalle osservazioni. Leibniz indica poi, sia pur con qualche oscillazione, come campo di applicazione specifica e privilegiata di queste *verità miste*, l’ambito delle verità astronomiche e di quelle fisiche, rilevando come tali proposizioni non possano comunque attingere ad una generalità e certezza analoga a quelle delle verità di ragione. La loro validità si basa, prevalentemente, sulle osservazioni empiriche, pertanto la loro affidabilità e certezza

non può superare quella propria e specifica delle stesse osservazioni. Nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* Leibniz così caratterizza la natura epistemica di queste verità miste:

L'analisi degli antichi consisteva, secondo Pappo, nel prendere quel che è richiesto e trarne conseguenze fino a pervenire a qualcosa di dato o di conosciuto. Ho osservato che, per ottenere un tale effetto, bisogna che le proposizioni siano reciproche, affinché la dimostrazione sintetica possa poi ripassare all'indietro sulle tracce dell'analisi, ma si tratta pur sempre di trarre conseguenze. È bene tuttavia osservare, in questo caso, che nelle ipotesi astronomiche o fisiche il cammino a rovescio non ha luogo, ma che neppure il successo dimostra la verità dell'ipotesi. È vero che quest'ultimo la rende probabile, ma poiché questa probabilità sembra andar contro la regola logica che insegna che il vero può essere ricavato dal falso, si dirà allora che le regole logiche non sono interamente applicabili alle questioni probabili. A ciò io rispondo però che è possibile che il vero sia concluso dal falso, ma che non è sempre probabile, soprattutto quando una semplice ipotesi rende ragione di molte verità, il che è raro e s'incontra difficilmente. Si potrebbe dire, con Cardano, che la logica delle probabilità ha conseguenti differenti dalla logica delle verità necessarie. Ma la probabilità stessa di queste conseguenze dev'esser dimostrata dalle conseguenze della logica delle verità necessarie¹⁴.

5. Il “kantismo” di Leibniz

Ma questi interessanti rilievi epistemici non sono poi seguiti da Leibniz nella considerazione della sostanza monadica, in cui torna, invece, a prevalere nettamente la classica dottrina predicativa della verità e della conseguente inerenza del predicato nel concetto del soggetto di una determinata proposizione. In questa prospettiva una conoscenza perfetta del soggetto ci permetterebbe allora di conoscere e di dedurre anche tutti i suoi predicati, anche se occorre tener presente che il mondo leibniziano – proprio in virtù della *notio completa* che implica una descrizione esaustiva di una determinata sostanza – si configura anche come un mondo sdoppiato: «sul piano delle “cose reali” è una raccolta di individui “in carne ed ossa”; sul piano “ideale” è un insieme di concetti completi, ciascuno dei quali è “esemplificato”, appunto, dagli individui esistenti»¹⁵. Né basta, giacché anche gli attributi che esistono in differenti momenti di tempo devono essere sempre concepiti come attributi del medesimo soggetto. Di conseguenza

14 G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, op. cit. vol. II, p. 475.

15 M. Mugnai, *Introduzione a G. W. Leibniz, Scritti filosofici*, op. cit., vol. I, p. 49.

non possono non essere contenuti, in un qualche modo che deve essere definito, nel soggetto. Con la conseguenza che anche i differenti stati di un soggetto devono allora inerire alla sua stessa sostanza, perché, come si è visto, il predicato inerisce sempre al soggetto. Pertanto, come ha ancora rilevato Russell, «ogni predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto»¹⁶. Con l'ulteriore conseguenza, metafisica, che ogni anima non può allora che costituire un *mondo a sé*, perché ogni anima possiede, come inerenti a se stessa, sotto forma di predicati, tutti gli stati che potrà assumere nel corso del tempo. Quindi questi stati dipendono dalla sua stessa nozione: l'attività di una sostanza coincide, insomma, col principio stesso in virtù del quale si modificano gli stati di una particolare e determinata sostanza. Questa impostazione chiarisce, dunque, l'argomento logico principale utilizzato da Leibniz per delineare la sua nozione metafisica di sostanza individuale. Ma permette anche di comprendere come per il pensatore di Lipsia le verità eterne e necessarie si radichino, in ultima analisi, nella sola mente divina, costituendo quasi degli archetipi del mondo. Di contro, le idee presenti nella mente umana non possono invece che avere una natura molto diversa, più plastica e flessibile. Per precisare la sua concezione delle idee presenti nella mente umana Leibniz, nella prefazione ai *Nuovi saggi dell'intelletto umano*, scrive che si è anche servito

del paragone di un blocco di marmo che abbia delle venature, piuttosto che di un blocco di marmo uniforme o di vuote tavolette, ovvero di ciò che i filosofi chiamano *tabula rasa*. Poiché se l'anima somigliasse a queste tavolette vuote, le verità sarebbero in noi come la figura d'Ercole in un blocco di marmo, quando il marmo è del tutto indifferente a ricevere questa figura o un'altra. Ma se ci si fossero venature nel blocco che segnassero la figura d'Ercole a preferenza di altre figure, questo blocco sarebbe più disposto a riceverla, ed Ercole vi sarebbe in certo modo innato, per quanto si rendesse necessario del lavoro per scoprire queste venature e per metterle in evidenza con la politura, togliendo via ciò che impedisce loro di mostrarsi. È così che le idee e le verità sono innate in noi, alla stregua di *inclinazioni, disposizioni, abitudini* o virtualità naturali, e non come delle azioni; nonostante che queste virtualità siano sempre accompagnate da certe azioni, sovente insensibili, che vi corrispondono¹⁷.

16 B. Russell, *La filosofia di Leibniz, esposizione critica con un'appendice antologica*, op. cit., p. 45 (oppure cfr. l'identica traduzione che si legge nell'edizione italiana di Longanesi già cit., p. 39).

17 G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, op. cit., vol. II, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, p. 25, il primo corsivo è nel testo, il secondo è mio. La citazione leibniziana che segue immediatamente è sempre tratta dal vol. II, p. 120 di questa edizione degli *Scritti filosofici* di Leibniz.

Nell'uomo i contenuti della conoscenza sono così strutturati da queste inclinazioni, disposizioni e abitudini in virtù delle quali la conoscenza umana non può essere paragonata ad un processo di assimilazione passiva del reale. Semmai, gli oggetti della nostra conoscenza si configurano sempre come delle *costruzioni* che scaturiscono da un'interazione diretta, critica e continua tra le nostre plastiche disposizioni e i contenuti sensibili in grado di essere concettualizzati. Insomma: per Leibniz il sapere umano non si configura affatto come una passiva registrazione del mondo, tant'è vero che se Locke aveva paragonato la mente umana ad una camera oscura il pensatore di Lipsia avverte la necessità di sottolineare come allora, in tale eventuale “camera oscura”, occorra immaginare la presenza di una tela atta a ricevere le immagini: a suo avviso bisogna appunto immaginare

una tela che non fosse liscia, ma variegata da pieghe rappresentanti le conoscenze innate; e che, per di più, questa tela o membrana, essendo tesa, avesse una sorta di proprietà elastica o forza di agire, e pure un'azione o reazione corrispondente tanto alle pieghe passate che a quelle nuove, derivate dalle impressioni delle immagini. E tale azione dovrebbe consistere in certe vibrazioni o oscillazioni, simili a quelle che si vedono in una corda tesa quando la si tocca, in modo che producesse una specie di suono musicale. Poiché non solo noi riceviamo immagini o tracce nel cervello, ma ce ne formiamo anche di nuove, quando prendiamo in considerazione delle *idee complesse*.

In definitiva per Leibniz la conoscenza umana non costituisce mai un processo passivo, ma può solo scaturire da un'interazione attiva col mondo sensibile entro il quale l'uomo, vivendo le sue stesse esperienze, viene costruendo gli oggetti della sua conoscenza. Né può essere dimenticato come per Leibniz la conoscenza umana si venga poi articolando in differenti gradi e livelli (ancora secondo la legge della continuità!), mediante i quali l'uomo passa dalla prima immediata percezione priva di coscienza, all'apercezione autocosciente, sempre più chiara e distinta, attraversando perlomeno tre differenti gradi: quello della mera sensibilità, quello del senso comune (in cui la sensibilità si mescola continuamente con l'immaginazione umana) e, infine, quello delle conoscenze pienamente intelligibili. Ma senza ora soffermarsi su questi differenti gradi della conoscenza umana – entro i quali l'immaginazione svolge un suo ruolo euristico specifico – non si può comunque trascurare come secondo l'impostazione leibniziana gli oggetti dell'esperienza umana risultino essere sempre costruiti dal nostro intelletto. Come ha rilevato Mugnai «ciò mostra che per Leibniz gli oggetti della nostra esperienza sono, come è stato osservato, vere e proprie *costruzioni* dell'intelletto. Gli oggetti dell'esperienza quotidiana, come pure gli

oggetti dell'indagine scientifica sono *apparenze*, fenomeni ben fondati che derivano il loro carattere unitario dal nostro intelletto». ¹⁸ Anche Preti sottolinea questa innovativa impostazione leibniziana, osservando come nella riflessione di Leibniz tra il polo dell'universalità vuota e formale e quello del mondo concreto ed esistente sia presente un «soffio di empirismo» che pervade tutto il suo pensiero complicando, con la presenza del mondo possibile esistente e contingente, il rapporto tra il possibile necessario e il mondo impossibile. Ma esattamente entro questo articolato quadro prospettico la matematica costituisce allora un prezioso e insostituibile *algoritmo simbolico* che ci consente di rendere concettualmente comprensibili i fenomeni nel momento stesso in cui il «soffio dell'empirismo» non si trasforma però in una tromba d'aria, cioè in un empirismo radicale in grado di tutto travolgere acriticamente. Al contrario, il «soffio d'empirismo» si intreccia fecondamente con le ali astratte che la matematica fornisce ai pensieri umani, consentendo loro, infine, di razionalizzare e di comprendere *concettualmente* il contingente. In tal modo l'aperto riconoscimento dell'esperienza contingente si salda, dunque, con la possibilità di attuarne una sua razionalizzazione pressoché infinita. Il che consente appunto a Leibniz di porre anche il problema dello schema strutturale e relazionale della stessa esperienza umana, sottolineando la funzione euristica delle strutture della razionalità umana o, meglio ancora, dell'intelletto umano. Tant'è vero che nel secondo libro dei *Nuovi saggi dell'intelletto umano* Leibniz stesso scrive quanto segue:

L'esperienza è necessaria, lo ammetto, affinché l'anima sia determinata a tali o tal'altri pensieri, e affinché presti attenzione alle idee che sono in noi; ma qual è il mezzo per cui l'esperienza e i sensi possono darci delle idee? L'anima ha forse delle finestre? Rassomiglia a delle tavolette? È come cera? È chiaro che tutti coloro che pensano ciò dell'anima, la rendono corporea in fondo. Mi si opporrà questo assioma accettato dai filosofi, secondo il quale *nulla è nell'anima che non venga dai sensi*. Ma bisogna fare eccezione per l'anima stessa e le sue affezioni. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in senso, excipe: nisi ipse intellectus*¹⁹.

18 M. Mugnai, *Introduzione* a G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, op. cit., vol. I, p. 30, corsivi nel testo. Il parere critico cui Mugnai rinvia nell'ambito di questo passo è quello espresso da Robert M. Adams (cfr. Id., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 219-224, secondo il riferimento che traggo dallo stesso Mugnai).

19 G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, op. cit., vol. II, p. 86, corsivi nel testo.

L'intelletto stesso funge, dunque, da criterio euristico fondamentale, mediante il quale e per il cui tramite, costruiamo la nostra conoscenza i cui oggetti, come si è visto, sono da configurarsi, *kantianamente*, come “fenomeni ben fondati”. Certamente l’*“intellectus ipse”* rinvia sempre all’attività concettuale della monade, ma proprio questa sottolineatura pone Leibniz su una complessa linea di sviluppo di pensiero lungo la quale oltre a Kant troviamo anche, per il tramite di Lambert e Bolzano, Husserl. Del resto sempre Preti, nel suo primo saggio a stampa, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, ospitato dall’«Archivio di filosofia» nel 1934, aveva osservato come

il Leibniz scopre il grande principio che l’Io è una monade, cioè un centro organico di esperienza, un sistema intero di autocoscienza del mondo; né può avere porte o finestre, perché come il predicato deve inerire al soggetto, così ogni momento dell’esperienza doveva inerire al soggetto unitario di essa, esser contenuto a priori nell’essenza di esso. L’esperienza – precisa Husserl – è bipolare: ha un aspetto *noetico* o soggettivo ed uno *noematico* od obiettivo. Data la priorità della soggettività, che *nullas res indiget ad existendum*, il noema non può costituirsi che in quella soggettività, e le forme debbon essere correlative alle forme di quelle. Perciò le strutture delle noesi e del noema son correlative, e quindi tutta l’esperienza è condizionata da quelle stesse strutture²⁰.

Leibniz apre, dunque, questa precisa tradizione concettuale della modernità entro la quale ragione ed esperienza si intrecciano attraverso un reciproco “adattamento” critico (quello della ragione all’esperienza e quello dell’esperienza alla ragione), dando così avvio ad un’impostazione critica in cui razionalismo ed empirismo si fondono. Ma in tal modo Leibniz finisce anche per precorrere, ad un tempo, sia le tematiche kantiane dell’*a priori*, sia quelle dell’empirismo e del suo controllo critico delle strutture della conoscenza. Ma nell’aprire questa via Leibniz comprende anche la natura prevalentemente formale della ragione umana: il razionalismo leibniziano, scriverà poi Preti nella sua monografia del 1953, si muove verso «un deciso formalismo, riducendo la ragione alla sintassi logica, ossia al nesso deduttivo del discorso. In fondo, per lui la ragione consta di sole strutture, ossia è soltanto “forma”». Ma se la razionalità leibniziana si struttura sulla base di un’implicazione sintattica, frutto di un sistematico e rigoroso concatenamento delle verità, emerge anche il *trascendentalismo* implicito dell’impostazione di Leibniz. Il formalismo dell’intelletto, pro-

20 Questo primo saggio di Preti è stato poi ripubblicato nel suo volume postumo *Saggi filosofici. Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 3-9, la cit. si trova alle pp. 4-5, corsivi nel testo.

prio perché trascendentale, ci impedisce di conoscere la realtà in sé e ci indirizza sempre ai *fenomeni ben fondati*, quelli cui guarda anche Leibniz, giacché il contingente razionalizzabile presenta sempre un contenuto, un limite, che si oppone all'analisi razionale, configurando un processo aperto, problematico e continuo di razionalizzazione che richiede un approfondimento continuo. Esattamente entro questo preciso contesto per Leibniz l'*ens* rinvia sempre al pensiero concettuale, al *quod concipi potest*, mentre, di contro, l'*existens* rinvia al *percipi*, al *quod percipi potest*. Ma perseguendo questa impostazione Leibniz consegue anche il risultato di far slittare il problema – lockiano – della *genesì delle idee*, della loro origine psicologica, a quello della loro *struttura* e del loro *valore logico-epistemico*. Proprio per questa ragione secondo Preti in Leibniz

“l'apriori acquista perciò un carattere decisamente *trascendentalistico*: 1) perché esso rappresenta un puro ordine formale della ragione, nel quale si risolve la contingenza dei contenuti empirici; 2) perché esso ha un carattere autenticamente *funzionale*, ossia la sua aprioricità consiste nel non essere per essenza riducibile a contenuto empirico, e nella capacità che ha lo spirito di servirsene come strumento di razionalizzazione dell'esperienza; infatti a proposito del principio di contraddizione e degli altri principi logici Leibniz dice che essi sono innati, non solo perché vengono subito ammessi al solo sentirli enunciare, ma anche perché ce ne serviamo ad ogni ora, pur senza prenderli in esame in modo distinto: non c'è barbaro che in una cosa che egli ritenga seria non si senta urtato dalla condotta di un mentitore che si contraddice. E finalmente, 3) perché l'apriori è un complesso di forme che rappresentano la struttura stessa dell'atto dell'autocoscienza”.

Per la verità introducendo il tema della ragione quale autocoscienza Leibniz si sente autorizzato a presentare la verità della ragione anche quale aurorale manifestarsi di una più profonda (e trascendente) verità “ermetica”, aprendo in tal modo una strada che, perlomeno secondo Preti, si muove nella direzione di un'«illuminazione» rosa-crociana e massonica [di] quella verità che il teismo razionalistico non può attingere». Perché? Perché due verità non possono mai contraddirsi e, quindi, la verità della ragione, basata sull'implicazione sintattica, deve essere in sintonia con la fede, vale a dire con la verità rivelata da dio in modo assolutamente straordinario all'uomo. Proprio questo più profondo nesso tra ragione e fede rinvierebbe allora ad un particolare progetto di Leibniz, giacché a suo avviso il sapere avrebbe sempre «uno scopo pratico, etico-religioso, filantropico e tecnico-economico». In questa prospettiva Leibniz avrebbe delineato anche uno specifico progetto finalizzato alla costruzione di un nuovo «ordine monastico di scienziati» che in Leibniz troverebbe infine un

suo punto di riferimento privilegiato nella costituzione dell’*Ordo Caritatis Pacidianorum* che dovrebbe essere composto da due schiere di adepti: i *contemplativi*, che dovrebbero lodare la divinità, ricercando sempre nuove scoperte scientifiche (e predisponendo anche un’*Enciclopedia del sapere*), e gli *attivi*, i quali, in qualità di «fratelli della carità», dovrebbero invece svolgere un’attività di pratica solidarietà, occupandosi degli ammalati, intrecciandola con quella missionaria, da attuarsi utilizzando la persuasione e l’insegnamento. L’*Ordo Pacidianorum*, fondendo in un unico stile di vita e di idealità, l’ordine cattolico dei benedettini e quello dei cistercensi, dovrebbe così dar anche vita ad un vasto ed articolato movimento di idee e di attività civile e sociale, finalizzato alla creazione di una nuova chiesa cristiana universale. Ma anche in questo caso Preti non può non rilevare come l’obiettivo auspicato da Leibniz non avrà poi alcuna reale attuazione pratica nel mondo storico effettivo. E quando si concretizzerà storicamente qualcosa che forse può anche essere considerato come in parte affine al progetto leibniziano, ebbene quest’ultimo non metterà affatto capo ad una nuova chiesa cristiana universale, bensì al deismo, mentre l’*Ordo Placidianorum* assumerà invece il nome della massoneria, giacché la storia, ancora una volta, grazie a Leibniz era andata comunque *oltre* Leibniz.

6. Postilla conclusiva. La Monadologia nella biografia intellettuale di Preti.

Con la pubblicazione della *Monadologia* nella diffusa collana mondaniana diretta dal suo maestro Antonio Banfi, Preti conseguiva la stampa del suo *primo libro*. L’importanza biografica di questa tappa iniziale è segnalata da Preti stesso nella dedica autografa con la quale ha voluto accompagnare il dono di questo suo libro a sua moglie, la poetessa Daria Menicanti. Daria Menicanti, allieva diretta di Banfi, con il quale si era laureata in Estetica a Milano, aveva conosciuto Preti proprio nell’ambiente intellettuale milanese che allora «ribolliva all’Università di Corso Roma attorno al brillantissimo affascinante professor Antonio Banfi che spandeva sulle folle delle sue aule, dove si stipavano non soltanto studenti, la sua ardente cultura e la modernità delle sue interpretazioni»²¹. Proprio nel 1937 l’amicizia tra la Menicanti e Preti

21 D. Menicanti, *Vita con Giulio*, limpida, ricca e affettuosa testimonianza su Preti, ora ripubblicata in apertura di D. Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, op. cit., alle pp. 65-73, la cit. è a p. 66, mentre quella che segue nel testo si trova a p. 67. Per

scivolò inconsultamente in uno strano e confuso matrimonio, che Vittorio Sereni, usando un'appropriata espressione tolta a Verlaine chiamava ridendo *drôle de ménage*. Fin dagli inizi infatti tra noi ci furono scontri e impennate, si alzarono muri di silenzio: tutti e due scotevamo furiosamente la catena, in particolare io che mi dovevo prigioniera di un uomo, sia pur di eccezione, ma estremamente possessivo e geloso. Pure bastava che entrasse all'improvviso in gioco la sua aguzza intelligenza perché Giulio riconquistasse il terreno perduto e io avevo modo una volta di più di incantarmi alla sua straordinaria capacità di afferrare i concetti e capovolgerli e il coraggio di sostenere le proprie idee senza paura di urtare le suscettibilità altrui, fossero pur state le mie o quelle dell'amico più caro, anzi, quasi ne provasse uno strano gusto da riformatore o giustiziere (non per nulla io lo chiamavo "il mio Calvino" o Savonarola e gli amici il *cacodémone*), le agitava in faccia a chiunque non escluso quello stesso adoratissimo Banfi che, avendone intuite le geniali arditezze, aveva pur qualche tempo prima pubblicamente dichiarato di "considerare un onore essergli amico".

La dedica di Preti a Daria Menicanti, datata 16 marzo 1938, appare, ad una prima lettura, un poco enigmatica perché risulta essere la seguente: "A Därchen quella pessima/ A Därel quella piccola/ mogliettina adorata/ E uno!". L'indicazione di chiusura testimonia la soddisfazione con la quale Preti può consegnare a suo moglie il suo primo volume che, come si intuisce dal punto esclamativo, vuol essere – come poi effettivamente sarà – il primo libro di una lunga serie di testi e di volumi che, nel volgere degli anni successivi, arricchiranno variamente la sua stessa bibliografia²². Ma le prime righe della dedica, di primo acchito un poco enigmatiche, si com-

ben comprendere la natura del profondo legame che ha sempre variamente intrecciato la vita della Menicanti con quella di Preti, occorre tener presente proprio la loro profonda *criticità* e *libertà*: «esempio di integrità etica e di cultura libera straordinariamente feconda, ma soprattutto di spirito ironico superiore a qualsiasi banalità e sempre *super partes*, Daria Menicanti non è mai venuta meno alla propria coerenza, mantenendo il suo amore per la verità e la bellezza fino agli ultimi giorni» (Silvio Raffo, *Nota* a Matteo Maria Vecchio, *Due racconti inediti di Daria Menicanti*: «Il nonno», «Marta». *Con una nota di Silvio Raffo*, «Studi italiani», XXI, 2009, 2, pp. 81-91, la nota di Raffo, da cui è tratta la cit., si trova a p. 90). Proprio questo tratto di fondo – così felicemente colto da Raffo – accomunava, assai profondamente, la Menicanti, al di là di tutte le diversità, ad un filosofo «irto ed incorrotto», *cacodémone*, à la Savonarola e à la Calvino, come Preti, *amante*, *più che gli uomini, la verità*.

- 22 Per la quale sia lecito rinviare al mio volume F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984 e alle successive *Integrazioni bibliografiche di e su Giulio Preti (1944-1989)* fornite in appendice al volume di Aa. Vv., *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 429-502.

prendono meglio proprio alla luce dell'ampia testimonianza della Menicanti testé riportata. La *Därchen* “pessima” – vale a dire la Daria indicata con un'espressione inventata e affatto personale, nata evidentemente entro questo loro rapporto – non può che essere la Menicanti dei muri di silenzio, degli scontri, delle impennate e delle diverse “suntuose baruffe” che hanno variamente caratterizzato il matrimonio tra la Menicanti e Preti (durato dal 1937 fino ai primi anni Cinquanta, quando Preti, vinta la cattedra di storia della filosofia, si trasferì all'università di Firenze, presso la quale insegnò fino alla morte, intervenuta a Djerba, in Tunisia, il 28 luglio del 1972). Ma alla *Därchen* si affianca subito, la piccola *Därel*, la “mogliettina adorata”, l'altra faccia della Daria. Una Daria che nella dedica pretiana è dunque quasi sdoppiata in una “Dariaccia” (quella dei litigi e degli scontri) e una “Darietta” (quella dell'amore e dell'affetto). Ma per meglio sondare il profondo, tenace e pur complesso rapporto che sempre ha legato Preti e la Menicanti – nel corso della loro intera esistenza, anche dopo la loro separazione con le loro distinte e rispettive abitazioni a Firenze e a Milano – non resta che rinviare al *Canzoniere per Giulio* della Menicanti che ci restituisce tutta la difficoltà di questo complesso rapporto, ma anche tutta la sua indubbia e tormentata profondità, con le sue gioie, le sue amarezze, i suoi slanci pindarici e la sua singolarità esistenziale, culturale ed umana. Per parte nostra in questa sede non resta che aggiungere come nel pubblicare la sua monografia leibniziana Preti affidò alcune pagine della biografia di Leibniz, esposte nel primo capitolo del libro, proprio alla penna di sua moglie, come può avvertire un attento lettore del testo pretiano. Del resto, come usava in quegli anni, la Menicanti anche in altri casi ha aiutato Preti, soprattutto in alcune traduzioni. Ma, come mi ha testimoniato la stessa Menicanti, se Preti si avvaleva certamente della sua collaborazione intellettuale, tuttavia la “revisione” filosofica dei testi era poi sempre di sua specifica ed esclusiva competenza. E proprio in queste revisioni la Menicanti poteva, una volta di più, apprezzare l’“aguzza intelligenza” e la straordinaria capacità di Preti “di afferrare i concetti” con quella straordinaria acutezza che ha sempre contraddistinto la sua opera e che ha anche costituito, in realtà, il profondo tormento della sua stessa, inquieta, esistenza.

Caro Dal Pra,

Paola
v. Digione, 8

28 luglio 1955

Come va la vita? Come stai?

- Io bene, tra un temporale e l'altro. Sono a Paris solo, a curare il cane. Che, insieme ad altre cosette, mi porta via molto tempo. Così lavoro poco. In particolare l'articolo su Camus procede a passi di tartaruga. Ma spero, per il settembre 1965, di averlo fatto.

- Ho letto le follie del Venerabile. Follie non soltanto dal punto di vista pratico; ma inaccettabili anche teoricamente. Anche se è vero (come che io sono disposto ad ammettere) che le tendenze attuali della cultura borghese sono tendenze che riflettono una profonda crisi della società (ma occorre in pur durare il tempo reale di questa metafora del "riflettere"), non vedo come si possa uscire da una crisi se non passando attraverso. Ne vedo un «punto spermatico» fuori della società e quindi non coinvolto nella medesima crisi. Anche il proletariato, se pure non è un mito (e poi che cosa sta a dimostrare l'equazione proletariato = «comunismo»? non è una classe di questa società, non ha altra cultura che la nostra, e peggio, ~~è~~ i reperti anatomici delle nostre) ed è coinvolto nella crisi. Comunque, ti rimando il mio sviluppo.

Saluti affettuosi
ma

Giulio Preti

Lettera di Giulio Preti a Mario Dal Pra del 28 luglio 1955 in cui il filosofo pavese critica apertamente le «follie del Venerabile» (ovvero di Antonio Banfi) concernenti l'esistenza di un ipotetico «punto spermatico» miticamente collocato fuori dalla società storica

CAPITOLO NONO

PRAXIS ED EMPIRISMO E LA CRITICA DIFFERENZIALE DEGLI SCARTAFACCI

«Che significato hanno, per il critico, i manoscritti corretti degli autori? Vi sono essenzialmente due modi di considerare un'opera [...]: vi è un modo, per così dire, statico, che vi ragiona attorno come su un oggetto o risultato, e in definitiva riesce a una descrizione caratterizzante; vi è un modo dinamico, che la vede quale opera umana o lavoro *in fieri*, e tende a rappresentarne drammaticamente la vita dialettica. Il primo stima l'opera [...] un "valore"; il secondo, una perenne approssimazione al "valore"; e potrebbe definirsi, rispetto a quel primo e assoluto, un modo, in senso altissimo, "pedagogico". È a questa considerazione pedagogica dell'arte che spetta l'interesse delle redazioni successive e delle varianti d'autore (come, certo, dei pentimenti e dei rifacimenti d'un pittore), in quanto esse sostituiscono ai miti della rappresentazione dialettica degli elementi storici più letterali, documentariamente accertati».

Gianfranco Contini, *Esercizi di lettura* [1974]

1. Il «silenzio parlante» dei manoscritti e le loro «fessure»

Secondo un prezioso suggerimento di Maria Corti – studiosa già da tempo abituata a convivere con le *ombre dei fondi* e con tutte le alcinesche insidie dei manoscritti (ma anche con tutti i loro straordinari “frutti”) – «non si è mai presenti nel mondo alla spartizione fra il noto e l'ignoto; spesso è solo una fessura a separarli»¹. Ma come scorgere queste *fessure*? Come penetrarvi? Il difficile consiste proprio nel sapersi collocare *entro* queste flessibili ed impercettibili *fessure* – simili, quasi, a nascoste increspature dell'essere. Meglio ancora: per collocarsi *entro* queste impercettibili screpolature dell'esistente, bisogna saperle individuare, avendo la non comune capacità di *saper vedere* (à la Marangoni) l'esistenza stessa di queste piccole “increspature” dell'essere che, a volte, aprono a nuovi orizzonti e, persino, a impensati, sconvolgenti, scenari, silenti e sopiti *tra le righe* del testo.

1 Maria Corti, *Ombre dal Fondo*, Einaudi, Torino 1997, p. 136.

Proprio a questo prezioso rilievo di Maria Corti può ricorrere anche chi voglia sondare, con la prudenza del caso, *con dita e occhi delicati*, per dirla col Nietzsche dell'*Aurora*, la preziosa e piccola cartelletta in cartone, *a fiori verdi*, contenente – su fogli di quaderno scolastico – le 496 pagine manoscritte autografe di *Praxis ed empirismo*. Occorre veramente maneggiare con estrema cautela queste pagine che, nella loro stessa effimera e precaria materialità, un poco evanescente, ci parlano ancora (e sempre) di un mondo che non è più e rinviando, al contempo, ad un contesto, fatto di uomini, di azioni, di tecniche, di gusti e di anche passioni, di lotte e di contrasti, di cui oggi possediamo solo un singolare precipitato storico, fisico-materiale e concettuale. Un precipitato affatto peculiare, in cui il senso stratificato dell'essere materiale e concettuale rinvia persino ad una molteplicità di "anime", la cui complessa semantica rievoca uomini, spazi, discorsi e temperie affatto peculiari, perché, per dirla ancora una volta con la poetessa Daria Menicanti, gli oggetti materiali assorbono continua, dagli uomini, una traccia quasi impercettibile, lieve e appena udibile, in cui si esprime il dominio del tempo e l'anima oscura delle cose si manifesta solo a chi sa percepirla, dipanando una *storia silente* che struttura una magica atmosfera, intessuta di silenzi sospesi e remoti sussurri². Appunto, con le parole della Corti, il paradossale «silenzio parlante» del manoscritto che, nella sua stessa antinomicità, rinvia ad un ascolto intelligente, richiedente una spiccata capacità ermeneutica. Ma una capacità ermeneutica che si può costruire solo *nel* testo e *grazie al* testo, ma che, tuttavia, il testo, *di per sé*, non dà e non può mai fornire. Per porre in essere questa ermeneutica si richiede così una complicità critica *ospitante*, disposta a fare e disfare, più volte, il suo stesso percorso interpretativo. L'interpretazione è come un sentiero: solo percorrendolo infinite volte, in su e in giù, si genera, infine, una *traccia*, peraltro sempre precaria e flebile. Tanto precaria e flebile da poter essere assimilata alla polvere. Una "polvere interpretativa" che l'autentico classico si scrolla di dosso agevolmente, con una semplice spallata.

In ogni caso, per aprire questa cartellina pretiana occorre comunque possedere *dita ed occhi delicati*: non solo, dunque, il giusto «tocco» sensibile delle mani, ma anche il giusto «tocco» dello sguardo critico, lasciando sempre *le porte aperte*... Memori, appunto, del felice rilievo – ad un tempo filologico e concettuale – dell'*Aurora di Nietzsche*, in base al quale chi si accosta ai manoscritti deve sempre avere la non facile virtù di «trarsi da

2 Cfr. Daria Menicanti, *Ultimo quarto*, Scheiwiller, Milano 1990 e Id., *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di F. Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice, Manni, San Cesario di Lecce 2004.

parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento»³. Per affrontare un autografo occorre essere necessariamente *lenti*: non si può mai correre, perché bisogna impadronirsi, in primo luogo, della scrittura e della più minuta ed improbabile calligrafia. Occorre entrare in un mondo di parole (sillabe e correzioni personali, private, non nostre), esercitando tutta la delicatezza del caso. Per conseguire il possesso concettuale delle peculiarità di una pagina manoscritta si può anche lottare duramente, per strappare all'autografo un segreto che conserva *occultandolo*, magari sotto alcune cancellature, oppure *tra le pieghe* di molteplici e ripetuti ripensamenti, costituenti, nel loro stesso intricato mescolamento, *varianti* non banali. Del resto, come negare che la pagina autografa debba sempre essere letta *bene* per essere *ben* decifrata e, quindi, per essere *ben* compresa? Occorre pertanto *leggere assai lentamente*, per penetrare *concettualmente* sempre più in profondità, impadronendosi, *à la Nietzsche*, della filologia, *idest* della perizia propria degli *orafi* delle parole.

Su questo mobile terreno ermeneutico della *lenta* lettura *filologico-concettuale* si può iniziare a muoversi, con la dovuta cautela, affrontando un nuovo viaggio in cui non si conosce ancora ciò che si scoprirà e si deve avere la disponibilità ad imparare il nuovo, impedendo, al già-noto, di soffocare il non-ancora-noto. Leggere *lentamente* un autografo assomiglia a un viaggio in un nuovo spazio, dove tutto incuriosisce e distrae. Dove ci si può perdere dietro ad una variante, ad una correzione, ad uno slittamento di paragrafo o di un'impostazione. Il rischio di questo lento girovagare reca in sé, celata, la possibilità di uno straordinario frutto: quello di farci scoprire la genesi più riposta di un'opera, i suoi punti di scarto, di innovazione, i suoi stessi ripensamenti, con la sua *dinamicità*. Essendo disposti a peregrinare, con la debita lentezza, *tra le pieghe* dell'autografo (le sue cancellature, le sue rettifiche, i vari ripensamenti, documentati dalle varianti, dagli interventi dell'autore, etc.), con la disponibilità a rimettere in discussione il presunto sicuro possesso del già-noto, ci si dispone a sviluppare inedite letture, a scoprire nuovi, impensati, scenari, a saggiare nuove, ardite, congetture. Proprio perché la *lenta* lettura *concettuale* e *filologica* dell'autografo, ci abitua – per dirla con Maestri della critica filologica come Gianfranco Contini, Roberto Longhi e Dante Isella – a sviluppare, *leibnizianamente*, una «lettura critica differenziale» del testo, per meglio intendere la *vita dialettica* di un'opera, il suo costituire un effettivo lavoro *in fieri*.

3 Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora*, nota introduttiva di Giorgio Colli, trad. it. di Ferruccio Masini, Adelphi Edizioni, Milano 1992⁴, pp. 8-9.

Secondo la prospettiva della *critica differenziale*, un'opera – letta attraverso un autografo – rinvia ad uno specifico progetto di lavoro e ad una peculiare dialettica di ricerca, entro i quali lo stesso risultato conseguito in una determinata pagina (per esempio, nel nostro caso, in un concreto *filosofato*) si ricollega, per sua intrinseca natura, ad una peculiare ragnatela di altri possibili intrecci problematici (e, persino, di svariati *telos*), *entro i quali* – ma anche *grazie ai quali* – quella particolare opera assume, appunto, un suo più preciso significato storico, culturale e teoretico. «Un testo – avverte Fulvio Papi – è costituito proprio da una serie di interpretazioni che l'autore, e solo in questo senso è 'autore', da *augere* (aumentare), cerca di costruire in un significato nuovo. In questo caso la lettura è tanto più complessa quanto più un autore mostra una grande apertura nei confronti delle proprie fonti teoriche»⁴. Anche perché per un filosofo l'insieme testuale insegue una coerenza in cui i vari elementi teorici partecipano a comporre una nuova relazione concettuale, anche se questi stessi nessi possono poi innestare, a loro volta, specifiche vie di fuga. Donde la complessità stratificata dei *tempi* di un'opera e delle stesse complesse *tradizioni concettuali* di cui ogni testo è intessuto. I filosofi lavorano spesso come gli architetti: nel filosofato riciclano, continuamente, “vecchi materiali concettuali” in nuove costruzioni teoriche, in nuove prospettive, in nuovi plessi teorici, in nuove architetture. Tanto peggio per chi non lo comprende.

2. Le carte mescolate di Praxis ed empirismo

Il manoscritto autografo di *Praxis ed empirismo* – come peraltro ho già avuto moto di rilevare⁵ – consente di meglio intendere la complessa natura e il preciso progetto di quest'«opera-manifesto», costituente anch'essa (insieme ad *Idealismo e positivismo* [1943] e a *Retorica e logica* [1968]), un autentico «libro di battaglia», per dirla con Eugenio Garin⁶. Consente di

4 Fulvio Papi, *Un libro, un tempo: Praxis ed empirismo*, «Il Protagora», XXXII, 2004, n. 3, pp. 7-20, la cit. a p. 7.

5 Cfr. F. Minazzi, *Tra filologia e critica filosofica: la genesi di Praxis ed empirismo* in Aa. Vv., *Giulio Preti filosofo europeo*, a cura di Alberto Peruzzi, Leo S. Olshki, Firenze 2004, pp. 53-106: a questo saggio sia lecito rinviare per una prima descrizione dell'autografo pretiano di *Praxis ed empirismo*, nonché per una prima valutazione critico-ermeneutica di una *lenta* lettura del frontespizio autografo dell'opera e del suo indice (nonché di tutte le molteplici rettifiche nell'ordinamento della successione dei vari capitoli).

6 Cfr. Eugenio Garin, *Tre libri in Ricordo di Preti*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX, 1974, pp. 441-47.

meglio intenderla, perché la ricolloca all'interno di un preciso e irripetibile progetto, filosofico e culturale, con il quale Preti si è inserito, innovativamente, nel dibattito filosofico e culturale italiano degli anni Cinquanta, onde favorire la genesi di un ben diverso approccio critico alla riflessione filosofica⁷. Da questo particolare punto di vista anche *Praxis ed empirismo* è una punta dell'*iceberg* pretiano, può e deve essere ricondotto a quell'incredibile e magmatico laboratorio di idee e di riflessione rappresentato dai numerosi autografi del «Fondo "Giulio Preti"»⁸, la cui manifestazione più rilevante può poi essere rintracciata proprio in quei numerosi e densi saggi che il filosofo pavese ha via via pubblicato, dal 1940 fino alla morte (avvenuta, nel luglio del 1972, a Djerba, in Tunisia). Come del resto ebbe a rilevare, fin dal 1976, Mario Dal Pra: questi scritti saggistici, «così essenziali e geometrici, particolarmente in alcuni anni fortunatamente assai fertili», costituiscono «tessere di un mosaico che mano a mano si venivano disponendo nel luogo a ciascuna riservato e che, nell'insieme, rendevano sempre meno incompiuto il quadro, che era rigorosamente presente fin dall'inizio e che operava in modo ordinato e continuo nello sviluppo della riflessione costruttiva»⁹ del filosofo pavese. Se, effettivamente, questa ricca produzione saggistica, appunto quella *edita* nel corso della sua vita da Preti, consente di meglio intendere le precise coordinate dell'empirismo critico delineato dalla sua riflessione, ne consegue anche che proprio i numerosissimi autografi *inediti* del «Fondo "Giulio Preti"» permettono di meglio valutare il frastagliato perimetro complessivo di questa inesausta riflessione critica, donandoci un articolato e complesso quadro di riferimento, onde meglio intendere, *dall'interno dell'intimo travaglio filosofico pretiano*, gli esatti e pur mobili confini, le molteplici anse e le non meno numerose e varie penisole che contraddistinguono, complessivamente, il suo pensiero e il suo intrinseco e dinamico svolgimento. In ogni caso, tutti questi scritti saggistici (sia quelli editi, sia quelli inediti), pur nella loro articolata differenziazione

7 A questo proposito sono ancora da tenersi presenti soprattutto le preziose considerazioni svolte da Fulvio Papi nel suo saggio già ricordato *Un libro, un tempo: Praxis ed empirismo*.

8 Per una descrizione del quale sia lecito rinviare sia a F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 271-427, sia Id., *Integrazioni bibliografiche di e su Giulio Preti (1944-1989)* in Aa. Vv. *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 429-502.

9 Mario Dal Pra, *Presentazione* in G. Preti, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. V-XXVII, le cit. si trovano alle pp. VIII-IX, poi riedita nel volume di M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di G. Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988.

tematica e critica, rispondono, comunque, ad una comune prospettiva culturale e filosofica, sostanzialmente unitaria, teoreticamente sistematica ed essenziale, che trova proprio nell'empirismo logico e nel kantismo una suo costante e privilegiato "filo rosso" di riferimento critico-problematico sul quale sono poi innescate varie altre tematiche, dall'autocoscienza sensibile della *praxis* del giovane Marx, al pragmatismo deweyano, al neorealismo logico. Né sembra del resto che lo stesso Preti si sia ingannato quando, a questo proposito, parlò, espressamente, del suo specifico *punto di vista empiristico*¹⁰, insistendo sugli elementi critico-razionali che lo contraddistinguevano dalla grande tradizione del neopositivismo logico.

Proprio questo suo punto di vista empiristico è del resto entrato costantemente in tensione critica con l'esigenza di un criticismo kantiano depurato e ripensato, che il Nostro traeva dalla lezione trascendentalista del proprio maestro Antonio Banfi, peraltro intesa e declinata in stretto collegamento con una parallela ripresa critica della dottrina husserliana della fenomenologia (soprattutto del «primo» Husserl), per non tacere, poi, del suo interesse diretto e costante per la riflessione materialistico-feuerbachiana del giovane Marx e per il problematicismo pragmatista di un pensatore americano come Dewey. Esattamente entro queste pur mobili e sempre problematiche coordinate concettuali, costituenti quasi un singolare parallelogramma delle diverse forze concettuali cui il Nostro si appella (con varie e diversificate accentuazioni teoriche nel corso degli anni), si è così variamente dipanato l'«onesto mestiere» del filosofare pretiano, che, in modo «essenziale e geometrico» (M. Dal Pra), è venuto costruendo, decennio dopo decennio, il suo fecondo ed originale punto di vista, configurante un empirismo critico in cui l'empirismo si apre, *sempre più*, ad un «trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modelli a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e le strutture di un Essere in sé, ma vuol determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)»¹¹.

10 Cfr. G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* [1958] ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 475-95.

11 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 486. Ma sul pensiero di Preti e le sue profonde inquietudini (pascaliane) sia lecito rinviare alle mie due monografie

Quando dunque si apre la piccola cartella in cartone *a fiori verdi* dell'autografo di *Praxis ed empirismo* quel che subito colpisce l'esploratore-cartografo è trovare, *prima* ancora dell'agognato manoscritto dell'opera del 1957, un corposo insieme di fitti appunti di sintesi e di commento critico del fortunato ed emblematico volumetto di Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (con citazioni tratte direttamente dall'edizione londinese del 1950, cioè dall'undicesima ristampa della seconda edizione di quest'opera ayeriana), volume che sarà poi successivamente tradotto da un allievo pretiano del periodo pavese: Giannantonio De Toni, per essere infine edita da Feltrinelli, in prima edizione italiana, nel gennaio del 1961. Come è noto il volume di Ayer ebbe risonanza notevolissima, sia in ambito della cultura di lingua inglese, sia in quella internazionale. Questo libro era stato concepito da Ayer con un'«animosità» specifica e con una certa «rigidità» che hanno infine giovato all'obiettivo di diffondere e far conoscere ampiamente le tesi di fondo del neopositivismo logico di ascendenza viennese. In questo preciso contesto l'abbinamento degli appunti pretiani, tratti dal testo di Ayer, con l'autografo manoscritto di *Praxis ed empirismo* pare allora essere emblematico. Ci comunica che Preti, nello scrivere il suo "libro di battaglia" *Praxis ed empirismo*, ha appunto tenuto presente, quasi come un interessante punto di riferimento, proprio l'opera con la quale Ayer, per parte sua, ha contribuito a diffondere, a livello internazionale, il «verbo» neopositivista. Non solo: ci attesta anche come Preti volesse partire proprio dalle tematiche neopositiviste riprese e sollevate da Ayer nella sua battagliera esposizione dell'empirismo logico, per sviluppare un ben più articolato e problematico punto di vista, in cui il principio di verifica viene posto in feconda relazione con l'autocoscienza sensibile marxiana (e feuerbachiana), dando vita ad una valutazione molto più complessa ed articolata della *praxis* culturale, in grado di sondare i nessi sussistenti tra il linguaggio comune e i linguaggi ideali, tra individuo e società, tra discorso etico e discorso propagandistico, tra cultura e società, senza trascurare i rapporti tra l'ambito della psicologia, della sociologia e della logica, per affrontare, infine, la classica questione ontologica del mondo reale. Non solo: proprio questo accostamento ci aiuta a meglio intendere anche la stessa proposta pretiana finalizzata ad abbinare la tematica marxiana della *praxis* con quella dell'empirismo logico, ponendo, al contempo, un'enfasi decisiva sul rigore scientifico della riflessione filosofica e sul valore irrinunciabile – persino satanico – dell'atteggiamento scientifico nella consapevolezza,

marxiana, «che non le idee fanno gli uomini, ma gli uomini fanno le idee, e le fanno allo scopo di servirsene per costruirsi nel mondo una “casa” sempre più agevole e adatta»¹². Secondo una curvatura teorica in cui il problema della *costruzione* di una cultura democratica dominava e animava l'intero libro, per poi assumere una curvatura più polemica soprattutto nei capitoli finali (quelli in cui sono affrontati argomenti più direttamente “politici”, che, non a caso, risultano anche essere, nel manoscritto autografo, i più tormentati, più ricchi di ripensamenti e di varianti).

Questo afflato è ben presente in tutta l'opera che, proprio grazie alla sua ricca articolazione problematica, delinea, con indubbia originalità militante (non certo “militonta”!), la proposta di costruire una «cultura democratica» scaturente direttamente da una felice e profonda «consonanza» tra l'empirismo logico e la filosofia della *praxis* che delinea lo specifico marxismo-empirismo di Preti. Ma è appunto interessante tener presente come operando questa sua “contaminazione” Preti sviluppi una revisione critica sia dell'empirismo logico – che viene aperto e problematizzato su una ampia gamma di classici problemi filosofici – sia della filosofia della *praxis* marxiana, ripensata anche alla luce di una *gnoseoprassi* deweyana in cui l'*interpretare* è pensato come un *modificare* e il *modificare*, a sua volta, si coniuga come un *interpretare* valido e garantito. In tal modo la filosofia della *praxis* era immunizzata da ogni pregiudiziale condanna della cultura stalinista della sinistra militante del tempo, ponendone in evidenza tutta la sua carica civile, problematica, dirompente. Per questa ragione l'opera di Preti manifestava un orientamento eminentemente *attivo* nei confronti del mondo e della cultura: era anch'essa un'opera decisamente militante, ma militante in favore di una cultura e di un *ethos* democratici, dichiaratamente finalizzati all'instaurazione di un *regnum hominis*. Su questo piano proprio il confronto con l'opera di Ayer autorizzato dall'autografo finisce così per meglio documentare tutto lo spessore specifico del ripensamento critico di Preti e l'articolazione problematica del suo vasto progetto culturale del quale finivano per avvantaggiarsi sia l'empirismo logico – ripensato e riletto alla luce di una problematica filosofica molto più vasta e profonda – sia la stessa filosofia della *praxis*, che non poteva più scordare l'esistenza e la presenza di molteplici nessi problematici da connettersi con l'orizzonte dell'ontologia formale. La stessa classica polarità concettuale antinomica tra “*praxis*” ed “empirismo” non poteva che risulterne arricchita e vivificata, per essere quindi riformulata su un piano filosofico criticamente molto più ricco e comprensivo, mettendo al bando ogni astratto e dogmatico ri-

12 G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, p. 31.

duzionismo. In Preti questa trasposizione critico-problematica, à la Banfi, della bipolarità dialettica strutturante i vari ambiti dell'esperienza è infatti sempre capace di restituire ad ogni piano la sua intrinseca tensione dialettica, per fondersi con la consapevolezza che la cultura è sempre «mordente critico», proteso a costruire un determinato *ethos*, testimoniante *una* verità, la *sua* verità. *Una* verità, dunque, ricca di contraddizioni che non può che produrre, a sua volta, altre, nuove e feconde contraddizioni, proprio perché l'uomo è, marxianamente, *l'essere che fa se stesso*. Il filosofo democratico non può che favorire la costruzione di una cultura umana di tipo scientifico che utilizza il criterio della verifica empirica e del controllo linguistico distinguendo, costantemente, tra *differenti gradi di rigore*, sapendo appunto che il nostro sapere si costruisce proprio utilizzando ipotesi, congetture e vedute generali con le quali dobbiamo sempre incrementare il nostro atteggiamento "scientifico", à la Dewey, nei confronti della realtà che vogliamo conoscere.

3. La "fessura" kantiana e l'esigenza di un pubblico e libero esame della ragione

Ho già avuto modo di insistere sull'intrinseca circolarità aporetica sempre aperta, critica e *a spirale*, con il continuo scorrimento di piani "ontologici", che contraddistingue, nel suo complesso, la riflessione pretiana più matura, la quale ha pure attraversato una sua precisa evoluzione nel corso degli anni¹³. In ogni caso si tratta di una circolarità aporetica che emerge anche dall'analisi puntuale dell'autografo di *Praxis ed empirismo*, che ho già iniziato a svolgere in una precedente disamina di questo manoscritto¹⁴. In questa sede, per approfondire questo studio, non sarà privo di interesse prendere in esame i rilievi, rimasti ancora inediti, con i quali Preti, proprio negli appunti sul volumetto di Ayer che precedono l'autografo di *Praxis ed empirismo* riprende in considerazione il problema della critica kantiana della metafisica che poi nel volume del 1957 sarà richiamata, in una pagina molto più essenziale, collocata nel § 6 del primo capitolo. Nell'opera edita Preti richiama «il buon vecchio Kant» che nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura* aveva denunciato la crisi della

13 Cfr., in particolare, le due monografie già ricordate *L'onesto mestiere del filosofo-re* e *Il cacodémone neoilluminista*.

14 Cfr. F. Minazzi, *Tra filologia e critica filosofica: la genesi di Praxis ed empirismo*, art. cit.

metafisica quale «campo di lotte senza fine». A fronte delle infinite e inconcludenti battaglie alimentate, nel corso dei secoli, dalla metafisica, Kant guardava, con estremo interesse, allo sviluppo delle ricerche scientifiche le quali, dopo aver compiuto la propria rivoluzione, si erano tutte incamminate, dalla matematica alla fisica, sulla sicura strada della conoscenza. Ma per Kant lo spirito umano potrebbe essere analogamente produttivo anche in tutti gli altri settori di studio, se operasse una rettificazione dei loro diversi principi. Rileva Kant in una preziosa nota di questa *Prefazione*: «il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono sottrarre la *religione* per la *santità* sua, e la *legislazione* per la sua *maestà*. Ma così esse lasciano aditi a giusti sospetti, e non possono pretendere quell'incondizionata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo pubblico e libero esame»¹⁵. Di fronte a questa presa di posizione Preti lamenta come *questo* Kant sia «caduto in mano» ai vecchi metafisici, mentre «le correnti democratiche lo hanno ripudiato». Conseguentemente questo appello kantiano al «pubblico e libero esame» della ragione è stato lasciato cadere. Ed è stato lasciato cadere proprio mentre solo le scienze hanno continuato a progredire, incrementando, continuamente, assai concludenti e feconde discussioni, proprio perché prive di «santità» e di «maestà».

Nell'autografo il problema della critica kantiana alla metafisica è discusso con una certa attenzione, prendendo le mosse dalla liquidazione che Ayer compie, *more neopositivistico*, dell'argomento con cui Kant critica la metafisica. Naturalmente Ayer condivide la critica kantiana della metafisica, ma pensa tuttavia che Kant, pur condannando la metafisica trascendente, sviluppi comunque un'argomentazione non valida. Secondo Kant l'intelletto umano non può mai andare *oltre* i limiti dell'esperienza possibile, ma in questo modo, rileva Ayer, «egli non faceva dell'impossibilità della metafisica trascendente una questione di logica, come facciamo noi, ma un dato di fatto»¹⁶. Ma, si obietta, se fosse possibile conoscere solo ciò che si colloca entro i confini dell'esperienza possibile, allora Kant come fa a giustificare la sua asserzione? Come infatti ha rilevato Wittgenstein «per tracciare un confine al pensiero dovremmo pensare entrambi i lati di questo

15 Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1999², p. 9, anche se nel testo si è invece riportata la traduzione laterziana utilizzata da Preti nel § 6 del primo capitolo di *Praxis ed empirismo* (i corsivi sono nel testo e sostituiscono gli spaziati kantiani).

16 A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, trad. it. di Giannantonio De Toni, Feltrinelli, Milano 1975², p. 11, mentre la successiva cit. di Wittgenstein (proveniente dalla *Prefazione dell'autore al Tractatus Logico-Philosophicus*) è tratta dalle pp. 11-2.

confine»: un rilievo che Ayer fa senz'altro suo, allinenandosi, in tal modo, alla tradizionale *acidità zitellare* antikantiana che il *Wiener Kreis* ha sempre nutrito. In relazione a questa “liquidazione” della critica kantiana Preti avverte, invece, la necessità di sviluppare una diversa riflessione.

In apertura dell'analisi del primo capitolo dell'opera ayeriana Preti scrive infatti che proprio questo punto «va svolto e accentuato. Tutta l'esegesi, cripto-metafisica o apertamente metafisica di Kant sembra aver dimenticato il motivo storico, da lui stesso dichiarato, della “rivoluzione copernicana”. È l'*inferiorità* delle dispute tradizionali che fa nascere in Kant il sospetto della loro infondatezza, e ne muove tutta la ricerca, tanto nel senso negativo, quanto nel senso positivo (ricerca di *un altro* fondamento)»¹⁷. Già questo riferimento all'importanza *epistemica* della «rivoluzione copernicana» nella riflessione kantiana indica tutta l'originalità del punto di vista prospettico in cui Preti si colloca rispetto alle classiche tesi del neopositivismo viennese illustrate da Ayer. Anche perché per ben comprendere l'importanza della presa di posizione neopositivista, decisamente antimetafisica, per Preti occorre nuovamente tener presente proprio Kant e Hume. Scrive infatti Preti: «anche qui ricordiamo Kant. Questi analizza proprio (come del resto Hume) un procedimento caratteristico del pensiero moderno (Newton – ma anche Leibniz): procedimento consistente *non tanto* in un'opposizione fra il fenomeno e l'idea, *quanto* in una *idealizzazione* del fenomeno, in una traduzione o riduzione che dir si voglia, di questo in una struttura di pure forme ideali (le quali, però, sono le forme dei fenomeni stessi). Procedimento che Hume e Kant, analizzandone la struttura, hanno mostrato essere illegittimo». Da questi rilievi è chiaro come per Preti la nozione stessa di razionalità umana non possa non essere sensibilmente diversa da quella cui guardava invece Ayer e lo stesso neopositivismo viennese. Per Preti la razionalità, il *Verstand* kantiano, rinvia infatti ad una funzione di integrazione critica dell'esperienza e non ha invece nulla a che fare con una dimensione di mera rappresentazione “pittorica” (*à la* Wittgenstein) o di mera sintesi “economica” del pensiero (*à la* Mach) o alle mere questioni “logiche” come sono state poste dal neopositivismo. Per

17 Tutte le citazioni dall'autografo inedito di Preti che figurano nel testo sono tratte dal manoscritto (80 pagine di un quaderno scolastico *atOma 8 bis* scritto, *recto e verso*, in inchiostro nero e blu) consacrato ad una sintesi e ad una contestuale discussione critica dell'opera di Ayer, *Logic, Truth & Logic*. Le pagine dell'autografo che indicherò di seguito sono sempre dovute ad una numerazione dello scrivente, giacché le pagine del manoscritto non sono state numerate dall'Autore. Questa cit. è tratta dalla p. 15, corsivi nel testo, mentre quella che segue immediatamente è tratta dalla p. 16 dell'autografo (anche in questo caso i corsivi sono di Preti).

Preti il rapporto tra Kant e il neopositivismo merita di essere approfondito e discusso, uscendo da alcuni luoghi comuni come quelli riproposti da Ayer. Riflettendo sul comune atteggiamento antimetafisico del kantismo e del neopositivismo Preti rileva come si possa addirittura «insinuare» che l'atteggiamento antimetafisico dei neopositivisti sia già stato avanzato da Kant. Tuttavia, si può anche osservare, come si è visto, che tale accostamento è improprio perché Kant ha sollevato una questione *di fatto*, non una questione *di logica*. Sostenendo che le nostre menti non possono trascendere l'esperienza, Kant si è esposto alla critica di Wittgenstein (e di Bradley) secondo la quale per affermare che la nostra conoscenza *non può* oltrepassare i *limiti* dell'esperienza sensibile occorre, appunto, conoscere ciò che si colloca *al di là* di questi stessi limiti, sviluppando, in tal modo, la metafisica. Ayer non cadrebbe in questa trappola perché si attiene alle *regole* che presiedono alla formazione del linguaggio, senza doversi mai appellare ad alcuna ipotesi psicologica.

Ebbene, di fronte a questa canonica impostazione del problema dell'antimetafisica Preti rileva, tuttavia, come l'interpretazione agnostica e psicologistica della *Critica* kantiana sia perlomeno discutibile. Ed è discutibile proprio perché quando Kant parla delle “facoltà” attribuisce loro un preciso senso *transcendentalistico* che differenzia la sua posizione sia dalla psicologia tradizionale, sia dallo stesso empirismo humeano, proprio perché il pensatore di Königsberg, con la scoperta della dimensione trascendentalistica, «si riferisce a *strutture* del conoscere stesso che si rivelano analiticamente. Perciò anche per lui non è valida la critica, di origine hegeliana, secondo cui la negazione kantiana della metafisica è essa stessa una metafisica, perché per assegnare un limite al conoscere bisogna conoscere entrambi i lati del limite. Infatti il senso della “rivoluzione copernicana” è tutto diverso: l'indagine si muove completamente sul terreno del soggetto e della sua forma, non dell'oggetto e della sua essenza. La metafisica non è possibile perché con essa la ragione si pone un compito (e l'“oggetto” è appunto qui un “compito conoscitivo”, una specie di progetto costruttivo) che per le sue stesse strutture non può venire assolto. Anche la “cosa in sé”, l'ordine noumenico, etc., possono considerarsi, da questo punto di vista, come compiti, direzioni verso cui si muove la costruzione conoscitiva dello spirito nella ricerca di un fondamento unitario assoluto – fondamento a ricercare il quale la ragione sarebbe spinta dalla sua stessa struttura»¹⁸.

18 Cfr. autografo, pp. 20-21, corsivo di Preti; le cit. che seguono sono invece tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 22; pp. 22-3 (corsivi di Preti) e pp. 23-4 (corsivi di Preti).

Con il che Preti non nega affatto come nella *Critica* kantiana sussista anche un'effettiva ambiguità connessa con l'utilizzazione di alcuni concetti (come quelli di "coscienza", "soggetto", "spirito" etc.) tratti dalla tradizionale psicologia che continuamente oscillano tra l'ambito meramente descrittivo e quello più decisamente metafisico. Proprio da questa «ambiguità» presente nella *Critica* «nasce la ribellione a Kant di entrambe le correnti (metafisica e positivistica) della filosofia contemporanea». Ma sempre su questo terreno scaturisce anche il limite stesso della critica di Ayer e del neopositivismo a Kant.

Infatti per Ayer il criterio di verificaione, se non risulta essere empirico, rischia di essere affatto arbitrario: «presuppone ingenuamente – scrive Preti – l'esistenza immobile ed eterna di un linguaggio in sé, avente strutture in sé, o, peggio ancora, di una "logica" come entità in sé: di qui l'accusa di scolasticismo (avvalorate dagli stessi viennesi con il loro riconnettersi alla tradizione cattolico-scolastica austriaca e boema) che gli avversari hanno lanciato contro il neopositivismo. Una proposizione, o peggio ancora un sistema di proposizioni "logiche" (o meglio *metalinguistiche*), si trasforma in tautologia o analitica soltanto mediante una *formalizzazione*, vale a dire una fissazione di assiomi e regole operative e un'assiomatica che, come ogni assiomatica, è "convenzionale", cioè, in un certo senso, arbitraria. Di questo si è ben accorto, per esempio, il Carnap, seguito da Morris. E allora tutto il neopositivismo, principio di verificaione compreso, rischia di aggirarsi in un circolo chiuso: di essere antimetafisico perché antimetafisico per scelta». Per evitare un tale esito dogmatico per Preti occorre dipanare una differente prospettiva filosofica: quella in virtù della quale si accetta «un'intepretazione empiristico-storicista e della *Critica* e del principio di verificaione». Questa soluzione *empiristico-storicistica* è proprio la soluzione che Preti delinea per uscire dall'*impasse* cui si trova di fronte sia la critica neopositivistica nei confronti dell'impostazione trascendentalista kantiana, sia lo stesso neopositivismo nei confronti del suo stesso principio più "urtante" e rivoluzionario, vale a dire il principio di verificaione. Per quanto concerne la *Critica* kantiana, rileva Preti, occorre allora «muovere proprio dal fatto, constatato, della mancanza di *consenso* in materia metafisica; trovarne una spiegazione nell'esame di fatto delle strutture ed operazioni conoscitive della mente umana, e concludere che la metafisica non è possibile come scienza perché nel porsi questo compito la mente entra in contraddizione con quelle stesse strutture e forme operative con cui dovrebbe realizzarlo. Però, siccome il termine "mente" è equivoco, mal definito, e si presta a scivolamenti nel non-senso, riportiamolo in comportamenti: fra questi emergono i comportamenti segnici (linguistici). Ed

eccoci al neopositivismo: esso parte *a posteriori*, da un esame storico della formazione del pensiero scientifico, dall'uso effettivo del linguaggio quando vuole comunicare qualcosa di fatto – in un certo senso da una *morale del linguaggio*, che si esprime soprattutto in quella norma che A[yer] chiama “principio di verifica”».

Esattamente lungo questa strada teoretica si è poi sviluppato il progetto di *Praxis ed empirismo*. Con una importante precisazione, però. Nello sviluppare i vari capitoli del libro del 1957 Preti ha infatti illustrato, con precisione, l'ideale che ispirava la sua filosofia e il suo orientamento attivo verso il mondo e la cultura, puntando a quell'instaurazione del *regnum hominis* da conseguirsi sia attraverso l'incremento di una cultura e di una mentalità tecno-scientifica (da contrapporsi a quella magico-religiosa), sia attraverso il promuovimento di una cultura democratica, in virtù della quale ciascun uomo può confrontarsi con un sapere universale, fondato sul rispetto del diritto della critica, dell'obiezione e della collaborazione di ciascun uomo. Nella convinzione che non esista altra autorità che l'esperienza e la ragione e la persuasione razionale quale unico mezzo per far valere la verità. Ma nel delineare questo coraggioso progetto, finalizzato a tutelare una cultura democratica, «pubblica», aperta a tutti, basata su «stipulazioni» liberamente accettate, in cui il «pubblico e libero esame» della ragione costituisce il volano critico per qualunque decisione collettiva, Preti ha tuttavia posto tra parentesi proprio quel riferimento programmatico al trascendentalismo kantiano che, invece, ha sempre alimentato, nel profondo della sua carsica riflessione, la stesura dei suoi saggi filosofici, editi ed inediti, più maturi e «geometrici». Per questa ragione *Praxis ed empirismo*, pur nella sua indubbia emblematicità, rappresenta, tuttavia, una tappa, per quanto eminente e rilevante, di un *pensiero in movimento critico costante*, che troverà infine proprio nel neorealismo logico un suo nuovo orizzonte filosofico, molto più articolato e criticamente fecondo, pur non privo di talune, altrettanto indicative, discrasie.

CAPITOLO DECIMO

LA FILOSOFIA DELLA MORALE NELLA RIFLESSIONE
DI GIULIO PRETI IN UN CORSO INEDITO DEL 1959-60

«Riflessione, infatti, significa idealizzazione: determinazione di strutture ideali le quali sorreggono e danno un significato a una realtà di fatto».

Giulio Preti, *Introduzione a*
Baldezar Castiglione, *Il libro del cortegiano*

1. *Premessa*

Quale argomento di riflessione per questo nostro primo *Seminario di filosofia teoretica*, che ora si svolge qui ad Arezzo, grazie all'ospitalità di Mariano Bianca (con il quale abbiamo avuto inizialmente l'idea di promuovere questi incontri di libero dibattito in occasione di una sua recente lezione svolta a Lecce quale mio gradito ospite, nell'ambito del sesto ciclo dei *Seminari salentini di filosofia*¹), ho scelto di concentrare la mia attenzione su una specifica tradizione di pensiero, quella del razionalismo critico italiano del secolo scorso, con particolare riferimento alla riflessione di Giulio Preti e alla sua disamina della questione della filosofia della morale. A Preti ho del resto dedicato, nel corso degli anni, diversi studi che hanno preso in considerazione molteplici aspetti della sua opera e del suo pensiero. Tuttavia, per questo nostro primo *Seminario di filosofia teoretica*, ho invece deciso di presentare alcune riflessioni di Preti che si trovano esposte in un suo interessante quaderno autografo inedito, *Antonio Banfi e il problema di una filosofia della morale*², contenente le sue lezioni del

-
- 1 Mariano Bianca, *Neurofilosofia e rappresentazioni mentali*, svoltasi all'Università del Salento nella giornata di venerdì 13 aprile 2007, nel quadro del sesto ciclo dei seminari salentini di filosofia *Problemi aperti del pensiero contemporaneo*.
 - 2 Per una descrizione analitica di questo autografo pretiano cfr. Fabio Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 393-4. Per tutte le cit. tratte da questo inedito pretiano farò riferimento diretto alle pagine del quaderno autografo, numerate dallo stesso Preti.

corso di filosofia della morale del 1959-60. Questo corso è espressamente consacrato ad una disamina della filosofia della morale sviluppata in una chiave ermeneutica che via via si intreccia, assai fecondamente, con la riflessione del maestro di Preti, appunto Antonio Banfi. Per questa ragione ho deciso di mettere al centro di questa mia breve riflessione questo testo inedito pretiano: non solo per il suo interesse intrinseco ed oggettivo, ma anche perché solleva alcune questioni che ci riportano direttamente nell'alveo di una specifica ed importante tradizione come quella del razionalismo critico inaugurato e sviluppato, ai primi del Novecento, da un *filosofo della crisi* come Antonio Banfi.

In questa prospettiva il mio auspicio è quello di poter approfondire i nostri confronti filosofici e le nostre stesse discussioni teoretiche tenendo ben presenti anche quelle più eminenti ed acute tradizioni di pensiero teorico che hanno variamente contribuito, nel corso di numerosi decenni del secolo scorso, a sviluppare un originale approccio allo studio di alcune ineludibili questioni filosofiche. In particolare, sempre con riferimento diretto a questo testo inedito pretiano, mi preme sottolineare anche l'interesse intrinseco delle specifiche *modalità argomentative* con le quali il filosofo pavese ha voluto procedere, nel corso della sua analisi critica, ad una puntuale ricognizione critico-filosofica dell'impostazione banfiana. Come infatti cercherò di lumeggiare nel corso di questa relazione, occorre sempre tener ben presente la modalità stessa con la quale Preti è riuscito a sviluppare criticamente ed autonomamente, per suo conto, la pur complessa disamina banfiana della struttura della realtà morale. In questa prospettiva le pagine pretiane offrono anche una preziosa ed intrinseca lezione metodologica che, perlomeno a mio avviso, può e deve essere sottolineata proprio nel quadro dei nostri *Seminari di filosofia teoretica* con i quali vogliamo, appunto, avviare un fecondo percorso di pubblico dibattito e di aperto confronto tra le nostre differenti posizioni teoriche. Preti possiede, infatti, la rara e preziosa capacità di saper sempre arricchire, costantemente, il discorso banfiano nel momento stesso in cui pur si muove lungo il suo stesso orizzonte teoretico, donandoci, in tal modo, una duplice lezione, filosofica e metodologica, in virtù della quale si può quasi "toccare con mano" una modalità specifica con la quale la ricerca filosofica può crescere, in modo innovativo ed autonomo, pur aderendo con una certa fedeltà teorica, ad una tradizione di pensiero che è tuttavia in grado di rinnovare *dall'interno*, lavorando a stretto contatto con alcune autonome problematiche teoretiche direttamente emergenti dall'oggetto specifico dell'analisi teorica. Infatti, proprio nella misura in cui Preti si sforza, costantemente, di poter sempre meglio aderire criticamente all'oggetto peculiare della sua

disamina, il suo testo ci dona anche, al contempo, una preziosa lezione metodologica, in virtù della quale si può vedere come sia possibile dilatare progressivamente, e assai creativamente, l'orizzonte del razionalismo critico banfiano, senza peraltro fermarsi ai suoi stessi risultati. In altri termini il *lavoro filosofico* svolto da Preti in queste sue pagine inedite è perlomeno duplice: da un lato il Nostro Autore sviluppa infatti una sua disamina critica ed originale dei problemi e delle questioni attinenti una filosofia della morale, ma nel farlo, in secondo luogo, ci mostra anche come sia in grado di costruire un suo autonomo discorso critico, lavorando finemente, *col cesello del pensiero*, all'interno di un'impostazione teoretica e di una tradizione entro la quale si era pur formato. Il che, appunto, ci offre un esempio, a mio avviso particolarmente interessante ed emblematico, di uno specifico, autonomo ed onesto *lavoro filosofico* che, nel corso degli anni, ha saputo dipanarsi, in modo eminentemente creativo (decisamente anti-monografico!), ponendosi sempre in una relazione critica e propositiva con la sua stessa formazione intellettuale e filosofica³. In ogni caso è proprio sotto il segno di questo duplice auspicio che sottopongo a tutti voi le diverse riflessioni che scaturiscono dalle pagine pretiane, non senza nuovamente ringraziare, pubblicamente, l'amico Mariano Bianca per l'ospitalità con la quale ci ha accolto qui ad Arezzo.

2. Banfi e la complessa struttura della realtà morale.

Come si è accennato da un punto di vista teoretico Preti prende le mosse dalla preziosa disamina della filosofia della morale che Antonio Banfi aveva sviluppato in un suo celebre, e giustamente famoso, studio, espressamente consacrato allo studio dei principi di una filosofia della morale. Il saggio di Banfi, *Sui principi di una filosofia della morale*, fu originariamente presentato e discusso nel quadro specifico dell'attività dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere di Milano, nell'adunanza del 5 luglio 1934, nei cui «Rendiconti» è stato poi pubblicato, sempre nel 1934, per essere infine e successivamente riedito nel volume postumo banfiano *La ricerca della realtà*⁴. Né va dimenticato come questo saggio fosse stato scritto da

3 Per un'illustrazione del percorso filosofico pretiano sia del resto lecito rinviare alle mie due precedenti monografie, *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994 e *Il cacademone neoilluminista*, ivi 2004.

4 Cfr. A. Banfi, *Sui principi di una filosofia della morale*, «Rendiconti», Serie II, vol. LXVII, fasc. XI-XIV, 1934, pp. 609-70 e A. Banfi, *La ricerca della realtà*,

Banfi quale omaggio per Edmund Husserl in occasione del settantacinquesimo compleanno del fondatore della fenomenologia.

Non per nulla per sviluppare la sua articolata disamina della filosofia della morale Banfi ritiene necessario introdurre, fin dall'esordio del suo saggio, un'importante tripartizione fenomenologica concernente il tema che vuole affrontare. Banfi ritiene infatti doveroso distinguere perlomeno tre differenti livelli della realtà morale. A suo avviso ad un primo livello si colloca infatti la *riflessione pragmatica* la quale è così individuata, giacché «non ubbidisce ad un interesse puramente teoretico, ma ha per fine di risolvere a vantaggio della prassi i problemi che si presentano nella vita morale, assicurando a questa efficacia, armonia e continuità. Là dove il mondo della moralità appare certo e coerente nella sua struttura ideale, saldamente radicato nella concretezza della vita attraverso un equilibrato e preciso sistema di massime, la riflessione pragmatica è semplice precettistica, non ha cioè altra funzione che quella di illuminare e dirigere, per rispetto a tale sistema, l'azione dei singoli»⁵.

Tuttavia, proprio sul piano del mondo della prassi, possono poi insorgere differenti problemi: alcuni precetti sembrano potersi interpretare in modo duplice e problematico. Possono inoltre nascere tensioni, esigenze ed energie affatto nuove e non previste che sottopongono progressivamente a tensione, o ad una singolare torsione critica, alcune norme pratiche. In tutti questi casi la norma pratica cui si faceva riferimento in modo tradizionale e quasi acritico sembra perdere la sua compattezza, la sua solidità e ci si trova di fronte alla necessità di fornire una giustificazione in grado di risolvere la crisi momentanea, onde riaffermare la liceità e la correttezza di un determinato comportamento pratico. Ecco allora che la riflessione pragmatica, con la sua soluzione precettistica, non è più sufficiente, *di per sé*, a risolvere i nuovi e imprevisi problemi che spingono quindi il pensiero, in modo quasi del tutto naturale e addirittura "fisiologico", a collocarsi ad un secondo, differente, livello, quello della *filosofia morale* «che possiamo dire idealizzante; giacché esso mira a definire, come universale criterio, il puro assoluto ideale morale». A questo secondo livello il pensiero cerca dunque di conseguire un livello di universalità, che appare subito di notevole complessità, giacché bisognerebbe poter attribuire al principio morale

Sanconi, Firenze 1959, 2 voll., vol. II, pp. 499-569. Le cit. dal saggio di Banfi che figurano nel testo sono tutte tratte da quest'ultima edizione.

5 A. Banfi, *Sui principi di una filosofia della morale*, op. cit., p. 499, mentre tutte le cit. banfiane che seguono immediatamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: pp. 500-1, p. 501; p. 503; pp. 503-4; p. 504; p. 505 e p. 506.

ideale un valore incondizionato, tale da potersi affermare nel quadro di una concezione generale della realtà umana e della stessa vita. «La riflessione, in questo grado, – scrive ancora Banfi – ha raggiunto quella forma che suol indicarsi come filosofia morale, in cui, nonostante l'universalità e la radicalità della sua ricerca, è ben lungi dall'aver superato il carattere pragmatico». Se infatti la riflessione morale cerca sempre di poter attribuire al mondo morale un'armonia perfetta, garantendogli quasi una validità assoluta, tuttavia questo risultato non è affatto alla portata di questa riflessione. Anche perché le diverse esigenze ideali su cui si svolge la riflessione morale costituiscono, in realtà, delle premesse axiologiche in virtù delle quali il pensiero morale assume, in ultima analisi, una sua peculiare curvatura, che ne limita, inevitabilmente, l'autonomia teoretica. Naturalmente, rileva Banfi, «per lo sviluppo della cultura ha indubbiamente una grande importanza il sorgere, l'affermarsi della coscienza dell'idealità del principio morale e spirituale in genere, come criterio dei valori particolari, come centro di una superiore armonia della vita; ma questa validità pratico-culturale non deve essere confusa con una verità teoretica». In effetti secondo Banfi questa «contaminazione» precipita inevitabilmente una determinata visione etico-metafisica in un dogma che finisce per staccarsi, astrattamente, da quelle stesse correnti spirituali che l'hanno nutrita, trasformandosi, appunto, in un'astrazione che semplifica, forzatamente, la complessità della vita e il suo complesso movimento: «così la filosofia morale, proprio in quanto pretende di raggiungere un criterio universale ed assoluto per risolvere la problematica del mondo stesso, è costretta a sperimentare che quanto più puro e metafisicamente fondato è l'ideale ch'essa propone, tanto più esso è vago, incapace d'aver presa effettiva sugli animi, di risolvere i problemi e le esigenze concrete, tanto più esso annebbia nel suo astratto dover essere la realtà morale, semplificando all'estremo i suoi rapporti, la sua struttura, la sua vivente complessità».

Ma proprio a fronte della complessità e della mutevolezza intrinseca della vita morale, colta in tutta la sua concreta fenomenologia storica e pragmatica, sorge poi nuovamente l'esigenza di una sua adeguata comprensione critica che non può mai limitarsi a coartare la morale su un particolare letto di Procuste axiologico. Meglio ancora: la complessa struttura della vita morale non può mai essere colta, una volta per tutta, da un punto di vista parziale e unilaterale, proprio perché la viva moralità si articola in una pluralità di piani e procede sempre per una molteplicità di vie che devono essere tutte studiate nella loro specifica ed intrinseca autonomia. Non per nulla, ricorda ancora Banfi, esiste anche una complessa gamma di possibili approcci allo studio della vita morale: dalla psicologia della morale

alla sociologia della morale, dall'etnologia della morale alla storia della morale, per non parlare poi dei vari aspetti intrinseci della stessa moralità che, a sua volta, si articola in diverse componenti attinenti il dovere, la responsabilità, la libertà del volere, la natura dei vari organismi etici, etc. etc. Di fronte a tanta e complessa molteplicità, ricorda Banfi, «ciascuna di queste direzioni d'analisi teoretica è, considerata in se stessa, parziale e riposa su presupposti particolari, dogmaticamente assunti; richiede perciò d'essere purificata e integrata da un punto di vista più generale, che permetta di abbracciare i diversi momenti, i diversi piani della realtà morale e la loro interrelazione. Questo punto di vista è quello di una filosofia della morale che per la sua netta impostazione teoretica si distingue dalla filosofia morale a fondo pragmatico precedentemente ricordata. Distinzione di principio, non separazione di fatto, giacché senza lo sviluppo dell'ultima non è concepibile il sorgere della prima». Il che gli consente di rilevare come il livello della *filosofia della morale* sorga, dunque, «come una conseguenza della dialettica insita nella posizione universale-valutativa della filosofia morale. È cioè la tensione insopprimibile tra l'universalità astratta dell'ideale e la concretezza parziale delle sue forme di validità che spinge la riflessione verso un puro interesse teoretico, ove si risolve o si giustifichi questa dialetticità che minaccia la prassi stessa morale. Ed è d'altra parte proprio la coscienza della pura idealità del principio morale a cui è giunta la riflessione pragmatica che spinge la ricerca teoretica in senso filosofico al di là delle forme e dei piani particolari della esperienza morale, verso la legge che ne esprime l'intima natura, ne regge il processo e in funzione della quale possono integrarsi i risultati di quelle ricerche, fuor della parzialità dei loro presupposti realistici». La filosofia della morale cui guarda Banfi inclina, quindi, a porre in luce, per dirla con il tradizionale lessico kantiano, quella «idea trascendentale della moralità» la quale costituisce «il principio di un'universale fenomenologia della moralità». Sul piano della riflessione pragmatica – e anche in quello della filosofia morale, che pure conserva una sua specifica attitudine rivolta al mondo della prassi – la moralità tendeva sempre, in ultima analisi, ad irrigidirsi in una particolare modalità astratta. Al contrario, sul piano della filosofia della morale la complessa struttura della vita morale si configura invece in tutta l'infinita concretezza «di una vita che pur disperdendosi in mille forme ha in sé la propria legge autonoma di sviluppo e di coesione». Esattamente su questo terzo livello si colloca dunque, kantianamente, la meta-riflessione filosofica, la quale può così indagare tutte le complesse ed articolate movenze della vita morale, individuando il «principio di un'universale fenomenologia della moralità».

Come giustamente rileva Preti nel suo quaderno inedito, con questa sua feconda tripartizione euristica Banfi finisce, dunque, per collocare la filosofia della morale su un diverso ed autonomo terreno concettuale rispetto a quello della riflessione pragmatica e anche rispetto a quello della filosofia morale. Meglio ancora: filosofia morale e filosofia della morale configurano due differenti orizzonti teoretici:

la prima è ancora, sostanzialmente, una forma di riflessione pragmatica: il suo compito è una riorganizzazione della vita morale secondo i principi ideali che corrispondano all'essenza stessa della moralità. La forma di riflessione che caratterizza la filosofia morale è ancora la *normatività* del discorso morale: con la differenza che qui le norme non sono più fondate sull'autorità o sul costume, bensì secondo un criterio filosofico, quello del puro ideale morale garantito in una comprensione generale della vita e della realtà. Invece la "considerazione puramente teoretica del mondo morale", ossia la filosofia *della* morale, procede in un senso molto diverso: depone di principio ogni intenzione pratica (almeno immediata), e non si pone (almeno immediatamente) il compito di riorganizzare la vita morale – bensì il suo compito essenziale è quello di *comprenderla*. Come la filosofia dell'arte non è per se stessa (per lo meno, non è necessariamente) attività artistica, la filosofia della religione c. s., così la filosofia della morale non è per se stessa attività morale⁶.

In tal modo sorge però un nuovo problema che Preti non evita di richiamare, giacché la filosofia della morale, in virtù della sua stessa radice squisitamente trascendentale, rischia di configurare un'attività meramente *teoretica*, perdendo, quasi completamente, ogni eventuale significato pratico. Certamente, proprio in virtù di questa sua curvatura eminentemente teoretica, potrà evitare vari dogmatismi e i molteplici particolarismi propri di ogni filosofia morale, tuttavia nella sua universalità teoretica rischierà anche di risultare praticamente sterile, perché intrinsecamente incapace di indirizzare praticamente l'azione umana. Il guadagno di universalità fenomenologica implica, pertanto, una perdita pragmatica, anche se poi questi tre differenti momenti della riflessione pragmatica, della filosofia morale e della filosofia della morale vanno sempre concepiti nel loro intrinseco nesso dinamico che rinvia, semmai, simmelianamente, ad una più ampia spirality critica che sempre può instaurarsi tra la vita nella sua immediatezza pragmatica, il suo superamento teoretico ("più che vita") e il suo potenziamento pratico ("più vita"). In ogni caso Preti prende le mosse proprio da questa classica tripartizione critica banfiana per sviluppare la sua riflessio-

6 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., pp. 28-9 dell'autografo, i corsivi sono di Preti.

ne sulla filosofia della morale. Né può essere appunto trascurato come Preti finisca sostanzialmente per lavorare finemente, appunto *di cesello*, entro questa tripartizione banfiana, facendo così emergere, costantemente, il suo autonomo discorso critico *tra le pieghe* della riflessione banfiana.

3. Articolazione dei criteri metodologici pretiani

Preti, naturalmente, vuole analizzare filosoficamente, *in primis*, il problema filosofico della morale. Ma proprio per avviare questa sua disamina considera ineludibile riferirsi alla tripartizione euristica banfiana. Entro certi limiti nella sua riflessione questo punto d'avvio sembra essere quasi fuori discussione, del tutto ovvio e scontato. E, senza dubbio, può sembrare del tutto scontato anche nella misura in cui il corso pretiano è espressamente consacrato, come si è visto, ad *Antonio Banfi e il problema di una filosofia della morale*. Tuttavia, è anche vero che l'attacco critico di Preti risulta essere, in verità, molto meno scontato di quanto si possa sospettare di primo acchito, proprio perché il pensatore pavese insegue, in realtà, un suo problema autonomo, concernente la natura intrinseca della dimensione morale, la sua genesi storica, le sue molteplici movenze in seno alla tradizione culturale e civile occidentale. Un problema che Preti ha peraltro indagato in diversi altri suoi studi e saggi e che risulta essere anche al centro delle sue disamine consegnate alle pagine di due libri emblematici come *Praxis ed empirismo* ed *Alle origini dell'etica contemporanea*, apparsi entrambi nel 1957, frutto, entrambi, di un'approfondita ed originale riflessione. Per rendersi pienamente conto dell'ampiezza critica dell'impostazione filosofica pretiana basta del resto leggere anche l'andamento intrinseco di questo testo autografo inedito il quale, pur tenendo sempre ben presente la felice partizione euristica banfiana, tuttavia la inserisce e la giuoca sempre, fin dalle prime pagine dello scritto, in un contesto storico, problematico e concettuale ben più ampio ed assai articolato.

Proprio questo contesto, criticamente più dilatato, costituisce una dimensione problematica affatto autonoma e specifica, direttamente connessa con la tematizzazione pretiana della filosofia della morale, entro la quale viene poi espressamente richiamata e utilizzata, euristicamente, la tripartizione banfiana. Procedendo in tal modo il testo del corso pretiano assume pertanto, fin dalle prime battute, una curvatura affatto particolare. Di primo acchito il lettore penserebbe infatti di doversi trovare di fronte ad una disamina, a tutto tondo, della tematizzazione banfiana della filosofia della morale. Al contrario, Preti sembra invece voler procedere, del

tutto consapevolmente, *a gambero*, inserendo, volutamente, le indicazioni banfiane, direttamente ed operativamente, *all'interno* di un suo preciso ed autonomo percorso di riflessione sulla filosofia della morale. Il che, forse, non può non ingenerare nel lettore anche uno specifico "spaesamento": il lettore si aspetta infatti un testo espressamente consacrato al pensiero di Banfi in ambito morale, mentre fin dalle prime pagine viene invece coinvolto in un originale disamina volta a prospettare un'autonoma riflessione concernente proprio la filosofia della morale in quanto tale. Insomma: il lettore potrebbe pensare di doversi trovare di fronte ad un testo tendenzialmente monografico e di discussione sul pensiero banfiano, mentre, invece, addentrandosi nella lettura della disamina sviluppata da Preti, si accorge di avere a che fare con un'autonoma riflessione sul problema filosofico della morale che, solo ad un certo punto specifico della riflessione, decide infine di prendere in diretta e piena considerazione critica le indicazioni banfiane, onde utilizzarle poi quale prezioso strumento euristico per meglio dipanare la matassa dei differenti problemi teorici che, via via, si sono evidenziati nel corso della trattazione. Il che fa poi comprendere come la stessa tripartizione banfiana fosse in realtà tenuta presente da Preti fin dalle prime righe del suo testo, ingenerando così un rapporto teoretico molto più complesso e funzionale tra la ricerca del filosofo pavese e le considerazioni banfiane le quali, per così dire, sono continuamente saggiate e rettificate *lungo il corso dell'intero testo*. Costituiscono l'orizzonte da cui si prende le mosse ma, al contempo, sono anche uno strumento che è continuamente integrato, corretto, precisato e arricchito dalla riflessione pretiana. In tal modo il riferimento critico al pensiero banfiano risulta essere sempre sviluppato a stretto contatto con un'autonoma problematica filosofica che si dipana man mano che l'analisi di Preti si sviluppa nel testo. In questa precisa prospettiva euristica il pensiero e l'impostazione banfiana sono direttamente e felicemente calate in un preciso contesto di analisi e vengono approfondite e sviluppate sempre a stretto contatto con un'autonoma problematica filosofica. In altre parole si può allora dire che Preti lavora filosoficamente anche con gli strumenti euristici che ha forgiato Banfi e, nel farlo, li purifica, li integra, li rettifica, mettendo così capo ad una analisi che costituisce, al contempo, sia un'indagine storico-critica, sia una disamina eminentemente teoretica, sia una valutazione complessiva della stessa filosofia della morale banfiana. Il tutto risulta poi essere sempre fuso in un *concreto lavoro di analisi filosofica* che si costruisce, pagina dopo pagina, sotto gli occhi del lettore che, in tal modo, è introdotto da Preti entro il suo laboratorio intellettuale ed umano. Il che costituisce già, a ben considerare le cose, una specifica lezione critico-metodologica, con la quale Preti si confronta con il pensiero di

Banfi non già seguendo una via meramente “astratta” e “statica”, bensì approfondendo sempre, in modo affatto originale, un suo autonomo percorso, tutto calato nello sforzo di poter sempre meglio aderire, criticamente, alla complessità del problema filosofico della morale. In questa specifica ed originale chiave teoretico-ermeneutica Banfi è allora criticamente presente alla riflessione di Preti proprio ed unicamente nella misura in cui lo aiuta (e ci aiuta) a meglio impostare (o anche a reimpostare) criticamente il problema della comprensione *filosofica* della complessa struttura della vita morale in quanto tale. In questa feconda ed originale prospettiva la sensibilità storico-critica risulta pertanto essere sempre costantemente intrecciata con quella teoretica, al punto che i due aspetti rappresentano le movenze, unitarie e pur autonome, di una sola e medesima indagine, squisitamente e creativamente *filosofica*.

Muovendosi su questo preciso terreno storico-teoretico Preti avanza così una serie di rilievi che arricchiscono ed integrano costantemente lo strumento euristico banfiano. Ma lo arricchiscono e lo integrano nel momento stesso in cui la sua disamina si approfondisce e si sviluppa sempre più, onde meglio cogliere l’oggetto morale della sua autonoma riflessione filosofica. Ai fini di porre in maggiore evidenza critica le diverse, preziose e molteplici “sofisticazioni” operate da Preti nel corso delle sue analisi, procederò ora in modo più schematico, onde fornire una sorta di scansione metodologica del procedere pretiano. Avanzando in questo modo si perde certamente la profonda unitarietà sorgiva della riflessione pretiana e si rischia anche di disarticolargli unilateralmente in movenze alquanto astratte e statiche. Tuttavia, proprio operando questa “tomografia” metodologica del suo testo inedito, si è anche in condizione di meglio individuarne tutta la ricchezza e l’articolazione, sempre sviluppata a diretto contatto con l’oggetto della morale.

3.1 *La genesi dialettica della riflessione pragmatica morale*

Preti, come si è accennato, non si limita unicamente ad un approccio, eminentemente teoretico e criticamente “operativo”, nei confronti del pensiero banfiano, perché, al contempo, indaga e pone anche in piena evidenza, la precisa “origine dialettica” della riflessione pragmatica. In questa prospettiva, a suo avviso, il pensiero morale pragmatico costituisce sempre una risposta risolutiva ad un problema specifico e determinato. Ponendo in relazione diretta la riflessione di Banfi con quella di un classico della filosofia moderna come Hegel, nonché con i contributi di un pensatore americano come John Dewey, Preti ricorda pertanto come il pensiero, *incluso*

quello della riflessione pragmatica, debba essere sempre concepito come una realtà ideale che, in genere, scaturisce sempre da una *crisi*, rappresentando, appunto, il momento, centrale e decisivo, di una crisi e del tentativo di una sua, possibile ed eventuale, soluzione critica.

À la Dewey la riflessione pragmatica sorgerebbe, insomma, solo quando una determinata *routine* di vita, di prassi, di comportamenti, peraltro assai consolidati, si spezza, appunto si problematizza, creando una lacerazione critica che non può più essere risolta sul piano meramente pragmatico e che, pertanto, richiede l'elaborazione di un pensiero, di una riflessione. Anche nel campo specifico del costume la riflessione morale pragmatica nascerebbe, pertanto, dalla crisi di comportamenti consolidati, dall'incepparsi di solidi e assai consolidati istituti sociali. Queste diverse rotture, questi vari problemi, queste molteplici incertezze istituzionali, alla fine "farebbero appunto riflettere", indurrebbero cioè a rintracciare, appunto grazie alla riflessione pragmatica, una possibile soluzione alla crisi del costume. Solo la situazione problematica determinatasi sul piano del mondo della *praxis* (o nel solido mondo dei costumi) costituisce, dunque, l'effettiva e reale premessa della riflessione pragmatica la quale interviene, pertanto, per cercare di riparare le «falle» che, *de facto, pragmaticamente*, si sono aperte entro uno schema di vita che appariva, fino a quel momento, come consolidato e anche come, tendenzialmente, ap problematico. Del resto, come si è già accennato, la riflessione pragmatica interviene esattamente a questo preciso livello, cercando di offrire delle indicazioni pratiche ed operative capaci di superare la crisi e il problema che sembra inceppare un modo di vita apparentemente collaudato e consolidato. Come scrive Preti «perché sorga la riflessione sul costume, sull'abituale schema di vita degli uomini, occorre che si sia creata una situazione problematica in seno alla vita e alle abitudini, ai comportamenti, alle istituzioni sociali e/o individuali. Occorre che la *way of life*, lo *standard* o schema istituito dalle istituzioni, presenti, nella realtà dei comportamenti, delle falle, perché intervenga la riflessione a ricostruire lo schema stesso»⁷.

In questo modo Preti riesce dunque a porre in evidenza la genesi dialettica della riflessione pragmatica la quale sorge e si giustifica grazie ed in virtù di una situazione problematica. Senza la presenza di quest'ultima non si genererebbe, dunque, neppure il livello pragmatico della riflessione. D'altra parte Preti integra poi subito i suoi puntuali rilievi "dialettici" (d'ascendenza hegeliano-pragmatista) osservando anche come la riflessione pragmatica tenda sempre, inoltre, a fissare determinati comportamenti

7 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., p. 44, corsivi nel testo.

come i più adatti e convenienti assumendo, in genere, una curvatura di tipo nettamente *conservativo*. Solo in casi affatto particolari la riflessione pragmatica può invece idealizzare un costume nascente, presentando allora un *ethos* dotato di un intento *semi-conservativo*. In questo caso si è allora in presenza, rileva ancora Preti, di una *coscienza morale in formazione*, come accade, per esempio, nei celebri trattati d'etica e di belle maniere del Rinascimento, dal *Della famiglia* di Leon Battista Alberti, al *Galateo* di monsignor Giovanni della Casa, oppure, per fare ancora un altro esempio caro allo stesso Preti, nel *Cortegiano* di Baldesar Castiglione⁸. Ma anche in tutti questi casi la riflessione pragmatica opera sempre una sorta di *idealizzazione* della concreta esperienza vissuta, in grado di sostituire alla frammentarietà della vita, alla sua diretta immediatezza, una norma plurisituazionale che si rapporta, sempre in modo criticamente mediato, con il mondo della prassi che, pure, intende appunto dirigere ed orientare secondo una specifica riflessione pragmatica.

3.2 La complessa natura delle diverse forme dell'idealizzazione della riflessione morale pragmatica

Riflettendo sulla natura specifica dell'idealizzazione operata dalla riflessione pragmatica, Preti giunge inoltre a mettere in luce la sua complessa ed articolata configurazione. Infatti la morale pragmatica, collocandosi su un terreno pre-filosofico, generato da una crisi nella consolidata *routine* di vita di una collettività, si configurerà, di primo acchito, come la forma di un *do-*

8 Come è noto Preti ha curato, per la collana de "I millenni" di Einaudi, *Il libro del Cortegiano* (Einaudi, Torino 1960), di Baldesar Castiglione, presentando il quale ha sottolineato, fin dall'apertura del suo saggio introduttivo, come il *Cortegiano* costituisca un emblematico momento di trapasso dal primo al secondo Umanesimo: «uno dei motivi principali di interesse del *Cortegiano* è dato dalla posizione di esso al centro, per così dire, dello sviluppo dell'Umanesimo, al momento di passaggio tra la prima fioritura, acerba e tumultuosa, di un pensiero nel quale accanto a persistenti e imponenti residui medievali si mescolano, non ancora ben chiari nella loro tematica originale e non ancora del tutto amalgamati, spunti che annunciano una nuova età; e la maturità di questo periodo, in cui gli stessi temi sbocciano e si estenuano in una serie di luoghi comuni letterari e misticheggianti, mentre un filone, quello scientifico, si apre già sull'età moderna» (p. VII). Non per nulla Preti ha anche sottolineato la singolare peculiarità di quest'opera in cui se il *pathos* è in genere platonico, tuttavia il linguaggio, ogni volta che si eleva al piano filosofico, è sempre aristotelico-scolastico, il che «è singolare e andrebbe meditato: che in tutti i punti in cui più saldamente si affermano gli ideali terreni e concreti, politici e morali, del primo Umanesimo, il linguaggio del Castiglione non è platonico, ma aristotelico» (p. XIX).

ver-essere che suggerisce, propone e favorisce esplicitamente determinati comportamenti giudicati come preferibili e assiologicamente positivi. Non per nulla da questa struttura del *dover-essere* scaturisce, in genere, anche la tradizionale nozione del *tabù*, in virtù della quale non solo vengono prescritti e apertamente sanzionati alcuni determinati comportamenti, ma, al contrario, vengono anche promossi, per intrinseca, oggettiva, antitesi, altri comportamenti considerati, invece, come leciti e virtuosi. Da questa stessa cultura scaturisce, per esempio, il *Decalogo* biblico e, più in generale, lo stesso configurarsi delle diverse precettistiche.

Ma se la riflessione pragmatica è effettivamente in grado di prescrivere dei comportamenti, Preti rileva come occorra poi anche distinguere, sempre entro la stessa riflessione pragmatica, il momento *descrittivo* (o *rappresentativo*) da quello *imperativo*. In molti casi questo secondo momento può anche non configurarsi e allora la presentazione di un determinato modello ideale viene avanzata in forma apertamente descrittiva. In questo senso, per esempio, i poemi omerici possono essere correttamente interpretati (secondo le letture peraltro suggerite da Vico, nel Seicento, e da Jaeger, nel Novecento) come una descrizione ideale: attraverso la narrazione delle gesta degli eroi si fornisce un modello ideale cui attenersi.

In ogni caso anche in questo caso l'attenzione, rileva ancora Preti, è sempre rivolta verso i *comportamenti* e gli *atteggiamenti* che vengono suggeriti come lodabili oppure prescritti come disdicevoli. In questo caso si opera, pertanto, sia una *classificazione*, sia una *selezione* degli atti suggeriti o prescritti. Ogni singola descrizione rinvia, quindi, in primo luogo, ad una *classe* di atti, con la conseguenza che i differenti valori assiologici espressi da tradizionali espressioni come "onore militare", "fedeltà coniugale", "laboriosità", "onestà", "virtù", etc. costituiscono sempre degli *universali etici* in grado di illustrare un determinato *insieme di azioni*. Inoltre in tutte queste situazioni si opera poi anche una *selezione* per il cui tramite si costituisce, in ultima analisi, la moralità specifica di una determinata civiltà: «in ogni determinata situazione storica non tutti gli atti possibili, e neppure tutti gli atti che si compiono abitualmente, sono eticamente rilevanti ("buoni" o "cattivi"). Non si può stabilire *a priori* e una volta per sempre quali lo siano e quali no (*potenzialmente* lo sono *tutti*): anzi, questa scelta degli atti eticamente rilevanti sui quali interessa emettere precetti, è proprio una delle caratteristiche più peculiari nella descrizione di una civiltà. È questa selezione che di volta in volta determina l'ambito della morale»⁹.

9 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., p. 51, corsivi nel testo.

3.3. *Il polo soggettivo della morale pragmatica e il carattere disposizionale delle categorie del discorso pragmatico prefilosofico*

Per Preti sul piano della morale pragmatica occorre inoltre distinguere perlomeno una duplice “polarità” della moralità: il polo soggettivo della morale e il polo oggettivo della morale. Certamente, muovendosi ancora sul piano della morale pragmatica, si ha sempre a che fare, *in primis et ante omnia*, con determinati e precisi comportamenti umani, i quali ultimi rinviano poi, per la loro stessa natura, ad un polo eminentemente soggettivo. Del resto le stesse tradizionali categorie dei “vizi” e delle “virtù” esprimono esattamente l’aspetto soggettivo di questa polarità morale. Per scandagliare queste categorie della morale pragmatica Preti si rifà esplicitamente al chiarimento analitico del termine “disposizione” sviluppato da Charles Leslie Stevenson in *Ethics and Language* (1944). In questa prospettiva analitica “vizi” e “virtù” possono allora essere reinterpretati come “disposizioni” a compiere determinati comportamenti i quali, a loro volta, possono poi essere giudicati positivamente oppure negativamente. Per Stevenson, come è noto, una “disposizione” può essere definita nel seguente modo: «si ha una disposizione D quando, date alcune circostanze costanti C, una specifica situazione S produce una classe di eventi E, e questa classe di eventi E varia secondo una peculiare modalità con il variare di S». In questa definizione non è prevista l’attribuzione della disposizione ad una realtà fisica o ad una persona. Ma per introdurre tale attribuzione è sufficiente prevedere una determinata realtà A (cosa o persona) che gode di una certa proprietà disposizionale, con la conseguenza che quando A è posto in una determinata situazione S provoca una classe di comportamenti E che varierà col variare di S. In ambito propriamente morale le “disposizioni” configurano allora il «carattere morale» di una persona che spesso è stato espresso dalle differenti morali pragmatiche attraverso il riferimento alle tradizionali categorie dei “vizi” e delle “virtù”. Dai *Caratteri* di Teofrasto alle diverse precettistiche delle differenti società ci si trova sempre di fronte a descrizioni di vizi che devono essere evitati o di virtù che sono invece raccomandate. Ma, si badi, proprio alla luce di queste categorie disposizionali e dei diversi contesti axiologici propri delle varie società può anche accadere che la medesima azione sia approvata oppure sia biasimata (il risparmio può essere considerato frutto di avarizia, oppure di previdenza; una determinata azione può apparire coraggiosa, oppure temeraria; etc.).

3.4 I valori come polo oggettivo della morale pragmatica

Se le “virtù” costituiscono il polo soggettivo della morale pragmatica, i “valori” costituiscono, invece, le categorie del polo oggettivo della morale pragmatica. Se le virtù qualificano, in genere, la personalità morale dell’agente dell’azione, i valori qualificano, invece, la qualità morale delle cose o delle azioni. Pur introducendo questa distinzione di polarità Preti sa che fin che ci si muove sul piano della riflessione morale pragmatica ci si situa ancora ad un livello pre-filosofico, nel quale non è sempre agevole poter distinguere nettamente il piano della polarità soggettiva da quello della polarità oggettiva. Come del resto attesa l’ambiguità semantica del termine greco *arethé* che designa, al contempo, tanto la “virtù”, quanto il “valore”. Quindi il polo dell’oggettività, rappresentato da categorie come “buono”, “onesto”, “giusto”, “utile”, etc. deve sempre essere considerato con la stessa cautela critica con la quale si prendono in considerazione le categorie del polo soggettivo della riflessione pragmatica. Del resto è noto che gli aggettivi di valore si possono attribuire tanto agli atti quanto alle persone, mentre, di contro, la virtù di una persona spetta anche a determinate azioni. Né basta, perché Preti ricorda puntualmente come gli aggettivi di valore si possano riferire sia alle persone, sia ai loro atti, sia agli effetti di questi atti, nonché, ancora, a cose e situazioni specifiche.

Di fatto – rileva Preti – la morale pragmatica, ancora legata alla concretezza pratica dell’*ethos*, non conquista il vero e proprio piano morale come momento soggettivo della *praxis*. Perciò nella filosofia morale antica, per esempio in Aristotele e poi con maggiore approfondimento nelle filosofie morali post-aristoteliche (stoici ed epicurei), questo punto di vista dell’eticità pragmatica verrà a costituire un problema – il problema di come discriminare gli oggetti aventi un valore propriamente morale da quelli che, pur essendo pregiati (per valore intrinseco o strumentalmente), sono moralmente indifferenti. Per esempio, se abbiano valore morale le virtù (come qualità personali) o anche gli atti virtuosi (Aristotele, com’è noto, è per la seconda soluzione; nel pensiero cristiano, come già in Platone, si nota un’accentuata tendenza alla prima – morale dell’“intenzione”, dell’“anima” [della virtù], primo nocciolo di una morale personalistica)¹⁰.

10 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., pp. 57-8, corsivi nel testo.

3.5 Il complesso ruolo delle motivazioni al livello della morale pragmatica

Preti conclude la sua disamina della morale pragmatica mettendo infine in evidenza il ruolo che le motivazioni (non l'individuazione della causa!) svolgono entro la morale pragmatica prefilosofica, secondo il nesso implicativo " $q \supset p$ " il quale non implica necessariamente una necessità logica (come invece sempre accade nel caso dell'implicazione deduttiva, nel quale la negazione del conseguente risulta essere necessariamente contraddittoria con l'affermazione dell'implicazione stessa). Nel caso morale la negazione non ingenera contraddizione, anche se può dar luogo ad una situazione strana o stravagante (per esempio nel caso in cui si affermasse «piove e non prendo l'ombrello»: ma la stranezza dell'affermazione non la rende affatto contraddittoria).

La motivazione non va naturalmente confusa con l'individuazione di una causa, tuttavia che rapporto esiste tra la *motivazione* e la *spiegazione*? Dipende, risponde Preti. Dipende soprattutto dal particolare *milieu sociale* in cui le spiegazioni si inseriscono. Per chiarire questo concetto Preti avanza i seguenti esempi¹¹:

(a) «Ho ucciso mia moglie perché la odiavo»;

(a') «Ho ucciso mia moglie perché mi tradiva»

(b) «Non voglio portare le valige alla stazione perché mi fa fatica»;

(b') «Non voglio portare le valigie alla stazione perché sono un professore e non un facchino».

La (a) e (b) sono senz'altro delle *spiegazioni*, ma non costituiscono una *motivazione*, mentre (a') e (b') sono *motivazioni* che, perlomeno entro determinati *milieu sociali*, sono accettate. Proprio qui sta il punto: (a') e (b') sono motivazioni unicamente entro determinati ambienti sociali, mentre una norma morale tende ad assumere un valore universale, tale da trascendere, per sua intrinseca natura filosofica, i diversi ambienti sociali storicamente dati. Ma allora proprio questa, secondo l'analisi di Preti, può essere assunta come la caratteristica peculiare della riflessione morale pragmatica rispetto a quella che scaturisce entro l'ambito della filosofia morale. Infatti

11 Cfr. G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., p. 61, mentre la cit. che figura successivamente nel testo è tratta da p. 63 (i corsivi sono di Preti).

a suo avviso le motivazioni della morale pragmatica prefilosofica si muovono sempre

entro l'ambito degli istituti di una società concreta (o anche, più semplicemente, di una classe o "cerchio" sociale): e può divenire (non diviene *necessariamente*) problematica in caso di intersecazione di cerchi sociali aventi un *ethos* differente. Ma il discorso filosofico, dovendo riuscire persuasivo – al limite – per l'intera umanità, tende a sostituire allo *standard* concreto, storico, della società in cui si vive e dei suoi istituti determinati, un ideale universale, astratto e metafisico, al quale riferire le motivazioni. (Naturalmente, anche questo ideale risulta, alla fine, culturalmente condizionato: ma ad un altro grado di universalizzazione e astrazione).

Inoltre, in secondo luogo, non deve mai dimenticarsi come nell'ambito della morale pragmatica prefilosofica la motivazione svolga sempre un ruolo eminentemente pragmatico: atti o atteggiamenti sono sempre consigliati o sconsigliati. Dati alcuni determinati istituti sociali si ritiene del tutto "naturale" e addirittura "ovvio" suggerire il comportamento tipico e proprio di un "normotipo", mettendo quindi capo ad una morale fondamentalmente *eteronoma* (che si pone esattamente gli antipodi della morale filosofica basata invece sull'*autonomia*).

3.6 La struttura della riflessione morale pragmatica prefilosofica secondo Preti

Alla luce di queste considerazioni si può allora vedere come, grazie alla preziosa disamina pretiana, il piano complessivo della riflessione morale pragmatica prefilosofica individuato da Banfi si configuri come molto più preciso, ricco, articolato e dettagliato, acquistando una sua specifica strutturazione e una sua intrinseca dinamicità. L'interesse specifico dell'analisi pretiana si radica proprio in questa progressiva "sofisticazione" critico-dinamica della categoria della riflessione morale pragmatica prefilosofica attuata, come si è visto, mettendo in piena evidenza diversi fattori e differenti componenti implicite di questo mondo prefilosofico e cogliendone anche i loro nessi dinamico-dialettici: dalla specifica genesi dialettica della riflessione pragmatica, all'articolazione dell'idealizzazione operante sul piano pragmatico, dall'individuazione di un polo soggettivo e di un polo oggettivo presenti entro il discorso morale pragmatico, alla considerazione del differente ruolo axiologico che la motivazione può svolgere entro l'ambito concreto del mondo della prassi. Alla luce di tutte queste diverse

“specificazioni” e del loro dinamico intreccio problematico, il livello della riflessione pragmatica prefilosofica, ai nostri occhi, finisce per animarsi e per configurarsi in tutta la sua concreta e peculiarissima articolazione fenomenologica, donandoci la comprensione storica, dinamica e concettuale di un piano che appare frastagliato ed animato da differenti “curve di livello” e da molteplici tensioni entro le quali si può infine meglio individuare la natura stessa della dimensione pragmatica che pure alimenta e incalza, in vario modo, anche la genesi e l’emergenza critica di un differente piano di autonoma riflessione, appunto quello della filosofia morale. Mi auguro che i pochi cenni che ho rapidamente richiamato siano comunque sufficienti per far cogliere tutta la finezza e la persuasività dell’analisi pretiana, nonché la sua capacità euristica di *saper lavorare*, originalmente, *all’interno* di una precisa indicazione banfiana per trarre tutto il sangue che se ne può ricavare, mettendone così in evidenza tutta la sua feconda gravidanza critica e filosofica.

4. La connotazione pretiana del passaggio alla filosofia morale

Ma come si attua, storicamente e concettualmente, il passaggio dalla riflessione morale pragmatica al piano della filosofia morale? Alla luce degli elementi precedentemente richiamati dovrebbe forse essere agevole osservare come siano proprio i diversi problemi che sorgono in relazione alla *motivazione* pragmatica che costituiscono l’ambito privilegiato e specifico della genesi di una morale filosofica. La *motivazione* pragmatica non è infatti in grado di giustificare o fondare né la *certezza*, né l’*universalità* della motivazione morale. Al contrario, la riflessione morale filosofica pone, invece, al centro del suo interesse speculativo, proprio la *certezza* e l’*universalità* delle scelte morali. Per meglio scandagliare, *geneticamente* e *concettualmente*, questi problemi Preti fa riferimento sia al mito di Er, esposto da Platone nel decimo libro della *Repubblica*, sia alla classica riflessione morale di Kant, indagando, al contempo, tutte le diverse e pur complesse movenze storico-concettuali che hanno variamente accompagnato il passaggio storico dalla morale pragmatica alla filosofia morale, perlomeno così come si è configurato attraverso i contributi di Omero e di Esiodo nel particolare contesto specifico della cultura greca classica. Non è naturalmente possibile seguire ora tutta l’articolazione della disamina di Preti la quale, ancora una volta, si segnala, comunque, sia per la sua finezza intrinseca, sia per la sua capacità di saper penetrare criticamente, in modo originale e persuasivo, l’oggetto specifico della sua indagine.

In ogni caso, per richiamare il senso complessivo dell'impostazione pretiana, può comunque essere tenuta presente una preziosa e classica distinzione hegeliana che aiuta a ben comprendere proprio la novità filosofica rappresentata dalla stessa *filosofia morale*. Hegel, in particolare e soprattutto nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, ha infatti distinto con precisione l'*eticità* dalla *moralità*: fondamentalmente il piano dell'*eticità* esprime la sostanza morale concreta e storicamente configurata di un determinato costume che egemonizza e caratterizza una particolare comunità storica o un'intera civiltà. Scrive, a questo proposito, Preti: «*Eticità* è il complesso di norme, istituti, etc., del *costume*. Essa appartiene a tutto un gruppo sociale e regola uniformemente i rapporti delle persone entro il gruppo, e del gruppo con gli altri gruppi. Ha una sanzione sociale e, nella misura che il diritto rispecchia il costume, anche legale»¹². In questo caso la norma soggettiva coincide, dunque, con quella del gruppo. Ma coincide solo e fino a quando una persona si identifica pienamente con un gruppo sociale. Non appena questa identificazione si incrina, si delinea allora un ambito sempre più problematico, entro il quale si fa progressivamente valere la *moralità*, la coscienza morale del singolo, la quale, proprio in nome di questa sua coscienza, si erge contro la norma sociale, rivendicando il suo diritto ad un diverso ed autonomo comportamento, affatto contrario a ciò che è prescritto dalla comunità di appartenenza. La *moralità* sorge esattamente grazie a, e in virtù di, questo atto di scissione, con il quale il singolo rivendica la propria norma soggettiva, sottolineandone la piena autonomia: «la persona – scrive Preti – non trova più certezza in una norma che le è divenuta estranea; e deve fare appello ad un'altra forma di universalità, diversa dalla certezza sostanziale e dall'universalità concreta del costume di gruppo – appunto la certezza e l'universalità della ragione filosofica (ideale)». La disamina di Preti mostra come la filosofia (speculativa) morale abbia, quindi, perlomeno una duplice genesi: su un piano *sistematico* nasce infatti dal «tentativo di sottrarre le motivazioni dei precetti e dei giudizi morali alla contingenza e circolarità dei motivi immediatamente pragmatici, per ricercare motivazioni basate su fondamenti assoluti»¹³, mentre *storicamente* sorge da una crisi del costume «quando la

12 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., p. 73, corsivi nel testo, mentre quella che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 74.

13 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., p. 117 da cui è tratto anche il passo che segue immediatamente, mentre le cit. che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: pp. 119-20; p. 123 e pp. 125-6, corsivi nel testo.

società e il suo *ethos* e il suo diritto non appaiono più sufficienti a garantire i valori in cui si fa consistere la salvezza personale, e il valore di questa si pone di fronte all'*ethos* collettivo come qualcosa di più “alto” – onde si cerca nella struttura stessa della persona morale il fondamento e della moralità e dell’eticità-diritto».

Su questa precisa ed autonoma base la filosofia morale costruisce poi il suo orizzonte specifico individuando, in primo luogo, una norma di saggezza, vale a dire un principio generale per la condotta umana, in virtù della quale gli stessi istituti e le norme sociali vengono giudicate ed eventualmente reinterpretate. La filosofia morale potrà così oscillare tra una posizione, estrema, di netto e radicale rifiuto delle norme sociali, oppure in quella, del tutto opposta, di una accettazione totale e piena di un determinato sistema etico-sociale. In ogni caso la filosofia morale, in primo luogo, opera sempre questo suo autonomo giudizio delle norme e dei costumi sociali basandosi su una specifica conoscenza (spesso anche su una conoscenza decisamente *speculativa*) attraverso la quale, appunto, giudica infine un’intera società per formulare la sua adesione e/o il suo distacco critico oppure, ancora, per delineare una soluzione intermedia tra questi due estremi. In ogni caso, rileva ancora Preti, «le istituzioni del costume e le norme della legge anche quando vengono reinserite nel sistema della saggezza, vi vengono ri-motivate, sostituendo alla motivazione pragmatica una motivazione connessa con la norma filosofica della saggezza». In secondo luogo, la filosofia morale ripensa, sempre alla luce della propria norma fondamentale della saggezza, anche tutto il sistema dei “valori”, delle “virtù” e dei “vizi”, dei “precetti”, etc., il che implica, poi, la connessa determinazione, sistematica e complessiva, di tutti i valori morali cui una filosofia speculativa morale deve far esplicito riferimento. Si opera, pertanto, una selezione e una valutazione di tutti i beni i quali vengono giudicati e valutati trasportandoli dal piano della dimensione pragmatica più immediata a quello speculativo della filosofia morale. Il che, appunto, consente di configurare, perlomeno prospetticamente, la struttura complessiva del sistema della filosofia morale speculativa. «Naturalmente, – rileva ancora Preti – la struttura dei sistemi di filosofia morale – come quelli dei sistemi di filosofia speculativa in genere – è molto variabile, ed empiricamente (storicamente) di rado si presenta secondo uno *standard* puro. Tuttavia, si può dire che essa tende ad assumere l’ordinamento deduttivo del sistema speculativo in generale, secondo il modello elaborato dai Greci – p. es. da Aristotele negli *Analitici*». Un modello, dunque, nel quale si individuano alcune proposizioni primitive (o principi) a partire dai quali si deducono, poi, tutti i concetti subordinati. Nel caso della filosofia morale il punto di

partenza non può che essere la definizione del Sommo Bene il quale, in genere, possiede anche una sua specifica ed autonoma dignità ontologica, proprio perché vuole anche costituire, al contempo, un valore obiettivo. In altre parole, il Sommo Bene non è solo il punto di partenza della filosofia morale dal quale si prendono le mosse per dedurre un sistema di categorie morali, ma costituisce anche uno specifico oggetto di conoscenza e, proprio per questo, la sua pura determinazione concettuale ed astratta inclina a collocarsi su di una sfera di netta teoreticità che rende, tuttavia, molto più problematica la praticità della filosofia morale. Proprio su questo piano scaturisce, del resto, un problema invero decisivo della filosofia morale: *la norma razionale come può mai tradursi in norma pratica? come si può insomma passare dal piano della purezza della ragione a quello della concretezza dell'azione pratica?* Detto in termini moderni: qual è il posto della ragione nell'etica?

D'altra parte, proprio nella misura in cui la filosofia morale speculativa cerca sempre di individuare un fondamento morale assoluto, tale da costituire, al contempo, un oggetto di conoscenza altrettanto assoluto, questo tipo di riflessione rischia di mettere capo ad una sua specifica "fallacia", basata su uno scambio sistematico tra dover-essere ed essere. Tuttavia, come è noto, perlomeno da Hume in poi, da una realtà somma ed assoluta (sia poi essa dio, la materia, l'idea, la natura, o qualunque altro principio metafisico assoluto) che gode, appunto, della proprietà di *essere*, non si può mai dedurre una *norma*: «l'essere è e *non* deve-essere – rileva giustamente Preti -: da ciò che è non si può mai ricavare una norma; così pure la constatazione della situazione umana così come è, in accordo o in contrasto che sia con il valore fondamentale, non basta da sola a determinare una norma. (Dal fatto che una cosa è, non si può dedurre né che *debba* essere né che *debba* non essere. *In questo senso ogni imperativo è sempre ipotetico*)». Preti nel suo testo analizza alcune fallacie (in particolare quella del moralista e quella dell'idealista) che si delineano sull'orizzonte della filosofia morale speculativa. In ogni caso anche queste diverse considerazioni gli consentono, progressivamente, di porre in luce l'intrinseca problematicità della filosofia morale speculativa che, proprio sollevando il problema del passaggio dall'essere al dover-essere, nonché la questione del trapasso dalla ragione alla norma, inizia già a delineare quel terreno specifico entro il quale si attua, infine, l'ascesa al superiore punto prospettico della filosofia della morale, vale a dire alla precisa individuazione di quel terzo livello teoretico e filosofico di cui già parlava Banfi.

5. La filosofia della morale nella disamina pretiana

Prendendo in considerazione il piano prospettico della *filosofia della morale* Preti mette subito in evidenza, in primo luogo, come la sua emergenza teoretica implichi perlomeno un duplice movimento concettuale: *negativamente* la filosofia della morale significa, infatti, la crisi della metafisica, il suo superamento critico, mentre, *positivamente*, questo passaggio rinvia alla possibilità di intraprendere un compito decisamente positivo, eminentemente costruttivo, che può essere compiutamente svolto dalla filosofia. Può essere svolto pienamente dalla filosofia perché solo sul piano della filosofia della morale viene definitivamente superato il livello della morale pragmatica che, in realtà, finiva per caratterizzare ed egemonizzare sia il piano della riflessione pragmatica prefilosofica, sia quello della filosofia morale speculativa. Infatti, rileva Preti, anche «*la morale speculativa non sorpassa il livello della morale pragmatica*. Le sue reali motivazioni restano eteronome, cioè derivano, in ultima analisi, dall'emozione, o dal sentimento, oppure dal costume e dalla cultura dell'epoca. Il moralista speculativo finisce, in pratica, col trascogliere precetti fra quelli del costume; e la sua ri-motivazione di essi resta fittizia. Non solo, ma la pretesa intuizionistica che di solito accompagna la morale speculativa la rende autoritaria»¹⁴. Sul piano specifico della filosofia della morale l'antinomia tra il piano conoscitivo e quello pragmatico viene invece risolto a netto vantaggio del primo: la filosofia della morale possiede un solo compito, appunto quello *conoscitivo*. Come precisa ancora Preti: «non si tratta più di decidere che cosa sia bene o male, ma come, o in quali condizioni, il pensiero morale decida che una cosa è bene o male, come motivi tali decisioni, quali tipi di motivazione abbiano valore e quali no, etc.». Su questo superiore piano, squisitamente filosofico, l'universalità-necessità cui aspirava la filosofia morale speculativa può dunque essere conseguita unicamente su di un orizzonte pienamente formale. Certamente si può anche delineare il piano dell'«universale concreto», per esempio quello che è stato variamente inseguito dall'idealismo moderno in tutte le sue diverse, e anche affascinanti, configurazioni neoromantiche. Tuttavia, a ben considerare questi sistemi filosofici è agevole rendersi conto come l'idealismo moderno abbia risolto solo verbalmente il problema dell'«universale concreto»: non è in-

14 G. Preti, *Antonio Banfi e il problema di filosofia della morale*, quaderno cit., pp. 131-2, corsivi nel testo; le altre cit. che figurano nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 135; p. 134, corsivo nel testo; p. 136; p. 140; pp. 145-6, corsivi nel testo.

fatti mai riuscito a fuoriuscire veramente dalla tipica oscillazione propria di tutte le filosofie speculative le quali o risultano essere del tutto *sterili* (cioè sostanzialmente incapaci di dedurre norme pratiche da un principio razionale) oppure *ipocrite* (poiché la vuotezza dei loro principi formali gli consente, in realtà, di gabellare come “universale” e “necessario” qualunque contenuto empirico, peraltro spesso assunto nel sistema filosofico nella sua immediatezza più acritica e ap problematica). Di fronte a questo esito, complessivamente fallimentare, rimane tuttavia ancora praticabile l’alternativa (kantiana) finalizzata a «concepire l’universalità dell’idea morale come tale da giustificare *tutto* [...] al proprio interno – di conseguenza in modo tale da non poter divenire principio di relazione o giustificazione (diretta) di precetti determinati e selezionati». Su questo piano trascendentalistico l’idea morale tradizionale muta, quindi, di senso e si colloca, consapevolmente, sul piano, squisitamente filosofico, della meta-riflessione di ascendenza trascendentalistica. In realtà il cambiamento di piano è, invero, decisivo, perché entro l’orizzonte della filosofia della morale le categorie morali (e le condizioni fondamentali della stessa moralità) saranno considerate non più espressione di un qualunque Assoluto (immanente o trascendente che sia), come ancora accade nella filosofia morale speculativa, bensì quali «condizioni generali (trascendentali, vuoti), “ideali” della ragione, cui la concreta esperienza culturale, la sensibilità storica al mondo dei valori, darà di volta in volta dei contenuti, accettati criticamente nella loro relatività storica e personale».

Del resto anche questo piano trascendentale e formale, proprio della filosofia della morale, nasce da una precisa crisi storica che Preti non manca di porre in debita evidenza: la crisi dello Stato assoluto che porta a compimento finale il contrasto che, fin dalla fine del medioevo, aveva accompagnato il progressivo affermarsi della borghesia come classe sociale. Se in una prima fase storica la monarchia si era avvalsa proprio dell’aiuto della borghesia per spezzare tutte le resistenze connesse all’organizzazione anarchica feudale del mondo medievale, tuttavia proprio con l’instaurazione dello Stato assoluto la contraddittorietà di questo processo storico è sempre più emersa, perché la concezione moderna dello stato non poteva non entrare in urto flagrante con la concezione assolutistica e gerarchica da sempre condivisa dalla monarchia e dalla chiesa (due tradizionali istituti storici che, nel corso dei secoli, avevano comunque governato, malgrado le pur innumerevoli e certamente non marginali discordie contingenti, su una medesima base autoritaria e gerarchica, radicata nella trascendenza). Il fenomeno storico in cui si radica la genesi della filosofia della morale può dunque essere indicata proprio nella *crisi dell’autorità* che accompagna il

progressivo affermarsi della borghesia come classe sociale: «la politica e il costume borghese – rileva Preti – rompono le dighe dell'autorità regia e del carisma teologico. Ma per ciò stesso anche il compito della morale speculativa, sempre autoritaria, entra in crisi». David Hume ed Adam Smith sono, non a caso, coloro che inaugurano questo nuovo indirizzo di pensiero moderno, e lo fanno proprio nella misura in cui cercano di giustificare le norme morali prendendo le mosse, sistematicamente e programmaticamente, dalla natura umana che intendono indagare in modo moderno e “newtoniano”. Proprio tenendo presente questo preciso orizzonte storico-concettuale Preti delinea, infine, questo sintetico quadro teorico di riferimento:

riprendendo con ordine le cose già dette, possiamo dire che i compiti della filosofia della morale stanno a quelli della filosofia morale speculativa, come quelli di quest'ultima stanno a quelli della morale pragmatica – da una parte; dall'altra come i compiti della filosofia analitica in generale (comprendendo in essa anche il trascendentalismo e la fenomenologia) stanno a quelli della filosofia speculativa.

Da una parte, infatti, la filosofia della morale ha le categorie, i problemi, le diverse posizioni storiche della filosofia morale (speculativa) come sua *materia subjecta* – e in questo senso le presuppone; così come la filosofia morale (speculativa) aveva i contenuti del “buon senso” morale (riflessione morale pragmatica) come sua *materia subjecta* – e in questo senso lo presupponeva. E come la filosofia morale speculativa aveva in comune con il livello sottostante il compito pragmatico, così la filosofia della morale ha in comune con essa l'orientamento teoretico (conoscitivo).

D'altra parte i compiti della filosofia della morale sono, *entro l'ambito conoscitivo*, i medesimi della filosofia morale: ma con un sostanziale slittamento di piano – *dalla costruzione dogmatica (ipostatica) si passa alla descrizione (e/o costruzione) analitica e formale dei concetti fondamentali*.

Il che ci consente, nuovamente, di riconsiderare, complessivamente, nel loro intrinseco rapporto dinamico e concettuale, i molteplici nessi che storicamente e teoricamente possono instaurarsi tra questi tre differenti piani di riflessione mediante i quali si attua una migliore valutazione dello stesso ambito pragmatico e concettuale della concreta ed effettiva moralità umana. Né deve sfuggire come nella prospettiva pretiana i tre piani si configurino come interconnessi, proprio grazie ad una relazione plastica che collega e sempre vivifica le particolari meta-riflessioni culminanti nell'individuazione del piano trascendentale della filosofia della morale la quale, non a caso, in virtù di questo suo *formalismo*, può accentuare pienamente la vocazione conoscitiva della pura riflessione filosofica teoretica. Su questo piano tutto può e deve essere “giustificato”, proprio perché tutto può e

deve essere infine “compreso” criticamente, quale espressione, pressoché fisiologica, di una concreta movenza vitale e di pensiero.

Naturalmente entro questo orizzonte proprio della filosofia della morale si possono poi configurare differenti indirizzi e differenti curvature teoriche. Ma quello che, in ogni caso, occorre sempre tener presente è proprio l'articolazione complessiva del quadro prospettico cui Preti giunge in virtù della sua riflessione che ha preso le mosse dall'originaria impostazione banfiana. Nel caso specifico della filosofia della morale Preti richiama programmaticamente ed esplicitamente, come già aveva fatto Banfi, un procedere filosofico basato, in ultima analisi, sulla pratica della meta-riflessione trascendentalistica di matrice kantiana, anche se poi il particolare trascendentalismo storico-oggettivo cui guarda Preti si intreccia strettamente sia con l'indirizzo analitico, sia con quello fenomenologico, sia anche con quello marxiano-deweyano connesso all'approfondimento critico della filosofia della praxis¹⁵.

Questo complesso intreccio problematico è del resto tipico e specifico di Preti, poiché il pensatore pavese ha sempre cercato, nel corso di tutta la sua vita, di lavorare creativamente e criticamente all'interno di differenti tradizioni di pensiero, onde elaborare un suo originale percorso di riflessione e una sua autonoma pista di ricerca. Certamente si tratta sempre di una pista scaturita dalla contaminazione critica tra differenti punti prospettici (a volte anche tra punti di vista apertamente conflittuali), ma questo peculiare modo di procedere pretiano, in realtà, non dovrebbe scandalizzare, tanto meno non dovrebbe preoccupare sul piano della ricerca filosofica per la quale vale sempre il saggio rilievo aristotelico «*amicus Plato, sed magis amica veritas*». Perlomeno dovrebbe valere nella misura in cui si sia ben consapevoli che la riflessione filosofica non può non vivere di questo incessante dialogo critico e di questo scambio continuo con differenti tradizioni di pensiero. In caso contrario il filosofare si ridurrebbe all'approfondimento, più o meno critico, di una particolare tradizione di pensiero, assunta in modo pregiudiziale e dogmatico, precludendosi proprio il dialogo e il confronto con altre prospettive. Invece, mi pare che anche su questo terreno della consapevole contaminazione critica tra differenti impostazioni, si radichi uno dei più preziosi insegnamenti metodologici pretiani che ci invita, appunto, a sempre contaminare *i metodi* nel corso delle nostre analisi.

15 Per la delineazione dell'orizzonte complessivo della riflessione filosofica pretiana sia ancora lecito rinviare alle mie due monografie *L'onesto mestiere del filosofare*, *op. cit.* e *Il cacodemone neoilluminista*, *op. cit.*, unitamente al precedente, ma emblematico, volume di Mario Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988.

Perché dobbiamo contaminare i metodi? Perché l'obiettivo primario non sono mai i metodi stessi, ma, semmai, la più ampia ed articolata comprensione critica e conoscitiva dei problemi che si stanno affrontando.

Proprio questa mi pare essere l'impostazione che Preti ha seguito anche in questo suo corso universitario finalizzato ad uno studio del pensiero di Antonio Banfi nell'ambito della filosofia della morale. Come infatti ho cercato di illustrare nelle precedenti considerazioni Preti, pur prendendo le mosse dalla tripartizione critica delineata da Banfi, ha poi arricchito, per più aspetti, questa originaria impostazione, trasformandola, via via, in uno strumento assai sofisticato che favorisce una nostra più acuta comprensione della realtà morale umana. Anche in questo caso Preti ha sempre lavorato *all'interno* della tripartizione critica banfiana: l'ha saggiata criticamente, ponendola poi in diretta e feconda relazione con alcuni eminenti testi dei classici della tradizione del pensiero occidentale, nonché con alcune fasi emblematiche della storia (non solo di quella del pensiero) occidentale, riuscendo infine a porre in piena luce anche l'intrinseca dinamicità interna che può sussistere – *storicamente e teoricamente* – tra i tre differenti livelli di analisi. In questo senso il corso di Preti non può essere affatto ridotto ad una sola tesi o, peggio ancora, ad uno slogan, proprio perché, semmai, ancora una volta il pregio specifico della sua disamina consiste proprio nella ricchezza della sua analisi, nella sua capacità di saper articolare, sempre meglio, le indicazioni programmatiche banfiane che vengono così notevolmente arricchite, precisate, rettificare e sempre migliorate, ponendole sempre e costantemente a contatto diretto con un autonomo approfondimento del problema della filosofia della morale. Per queste ragioni mi sono permesso di segnalare questo testo inedito pretiano come un *buon modello* di un onesto e fecondo lavoro filosofico di *descrizione/costruzione analitica e formale*, nonché di *approfondimento* critico-teoretico che, perlomeno a mio avviso, dovremmo tener presente come un *ottimo modello di lavoro*, anche per meglio sviluppare i nostri autonomi programmi di ricerca scientifici.

CAPITOLO UNDICESIMO

IL PROBLEMA ESTETICO E LA REGOLA DEL GUSTO:
PRETI SU HUME (E MARX)

Euclide ha spiegato esaurientemente tutte le qualità del circolo; ma non ha detto una sola parola, in qualcuna delle sue proposizioni, intorno alla bellezza del circolo. La ragione di ciò è evidente. La bellezza non è una qualità del circolo. Essa non si trova in qualche parte della linea i cui punti sono egualmente distanti da un centro comune. Essa è soltanto l'effetto che questa figura produce sulla mente, che una particolare struttura rende capace di avvertire tali sentimenti. Invano andrete in cerca di essa nel circolo o la cerchereste, sia per mezzo dei sensi, che per mezzo di ragionamenti matematici, in tutte le proprietà di questa figura.

Così scrive David Hume nell'appendice prima, *Sul sentimento morale*, delle sue *Ricerche sui principi della morale*. Nell'ambito della riflessione empirista humiana tale rilievo si intende con precisione se si tiene presente come per il filosofo scozzese la conoscenza concerne direttamente e sempre i dati di fatto (*real matter of fact*), mentre il sentimento costituisce, per sua natura intrinseca, una dimensione eminentemente soggettiva.

Per il senso comune, come è noto, *de gustibus non est disputandum* e Hume non manca affatto di rilevare la singolare affinità instaurantesi tra il comune sentire e l'indirizzo filosofico dello scetticismo. Il senso comune, che pure, in genere, critica e aborre gli assunti teorici dello scetticismo, perlomeno in questo caso specifico finisce invece per abbracciare una posizione del tutto analoga a quello che sembra essere l'esito più naturale, scontato (e, inevitabilmente, alquanto dogmatico!) dello scetticismo: il mettere in discussione radicale e pregiudiziale la possibilità stessa di ogni eventuale e possibile conoscenza. Ma, constatata tale singolare convergenza, Hume non ferma affatto la sua analisi sulle soglie di questa estrinseca convergenza, perché, semmai, il suo obiettivo è invece quello di superare criticamente questo *impasse*, onde poter individuare – contro il senso comune e anche contro ogni scetticismo dogmatico – una *regola del gusto*.

Se la bellezza non costituisce una qualità oggettiva delle realtà fisiche, rappresenta, tuttavia, un sentimento che può e deve essere *raffinato* attraverso la sua *pratica*, effettuando molteplici *confronti* che consentono di migliorare, sempre più, il proprio gusto e la propria capacità estetica. Per

Hume vero critico è solo colui il quale sa giudicare, con finezza, le opere artistiche, ed è quindi capace di superare tutti gli ostacoli frapposti dalle grossolanità delle esecuzioni artistiche, onde percepire i tratti più delicati e riposti, completamente inavvertiti dagli occhi più superficiali. Vero critico è, insomma, colui che si forgia nella *pratica* con cui effettua molteplici *confronti* tra le diverse opere e, in tal modo, riesce progressivamente a superare molteplici pregiudizi. Hume è così convinto che un buon critico si forma soprattutto attraverso una costante auto-educazione del suo gusto che richiede *finezza di analisi*, ma anche *buon senso* nel ragionamento che deve guidarlo nel dipanare molteplici confronti tra le differenti opere. Per questa ragione, fondandosi sulla pratica dei confronti, il buon critico è anche in grado di *far violenza* alla propria immaginazione per educarla, abituandosi ad analizzare qualsiasi opera da molteplici punti di vista, per esaminarla sempre con attenzione e la dovuta ponderazione e penetrazione critica. Grazie a questa auto-educazione il buon critico riesce anche a scorgere le intime relazioni, più silenti e nascoste, che sussistono tra le parti costituenti un'opera, perché sa individuare i tratti più caratteristici e peculiari dell'opera che analizza e, in tal modo, il suo stesso spirito critico si affina continuamente, consentendogli di discernere ciò che ai più passa come inosservato e non-percepito.

Per meglio chiarire la precisa natura del talento estetico del buon critico Hume, con mossa alquanto inconsueta, si riferisce direttamente ad un racconto di Sancho Panza presente nel *Don Chisciotte*. Due parenti di Sancho, di cui si parla nell'opera di Cervantes, dovevano infatti degustare del vino contenuto in una botte, ritenuto, dai più, eccellente, perché assai vecchio e di buona annata. Ma i due degustatori, nell'assaggiare il vino, sentenziano, rispettivamente, che presenta, invece, un anomalo e spiacevole retrogusto, determinato, sostengono rispettivamente, o da un leggero sapore di cuoio oppure da un lieve sapore di ferro. In tal modo i due fini degustatori colsero, rispettivamente, due aspetti del tutto silenti al gusto dei più che, conseguentemente, li derisero per questa loro stravagante indicazione. Tuttavia, svuotando la botte, si trovò al suo interno una vecchia chiave attaccata ad un laccio di cuoio...

Il parallelismo tra il gusto mentale critico-poetico e il gusto corporeo consente così a Hume di utilizzare paradigmaticamente questa narrazione di Sancho per sottolineare come solo un gusto raffinato ed educato sia in grado di percepire le *nuances* e le qualità più minute di un'opera d'arte. Ma per difendere criticamente questa *delicatezza* del gusto occorre anche saper individuarne le *regole*: «trovare queste regole generali o dei modelli riconosciuti di composizione è come trovare la chiave con il laccio di cuoio

che giustificava il verdetto dei parenti di Sancho e confondeva quei pretesi giudici che li avevano condannati». Tuttavia, se la botte non fosse stata vuotata, il gusto degli uni (quello del volgo, ottuso e debole) e quello degli altri (quello dei critici, fine e penetrante) sarebbero stati accolti come del tutto equivalenti (perlomeno *in linea di principio*, se non *de facto*, a causa, appunto, della tradizionale e comune tirannia del volgo) e, comunque, come del tutto inconfrontabili, anche se i differenti gradi di giudizio non perdevano affatto la loro specifica peculiarità. Ma, come è noto, nel corso della storia *le botti si svuotano*, così come sul piano critico-poetico ed artistico, emergono sempre diversi modelli ritenuti eccellenti, accanto ad altri giudicati, comunemente, di assai minor rilevanza o, addirittura, di nullo valore. Anzi a questo proposito Hume avanza un giudiziooso e assai penetrante rilievo euristico, in nome del quale constata come, in genere, l'umanità, nel corso della sua storia, sostituisca più rapidamente i sistemi filosofici e quelli scientifici – proprio perché le riflessioni speculative configurano un ricco flusso continuo – mentre i giudizi concernenti le arti e la poesia sono, tendenzialmente, assai più stabili e consolidati. Insomma: Platone, Aristotele, Epicuro, Descartes, Leibniz, e Spinoza si passano continuamente di mano il testimonia dell'egemonia culturale e scientifica, mentre il giudizio sul valore di Omero, Terenzio, Virgilio, Dante e Shakespeare rimane quasi invariato nelle differenti epoche storiche, conservando un dominio pressoché indiscusso.

In ogni caso per Hume è esattamente all'interno di questa specifica e pur complessa variabilità storica – più o meno veloce, vischiosa e intrinsecamente dinamica – che occorre infine individuare una possibile *regola del gusto*. Non solo: a suo avviso occorre inoltre individuarla senza mai venir meno ai criteri ispiratori di fondo della sua stessa filosofia empiristico-critica. Mario Dal Pra, nella sua equilibrata e persuasiva monografia del 1973, *Hume e la scienza della natura umana*, ha giustamente insistito nel rilevare come il filosofo di Edimburgo sia complessivamente «pervenuto ad una legalità dell'esperienza che non è più la legalità ontologico-metafisica e nemmeno la legalità razionalistico-astratta», con la conseguenza epistemica che anche in ambito estetico Hume è riuscito a mettere «in luce una legalità del gusto pur attraverso tutte le sue variazioni soggettive; e ciò in quanto la stessa esperienza è in grado di costituire la propria legalità». Più in generale occorre infatti tener presente come nella riflessione humiana proprio l'unità della natura umana – da lui invocata tramite il riferimento programmatico al metodo sperimentale newtoniano – svolga, costantemente, una peculiare funzione critica non dogmatica, giacché non rappresenta mai un'ipotesi o un'ipostasi razionalistico-astratta, preliminare

ad ogni indagine ed ad ogni possibile osservazione empirica, perché, semmai, costituisce, al contrario, un provvisorio criterio euristico di unificazione critica dei dati forniti dall'esperienza (nel caso dell'estetica dei molteplici dati storici nonché dei connessi e mutevoli giudizi critico-poetici ed artistici). Il che ci riporta, ancora una volta, al nerbo epistemico costitutivo della riflessione umana, variamente dipanatasi entro una polarità critica che, da un lato, ha individuato un criterio normativo cui guarda costantemente l'astrazione scientifica, senza tuttavia perdere di vista, al contempo e dall'altro lato, la problematica varietà e molteplicità dell'esperienza offerta dall'esistenza. Lungo la prima polarità Hume non rinuncia affatto all'individuazione di una scienza filosofica unitaria della natura umana, mentre, lungo la seconda prospettiva, è invece sempre attento a cogliere le movenze più libere, sinuose e creative dell'esperienza umana che devono appunto trovare nella razionalità umana un plastico criterio di unificazione critica del vissuto e non già un criterio metastorico, metanaturale, astratto e intellettualistico. Inutile rilevare come in questo duplice assunto umano non si configuri, comunque, una piena circolarità critica tra il piano euristico-razionale, proprio della scienza della natura umana, e la parallela apertura critica all'osservazione fattuale e alla sua inesauribile ricchezza empirica, giacché la prima è sempre pensata dal filosofo scozzese come un piano sottratto ad ogni sviluppo storico. Tuttavia, se questa apertura umana al terreno storico dell'esperienza non coinvolge criticamente la stabilità della natura umana, non per questo il criterio normativo perde la sua funzione, non dogmatica, di integrazione critica dell'esperienza. Non per nulla per Hume la concreta razionalità umana si configura costantemente come un processo – sempre provvisorio e variamente integrabile – di unificazione critica dei molteplici e complessi dati forniti dall'esperienza, rappresentando, in ultima analisi, una dimensione conoscitiva in grado di influenzare, sempre limitatamente, il tessuto pratico-operativo entro il quale si svolge poi la concreta esistenza umana. Se proprio in questo tratto del suo pensiero si radica sicuramente il volto anti-illuministico di Hume, in grado di ricordarci come la ragione umana sia costantemente schiava delle passioni, tuttavia sempre in questo particolare aspetto si può anche individuare l'effettiva concretezza storica della sua lezione filosofica, una viva concretezza che ci ricorda i *limiti* cui sempre la scienza e la conoscenza umana si trovano di fronte.

In questa precisa ed innovativa prospettiva epistemica la negazione dell'oggettività del bello si intreccia allora con il riconoscimento della soggettività del gusto, onde poter infine stabilire un *canone* emergente dalla stessa esperienza storica complessiva della bellezza. Ma il pregio della

disamina humiana consiste proprio nel mostrare come l'apertura critica al complesso e ricco piano dell'esperienza non implichi affatto l'esito scontato di uno scetticismo estetico distruttivo (analogo a quello difeso e proclamato dal volgo col *non disputandum*) perché è la stessa esperienza storica che forgia storicamente un criterio normativo di legalità critica. Meglio ancora: il canone estetico scaturente dalla complessità storica dell'esperienza costituisce, progressivamente, la misura appropriata mediante la quale la molteplicità dell'esperienza individua, autonomamente, grazie alla funzione critico-euristica della ragione umana, una propria disciplina, scaturente dal mondo della storia. Naturalmente, rileva ancora Hume, i diversi *umori* degli uomini e anche i particolari costumi e le contrastanti *opinioni* dei vari paesi, nonché delle differenti epoche storiche costituiscono fonti perenni di variazione del gusto. Tuttavia, queste molteplici discordanze non sono comunque tali da confondere i confini della bellezza e della stessa percezione critica di un'opera d'arte e della sua eccellenza. Nella sua realizzazione storica il gusto si costituisce, dunque, come regola dotata di una sua autonomia specifica, anche se il suo canone non rappresenta affatto il prodotto di una razionalità ipostatizzata, tale da poter fondare, una volta per tutte, in modo astratto e dogmatico, la bellezza. Come ha ancora scritto Dal Pra «laddove pareva, dunque, che abbandonando il campo della pura razionalità ed affidandoci all'esperienza, avremmo inevitabilmente incontrato lo scetticismo estetico più distruttivo, risulta che l'esperienza trova in se stessa il proprio criterio; essa per un lato si moltiplica nella sua varietà, si complica nella sua molteplicità, ma per l'altro trova la misura appropriata ad ogni ambito di fenomeni, il canone significativo per ogni anche più ristretto campo di realtà».

Tuttavia, proprio a questo livello si delinea anche, e nuovamente, un'ambiguità costitutiva dell'impostazione humiana. La mancanza percezione critica – già rilevata – della circolarità immanente, sempre sussistente tra la natura umana e la complessità della dimensione storica, finisce infatti per emergere anche all'interno della riflessione estetica di Hume. In questo caso si configura, infatti, una tensione critica non risolta tra l'istanza metodologica di base – che ispira, metodologicamente, tutto l'empirismo critico humiano e la sua stessa istanza euristica, finalizzata a sempre incrementare un'analisi critica più aperta, articolata e duttile dell'esperienza – e la parallela convinzione che il «suffragio dei secoli e delle nazioni» (per dirla con la nota espressione dell'abate Jean-Baptiste Dubos) consenta, in ultima analisi, di far emergere nel corso del tempo un gusto classico, stabile e ampiamente condiviso. Ma proprio questo criterio, basato sul verdetto del tempo, se da un lato rimette in auge, sia pur ad un differente livello critico-metodologico, la celebre massima di Longino, *quod semper, quod ubique*,

quod ab omnibus, dall'altro lato lascia scorgere ai nostri occhi il carattere storicamente condizionato del classicismo, misurato ed elegante, cui guarda Hume. In questa prospettiva critica l'atteggiamento decisamente anti-metafisico e tendenzialmente fenomenologico con il quale Hume riflette sul problema critico del gusto sfocia così in un'ambivalenza costitutiva entro la quale – come ha rilevato Ida Zaffagnini, ripresentando, nei primi anni Novanta del secolo scorso, i saggi estetici humiani – «si gioca l'ambiguità del saggio [*La regola del gusto*], tutto pervaso da una forte tensione metodologica nella delineazione fertile di un metodo atto a conseguire e a giudicare correttamente le opere e i cui risultati (le regole) appaiono come il frutto di una integrazione collettiva e aperta da parte di coloro che ne applicano le procedure e, insieme, dalla fiducia che ciò che è piaciuto piacerà sempre, per cui certe qualità (l'ordine, la coerenza, il *decorum*, l'unità) sono costantemente valide perché hanno il loro fondamento nell'uniforme struttura della fabbrica interiore».

Ma proprio alla luce di questa ambiguità costitutiva dell'impostazione humiana – che rinvia, dunque, alla stessa struttura epistemica di fondo del suo empirismo – occorre allora saper approfondire ulteriormente anche la disamina del pensiero di Hume, accogliendo, in particolare, un prezioso suggerimento ermeneutico che, fin dal 1967, Ermanno Migliorini presentò nelle sue *Note a "La regola del gusto"* (ospitate in un importante fascicolo monografico dedicato, in quello stesso anno, al pensatore di Edimburgo dalla «Rivista critica di storia della filosofia»). Migliorini ha infatti invitato a cogliere la puntuale ma non immediata movenza teoretica del saggio humiano, andando criticamente al di là della sua, pur pregevole e assai godibile, forma letteraria, svolta in perfetta sintonia con lo stile, affabile, del tradizionale gusto settecentesco. Se infatti si è in grado di superare la brillante forma letteraria del saggio, si può allora scorgere l'emergenza carsica di un nitido schema analitico concernente quelle che un filosofo come Charles Leslie Stevenson, nel suo classico studio *Etichs and Language* (1944), ha qualificato come le *definizioni persuasive*. Per Stevenson gli enunciati etici (nei quali si afferma che qualcosa è buono o cattivo) costituiscono espressioni di approvazione o di disapprovazione nei confronti di qualcuno o di qualcosa. Le proposizioni etiche possiedono, pertanto, un significato emotivo: suscitano sentimenti ed emozioni in chi le ascolta. Per questa ragione queste proposizioni anche se non *descrivono*, tuttavia *prescrivono*. Ma prescrivendo sono allora dotate di un preciso significato (emotivo). Come è noto *La regola del gusto* si apre con un interessante rilievo ermeneutico humiano in base al quale si osserva come, in genere, nelle discipline attinenti le scienze umane all'accordo di massima sulle questioni generali non

corrisponda quasi mai un analogo accordo sulle questioni particolari, mentre nell'ambito delle discipline scientifiche propriamente dette accade, di norma, esattamente l'opposto: ad un contrasto di principio tra le differenti visioni generali di un determinato problema fa poi seguito, esplicitando debitamente il significato dei termini utilizzati, un accordo sulle questioni particolari che pone fine ad ogni eventuale controversia. Al di là del carattere, eccessivamente ottimistico, di questa contrapposizione metodologica tra questi differenti ambiti di indagine, non deve comunque sfuggire come Hume abbia ben colto come, in genere, proprio l'accordo concernente il significato emotivo di un termine finisca per occultare o rimuovere il disaccordo concernente i significati descrittivi connessi con quegli stessi termini. In altri termini Hume rileva come l'unanimità che si forma spontaneamente e senza eccessivi problemi quando si discute astrattamente e in termini affatto generali – utilizzando, appunto, termini generali e astratti che, di per sé, implicano approvazione o disapprovazione – si sgretola assai agevolmente non appena da quel terreno universale e tautologico si scende al terreno dei singoli casi particolari: allora ci si rende subito conto che alle parole generali si erano attribuiti significati profondamente differenti quando non apertamente conflittuali. In tal modo Hume è insomma pienamente consapevole come l'accordo emotivo scaturente dai termini generali si basi su un autentico equivoco linguistico e sia, pertanto, del tutto apparente perché prodotto dall'arbitraria e discutibile separazione dei significati emotivi di un termine dai suoi correlativi significati descrittivi i quali ultimi variano in modo per nulla banale nel corso dei secoli, delle culture e degli uomini. Ma proprio questa precisa argomentazione consente a Hume di rafforzare indubbiamente l'argomentazione (scettica) concernente la conflittualità permanente esistente tra i differenti sentimenti esperiti dagli uomini, confermando l'estrema soggettività dei gusti e della stessa bellezza. Del resto proprio questo assunto ci riporta al classico orizzonte epistemico dell'empirismo humiano che distingue nettamente tra i giudizi concernenti la *real matter of fact* – che possono essere stabiliti con estrema precisione (dando appunto luogo a giudizi veri o falsi proprio perché empiricamente verificabili) – e i sentimenti che, invece, non possono mai essere veri o falsi perché, per loro natura intrinseca, come si è visto, non si riferiscono a nulla di esterno o di presente nei dati di fatto, ma concernono unicamente l'effetto che gli oggetti percepiti producono nella mente che avverte tali sentimenti. Insomma: i sentimenti, non rappresentando l'oggetto, rinviano unicamente a se stessi, costituiscono una manifestazione di un particolare stato psichico e risultano essere quindi tutti egualmente compatibili, reali e persino “giusti” poiché provati dal singolo uomo.

Ma è proprio su questo terreno, che sembrerebbe precludere, in via definitiva, ogni possibilità di stabilire le regole del sentimento e del gusto, che Hume fa ricorso a delle definizioni persuasive, *à la* Stevenson, «formate – come precisa Migliorini – da una descrizione controllabile, verificabile razionalmente, sperimentalmente (qualcosa che richiama il “complesso fondato” di Husserl) e da un termine di valore che investe il suo significato emotivo elogiativo oppure [...] da un termine imperativo, o quasi imperativo». Per la verità Hume non può che scartare la prima alternativa – l’interpretazione sentimentalistica della definizione persuasiva – perché, come si è visto, il sentimento è privo di contenuti e rinvia unicamente a se stesso, non affermando nulla dell’oggetto cui pretende di riferirsi. Hume, volendo individuare anche nell’ambito estetico il “posto della ragione” nel mondo (axiologico), deve scartare questa soluzione e deve imboccare, di conseguenza, l’altra alternativa, quella in virtù della quale le determinazioni valutative si collegano sempre al significato descrittivo. Naturalmente le descrizioni non potranno che essere di tipo empirico e scientifico, anche se i loro oggetti saranno ancora i sentimenti: tuttavia ora i sentimenti saranno considerati da un punto di vista eminentemente intersoggettivo, come comportamenti osservabili, scaturenti dalla struttura stessa della natura umana. Non solo: queste definizioni persuasive concernenti i termini valutativi (i discorsi ‘generali’) assumono un carattere quasi-normativo, consentendoci, appunto, di individuare dei canoni, degli standard, delle regole che permettono di salvaguardare il nesso tra i termini valutativo-normativi e quelli descrittivi. In tal modo il quadro delle norme rinvia sempre ad un orizzonte di osservazioni e di descrizioni di comportamenti generali. Come afferma lo stesso Hume il fondamento delle norme è e rimane «quello stesso di tutte le altre scienze pratiche: l’esperienza; esse non sono altro che osservazioni generali relative a ciò che si è trovato piacevole in tutti i paesi e in tutte le epoche». L’ambivalenza del discorso humiano in ambito estetico rinvia allora ad un’ambivalenza normativo-valutativa in cui la componente descrittiva si intreccia sia con l’intenzione prescrittiva, sia con quella valutativa. In ultima analisi – come ha scritto Migliorini – «la via seguita da Hume risulta a questo punto teoreticamente assai chiara: l’osservazione empirica (scientifica) di certi comportamenti naturali dell’uomo conduce infatti a costituire una serie di principî o modelli naturali che vengono assunti come *standards*, come norme generali di comportamento, e che sono fissati in enunciati nomologici generali, evidentemente connessi in un sistema non contraddittorio. Da questi principî si deducono poi le norme particolari (le particolari norme della poetica, per esempio), non solo, ma essi divengono anche campioni (*standards*, appunto) con cui paragonare, in senso critico,

le singole opere d'arte, divengono quindi categorie critiche. Il trasferimento della trattazione sul gusto su di un piano metadiscorsivo è così operato con chiarezza, forse per la prima volta nella storia dell'estetica».

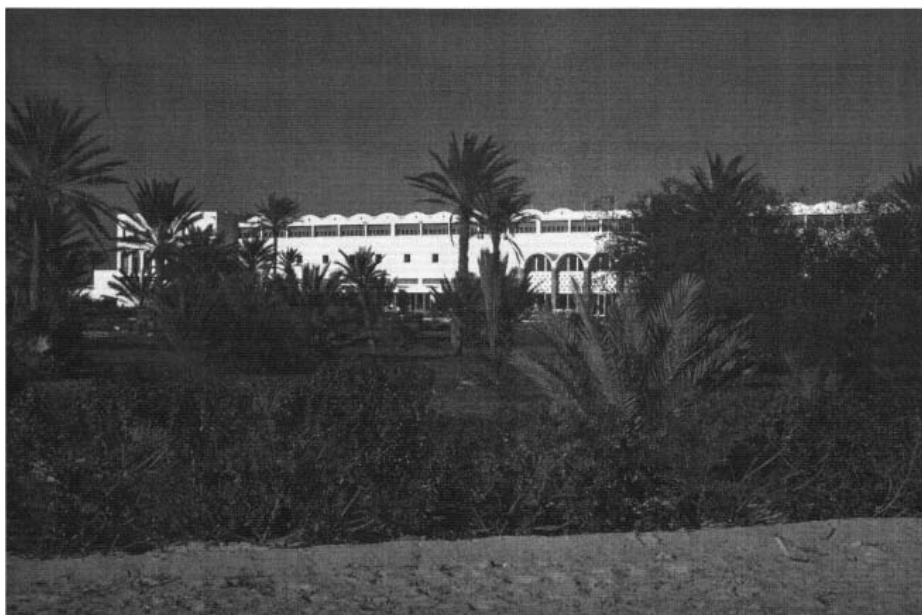
Non solo: il passo euristico compiuto da Hume in ambito estetico risulta essere del tutto congruente e in profonda sintonia sia con la sua riflessione in ambito morale, sia con la sua stessa impostazione epistemica complessiva. Come ha infatti rilevato Giulio Preti analizzando lo scenario, composito e complessivo, della riflessione morale della modernità – nella sua limpida monografia *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith*, del 1957 – la posizione di Hume risulta essere in profonda sintonia con quella di Rousseau. Nell'impostazione humiana – empiristico-fenomenologica – non vi è infatti mai posto per norme esterne trascendenti e platoniche, non compare mai «alcun iperuraneo estraneo (e poi, in pratica, ostile) alla nostra effettuale e dinamica natura, individuale e storica di uomini», con la conseguenza che per Hume – come anche per Rousseau – è la stessa libertà dell'uomo che crea e delinea il proprio dover-essere. Mentre negli autori precedenti a Hume e Rousseau (ma anche in molti altri autori successivi, per la verità!) è il dover-essere che scende e si incarna nel regno umano, onde limitare variamente la libertà umana, al contrario in Hume e Rousseau siamo di fronte ad una prospettiva profondamente innovativa, radicalmente umanistica, ad «una visione positiva ed organica dell'*ethos*, del dinamismo di esso e dei modi concreti di organizzarlo», proprio perché «assume il punto di partenza della libertà dell'uomo che, seguendo la sua natura originaria, crea il proprio dover-essere». Il che spiega poi perché nella prima edizione italiana di questo volumetto – risalente al lontano 1946 – Preti potesse addirittura concludere le sue considerazioni introduttive scrivendo che

di Hume due cose restano veramente vive e non solo negativamente utili: il problema dell'arte come problema di civiltà e l'indagine storiografica che riporta il problema artistico ed estetico al problema sociale e politico. Solo che mentre per Hume la questione verteva intorno alla civiltà intesa come raffinatezza aristocratica, per noi si tratta di costruire un mondo attivo del lavoro ed una civiltà che sia la civiltà del lavoro; e mentre per Hume l'indagine delle condizioni storiche si fermava alla struttura del governo politico, per noi invece si tratta di scendere ancora più in profondità, alla struttura sociale ed anzi economica. Hume, secondo la nostra convinzione, va completato con Marx.

Proprio questa conclusione, vertente su un programma di integrazione critica tra Hume e Marx, può ora suscitare la nostra motivata perplessità, soprattutto se posta in relazione ad una disamina finalizzata a meglio intendere il preciso significato filosofico della riflessione humiana consa-

crata alla dimensione estetica. Ma ciò che può certamente urtare la nostra sensibilità interpretativa riacquista, invece, un suo preciso significato se teniamo invece presente, *in primo luogo*, la successiva evoluzione teoretica di Preti – che proprio nel 1957 pubblicherà il suo libro più noto, famoso e discusso, *Praxis ed empirismo*, espressamente finalizzato a mostrare la liceità e la fecondità teoretica di un'operazione costruita su un orizzonte epistemico più esteso ed articolato, nato dall'originale intreccio di marxismo, pragmatismo, empirismo logico e fenomenologia husserliana. Proprio nella complessa "formula filosofica" «Hume-Carnap + Dewey + Husserl + Marx», *idest* nella integrazione critica dei loro rispettivi ed autonomi programmi di ricerca teorici, Preti individua un suo originale, autonomo e invero decisivo punto archimedeo, onde formulare un'innovativa prospettiva di riflessione in cui il classico programma dell'empirismo logico si intreccia, creativamente, soprattutto con la filosofia della praxis marxiana e le sue finalità euristiche, giacché autocoscienza sensibile e principio di verificaione si incontrano in modo del tutto congruente: «per il principio di verificaione l'unica autocoscienza che abbia senso è quella che, mediamente o immediatamente, si riporta all'autocoscienza sensibile». Inoltre, *in secondo luogo*, proprio il periodo dell'immediato secondo dopoguerra consente anche di cogliere in questa singolare conclusione programmatica l'urgere di speranze e di precise escatologie che ancora si nutrivano direttamente del sangue e della carne viva di una Resistenza che nel Nord Italia avevano alimentato molteplici progetti di profonde trasformazioni culturali e sociali. In questa precisa prospettiva, di profondo rinnovamento civile e culturale, era proprio il riferimento a due autori classici come Hume e Marx che poteva rafforzare, significativamente, un programma di profonda trasformazione di un paese percepito, per più ragioni, come assai provinciale e non meno marginale nel quadro del complesso ed articolato dibattito europeo (e mondiale) del tempo. Né basta: proprio chi aveva più sofferto la ventennale dittatura e guardava, quindi, a diverse tradizioni intellettuali, onde poter rimettere tempestivamente l'Italia al passo con il pensiero e la società contemporanea, non poteva che trovare nella tradizione dell'empirismo moderno e in quella della pur composita riflessione marxista due feconde impostazioni critiche, ad un tempo radicalmente umanistiche e scientifiche, in grado di contribuire seriamente e *ab imis fundamentis* a svecchiare la cultura italiana, liberandola dalle morte gore di una cultura tradizionale (neoidealistica e cattolica), percepita come un ostacolo ad un più rapido e fecondo inserimento in seno al più vivo dibattito filosofico-scientifico mondiale. In questa precisa prospettiva, *in terzo luogo*, è allora davvero singolare dover ricordare come nel 2005, la BBC, lanciando

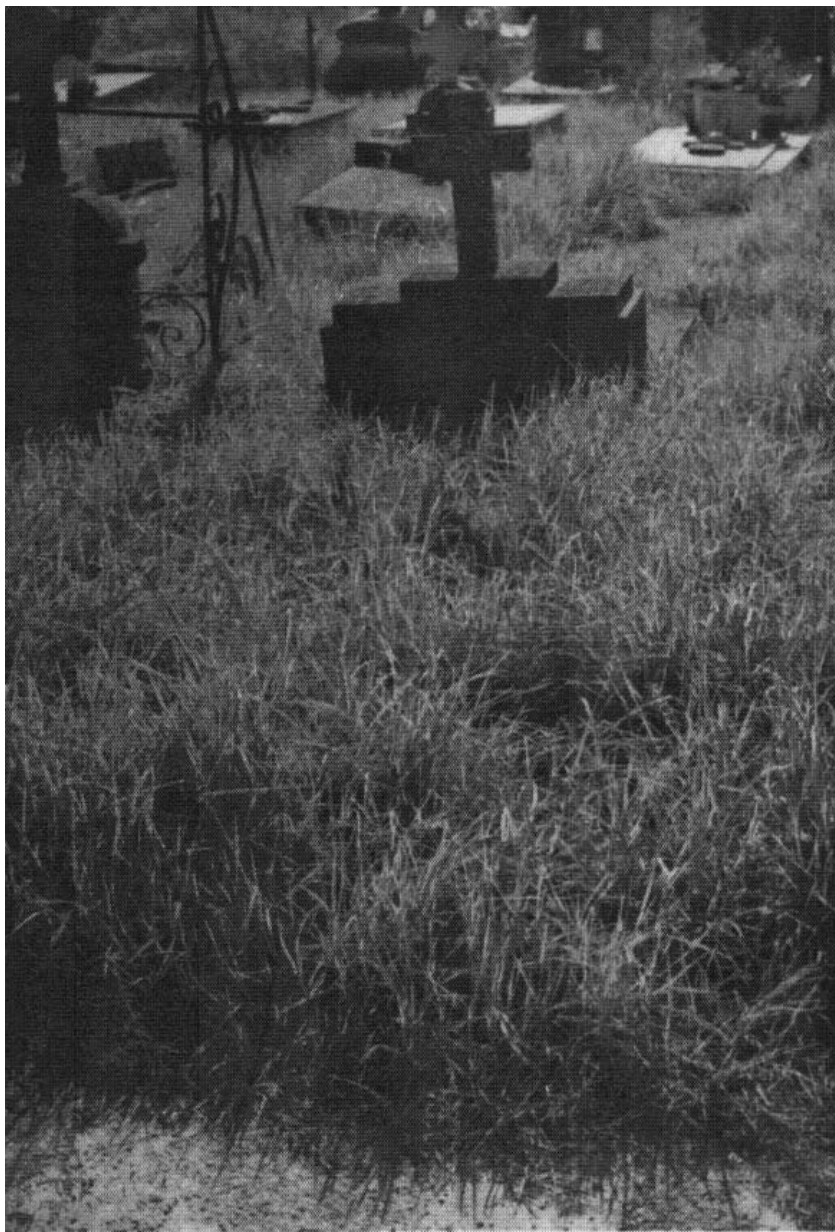
L'iniziativa di determinare, attraverso una votazione, il maggiore pensatore del passato, abbia dovuto registrare una sfida che ha contrapposto proprio Hume a Marx in un significativo testa-a-testa. Anche in Italia non è del resto mancata la presenza di qualche "girasole della filosofia" (che (dimentico delle proprie origini marxiste!) dalle colonne del «Corriere della sera», considerato l'ampio e preoccupante gradimento via via suscitato da Marx, ha invitato esplicitamente a votare massicciamente per Hume, onde poter sconfiggere l'odiato filosofo "rosso". Ma tant'è, Marx ha comunque infine vinto questa singolar tenzone di gradimento, qualificandosi nel concorso della BBC, come il maggior pensatore del passato, come il più importante, come il più apprezzato e il più gradito, battendo largamente, e *in Inghilterra*, un pensatore come Hume. Tuttavia, per parte nostra, oltre a provare un senso di una certa qual inquietudine per queste singolari manifestazioni spettacolari del *Geistzeit* contemporaneo (non prive, comunque di un certo interesse storico-sociologico), sembra anche naturale provare un sentimento di profonda simpatia – umana, culturale e civile – per un'epoca di generose speranze in cui si credeva ancora che la sconfitta storica della Resistenza fosse arginabile con un'intelligente strategia intellettuale e filosofica che trovava parimenti le proprie armi teoriche più affilate e temibili proprio nel comune patrimonio, *neoilluminista*, di classici pensatori della modernità come Hume e Marx.



L'Hotel Ulysse, a Djerba, negli anni Settanta, ultimo soggiorno di Preti

APPENDICE

Giulio Preti nel mondo arabo



Tunisia, cimitero del *Borgel*, 6 ottobre 2008, 5 Chawwâl 1429

I

«LASCIA IL MIO STRACCIO DOVE CADE»
SUL RITROVAMENTO DELLA TOMBA DI GIULIO PRETI

Nel corso dell'anno 2004 fui invitato, dai professori Mhamed Hissine Fantar, titolare della «Chair Ben Ali pour le Dialogues des Civilisations et des Religions» dell'Università di Tunisi e dal professore Michele Brondino, direttore dell'«Association Sciences, Education et Cultures en Méditerranée», nonché condirettore del progetto «Méditerranée (SECUM-EDM)» (e già direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Tunisi), a partecipare, a Tunisi, ad un simposio concernente *La Communication en Méditerranée: dialogue des cultures ou monoculture?* che si è poi effettivamente svolto nella giornata di sabato 3 dicembre 2005, presso l'Hotel Belvédère di Tunisi.

In occasione di tale incontro presentai una relazione, *Knowledge as borderline*, finalizzata ad illustrare come la conoscenza umana, spesso e volentieri, scaturisca proprio dalla capacità di sapersi muovere “ai confini” tra differenti ambiti disciplinari, contaminando, in modo spesso fecondo ed innovativo, differenti settori culturali e avendo anche la contemporanea capacità di saper violare norme e divieti che una determinata tradizione di pensiero spesso e volentieri presenta come “colonne d'Ercole” invalicabili e intrascendibili. La storia dell'incremento della conoscenza umana è infatti arricchita proprio dalla sistematica violazione di tali divieti e dalla capacità di saper andare oltre le molteplici “colonne d'Ercole” imposte da un sapere tradizionale codificato, onde poter scoprire nuovi scenari e nuove prospettive concettuali. Nel dipanare questo specifico punto di vista filosofico, che esalta, dunque, il ruolo della contaminazione disciplinare (e culturale) e che insiste anche sulla positività dell'intreccio critico tra differenti tradizioni di pensiero, non ho naturalmente evitato di richiamarmi, in modo più determinato, a quelle specifiche tradizioni di pensiero occidentali che, da tempo, hanno sottolineato la complessa ed articolata natura della conoscenza umana, mettendo al contempo in evidenza come il sapere, per sua stessa intrinseca natura conoscitiva, non possa non essere configurato come capacità critica di attraversare e contaminare variamente i pur tradi-

zionali e assai consolidati “confini” disciplinari, onde individuare nuove frontiere e nuovi livelli di approfondimento critico che consentono, poi, di riformulare, creativamente, la stessa configurazione complessiva del conoscere umano. In questa precisa prospettiva non sono così mancati alcuni riferimenti ai contributi delineati da pensatori occidentali come Immanuel Kant (che molto ha insistito sulla natura *trascendentale* del sapere umano) ed Edmund Husserl (che ha invece sottolineato il ruolo euristico che deve e può essere attribuito alle differenti “ontologie regionali”). Tra questi non ho poi mancato di compiere alcuni altri precisi riferimenti alla tradizione del razionalismo critico italiano, tenendo presenti anche gli spunti che derivano da alcune acute riflessioni di un pensatore come Giulio Preti che, proprio in Tunisia, nel luglio del 1972, è morto. Questo accenno al pensiero di Preti non era del resto affatto estraneo alla mia stessa biografia intellettuale, né posso parimenti negare come la decisione di accettare l’invito a partecipare a questo convegno di Tunisi fosse stata favorita anche da un più profondo e pur assai recondito desiderio: quello, appunto, di poter infine rintracciare, nella capitale della Tunisia, la tomba di Preti, un pensatore cui, da non pochi anni, ho dedicato un’attenzione specifica.

Devo anche ricordare che il taglio della mia relazione piacque in modo particolare agli organizzatori del simposio, soprattutto ai due dioscuri dell’evento tunisino, vale a dire a Fantar e all’amico Brondino, i quali, con indubbia generosità umana e un concreto spirito di attiva e fattiva collaborazione, saputo del mio desiderio di fermarmi ancora a Tunisi onde poter rintracciare la tomba di Preti, decisero senz’altro di ospitarmi ancora per qualche giorno quale loro gradito interlocutore. Approfittando di tale loro generosa disponibilità mi misi subito al lavoro onde rintracciare la sepoltura di Preti. I dati in mio possesso erano invero alquanto scarni. Si sapeva, infatti, che Preti era morto a Djerba il 28 luglio del 1972. Inoltre si sapeva anche che alcuni amici italiani di Preti, per iniziativa primaria di Mario Dal Pra, avevano allora cercato di far traslare la salma di Preti dalla Tunisia in Italia. Per questo preciso motivo, da quanto si sapeva, il corpo di Preti, da Djerba, dove il filosofo era morto, era stato portato direttamente a Tunisi in attesa di essere infine inviato in Italia. Tuttavia, tale traslazione non si era poi potuta realizzare, perché la moglie di Preti, la poetessa Daria Menicanti, anch’essa formatasi con Antonio Banfi a Milano, non aveva concesso la sua autorizzazione alla traslazione del corpo, il che, appunto, impediva, legalmente, ogni ulteriore spostamento della salma di Preti. Pertanto si sapeva anche che Preti era stato infine sepolto, sia pur molto genericamente, nel «cimitero francese di Tunisi». Ma dove si trovava tale cimitero? E, soprattutto, quale era l’esatto cimitero in cui Preti era stato sepolto? Infatti

a Tunisi non esiste alcun «cimitero francese», ma, semmai, solo alcuni «cimiteri cristiani». Ma in quali di questi si trovava la tomba di Preti?

Tunisi, in arabo *Tūnus* e in francese *Tunis*, costituisce una grande e complessa città di circa un milione di abitanti che, negli ultimi anni, si è accresciuta al ritmo costante di circa cinquantamila abitanti per anno. Un incremento determinato sia dal suo elevato tasso di natalità, sia dai rilevanti flussi migratori provenienti dall'interno della Tunisia, tant'è vero che tra il 1956 e il 1975 la popolazione di questa città si è praticamente raddoppiata, registrando la presenza di circa settecentomila abitanti (peraltro limitatamente al solo agglomerato urbano, senza appunto considerare l'immediata periferia della capitale della Tunisia). Né può tacersi come lo sviluppo urbano di Tunisi rispecchi la sua storia, perché l'attuale configurazione urbana della città si caratterizza proprio per la giustapposizione del nucleo musulmano (nel quale, a partire dal XIII secolo, si erano concentrate le principali funzioni urbane) con la più tarda sezione europea, sviluppata soprattutto a partire dal 1881, quando i francesi riuscirono effettivamente ad estendere a tutto il paese il loro diretto protettorato, scalzando definitivamente la pur flebile influenza italiana. In tal modo, perlomeno a partire dall'Ottocento, la nuova struttura urbana europea di Tunisi riproduce i moduli tipici delle città coloniali e presenta, pertanto, un tessuto a "scacchiera" che si dipana, sostanzialmente, lungo due assi ortogonali, lungo i quali sono ancor oggi insediate le principali attività direzionali della città, nonché le zone residenziali che, peraltro, tengono sempre più a configurarsi come autonomi centri urbani, "satellitari" rispetto alla più grande metropoli. Entro questa precisa, ma assai complessa, struttura urbana, si situano anche i diversi cimiteri della città – arabi, cristiani ed ebraici – la cui articolata configurazione, naturalmente, ha variamente accompagnato, nel corso dei secoli, la storia complessiva di questa stessa metropoli. Col risultato che allo stato attuale esistono in Tunisi molteplici cimiteri entro i quali ci si deve quindi orientare onde rintracciare quello in cui è sepolto Preti.

Il primo problema che dunque si poneva era quindi quello di poter individuare, con una sufficiente precisione, il cimitero ospitante le spoglie del filosofo italiano. Nell'individuazione di questo cimitero non potevo però contare su alcun aiuto burocratico. Le carte conservate presso l'ambasciata italiana di Tunisi (che, a suo tempo, avevo già potuto consultare) non recavano infatti alcun preciso cenno a tale proposito. Né potevo avvalermi di alcuna memoria della famiglia di Preti (basti tener presente come nessun congiunto del filosofo aveva infatti assistito all'inumazione del suo corpo, né mi risulta che nessun altro congiunto di Preti si sia poi recato successivamente sulla sua tomba). Anche nell'ambito della "scuola" di Preti,

formata dai suoi diretti allievi fiorentini, non proveniva, del resto, alcuna indicazione utile, perché anche in questo ambito i vari Parrini e sodali¹ non avevano mai avvertito l'esigenza di recarsi a far visita alla tomba del proprio Maestro. E anche chi, in tempi più recenti, aveva espresso il desiderio di far visita alla tomba pretiana, non era tuttavia riuscito a nulla, soprattutto per l'estrema superficialità e l'incredibile "bischeraggine" con la quale si era mosso.² Senza peraltro dimenticare che la negletta tomba di Preti, del tutto ignota agli italiani, non era né segnalata, né, tantomeno, conosciuta dagli stessi filosofi tunisini.

In questa precisa situazione si potevano comunque senz'altro escludere alcuni cimiteri di Tunisi. Per esempio, il grande cimitero arabo di Jellaz, e anche, naturalmente, il non meno significativo cimitero ebraico (il quale, peraltro, giace, ancor oggi, in uno stato di incuria complessiva, di abbandono e anche, purtroppo, di palese profanazione che non può qui essere taciuto). Ma anche esclusi questi cimiteri il problema non era affatto risolto perché, come si è accennato, a Tunisi esistono diversi altri cimiteri, tra i quali si segnalano anche due "cimetiere chretien", al punto che, nuovamente e di primo acchito, si è naturalmente in imbarazzo nel poter individuare, con sicurezza, quello che ospita la sepoltura di Preti. Senza poi aggiungere che questi cimiteri non sono affatto di esigua estensione e di non meno complessa stratificazione storica. Conseguentemente l'eventuale possibilità di poter rintracciare la sepoltura del nostro filosofo non si configurava come propriamente agevole. Senza peraltro dimenticare come la sepoltura di Preti si fosse poi effettuata secondo una forse precisa, ma certamente del tutto anonima, prassi burocratica, cui non aveva partecipato alcun familiare e della quale non era poi rimasta alcuna precisa traccia.

Per la verità in altra occasione ho già avuto modo di ricostruire, con una certa precisione, anche le esatte vicende che hanno indotto la moglie di Preti a non concedere il permesso per la traslazione del corpo di Preti in Italia³. In questa sede basti ricordare come questa decisione non dipendesse affatto da una sorta di sordo "rancore" nutrito dalla Daria nei confronti del suo ex-coniuge (dal quale si era *de facto*, separata a partire dal 1954, anno

1 Cfr. Alberto Peruzzi, *Parrini, Paolo nell'Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. IX, p. 8338, cc. 1-2.

2 Cfr. infra alla nota n. 4.

3 Cfr. Fabio Minazzi, *Il cacodèmone e il grillo: Daria Menicanti e Giulio Preti nello spazio banfiano-milanese delle immagini, del tempo e della memoria*, apparso quale *Introduzione* al volumetto di Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di Fabio Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 7-59 e ora qui alle pp. 25-66.

in cui Preti si trasferì a Firenze quale docente vincitore di un concorso universitario), bensì dal suo preciso desiderio di rispettare la volontà che lo stesso Preti le aveva manifestato in una lettera – poi distrutta dalla stessa Daria – nella quale il filosofo pavese la invitava, espressamente, a lasciare il suo «straccio dove cade». In questa lettera Preti non mancava neppure di aggiungere una motivazione *fuierbachiana* a questa sua precisa scelta, ricordando alla Daria, lucrezianamente, come «i vermi siano uguali su tutta la terra». Negando, dunque, il permesso alla traslazione della salma di Giulio, la Daria aveva in realtà tutelato, per quanto possibile, la precisa volontà del suo ex-marito. “Per quanto possibile”, proprio perché la calda, amicale ed umana *pietas* espressa da Mario Dal Pra⁴ col suo desiderio di poter inumare in Italia la salma di Preti aveva comunque già contribuito, inevitabilmente, a farla spostare dal luogo in cui Preti era morto – appunto l’isola di Djerba, la famosa «isola dei lotofagi» di cui parla Omero nell’*Odissea* – a Tunisi, in attesa del suo auspicato imbarco su di un mezzo di trasporto in grado di riportarla in Italia. La Daria nel negare la sua autorizzazione al rimpatrio della salma di Preti, come era del resto nello stile di questi uomini e della loro stessa cultura formatasi nei primi decenni del secolo scorso, aveva peraltro sempre mantenuto un geloso riserbo sulle motivazioni di fondo della sua scelta e del suo conseguente diniego. Al punto che a questo proposito si era poi diffusa, perlomeno a Milano, nell’ambiente filosofico, una “voce” che, come spesso accade nelle tumultuose vicende umane, non corrispondeva affatto alla realtà effettuale delle cose. Anche perché l’eco di alcuni, peraltro inevitabili (ma, invero, per nulla essenziali), dissapori creatisi, nei primi anni Cinquanta, tra la Daria e il suo famoso consorte, non erano stati poi del tutto estranei nell’alimentare, ad arte, una precisa volontà accademica – più volte espressa per esempio da Enzo Paci sia in seno al consiglio di Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano, sia, più diffusamente, con alcuni comuni amici banfiani come, per esempio, Vittorio Sereni, Dino Formaggio, Remo Cantoni, Mario Dal Pra, Luigi Ro-

4 Occorre ricordare come Dal Pra, in occasione della notizia della morte di Preti, fosse particolarmente colpito da questo doloroso ed improvviso lutto. Secondo la testimonianza di Giorgio Lanaro (che ora ringrazio anche per la cortesia di questo suo ricordo), Dal Pra, che si trovava allora a Cortina d’Ampezzo per le ferie estive, pianse apertamente la morte del suo caro amico Giulio, in modo alquanto difforme dalla sua solita natura (in genere aliena da ogni particolare manifestazione dei sentimenti, sempre molto controllata e alquanto schiva). La stessa sollecita *pietas* dalpraiana volta a promuovere senz’altro il rientro in Italia della salma di Preti è del resto assai emblematica, anche perché si scontra apertamente con il gesto, decisamente ateo e materialista, con cui Preti voleva invece lasciare il suo straccio proprio dove sarebbe caduto, in terra africana.

gnoni e la stessa Daria Menicanti – espressamente finalizzata ad impedire senz'altro il ritorno di Preti a Milano da Firenze, ritorno che si sarebbe potuto effettuare appunto tramite una sua “chiamata” presso l'università Statale del capoluogo lombardo. Chiamata alla quale appunto Paci, anche in qualità di docente di Filosofia teoretica dell'ateneo milanese, si dimostrò sempre decisamente contrario, malgrado il diverso atteggiamento di uno storico della filosofica come Dal Pra il quale, in diverse altre occasioni, aveva invece variamente tentato di favorire questo “rientro” di Preti in seno a quell'ateneo milanese che pure lo aveva visto attivo quale assistente volontario di Antonio Banfi, nonché come una delle voci di punta di tutto il gruppo banfiano che ruotava attorno alla rivista «Studi filosofici». Ma si sa che nell'ambito accademico – che, sempre più, assomiglia, perlomeno nel nostro felicissimo, paese, ad un autentico letamaio – qualunque argomento, senza alcuna impudicizia, può infatti essere sempre cinicamente invocato pur di fornire una scusa (oppure anche solo un'abile “motivazione”) onde giustificare volontà non propriamente finalizzate a conseguire il “bene” di un'istituzione, bensì volte, semmai, a confermare la «volontà di potenza» di questo o di quel “barone” (e, come noto, tra “baroni”, in fondo, ci si intende sempre, soprattutto alle spalle del volgo plebeo che nome non ha...).

In ogni caso a questi o, forse, ad altri analoghi temi ripensavo mentre, meditando, camminavo, senza apparenti impegni, nei pressi della storica «moschea dell'olivo» di Tunisi, girando appunto a zonzo, la domenica mattina del 4 dicembre 2005, per la Medina. Mi lasciavo volutamente attrarre dalla suggestione dell'intricato, ma straordinario, sistema di comunicazione arabo «ad albero», mentre i miei passi mi facevano variamente attraversare la *casbah*, visitando i vivaci *suq* e *madrasat*. Nell'avviare queste ricerche bisognava del resto riuscire a muoversi con estrema cautela su un territorio certamente non facile, evitando le superficiali facilonerie proprie di chi⁵ non comprende la complessità di un territorio e, neppure,

5 Chi ha infatti cercato di rintracciare superficialmente la tomba di Preti in Tunisia è stato il notevole dr. Luca Maria Scarantino (già noto alle cronache pretiane per altri suoi simpatici trascorsi, cfr. F. Minazzi, *Postilla pretiana*, «Oltrecorrente», n. 6, dicembre 2002, pp. 235-9) il quale, però, l'ha cercata, naturalmente, proprio là dove, sicuramente, non si poteva trovare, cioè a Djerba! Il Nostro, infatti, ignorando quanto era invece ben noto a pressoché tutto il *milieu* filosofico italiano (che ben sapeva, come ho ricordato nel testo, che il corpo di Preti era stato traslato da Djerba e portato al «cimitero francese di Tunisi» dove poi era infine rimasto per l'opposizione della moglie al suo trasporto in Italia) ha infatti fatto una visita turistica a Djerba credendo di potersi recare anche al locale cimitero per trovarvi, agevolmente, appunto senza particolari problemi, la tomba di Preti che lì doveva essere in attesa della sua memorabile visita. Naturalmente questa bella sortita non

quelle di una storia aspra e dura come quella della vita di Preti e, in ultima analisi, delle stesse vicende umane che non sono affatto “lineari”, “agevoli” e “piane” come invece possono forse apparire a chi, per sua ignoranza e superficialità, non conosce la durezza della storia e della vita umana. Il mondo, invece, come ben sapeva dal profondo delle carceri italiane Antonio Gramsci, è veramente vasto e terribile.

Così, mentre mi aggiravo sempre attorno alla grande moschea tunisina, cercavo di individuare un possibile punto di avvio per le mie ricerche. Un punto di avvio diverso ed alternativo rispetto a quelli che pure avevo perseguito negli anni precedenti. La via burocratica ed istituzionale non aveva infatti portato ad alcun risultato. La burocrazia, weberianamente, era rimasta, sostanzialmente sorda e incapace di svolgere le sue funzioni per la quale è peraltro regolarmente retribuita. Può sembrare incredibile, ma questa era la realtà. Anche le numerose testimonianze che, nel corso degli

ha permesso di conseguire alcun risultato. Ma il Nostro non si è perso d'animo. Anzi, ha colto al balzo l'occasione per scrivere un'incredibile nota asteriscata che segnaliamo volentieri al discreto lettore perché il Nostro ha pubblicato questa nota per donarci una sua “profonda massima” concernente il destino che, a suo avviso, sarebbe riservato ai corpi dei grandi (riservato da chi? dal buon dio? dall'eterogeneità dei fini? dal destino? o da che altro? il Nostro, per ora, tace e non svela questo suo gran segreto). Ma eccone il testo: «*Je suis particulièrement reconnaissant à Al Chennoufi et au Docteur Farhat Ben Ayed de m'avoir offert la possibilité de visiter le cimetière chrétien de Djerba où, hélas, la tombe de Preti ne se trouve plus* [anche perché, molto banalmente, *non vi è mai stata!* Ma questo costituisce un piccolo “dettaglio effettuale” irrilevante, espressione di quella “durezza” intrinseca della storia, che non interessa la nostra *anima bella*, tutta intenta a costruire l'occasione per esprimere una sua profonda riflessione, ndr.]. *Le transfert de ce cimetière de son emplacement traditionnel vers un endroit plus excentré au milieu des années 70 a effacé toute trace visible des sépultures précédentes*. La perte du corps est un destin réservé aux plus grands. *Dans cette errance nécrotaphique, M. Riadh Ouriemi a été un excellent guide à travers les recoins de Houmt Souk*» (M. L. Scarantino, *De la philosophie de la crise à la théorie de la persuasion rationnelle: le rationalisme critique de Giulio Preti*, «Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques», 21^{ème} année, n. 36-37, 2004-2005, pp. 166-74, la cit. si trova a p. 174, il corsivo è nel testo, mentre il tondo è mio, giacché tutto il passo costituisce una nota asteriscata in corsivo, il cui valore è in tal modo sottolineato dall'Autore che per la rivista tunisina rielabora tuttavia considerazioni già esposte sulla rivista dell'Unesco, cfr. *Giulio Preti (Pavie 1911 – Djerba 1972), un rationaliste critique*, «Diogenes», n. 202, 2003, pp. 168-76). Pur consapevoli che con il ritrovamento della tomba di Preti avremmo allora contribuito a ridurne la grandezza (?!?), affidiamo ora al sagace lettore la valutazione di queste considerazioni proprie di chi, andando a Djerba, tra un bagno e l'altro, voleva arricchire il suo *tour* con un passaggio *filosofico* al cimitero. Peccato che Preti, *da morto*, gli abbia guastato tali sogni da *anima bella*.

anni, avevo raccolto (in molteplici colloqui con le persone più diverse e disparate, che pure avevano intrattenuto diversi rapporti con Preti, anche molto intensi), non mi avevano offerto alcun aiuto effettivo. Così, mentre mi muovevo in una città grande e caotica come l'odierna Tunisi araba, mi sembrava quasi di essere nella spiacevole situazione di chi deve cercare un ago in un pagliaio: dove avrei potuto mai trovare un bandolo *possibile* per districare l'intricata matassa? Considerato che non ero in possesso né di precise indicazioni provenienti dalla solerte burocrazia italiana, né di indicazioni tutelate dalla tradizione familiare e, neppure, di altri eventuali preziosi suggerimenti provenienti dall'ambiente degli allievi più diretti ed intimi di Preti, dove mai avrei potuto dirigermi per trovare la tomba del nostro filosofo?

Mentre camminavo decisi infine di recarmi nella cattedrale cattolica di Tunisi e di chiedere qualche eventuale indicazione al più anziano prelado di quella chiesa, come peraltro mi aveva suggerito la sera precedente anche Michele Brondino che, per anni, aveva vissuto e lavorato a Tunisi. Forse un anziano prelado avrebbe infatti potuto aver flebile memoria della morte di questo filosofo italiano della cui scomparsa parlarono allora taluni giornali quotidiani nazionali italiani. Così, verso la tarda mattinata entrai nella cattedrale di Tunisi, mentre stava terminando la celebrazione della messa cantata, la più importante e solenne funzione religiosa della giornata. Al termine del sacro rito un'esigua processione di sacerdoti si avviò, con passo ieratico, verso la sacrestia. Allora, sia pur a debita distanza, mi incamminai anch'io in quella direzione e una volta giunto in sacrestia chiesi di poter parlare con il decano dei sacerdoti. Mi fu così presentato un ottantenne, *père Michel*, al quale chiesi se avesse eventualmente memoria della sepoltura, nei primi anni Settanta, di questo non del tutto ignoto filosofo italiano. Naturalmente il mio interlocutore non aveva alcun preciso ricordo di questa sepoltura, né il nome di Preti gli diceva alcunché. Tuttavia, a fronte di ad alcune mie altre, pur essenziali, informazioni che meglio contestualizzavano il viaggio di Preti in Tunisia e a Djerba, il prelado, dopo averci pensato un poco, mi disse che, molto probabilmente, la salma di questo "sfortunato turista italiano" probabilmente dovrebbe essere stata tumulata in un particolare cimitero cristiano di Tunisi, quello maggiore, del *Borgel*, sito nei pressi del cimitero ebraico, sulla grande Avenue Khereddine Pacha che porta fuori Tunisi, in direzione dell'aeroporto della città. Armato di questo prezioso e generoso suggerimento, sempre con un indubbio fare speranzoso, decisi allora di dirigermi, appena possibile, in questo cimitero. Ma nel farlo ebbi anche il conforto dell'amicizia di Michele Brondino che riuscì nuovamente a raggiungere a Tunisi e poi a coinvolgere senz'altro in questo

mio tentativo finalizzato al ritrovamento della sepoltura pretiana. L'amici-
zia si scorge soprattutto nel momento del bisogno: anche in questo caso
Michele non volle infatti lasciarmi solo e si fece pertanto coinvolgere in
prima persona in questa mia ricerca che non aveva comunque smesso di
presentarsi come problematica perché il cimitero del *Borgel* è molto esteso.
Avremmo poi avuto accesso diretto ai registri della sepoltura? Ci sarebbe
stato concesso di accedere al ritrovamento di questa tomba? Per poter in-
traprendere le nostre ricerche avremmo comunque dovuto aspettare il gior-
no successivo. Pertanto decisi di dedicare il resto del 4 dicembre per rende-
re un omaggio ai resti del porto e della città della grande Cartagine, dove
mi recai senz'altro nel pomeriggio. Ma il giorno dopo, sempre armato di
baldanzosa speranza, costrinsi Michele ad un appuntamento abbastanza
mattutino onde andare tempestivamente al cimitero indicato dal decano dei
sacerdoti cattolici della cattedrale di Tunisi. Arrivati a Cimitero cristiano di
Tunisi del *Borgel* abbiamo avuto la fortuna di imbatterci in un solerte fun-
zionario, grazie al cui aiuto abbiamo potuto variamente spulciare i registri
delle sepolture. Avendo infatti come riferimento la data della morte di Pre-
ti (appunto il 28 luglio del 1972), si è così iniziato a cercare la traccia pre-
cisa della sua sepoltura in questo cimitero. La ricerca non è stata del tutto
agevole: sotto la data del 28 luglio 1972 non si è infatti trovato nulla. E
nulla risultava anche scorrendo l'intero elenco delle sepolture del 1972.
Come era possibile? Di fronte alla mancanza di qualunque indicazione si è
allora deciso di scorrere l'elenco successivo delle sepolture, quelle del 1973,
ma non nego che la ricerca iniziava a prendere una piega che sembrava
alquanto poco favorevole. Mentre con Michele si scorrevano questi elenchi
funebri l'impiegato consultava altri registri nel tentativo di trovare qualche
altro bandolo utile alla nostra ricerca perché, sotto l'occhio vigile del fun-
zionario e insieme a lui, abbiamo dovuto scorrere diversi elenchi e vari libri
dei registri delle diverse sepolture. Ma, alla fine, siamo riusciti a trovare
quanto cercavamo. Nel trovare l'indicazione precisa della sepoltura di Pre-
ti abbiamo anche potuto ricostruire la storia precisa delle varie e differenti
traslazioni che la salma di Preti ha subito dopo la sua morte a Djerba. Per-
lomeno abbiamo potuto ricostruire la storia "burocratica", quella, appunto,
che figura in questi registri (di cui, peraltro, ci è stata impedito ogni diretta
riproduzione fotografica o di altra natura, mentre ci è stata concessa la tra-
scrizione di tutti i dati che abbiamo potuto rintracciare). In ogni caso da
questi documenti del Cimitero cristiano del *Borgel* risulta quanto segue: in
essi si registra che Preti è morto il 28 luglio del 1972 e che è stato quindi
trasferito dall'ospedale di Mednine, il 9 agosto del 1972, al cimitero di
Tunisi, presso il quale è stato infine sepolto il 12 giugno 1973. Nel registro

non è però detto espressamente che Preti sia morto a Djerba e non risulta neppure chiaro il motivo del suo trasferimento all'ospedale di Mednine e il suo deposito nella cella frigorifera di questo ospedale dal quale è stato poi nuovamente trasferito in una cella frigorifera del cimitero di Tunisi dove è stato infine sepolto quasi un anno dopo la sua morte. In ogni caso, proprio in uno di questi registri è poi indicata la collocazione precisa della sepoltura di Preti nel cimitero del *Borgel*. Si legge infatti che il corpo di Preti si trova nella «section E, carré 2, tombe n. 25». Alla fine avevamo dunque individuato la sepoltura di Preti. Armati di questa precisa indicazione, dopo aver ringraziato il solerte impiegato, ci siamo finalmente avviati, sempre accompagnati da un addetto del cimitero, alla sezione E e poi al carré 2, dove abbiamo infine potuto individuare la tomba n. 25 attraverso la tomba n. 24 e quella n. 26. L'abbiamo potuta individuare attraverso queste due altre tombe giacché la tomba di Preti, *de facto*, non esisteva come autonomo monumento funebre: come si vede dalla foto pubblicata in apertura di questo testo la tomba di Preti si configurava, infatti, molto semplicemente, come *un piccolo fazzoletto di erba verde*. Né la burocrazia italiana, né la famiglia, né gli allievi avevano infatti mai provveduto a collocare su questo fazzoletto di terra africana un segno identificativo della presenza della sepoltura di Preti in questo piccolo angolo del mondo. Anche il custode del cimitero che ci ha accompagnato di primo acchito è rimasto alquanto perplesso. Perplesso anche se l'intero cimitero del *Borgel* nel suo complesso (come documentano le foto pubblicate su «Il Protagonista», XXXV, 2007) presenta un evidente stato di palese abbandono. Ma si tratta sempre, comunque, di un abbandono di tombe che, a suo tempo, erano state perlomeno predisposte. L'abbandono concerne, pertanto, il loro stato attuale di conservazione che, tranne poche eccezioni, denuncia, appunto, la progressiva diminuzione della popolazione cristiano-cattolica presente a Tunisi e la conseguente sempre più scarsa cura delle loro sepolture (in accordo, del resto, con i dati demografici e dell'immigrazione che nel corso degli ultimi decenni hanno sempre più incrementato le presenze arabe nella capitale della Tunisia a discapito di quelle europee e cristiano-cattoliche). Nel caso di Preti ci si è invece trovati di fronte alla radicale inesistenza della sua tomba, perché davanti ai nostri occhi si trovava solo un piccolo manto verde sotto il quale riposano, dal 1973, i suoi resti. In ogni caso le indicazioni raccolte nel registro del Cimitero del *Borgel* si riferivano esattamente a questa piccola porzione di terra, proprio a quel fazzoletto verde che finiva, dunque, per distinguersi, proprio per la sua nudità ed essenzialità, a confronto di tutte le altre tombe più o meno malmesse. Anzi, guardando meglio questo piccolo spazio nel quale sono raccolti i resti di Preti non si po-

teva fare a meno di considerare come la volontà di Preti, in ultima analisi, avesse finito per trionfare, anche contro i pur lievi turbamenti e le diverse traslazioni che il suo corpo aveva dovuto subire a causa della premurosa *pietas* dalpraiana. Certo il suo «straccio» non era rimasto esattamente dove era «caduto», a Djerba. Tuttavia, proprio quell'esiguo fazzoletto verde, nella sua stessa essenziale nudità, segnalava la presenza di un'anomalia, che, appunto, si configurava nel netto e diretto contrasto con tutte le altre tombe dove si era comunque voluto erigere un "monumento". Ora, di fronte alle altre tombe abbandonate, proprio quel rettangolo verde finiva per assumere una maggior valore, proprio per la sua estrema essenzialità e proprio per l'assenza di qualunque altro segno tradizionale. In fondo quella sepoltura è proprio la più filosofica possibile: non esiste alcun orpello, alcun "monumento", proprio perché lo spirito e l'intelligenza di Preti vive nelle sue opere, nel suo "filosofato", nei suoi scritti e nel pensiero di chi ancora studia, legge e medita i suoi pensieri. Tutto il resto è mera e caduca esteriorità, che la vanità delle cose non può non travolgere e annichilire nell'eterno divenire della materia del cosmo. In tal modo lo "straccio" di Preti era stato veramente restituito, senza alcuna mediazione e senza alcuna illusione metafisico-religiosa, alla terra e i vermi, "uguali su tutta la terra", avevano così potuto liberamente procedere nella loro funzione vitale. In ultima analisi quell'erba verde rappresentava, insomma, la copertura più pulita e, veramente, più "pretiana" e filosofica che si potesse forse immaginare. L'emblema stesso della sua scelta laica, atea e materialista, radicalmente lucreziana e democritea.

Dopo aver scattato alcune foto a questa tomba e al cimitero del *Borgel* ci siamo infine avviati verso l'uscita. Presso la quale abbiamo ritrovato il gentile impiegato che ci aveva inizialmente accolto nell'ufficio cimiteriale il quale, con grande affabilità e cortesia, ci ha fatto presente che non si potevano eseguire altre foto nel cimitero, né si potevano elargire mance al personale addetto alla custodia. Di fronte al nostro desiderio di essere recidivi anche nel secondo "caso", il nostro interlocutore ci ha fornito una risposta che, invero, gradiremmo sentire anche sulla bocca dei funzionari della nostra nazione: rifiutando per sé ogni gesto di pur minima riconoscenza ci ha infatti salutato dicendo che nell'agevolarci nelle nostre ricerche aveva solo fatto il suo dovere, nel mentre ci faceva contestualmente capire di apprezzare comunque il gesto di munificenza compiuto nei confronti del suo subalterno...

Uscendo dal Cimitero del *Borgel* si è però subito pensato di cercare di coinvolgere l'ambasciata italiana di Tunisi, unitamente al locale Istituto Italiano di Cultura, nonché l'Università di Tunisi, per promuovere una

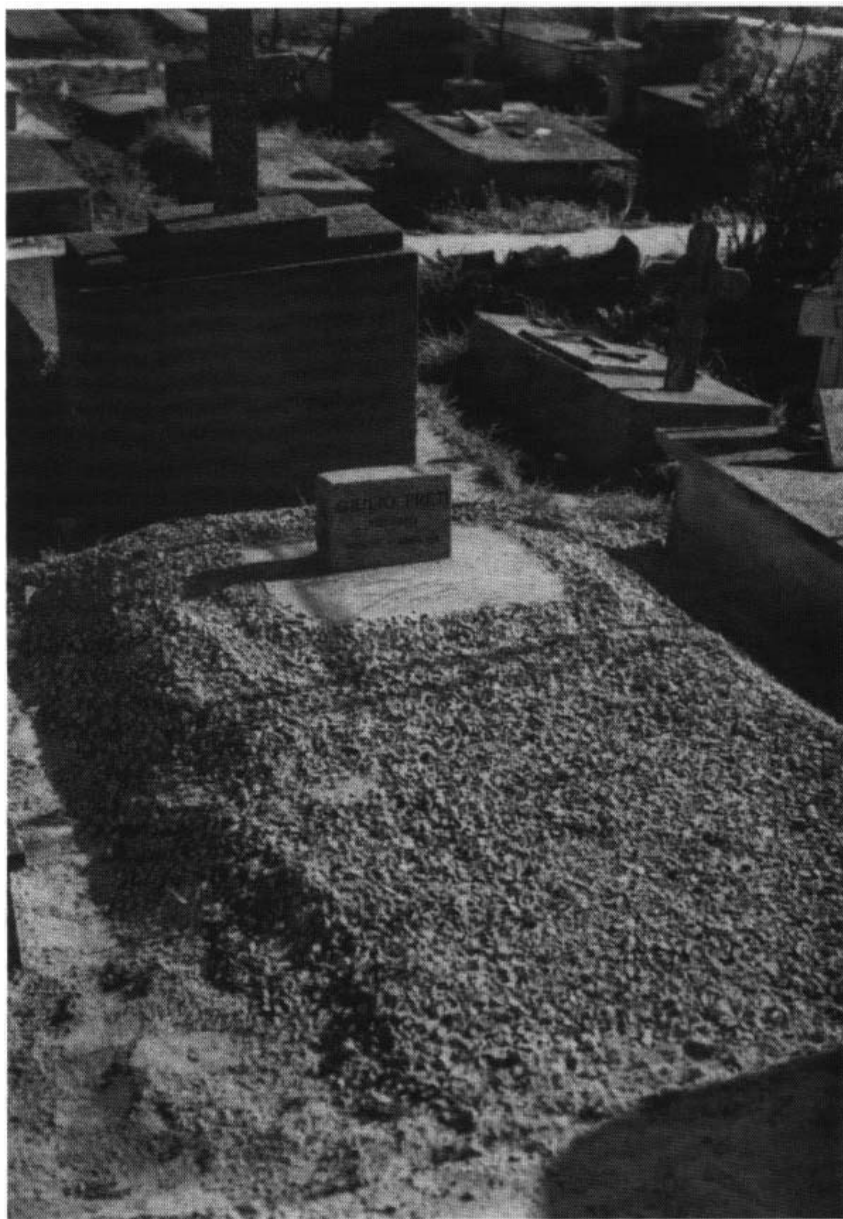
giornata di studio sulla figura e il pensiero di Preti, onde rendere un più articolato omaggio, in terra tunisina, a questo pensatore italiano del XX secolo che ha terminato la sua vita in Africa. Nell'immaginare tale "omaggio" postumo a Preti in terra africana si è anche subito avvertita l'esigenza di concludere eventualmente questa piccola giornata di studio e riflessione con una breve commemorazione della sua figura, da svolgersi, possibilmente, al termine di questa giornata e direttamente nel cimitero del *Borgel*, sulla tomba di Preti. Così, soprattutto grazie alla preziosa amicizia di Michele Brondino e all'attiva collaborazione dell'allora direttrice dell'Istituto Italiano di Cultura di Tunisi, la dr. ssa Paola Procaccini, siano infine riusciti ad organizzare (sia pur due anni dopo, perché non è stato facile e i tempi arabo-mediterranei non sono proprio quelli nostri) una giornata consacrata a *La vie et l'oeuvre du philosophe italien Giulio Preti*, svoltasi nella giornata di mercoledì 28 febbraio 2007, presso la Facoltà di Scienze umane e Sociali dell'Università di Tunisi, in collaborazione diretta con il locale Dipartimento di Filosofia, (giornata per la cui cronaca rimando, in questo stesso volume, al contributo *Anno 1392: Mektoub tunisino di Giulio Preti? Una giornata pretiana in terra africana*).

In questa sede mi limito solo a ricordare come per l'occasione di questa giornata di studi, tramite l'interessamento dell'Istituto Italiano di Cultura di Tunisi e confortati dal parere positivo della famiglia di Preti, per interessamento diretto dello scrivente, si è anche provveduto a collocare sulla tomba di Preti una piccola lapide⁶ in grado di identificare questa sepoltura. Poiché ci è stata fatta subito presente la difficoltà dei tunisini di poter predisporre, a Tunisi, tale lapide, si è allora provveduto a farla preparare in Italia, portandola poi, per l'occasione, direttamente in Tunisia. Inutile aggiungere come siano poi nati anche diversi problemi onde poter far collocare correttamente questa lapide sulla tomba di Preti, rispettando, per quanto possibile, proprio quell'incredibile «fazzoletto di verde» che, per anni e anni, aveva ricoperto le spoglie del filosofo italiano. Nella mentalità dei custodi tunisini del cimitero del *Borgel*, che dovevano eseguire materialmente il lavoro di messa a dimora della piccola lapide, non sembrava infatti affatto possibile collocare questo marmo sulla nuda terra: a loro avviso si sarebbe dovuta invero costruire una vera e propria tomba in marmo e cemento, seguendo il modello adottato per tutte le altre sepolture cristiane. Tuttavia, grazie all'intelligente e fattiva mediazione della dr. ssa Paola Procaccini si

6 Le dimensioni della lapide sono le seguenti: cm. 21x30x2 con l'epigrafe incisa e dipinta in vernice rossa. La sua realizzazione è stata eseguita dalla ditta Arte Marmi s.r.l. di Azzate, sita in provincia di Varese.

è però infine riusciti a far collocare tale lapide lasciando sostanzialmente inalterata la tomba di Preti, anche se il personale del cimitero ha comunque provveduto, di sua spontanea iniziativa, ad accumulare, sulla superficie di questo piccolo spazio, un lieve strato di ghiaia. Ma quando ci siamo recati a portare la lapide si è subito visto come, attraverso l'esiguo strato di ghiaia, stesse già tenacemente rispuntando proprio quell'erba che, con il suo manto verde, aveva ricoperto, e protetto, per anni, *lucrezianamente*, le spoglie di Preti. Così, fiduciosi soprattutto nell'opera della natura che ben presto sarà in grado di ripristinare le condizioni più naturali e più semplici sopra la sepoltura di Preti, è stata infine collocata la lapide che, per l'occasione, è stata confezionata con un pezzo di granito rosa di Baveno (lo stesso marmo dell'Ossola, proveniente dalle cave già utilizzate, secoli fa, per l'edificazione del Duomo di Milano) sul quale, in accordo con la famiglia di Preti, è stata incisa la seguente, essenziale, epigrafe: «Giulio Preti/ Filosofo/ Pavia 1911 – Djerba 1972».

Sulla tomba di Giulio Preti, alla presenza degli studiosi partecipanti alla giornata in suo onore, nonché di altre personalità tunisine che hanno voluto intervenire alla piccola cerimonia, è stata infine pronunciato il discorso che segue.



Tunisia, cimitero del *Borgel*, 28 febbraio 2007, 10 safar 1428

II

DISCORSO SULLA TOMBA DI GIULIO PRETI

(TUNISI, CIMITERO CRISTIANO DEL *BORGEL*,
MERCOLEDÌ 28 FEBBRAIO 2007)

Ringrazio tutti i presenti che hanno voluto intervenire a questo gesto di omaggio sulla tomba di Giulio Preti: ringrazio gli amici colleghi tunisini del Dipartimento di filosofia, il professor Hmaid Ben Aziza, Decano della Facoltà di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Tunisi, il professor Salah Mosbah, Direttore del Dipartimento di Filosofia della medesima Università di Tunisi, unitamente ai professori Lotfi Benaissa e Taoufik Cherif, tutti appartenenti al medesimo ateneo, unitamente all'amico professor Evandro Agazzi dell'Università di Genova che ha voluto condividere con me questo momento in terra africana. Ma un ringraziamento devo esprimere anche all'Ambasciata italiana di Tunisi, nonché all'Istituto Italiano di Cultura e, soprattutto, alla sua direttrice, la dr. ssa Paola Procaccini, senza la cui fattiva disponibilità non si sarebbe realizzata questa giornata di studio in onore di Preti e la connessa collocazione della lapide sulla sua tomba. Desidero infine ringraziare anche l'amico prof. Michele Brondino, senza la cui attiva, fattiva e sempre generosa collaborazione non saremmo mai giunti a svolgere questo atto di omaggio e ricordo di Preti, qui a Tunisi, sulla sua tomba, che, insieme, abbiamo appunto ritrovato, il 5 dicembre del 2005, in una giornata emozionante. Ringrazio anche tutti coloro che hanno voluto partecipare a questo gesto di estemo omaggio nei confronti di un filosofo come Giulio Preti.

Vi ringrazio dunque tutti per la vostra presenza in questo cimitero e su questa tomba, non solo perché insieme compiamo un atto di ulteriore omaggio al pensatore italiano, ma anche perché siamo veramente i primi che si sono recati alla sepoltura di Preti per ricordarlo e per collocare una piccola lapide che segnali la presenza, in terra tunisina, di questo pensatore italiano del secolo scorso. Qui non sono infatti mai venuti i familiari di Preti, ma non sono mai venuti neppure i suoi allievi diretti. Tra di noi oggi solo una persona, Evandro Agazzi, ha conosciuto di persona Preti e, pur appartenendo ad un'altra e diversa impostazione filosofica, ha tuttavia accettato subito, con entusiasmo, di venire qui a Tunisi per ricordare Preti, anche

sulla sua tomba. Tutti noi abbiamo invece conosciuto Preti solo dai suoi scritti e dalle sue opere e proprio lo studio del suo pensiero ha fatto crescere in noi stima ed interesse per il suo progetto di studio e di riflessione, per la sua opera e per l'acutezza di alcune sue importanti indicazioni teoriche e filosofiche. Giulio Preti era nato a Pavia, da una famiglia molto modesta, nel 1911. Pur essendosi laureato a Pavia studiando il pensiero di Edmund Husserl con un filosofo come Guido Villa, in realtà aveva eletto a suo maestro e punto di riferimento privilegiato Antonio Banfi alla cui rivista, «Studi Filosofici» collaborò per anni, segnalandosi come uno dei suoi migliori allievi. Della sua vita c'è poco da dire, perché fu, fondamentalmente, una vita di studio e di ricerca. Dopo aver insegnato per diciassette anni nei licei italiani, Preti, ultimo tra gli allievi di Banfi, vinse infine una cattedra universitaria trasferendosi a Firenze, dove rimase per tutta la vita, fino al suo viaggio, dell'estate del 1972, che lo portò, infine, a morire proprio qui in Tunisia, a Djerba. La sua morte costituisce quasi una forma di "suicidio passivo", anche perché Preti da molti anni si sentiva sempre isolato e solo nell'ambito della cultura italiana del suo tempo. Aveva infatti esordito disinteressandosi della rissa tra cattolici e idealisti che aveva caratterizzato i primi decenni del secolo scorso della cultura filosofica italiana, cercando soprattutto di far conoscere le diverse correnti di pensiero, più colte e metodologicamente raffinate, che, nel frattempo, si erano sviluppate al di fuori dei confini italiani. Tuttavia, pur contribuendo attivamente allo svecchiamento della cultura filosofica italiana del Novecento, non ridusse mai il suo ruolo a quello di mero "importatore" acefalo, in Italia, di mode filosofiche estere, proprio perché se Preti combatteva il provincialismo della cultura italiana non era tuttavia incapace di scorgere lo spirito provinciale presente anche nelle altre tradizioni di pensiero. Su questa precisa base critica Preti, per tutta la vita, cercò così di favorire un'intelligente confronto critico tra differenti tradizioni di pensiero, cercando di cogliere le affinità e le differenze teoretiche esistenti tra le varie tradizioni di pensiero, individuandone *analiticamente* piani di complementarietà e di continuità, nonché le loro divergenze più profonde. Sviluppando questo suo fine lavoro ermeneutico di costruzione filosofica finì così per saggiare diverse tradizioni di pensiero, considerando i differenti assunti filosofici come ipotesi di lavoro, piani teorici e metodi che potevano giovare a meglio intendere l'articolazione e la dinamicità intrinseca della cultura umana, intesa, hegelianamente (ma al di fuori di ogni ortodossia neoidealistica) come «spirito oggettivo».

Proprio l'interesse per questo suo importante, acuto e sempre *onesto lavoro filosofico*, ci accomuna ora, anche qui di fronte alla sua tomba, proprio perché Preti appartiene a quella non larga schiera di filosofi per i quali

il pensiero ha sempre costituito una parte essenziale della loro stessa vita civile e morale. Non a caso Preti partecipò direttamente alla lotta partigiana per abbattere il fascismo in Italia e per liberare il suo paese da una dittatura criminale come quella fascista, poi alleatasi anche con il nazismo. Ma anche in questo frangente Preti non venne mai meno alla natura della sua scelta *filosofica*, poiché il suo impegno di lotta per la libertà e la democrazia non fu mai disgiunto dalla sua continua capacità critica di saper denunciare le storture e i vizi che, ben presto, hanno finito per coinvolgere anche le stesse forze che pure hanno promosso la liberazione dell'Italia dal fascismo. Anche in questo caso Preti, da autentico filosofo, sempre libero, irto ed incorrotto, non ha affatto condiviso i compromessi dei più, anche di molti suoi compagni di lotta e persino del suo stesso maestro Antonio Banfi. Anche a costo di affrontare nuovamente una via solitaria e dolorosa ha infatti avuto sempre la capacità di costituire, con la sua voce e il suo lavoro filosofico, l'*anima critica* di quello stesso movimento di liberazione cui pure aveva partecipato in prima persona per ridare al suo paese libertà ed uguaglianza.

Preti nella sua vita, come anche nella sua morte, è stato infatti, sempre, un autentico filosofo. In una bella, ma struggente poesia di Daria Menicanti, espressamente ispirata alla figura di Giulio Preti, si ricorda come, in realtà, muoiano veramente solo ed esclusivamente coloro che dimentichiamo. Al contrario, discutendo il pensiero di Preti, studiandolo, continuando ad approfondire la sua lezione, e la sua opera pubblicando i suoi scritti inediti e ristampando anche quelli editi più rilevanti, noi continuiamo, invece, a ricordare Preti. E continuiamo a ricordarlo proprio per il suo pensiero, per la sua riflessione, per il suo fecondo contributo alla chiarificazione della nostra stessa condizione di uomini *nati per morire* e viventi, su quest'orbe terraqueo, entro la «feroce aiuola» di cui già parlava Dante nel Medioevo. Ma proprio nella misura in cui studiamo e discutiamo il suo pensiero allora Preti non è morto, perché continua a stimolarci con le sue domande, con le sue stesse inquietudini esistenziali (di ascendenza pascaliana), con le sue molteplici prospettive di ricerca e di studio.

Del resto Preti ha sempre praticato, in prima persona, il suo «onesto mestiere» di filosofo, ricollegandosi direttamente a quella che possiamo considerare come la comune e feconda matrice della filosofia occidentale, la lezione di Socrate. Come Socrate anche Preti ha infatti sempre cercato di approfondire criticamente i problemi che ha affrontato, essendo sempre insoddisfatto dei risultati provvisori che, via via, poteva eventualmente configurare. Come Socrate Preti ha sempre amato, più che le consorterie umane, la verità e la sua instancabile ricerca. Come del resto ha scritto,

ancora una volta, Daria Menicanti nel suo bellissimo *Epigramma per un filosofo*, in cui si offre forse il quadro sinteticamente più vero ed autentico di questo pensatore e della sua stessa, certamente non facile, personalità filosofica ed umana:

Mai ti perdoneranno il tuo non fare
comunella con gli altri, il tuo non essergli
uguale.

E questo soprattutto: amare
più che gli uomini la verità

Come Socrate anche Preti ha sempre amato la verità più che gli uomini e questa sua lezione filosofica non può essere dimenticata neppure nel momento in cui siamo qui a ricordarlo sulla sua tomba, quale autentico filosofo che in ogni suo scritto come anche nelle sue lezioni universitarie si è costantemente sforzato di sviluppare una riflessione critica rigorosa, logicamente ben argomentata, articolatamente documentata e decisamente antimetafisica. Muovendo proprio dal principio antimetafisico della filosofia contemporanea, da questa sua conquista apparentemente negativa, Preti ha infatti sostenuto il carattere decisamente meta-riflessivo della filosofia, il suo costituire, kantianamente (e banfianamente) una *riflessione sulla riflessione*, sulla stessa cultura. In questa precisa prospettiva la filosofia non è non può allora mai essere una metafisica, cioè una «scienza delle cose divine», trascendenti l'esperienza mondana, per il semplice motivo che tale «scienza» non può esistere, risultando, per sua intrinseca natura, priva di senso. Sempre per questa ragione di fondo Preti concepiva la filosofia come una meta-riflessione che, in ultima analisi, ha per proprio oggetto privilegiato la struttura – statica e dinamica – della stessa cultura umana, intesa quale autentico “spirito oggettivo”. E sempre per questa ragione di ascendenza kantiana Preti sosteneva allora, in profonda sintonia con la lezione socratica, che la filosofia costituisce, per se stessa, un valore che, come peraltro già insegnava Immanuel Kant, non ha mai di fronte a sé alcun tribunale superiore, umano o divino, a fronte del quale si debba inchinare o, peggio ancora, debba giustificare se stessa. Al contrario, *simmelianamente*, la filosofia è sempre «più che vita» e, proprio grazie alla mentalità critico-razionale cui sempre educa, libera allora da ogni limitazione di tempo, di spazio, di cultura, di tradizione, di “appartenenza” oppure di dogma (religioso, politico o scientifico). La filosofia libera infatti da tutte queste contingenze proprio perché aiuta sempre a riflettere criticamente, in modo complessivo e più articolato, sulla storia umana e sulle stesse complesse vicende della cultura. Ancora per questa ragione per Giulio Preti la filosofia

è in grado di aprire alla dimensione dell'universalità e del "lungo periodo" delle vicende umane, rendendo il filosofo stesso «solo ed aristocratico» di fronte alla storia e alla società dei suoi stessi contemporanei. Così «solo ed aristocratico» che, come lui stesso amava ricordare, la democrazia (da quella ateniese in poi) tiene sempre in serbo per i suoi filosofi generose dosi di cicuta. Per questa ragione di fondo questa stessa semplice tomba di Preti di fronte alla quale siamo ora raccolti, dimenticata e negletta dai più, costituisce forse il sigillo più autentico della sua stessa vocazione di autentico filosofo che con le sue opere e i suoi scritti ci ha aiutato e ci aiuta ancora a liberarci dal peso delle diverse e morte tradizioni, nonché dai vari dogmatismi, dalle consorterie più meschine, per ricordarci che la natura umana più profonda coincide con una ricerca *libera e critica*, ovvero con il filosofare socratico, più radicale e profondo.

SOCIÉTÉ HOTELIÈRE ET
TOURISTIQUE DE TUNISIE
SOCIÉTÉ ANONYME AU CAPITAL DE 1.000.000.000
461-1440 SOCIÉTÉ DUN TUNIS TEL. 57.88.12.13



STF

الهيئة العامة للسياحة والتourisme

نزل اوليس
HOTEL ULYSSE
جربة

SIZENET
HOTEL CORNICHE

V. BIL.

TUNIS
HOTEL DU LAC
17 MAROU
RESTAURANT DE L'AIR

N. BIL.

Jerba, le 14 luglio 1972

JERBA

HAMMAMET
HOTEL ALBAHAR
HOTEL TAMT

SKANE
ELAND PALACE
HOTEL DES PALMIERS
RESTAURANT DE L'AIR

MONASTIR
HOTEL ESPERANCE
HOTEL TAMT

SPAX
HOTEL MARBOUR

JERBA
HOTEL ULYSSE
HOTEL TAMT
REST. DE L'AIR MERIDA

GAFFA
HOTEL JUGUENTA

TOZEUR
HOTEL DE L'ORBIT

HAJER EL AIOUN
HOTEL ET STATION SERVICE

KAIROUAN
HOTEL DES ACHABES

Caro Ermanno,

ho tentato di scriverti perché speravo di poterti dare buone notizie. Purtroppo non è il caso. Il viaggio è stato pieno di piccoli disavventure: nulla di serio, ma sono arrivati stremati. L'Hotel Hilton a Tunisi è molto bello, è più bello e più arioso di dire "bello", ma scalfato, steso, e così, gelido, anonimo (e per giunta, lontanissimo da Tunisi - centro). Qui l'"Ulysse" si dà un mucchio di arie, ma lascia moltissimo a dir di dire di tutti i punti di vista. E' rannicchiato, vecchio, scuro, con gran di disavventure e senza ascensori. Molti grandi spazi scurati in ombra con la relativa piccolezza degli spazi veramente funzionali. Io, e una istanza, sono stati messi in una camera al piano terreno (lievemente isolato), con una grande terrazza che dà sul giardino, la piscina e il mare. Ma c'è molto vento, e con un sacco più. E poi ho trovato qualche scagnozzo - Purtroppo - Non ho visto molto perché vedo che combattono con i turisti per tenere pulito l'albergo; innumerevoli ti sono manifestati che rubano, sbuccano, smettono guanti e baffi, ecc.; e tutti l'albergo è impregnato di un terribile odore di risidui e/o disinfettanti. Ma l'albergo è costruito sulla scabbia...

Adresse Télégraphique : - Ulysse - C.C.B. : 250 125 005 278 Jerba 154 700 125 95 - Tél. : 130 1, 2, 4, 1046, 1 208

AGENCE DE VOYAGES TOURAFRIC

52, A. Habib Bourguiba - Tél. : 2 45.060 - Tunis

A.C. TUNIS N° 90-129

Lettera di Giulio Preti da Djerba ad Ermanno Migliorini, *recto*

III

L'ULTIMA LETTERA DI GIULIO PRETI DA DJERBA
AD ERMANNO MIGLIORINI

«La morte giocò a lungo a rimpiattino
tra noi due. Poi ad un tratto – così dicono –
scelse il migliore»

Daria Menicanti, *Epigramma per noi due*

Se non erro fu nei primissimi anni Ottanta che ebbi modo di vedere, per la prima volta, questa lettera inedita di Giulio Preti. Me ne parlò e, al contempo, me la mostrò con la sua consueta generosità umana e culturale, porgendomela fisicamente, Ermanno Migliorini¹ a Firenze, nel suo studio, sito, in quel tempo, al civico numero 3 di Via Portinari, dietro il Duomo. Avevo allora conosciuto Migliorini da qualche tempo, grazie ad una gentile e proficua lettera di presentazione di Mario Dal Pra, mediante la quale il più antico, fedele e affezionato collaboratore fiorentino di Preti aveva avuto la magnanima disponibilità di parlarmi, e non brevemente, della vita e dell'opera del suo amato "Professore", cui era legato da un profondo e sincero rapporto di stima e di intrinseco affetto. Quando il nostro dialogo giunse, infine, a trattare anche dei tragici giorni della scomparsa del filosofo pavese in terra africana – quando Preti compì, per dirla con Mario Dal Pra, quel suo ultimo «viaggio suicida» a Djerba, affrontando «il momento estremo da solo, in Africa, tra gente sconosciuta, stremato e finito», come se avesse «voluto andare a morire lontano, forse per quella inquietudine che l'ha tormentato tutta la vita»² – ebbene, allora Migliorini, nel dedalo,

1 Ermanno Migliorini (Firenze 1924 – ivi 1999), sulla sua figura cfr: Francesca Peruzzi, *L'estetica di Ermanno Migliorini. La militanza e la misura*, Olschki Editore, Firenze 2011.

2 I passi citati nel testo sono tutti tratti da una lettera inedita dattiloscritta, datata Cortina 31 luglio 1972, inviata da Dal Pra a Franco Alessio nei giorni immediatamente seguenti alla notizia della scomparsa di Preti, occorsa verso mezzogiorno di venerdì 28 luglio 1972 (di cui «l'Unità» dette notizia la domenica trenta, seguita poi da «La Nazione» di Firenze, il 1 agosto, e da «Paese Sera», il 4 agosto).

pur assai rassicurante, delle stanze e degli stretti corridoi di quel suo curioso, ma assai caldo ed accogliente studio (pieno, all'inverosimile, di libri e carte), ad un certo punto mi mostrò, con viva commozione, proprio questa ultima lettera che aveva ricevuto al lido di Venezia³. La sottile carta verde del fragile documento, con impressi alcuni grossi e ben evidenti caratteri arabi, attirò la mia attenzione, nel mentre Migliorini mi leggeva, non senza una certa qual emozione, qualche breve passo di questa ultima lettera che aveva ricevuto da Preti.

Dopo la scomparsa di Migliorini, per sua stessa espressa e dichiarata volontà, ricevetti, inaspettatamente, da sua moglie, la Signora Fiorenza Fantini, tutte le carte del «Fondo «Giulio Preti»», quelle stesse carte che, con grande attenzione, avevo avuto modo di schedare scientificamente, lavorando addirittura nello stesso studio privato di Migliorini che, per l'occasione, mi fu generosamente messo a disposizione, nel corso di una «missioni esplorativa» che, sempre nei primi anni Ottanta, mi fu affidata, su diretta proposta di Dal Pra, dal Dipartimento di filosofia dell'Università degli Studi di Milano⁴. Ritirai così tutto il materiale del Fondo «G. Preti», ancora conservato nello stesso armadio in legno nel quale lo aveva collocato Migliorini a casa sua, in Via Laura, a Firenze, insieme a qualche altro documento, testo ed oggetto che la Signora Fiorenza Fantini volle magnanimamente donarmi, in pieno accordo, del resto, con quella che era stato anche il desiderio di suo marito che mi era stato più volte manifestato, senza che tuttavia potessi mai credermi effettivamente degno di tanta munifica fiducia. Per l'occasione, direttamente connessa con l'accettazione di tutto questo magnifico fondo, momento per me non privo di una forte componente emotiva proprio per la responsabilità che mi assumevo con la consegna di tutto questo prezioso e straordinario materiale (il cui affidamento aveva anche un evidente significato emblematico: si trattava, infatti, di un «passaggio di consegne», perché con me il Fondo da Firenze riprendeva la strada per la Lombardia, terra natale di Preti). In questa occa-

3 La lettera è indirizzata al «Ch. mo prof. Ermanno Migliorini, Villa Janka, Via Scutari 13, 30100 Venezia – Lido (Italie)» e la busta utilizzata è quella dell'«Hotel Ulysse, Jerba, tél: 120».

4 Per la descrizione analitica del «Fondo «G. Preti»» cfr. Fabio Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, in particolare cfr. le pp. 271-458, mentre per le vicende connesse a questa «missione esplorativa» sia lecito rinviare a quanto ho ricordato nel testo *Giulio Preti neorealista logico: cronaca di un percorso di ricerca* in Aa. Vv., *Sulla filosofia italiana del Novecento*, a cura di Brigida Bonghi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 103-48 e ora in questo volume quale terzo capitolo, pp. 113-164.

sione mi accompagnò e mi aiutò, in vario modo, un caro amico, eminente storico dell'arte, il prof. Rolando Bellini, anch'egli fiorentino di nascita e di formazione che, tuttavia, da alcuni anni risiede anch'egli a Varese, mentre lavora all'Accademia di Brera a Milano. Alla sua presenza ho così preso in consegna tutto questo veramente incredibile e ricco fondo di manoscritti autografi, perlopiù inediti, di Preti e con lui ho infine portato in terra lombarda, proprio a Varese, questo cospicuo cespite documentario. Tuttavia, tra questo pur composito materiale non figurava questa lettera inedita inviata da Preti a Migliorini una manciata di giorni prima della sua scomparsa, lettera che infatti non era stata schedata nel regesto analitico del Fondo che avevo a suo tempo redatta, proprio perché non era conservata da Migliorini tra le carte di questo fondo riposte in uno specifico armadio del suo studio.

A dir la verità di questa lettera avevo poi perso non solo le tracce, ma persino la memoria della sua stessa esistenza. Quando infatti, molti anni dopo, mi sono recato a Tunisi e mi sono messo sulle tracce per rintracciare la tomba del filosofo italiano presente nel cimitero cristiano del *Borgel*, per poi organizzare la giornata di studio di Tunisi sul pensiero pretiano, in realtà avevo completamente rimosso il ricordo dell'esistenza di questa lettera. Per qualche motivo, forse connesso alle silenti e segrete "ragioni" del nostro inconscio, avevo veramente rimosso completamente il ricordo dell'esistenza di questo documento. Solo al termine dell'intensa giornata tunisina, parlando con un collega dell'università di Tunisi, che mi decantava le bellezze di Djerba, ad un certo punto il mio interlocutore mi disse che sarebbe stato bello se si fosse eventualmente ritrovato qualche testo scritto da Preti sull'isola tunisina del golfo di Gabes. Lì per lì mi limitai ad osservare che, purtroppo, gran parte dei quaderni autografi che Preti aveva portato con sé durante questo suo ultimo viaggio in Africa erano andati dispersi e, quindi, non avevo notizia di alcun suo scritto vergato sull'isola tunisina. Tuttavia, il rilievo e la domanda di questo collega devono aver invece agito nel mio animo più profondo perché qualche mese dopo all'improvviso, durante un sogno, ho rivisto fisicamente la lettera che avevo scorto e toccato, molti anni prima, nello studio di Migliorini. Nel sogno ho rivisto, con estrema precisione, il tenue colore della carta della lettera, ho persino riavvertito la sensazione tattile della sua lievissima grammatura e, sia pur in modo alquanto impreciso, mi è sembrato anche di intravedere il confuso disegno di alcuni grandi caratteri arabi che la contraddistinguevano, essendo stampati sulla carta intestata della missiva. Al mattino, quando mi sono risvegliato a Lecce, ripensando al sogno ho anche immediatamente realizzato che quella lettera non era presente nel *corpus* di documenti pretiani che la moglie di

Migliorini mi aveva a suo tempo donato. Ma allora: dove era mai finita? Esisteva veramente oppure il mio era solo un sogno in cui avevo sovrapposto diverse esperienze? Il dubbio era lecito proprio perché la Signora Fiorenza nel trasmettermi il materiale di suo marito aveva voluto darmi tutto quanto concerneva Preti. Con queste domande in testa, ancora turbato dalla percezione rivissuta nel sogno e dal curioso, impensato e improvviso riaffiorare di questo ricordo, ho allora deciso di rivolgermi, da Lecce, alla Signora Fiorenza, per chiederle notizia di questa lettera e avere perlomeno da lei conferma se mi ricordavo bene oppure se tutto era frutto di una mia fallace percezione onirica. Di primo acchito anche la Signora Fiorenza non aveva più memoria precisa di dove potesse essere mai finita questa lettera, sulla cui esistenza, tuttavia, concordava pienamente con me. Nel nostro colloquio la descrivevamo infatti pressoché negli stessi termini, a conferma che il nostro ricordo era, appunto, comune e convergente: entrambi la ricordavamo con una certa precisione, sia per il colore verde pallido, sia per la sua estrema fragilità, sia per i caratteri arabi della carta intestata. Con la sua consueta gentilezza e disponibilità la Signora Fiorenza mi promise così che avrebbe compiuto delle ricerche tra le carte del marito, per vedere se, eventualmente, la lettera potesse saltar fuori da qualche altra busta o documento. Effettivamente, dopo un non lungo lasso di tempo, la lettera fu ritrovata dalla Signora Fiorenza Fantini che me ne volle far nuovamente dono, anche in vista della pubblicazione delle relazioni della giornata di studio tunisina, consacrata al pensiero di Preti. Così questa lettera è infine riemersa dall'oblio e ora si può rendere pubblico un testo scritto dal filosofo pavese a Djerba, pochi giorni dalla sua scomparsa.

La lettera che qui si pubblica conferma, in primo luogo, gli affettuosi rapporti esistenti tra Preti e il destinatario, tuttavia non conferma, invece, gli intenti attivamente o passivamente "suicidi" del suo autore: dal tono della lettera e dalle informazioni in essa contenute non sembra proprio che il viaggio intrapreso da Preti in Africa fosse, insomma, un «viaggio suicida». Preti informa infatti il suo corrispondente di aver prima effettuato una sosta all'*Hotel Hilton* di Tunisi – albergo che trova «sconfortevolissimo, esoso, gelido, anonimo» e molto lontano da centro della città – per essersi infine recato all'*Hotel Ulysse* di Djerba che descrive con una certa precisione, mostrando un'attenzione singolare per la sua struttura architettonica, rispetto alla quale lamenta «la relativa piccolezza degli spazi veramente funzionali». Ma è interessante rilevare come Preti, di fronte alle scomodità di questa struttura e alla scoperta della presenza di alcuni scarafaggi, non abbia tuttavia avuto cuore di lamentarsene perché si rende conto che il personale e gli addetti «combattono eroicamente per tenere pulito l'albergo:

continuamente ci sono manifattori che imbiancano, stuccano, smuovono guide e tappeti, ecc. e tutto l'albergo è impregnato di un tremendo odore di insetticidi e/o disinfettanti. Ma l'albergo è costruito sulla sabbia...».

Il secondo argomento affrontato dalla lettera concerne le condizioni di salute di Preti che non sono affatto buone: il mittente lamenta di non riuscire a dormire di notte pur avendo sempre sonno di giorno e comunica anche di essere tormentato da un perenne mal di testa che gli impedisce di leggere giacché, scrive, «con il mal di testa così costante non capisco un tubo di quel che leggo». Pur dichiarando di riuscire ad «ingurgitare» un poco di cibo, tuttavia non riesce a digerire poiché le funzioni dell'intestino risultano essere alquanto «caotiche». In questo contesto Preti fa anche riferimento alle «pilloline del Santucci» che continua a prendere, non osando «fare l'esperimento di smetterle». Per Migliorini l'accento di Preti è del tutto evidente, perché il dr. Lidio Santucci di Firenze, specialista in Neuro-endicronologia e Ricambio, era il suo medico di famiglia, cui si era infine rivolto anche il filosofo pavese, dietro la cortese insistenza dello stesso Migliorini. Interrogato a questo proposito il dr. Santucci ha avuto la cortesia di donarmi la seguente interessante testimonianza su Preti quale suo «paziente»:

[Preti] era un soggetto refrattario a prendersi cura della propria salute e a seguire i consigli sia sulla terapia che sul tenore di vita. Si alimentava in maniera incongrua e saltuaria con riflessi nocivi sulla funzionalità del suo apparato digerente. Fumava un numero straordinario di sigarette e faceva uso abbondante di caffè con ripercussioni negative sui suoi apparati respiratorio e cardiovascolare. Presentava un disordine dei ritmi giorno notte, era uno spirito libero e ribelle alle normali consuetudini di vita. Aveva una mente acuta e brillante e un temperamento ora scontroso ora faceto. In conclusione era una personalità poliedrica e senz'altro fuori del comune⁵.

Il quadro così ricostruito dal dr. Santucci aiuta indubbiamente a meglio intendere la precisa natura dei sintomi che lo stesso Preti comunica a Migliorini, contenstualizzandoli, peraltro, entro un preciso regime di vita. Non per nulla nella già citata lettera di Dal Pra ad Alessio si legge che Preti «è mancato in un villaggio in Tunisia, ove si era recato contro il parere del medico, in condizioni di salute disastrose, per un attacco di enfisema polmonare». Ma è comunque singolare rilevare come in queste precise con-

5 Questa significativa testimonianza è tratta da una lettera che il dr. Lidio Santucci ha avuto la cortesia di inviarmi da Firenze, in data 3 luglio 2008: colgo ora l'occasione per ringraziare nuovamente e pubblicamente il dr. Santucci per questo suo prezioso e puntuale ricordo di Preti.

dizioni Preti non solo non perda il gusto di osservare, anche con un certo ilare distacco, la precisa situazione in cui si trova, ma abbia anche il gusto di comunicare una sua annotazione concernente il paesaggio, rilevando come sia «bello, il mare blu (anche se sempre mosso), il sole ferocemente caldo, ma all'ombra c'è abbastanza fresco (24°); dopo il tramonto, poi, fa addirittura freddo».

Chiede infine notizie del suo interlocutore, il che conferma che nel tono complessivo di questa pur breve, ma non brevissima, lettera non traspare alcuna particolare inquietudine esistenziale, né, tanto meno, alcun saluto che voglia essere ultimo e definitivo. *Last but not least* segnalo che nel trascrivere il testo della lettera – che qui segue – mi sono naturalmente attenuto all'originale autografo pretiano, rispettandone tutte le particolarità (come, per esempio, la firma, in cui il pensatore pavese, di norma, non separava mai il nome dal cognome).

Lettera di Giulio Preti ad Ermanno Migliorini

Jerba, le 14 luglio 1972

Caro Ermanno,

ho tardato a scriverti perché speravo di poterti dare buone notizie. Purtroppo non è il caso. Il viaggio è stato pieno di piccole disavventure: nulla di serio, ma sono arrivato stanco morto. L'Hotel Hilton di Tunisi è molto bello e poi bello, e poi aiutami a dire "bello": ma sfortunatissimo, esoso, gelido, anonimo (e per giunta lontanissimo da Tunisi-centro). Qui l'"Ulysse" si dà un mucchio di arie, ma lascia moltissimo a desiderare da tutti i punti di vista. È oramai vecchiotto, scomodo, con grandi distanze e senza ascensori. Molti grandi spazi sciupati in contrasto con la relativa piccolezza degli spazi veramente funzionali. Io, a mia istanza, sono stato messo in una camera al piano terreno (lievemente rialzato), con una grande terrazza che dà sul giardino, la piscina e il mare. Ma c'è molto vento, e così mi serve poco. E poi ho trovato qualche scarafaggio. Purtroppo. Non ho reclamato perché vedo che combattono eroicamente per tenere pulito l'albergo: continuamente ci sono manifattori che imbiancano, stuccano, smuovono guide e tappeti, ecc., e tutto l'albergo è impregnato di un tremendo odore di insetticidi e/o disinfettanti. Ma l'albergo è costruito sulla sabbia...

La mia salute è decisamente cattiva. Ho sempre sonno (meno che di notte), *sempre* mal di testa; contrariamente a quanto temevo, mangio (non alludo solo a quello che mi danno, ma a quello che ingurgito effettivamente)... e non digerisco. Le pilloline del Santucci mi sembra che non mi facciano più nulla: ma non oso fare l'esperimento di smetterle. Le funzioni intestinali, poi, sono caotiche. Per il resto, il paesaggio (almeno da quell pochissimo che ho visto) è bello, il mare blu (anche se sempre mosso), il sole ferocemente caldo, ma all'ombra c'è abbastanza fresco (24°); dopo il tramonto, poi, fa addirittura freddo.

Tento di leggere qualcosa (e ci sarebbe anche l'opportunità per farlo), ma con il mal di testa così costante non capisco un tubo di quel che leggo.

E tu? Sei al Lido? Come ti ci trovi? Spero tanto di ricevere tue notizie.

Con affetto

GiulioPreti

La mia salute è decisamente cattiva. Ho sempre sonno
(meno che di notte), sempre mal di testa, continuamente
a quanto tenero, meagrio (non attendo solo a quella che mi
danno, ma a quella che ingurgito effettivamente) --- e non
digerisco. Le pillole del Santucci mi sembra che non mi facciano più nulla; ma
non oso fare l'esperimento di smetterle. Le funzioni intestinali, poi, sono costose.
Per il resto, il paesaggio (almeno di quel pochissimo che ho visto) è bello. Il
mare, blue (anche se sempre mosso), il sole ferocemente caldo, ma all'ombra c'è
abbastanza fresco (24°), dopo il tramonto, poi, fa addirittura freddo.
Fento di leggere qualcosa (e in qualche modo l'attenzione più facile), ma con il mal
di testa così costante ho ripreso un libro di quello che leggo.
E tu? Sei al Lido? Come ti va lì? Spero tanta di nuove lincesce.

Con affetto

Giulio Preti

Lettera di Giulio Preti da Djerba ad Ermanno Migliorini, verso

IV

ANNO 1392: *MEKTOUB* TUNISINO DI GIULIO PRETI?
UNA GIORNATA PRETIANA IN TERRA AFRICANA

Per iniziativa congiunta del Dipartimento di filosofia della Facoltà di Scienze umane e Sociali dell'Università di Tunisi e dell'Istituto Italiano di Cultura di Tunisi (sezione culturale dell'Ambasciata italiana) si è svolta, nella giornata del 28 febbraio 2007 (corrispondente al 10 safar 1428, secondo il calendario arabo), con il patrocinio scientifico dell'Università del Salento, una giornata di studio consacrata a *La vie e l'oeuvre du philosophe italien Giulio Preti*¹.

Come ha rilevato in apertura dei lavori Salah Mosbah, direttore del Dipartimento di filosofia dell'università tunisina, questa iniziativa, cui hanno collaborato alcuni studiosi italiani e tunisini, attivi sulle due sponde del Mediterraneo, è nata dalla comune esigenza di commemorare un filosofo europeo del secolo scorso come Giulio Preti il quale è peraltro diventato, «*post mortem*, un "collega" dei filosofi tunisini». Proprio il ritrovamento a Tunisi della tomba di Preti (per le cui vicende si rinvia a quanto ricordato nel primo testo di questa Appendice), ha infatti consentito di organizzare questa giornata di studio che, non per nulla, si è conclusa con una visita al cimitero cristiano del *Borgel* dove è stata collocata una piccola lapide che segnala la presenza della sepoltura di Preti in terra tunisina e dove si è svolta anche una più breve cerimonia di commemorazione del pensatore pavese, con la quale si è chiusa questa intensa giornata pretiana in terra africana.

Nell'introdurre i lavori del simposio Salah Mosbah non solo ha brevemente presentato e ringraziato i diversi relatori, ma ha anche ricordato il carattere assai articolato della riflessione pretiana che si è sempre svolta, nel corso dei decenni, a contatto diretto e assai fecondo con alcune delle principali tradizioni del pensiero filosofico della modernità (dal kantismo

1 Gli atti di questo simposio sono poi stati editi nel volume *Le mektoub tunisien de Giulio Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste* (Tunis, mercredi 28 février 2007/ 10 safar 1428), sous la direction de Michele Brondino et Fabio Minazzi, Avec une lettre inédite de Giulio Preti, Éditions Publisud, Paris 2009. Preti è morto a Djerba venerdì 28 luglio luglio 1972, ovvero venerdì 16 Jumada Ath-Thânî 1392, secondo il calendario arabo.

alla fenomenologia husserliana, dal neokantismo cassireriano all'empirismo logico, dal pragmatismo deweyano e marxiano alla filosofia simmeliana), pur inserendosi, con un taglio affatto originale, nel quadro della breve ma intensa stagione del neo-illuminismo italiano. In questa specifica prospettiva Mosbah ha poi introdotto i lavori di questo convegno plaudendo apertamente alla diretta collaborazione tra studiosi tunisini e studiosi italiani, augurandosi che possa essere incrementata nei prossimi anni, onde rendere più stabili e fruttuosi i contatti tra filosofi che vivono ed operano sulle due opposte sponde del mare Mediterraneo.

Ad una considerazione più puntuale del preciso ed articolato quadro storico, culturale e teorico entro il quale si è storicamente dipanata la riflessione filosofica di Preti è stato invece consacrato il contributo di Hmaid Ben Aziza, decano della Facoltà di Scienze umane e Sociali, espressamente intitolato *La vie et l'oeuvre du philosophe Giulio Preti*. Ben Aziza ha infatti voluto illustrare al numeroso pubblico tunisino che ha seguito questa iniziativa – formato, per lo più, da molti studenti dell'università tunisina, da alcuni docenti delle locali scuole superiori, nonché da diversi giornalisti² e da alcuni esponenti della società civile tunisina – il quadro complessivo della storia del pensiero italiano dello scorso secolo. Pur tracciando un panorama assai sintetico, Ben Aziza ha tuttavia ricordato il ruolo storico svolto dall'hegelismo napoletano nel favorire la circolazione delle idee di Hegel in contrapposizione allo spiritualismo cattolico. Richiamando la tradizione del pensiero storicista che si rifaceva direttamente all'insegnamento di Gianbattista Vico, Ben Aziza ha ricordato anche i contributi di Francesco De Sanctis, quelli della scuola

- 2 In relazione a questa giornata di studio sono apparsi, sulla stampa tunisina, i seguenti articoli: Anonimo [in realtà: Adel Latrech], *La vie et l'oeuvre du philosophe Giulio Preti*, «La Press de Tunisie», dimanche 25 février 2007, année 70, n. 23.081, p. 3, c. 9; A. L. [Adel Latrech], *La vie et l'oeuvre du philosophe Giulio Preti*, «La Press de Tunisie», mardi 27 février 2007, [9 safar 1428], année 70, n. 23.083, p. 10, cc. 1-3; Anonimo, *Sur l'oeuvre de Giulio Preti*, «Le Renouveau», mardi 27 février 2007, n. 5970, p. 19, c. 1; Adel Latrech, *Un défenseur des lumières libérales*, «La Press de Tunisie», vendredi 2 mars 2007, année 70, n. 23.086, p. 10, cc. 1-2; Ronz Nedim, *Hommage à un philosophe*, «La Press de Tunis», jeudi 8 marzo 2007, année 70, n. 23.092, p. 10, cc. 1-2; Hassen Bahani, *Une philosophe de la rationalité empirique, ouverture sur l'homme et sur l'histoire*, «Le Renouveau», dimanche 11 mars 2007, n. 5980, p. 14, cc. 1-4 (piena pagina); Anonimo, *Omaggio alla vita ed all'opera di Giulio Preti alla Facoltà 9 aprile*, «Il Corriere di Tunisi-Corriere Euromediterraneo», dal 1 al 15 marzo 2007, n. 20, nuova serie, n. 643 [2713-1714], p. 30, cc. 1-3; Anonimo [in realtà: Michele Brondino], *Giulio Preti e la Tunisia*, «Il Corriere di Tunisi-Corriere Euromediterraneo», dal 16 al 31 marzo 2007, n. 21, nuova serie, n. 644 [2715-2716], p. 36, cc. 1-3.

di Bertrando Spaventa e di Antonio Labriola, osservando come questo pensiero di ascendenza hegeliana e storicista si fosse prevalentemente radicato soprattutto nel centro-sud d'Italia. A fronte dello storicismo hegeliano di ascendenza idealista, nel nord d'Italia si è invece maggiormente diffusa una diversa corrente di pensiero che trovava nella tradizione del positivismo un suo punto di riferimento privilegiato. Richiamando l'opera di Pasquale Villari e di Roberto Ardigò, Ben Aziza ha anche sottolineato la specificità di questo positivismo italiano che è stato maggiormente influenzato dal pensiero di Herbert Spencer, piuttosto che da quello di Auguste Comte e di John Stuart Mill. In ogni caso, proprio contro questa tradizione positivista, che si era poi variamente intrecciata col pensiero liberale, ha invece agito la reazione neoidealista, inaugurata da Benedetto Croce e Giovanni Gentile, autori per mezzo dei quali si è anche diffusa nella cultura italiana una sostanziale svalutazione delle scienze che sono state senz'altro private di ogni autentica portata conoscitiva. L'egemonia neoidealista è stata tuttavia progressivamente incrinata a partire dal secondo dopoguerra quando in Italia, a seguito della caduta del fascismo, hanno iniziato a circolare diverse correnti di pensiero che negli anni precedenti erano state "condannate" dal neoidealismo, pur essendosi sviluppate oltretrefrontiera. In tal modo l'esistenzialismo, la fenomenologia, il marxismo e l'empirismo logico hanno variamente condizionato il dibattito filosofico italiano, mentre, a partire dagli anni Sessanta, anche il pensiero della scuola di Francoforte, quello di Max Horkheimer, di Theodor Adorno, di Herbert Marcuse e di Jürgen Habermas ha largamente influenzato il dibattito italiano. A giudizio di Ben Aziza l'opera di Preti deve quindi essere collocata in questa precisa temperie culturale per essere apprezzata in tutta la sua originalità. Preti, grazie alla lezione banfiana, si ricollega, infatti, al dibattito filosofico europeo ed americano, e concentra la sua attenzione soprattutto su due correnti filosofiche, come quella dell'empirismo logico e dell'esistenzialismo, che gli hanno consentito di porre in piena luce le debolezze intrinseche della metafisica tradizionale. Secondo Ben Aziza l'orizzonte complessivo entro il quale l'opera di Preti può essere situata è proprio quello del razionalismo critico, arricchito da un ripensamento della lezione della fenomenologia husserliana e del pragmatismo deweyano, mediante il quale il filosofo pavese può infine avanzare una sua originale riformulazione del problema della conoscenza e un ripensamento del problema della filosofia della morale in cui la sua vicinanza alla tradizione del trascendentalismo kantiano riappare con forza.

Se la relazione di Ben Aziza ha aiutato indubbiamente il pubblico tunisino a meglio comprendere il preciso contesto culturale e storico entro il

quale si è svolta la riflessione di Preti, Michele Bondino, con la sua relazione *Giulio Preti et la Tunisie ou le mektoub tunisien de Giulio Preti* ha invece offerto un duplice contributo prospettico per meglio intendere le vicende pretiane. In primo luogo Brondino ha infatti posto al centro della sua attenzione i rapporti storici intercorsi tra la Tunisia e la cultura italiana, prendendo le mosse dai suoi studi che, da tempo, hanno scandagliato le molteplici relazioni storiche intercorse tra l'Italia e la Tunisia. Anche con riferimento esplicito ad un suo precedente studio monografico consacrato a *La stampa italiana in Tunisia* (apparso per Jaca Book, a Milano nel 1998), Brondino ha ricordato come la presenza italiana in terra tunisina risalga ai primi decenni del XIX secolo, giacché il primo giornale italiano pubblicato in Tunisia, il «Giornale di Tunis e Cartagine» è apparso nel 1838 ed è stato poi seguito da una nutrita serie di molti altri periodici e giornali italiani che hanno variamente contraddistinto gli ultimi due secoli della vita culturale e civile tunisina. Ma nella riflessione di Brondino questa attenzione per la presenza della lingua, della cultura e, più in generale, della tradizione italiana in terra tunisina si è poi dilatata con la considerazione del ruolo storico specifico, à la Braudel, svolto dal Mediterraneo nel corso dei secoli sul piano degli scambi commerciali, culturali e delle stesse civiltizzazioni che si sono variamente intrecciate, nel corso dei secoli, sulle diverse sponde di questo mare, mettendo in contatto differenti continenti e diverse civiltà. Brondino ha insomma sottolineato come il Mediterraneo costituisca, storicamente, un'area di frontiera nevralgica e privilegiata, che ha sempre svolto un suo preciso ruolo geo-politico, macroeconomico ed interculturale, proprio in virtù dei molteplici scambi, dei conflitti e delle varie e complesse risposdenze che hanno contraddistinto la sua storia millenaria. In questo preciso senso il Mediterraneo, quale spazio di incontro e anche di scontro tra le civiltà, rinvia direttamente e nuovamente a quell'interessante progetto di ricerca internazionale dell'*Enciclopedia del Mediterraneo* che Brondino, insieme ad Yvonne Fracassetti, sta perseguendo da alcuni anni e i cui frutti sono ormai disponibili in una nuova e nutrita serie editoriale, i cui volumi appaiono, contemporaneamente, in lingua italiana, francese ed araba, rappresentando, così, un progetto unico nel suo genere che merita di essere ricordato anche in questa sede sia per il suo carattere interculturale, sia per la sua stessa articolazione strategica. Proprio alla luce di questa sua singolare sensibilità storico-culturale Brondino ha quindi letto la vicenda biografica di Preti inserendola nel preciso contesto "mediterraneo" in cui il filosofo pavese ha concluso la sua vita. Per meglio scandagliare la biografia umana e culturale di Preti, Brondino ha assunto quale *filo rosso* privilegiato le poesie che Daria Menicanti ha dedicato, nel corso degli

anni, al suo famoso consorte, liriche che sono state poi raccolte unitariamente nel volumetto *Canzoniere per Giulio* (Manni, San Cesario di Lecce 2004). Proprio tenendo presente la concreta personalità del filosofo Preti, così come emerge da alcune toccanti e struggenti poesie della Menicanti, Brondino ha poi sviluppato un sondaggio critico concernente la morte del filosofo pavese in terra africana. Richiamandosi ai diversi aspetti del carattere pretiano Brondino ha avanzato l'ipotesi che la morte di Preti a Djerba e la sua successiva sepoltura in terra tunisina non costituisca qualcosa di casuale, ma possa essere invece ricollegata al *mektoub* di cui parla la tradizione araba. In questa prospettiva il singolare "lasciarsi morire" di Preti in terra africana o questa sua altrettanto peculiare forma di "suicidio passivo" di cui spesso hanno parlato i diversi interpreti del pensiero di Preti, sembra allora intrecciarsi con un destino e una storia molto più ampia ed universale, entro la quale la fragile vicenda del singolo dovrebbe appunto ricollegarsi ad una trama meno immediata, ma ben più profonda (e silente), che guiderebbe le vicende umane. Il *mektoub* tunisino di Preti sarebbe insomma iscritto nell'imperscrutabile volontà divina, oppure anche in un significato più riposto e meno immediato della storia umana (analogo, forse, all'eterogenesi dei fini?), che consentirebbe, appunto, di reinterpretare le molteplici possibili accidentalità del vivere storico e quotidiano su di un piano in grado di recuperare un senso più nascosto, ma anche più unitario, della vita dei singoli uomini e di tutte le loro apparenti "accidentalità" contingenti. In questa prospettiva la morte di Preti in Tunisia non sarebbe affatto casuale, ma rientrerebbe nei piani imperscrutabili dello stesso Allah per il quale nulla accadrebbe a caso, al punto che l'uomo dovrebbe appunto abbandonarsi ciecamente alla volontà dell'essere supremo, come recitano i versi di una poesia araba già presente nella tradizione dei racconti de *Le mille e una notte*:

Lascia al fatale destino compiere ciò che è scritto
poiché l'anima deve accettare con compiacimento
ciò che ha disegnato il fato.
Non rallegrarti e non rattristarti per qualche motivo
Poiché ogni cosa è destinata a non rimanere.
Abbiamo camminato e ciò era scritto.
Colui a cui tocca fare i passi
deve per forza intraprendere il cammino.
Chi deve morire in una terra
Non perirà in un'altra
poiché tutto è scritto
nel sublime libro di Dio.

Pur dovendosi limitare, in questa sede, alla mera registrazione di questa singolare illustrazione interpretativa della morte di Preti a Djerba, non si può comunque tacere come il decesso di questo pensatore in Tunisia possa anche costituire – per la sua stessa enigmatica e anche per i molteplici “dettagli” che non risultano chiariti neppure sul piano meramente formale-burocratico concernente i documenti ufficiali che dovrebbero invece “illustrare”, senza ombra di dubbio, questa sua morte – l’avvio per altre, interessanti e creative, ipotesi ermeneutiche. Basti per esempio tener presente come la stessa morte effettiva di Preti non sia stata mai certificata da nessuno. Per la sua morte si dovrebbe pertanto parlare, semmai, unicamente di “morte presunta”, anche perché, per quanto banale possa sembrare, nessuno ha mai proceduto all’identificazione diretta del corpo di Preti dopo la sua presunta morte. Naturalmente, perlomeno da quanto sono riuscito a ricostruire, il delicato problema concernente la dichiarazione ufficiale della sua morte è stata certamente risolta amministrativamente, onde poter dar corso anche alle consuete pratiche burocratiche. Manca, tuttavia, agli atti della documentazione tutt’ora reperibile all’ambasciata italiana di Tunisi, un riconoscimento ufficiale e rigorosamente documentato del decesso del nostro filosofo. Si afferma certamente la sua morte, ma non esiste però un documento che l’attesti nei consueti modi previsti dalla legislazione italiana. Il che, naturalmente, può anche dare adito, nuovamente, alle ipotesi più diverse, creative ed affascinanti. Non è naturalmente su questo piano, ipotetico e creativo, che si è mosso la fine disamina di Brondino il quale, semmai, come si è accennato, ha invece preferito prendere le mosse dal profilo del concreto personaggio di Preti, così, perlomeno, come emerge soprattutto dai versi della Menicanti, per delineare poi un’ipotesi esplicativa che si segnala, comunque, proprio per il suo fascino che sembra ricondurci direttamente al mondo dei *ginn*, degli *ifrit*, agli esperimenti geomantici e al misterioso canto dell’esistenza proprio della tradizione araba che ci lascia, tuttavia, naufragare nei nostri tumultuosi pensieri. Al punto che si potrebbe anche ricordare la poesia recitata da *Sindbad il marinaio* durante i suoi sette celebri viaggi:

Parti da un luogo attanagliato dagli affanni;
 lascia la casa che annuncia la morte del suo costruttore
 e troverai una terra migliore
 ma non un’anima più cara della tua.
 Non aver paura delle disgrazie,
 ogni disgrazia ha un fine.
 Chi deve morire in una terra
 Non potrà morire in un’altra.

Non inviare un tuo messo a chiedere aiuto
 Perché l'anima non ha altro consigliere che se stessa.

In ogni caso, con le diverse e molteplici manifestazioni consacrate a Preti svoltesi dall'anno della sua morte ad oggi, con i diversi studi e monografie che si sono pubblicati sul suo pensiero in differenti occasioni e in varie sedi, e anche con questa stessa giornata di studio tunisina sulla sua figura, si può certamente affermare che nei confronti del suo pensiero si è esattamente realizzato proprio quello specifico «miracolo» di cui parlava la Menicanti in una sua poesia:

intanto sopra lui che all'indietro
 ci sfugge insieme coi giorni
 su lui fiorisce il miracolo dei vivi:
 a mano a mano che muore e lui diventa
 nei nostri discorsi migliore.

Ma proprio questo è il «miracolo» – per noi, in realtà, l'unico, possibile, «miracolo», *umano, troppo umano* – a suo tempo felicemente innestato da Mario Dal Pra e da Ermanno Migliorini i quali, con la loro opera pionieristica, ma solidale e convergente, hanno appunto inaugurato una stagione di molteplici studi pretiani, le cui vicende si sono incrementate anno dopo anno, tomo dopo tomo, convegno dopo convegno.

Evandro Agazzi, peraltro l'unico filosofo presente al convegno tunisino ad aver conosciuto di persona Preti, ha presentato una interessante relazione espressamente dedicata alle *Raisons et formes du rationalisme critique de Giulio Preti*, con la quale si è iniziato ad entrare più direttamente nel merito specifico della produzione filosofica pretiana. Agazzi ha preso le mosse da un celebre saggio pretiano nel quale il filosofo pavese illustrava il suo punto di vista empirista, richiamando, al contempo, le differenti tradizioni di pensiero che pure avevano influenzato la sua riflessione. Agazzi ha tuttavia sottolineato come la riflessione filosofica pretiana abbia preso le mosse soprattutto da due tradizioni di pensiero come quella dell'empirismo logico e dell'esistenzialismo che gli hanno consentito di criticare, da un duplice punto di vista, la tradizione metafisica, prendendo come suo punto di riferimento privilegiato sia il momento teoretico della *scientificità*, sia quello della *moralità*. Il che consente anche di meglio intendere tutta la distanza che separa la riflessione di Preti dalla vuota retorica di buona parte della tradizione filosofica italiana che, proprio negli anni in cui il giovane Preti muoveva i suoi primi passi filosofici, era invece dominata da una sorta di *libido loquendi*, in cui la logica contava

poco e il riferimento all'esperienza contava ancora meno. Ma nel richiamare con puntualità questo preciso esordio filosofico di Preti, Agazzi ha anche sottolineato come il tratto decisamente anti-metafisico del pensiero pretiano non fosse poi meglio precisato, nel senso che lungo tutta la riflessione filosofica di questo pensatore la critica e il rifiuto della metafisica hanno rappresentato una costante che si è variamente intrecciata con la presenza e l'influenza di altre tradizioni di pensiero. In questa prospettiva Agazzi ha richiamato le principali tradizioni di pensiero con le quali Preti ha variamente dialogato, sempre *costruttivamente*, nel corso della sua intensa attività filosofica: dalla fenomenologia husserliana alla tradizione dell'analisi del linguaggio, dalla tradizione dello storicismo alla puntuale considerazione degli studi di logica e, soprattutto, di semantica (*à la* Morris), per non parlare poi dell'adesione pretiana alla grande tradizione del trascendentalismo kantiano, da lui rivissuto e ripensato al di fuori di ogni acquiescenza acritica nei confronti della specifica configurazione dogmatica data da Kant alla sua filosofia. Agazzi ha anche sottolineato l'interesse specifico dell'originale riflessione sviluppata da Preti in relazione alla tematica delle «ontologie regionali», ricordando come per il filosofo pavese il riconoscimento del ruolo euristico assegnabile alle differenti ontologie non consentisse, comunque, di parlare mai di un'«ontologia generale», configurando un divieto che invece ad Agazzi pare discutibile, poiché la prospettiva dell'«intero» consentirebbe, sempre a suo avviso, di sviluppare, *in positivo*, un discorso squisitamente metafisico. Da questo specifico punto di vista Agazzi ha così sollecitato criticamente il «trascendentalismo storico-oggettivo» di Preti, cogliendo anche l'occasione per illustrare alcune sue specifiche tesi filosofiche concernenti il realismo e la nozione stessa dell'oggettività della conoscenza scientifica del mondo. A giudizio di Agazzi si può comunque rilevare come il pensiero di Preti non si sia mai distanziato troppo dall'orizzonte dell'empirismo che avrebbe appunto finito per rappresentare il *filo rosso* più tenace e fecondo della sua originale riflessione filosofica. D'altra parte proprio l'individuazione di tale costante riferimento critico alla tradizione dell'empirismo, variamente arricchito dalla considerazione del trascendentalismo, della fenomenologia e dell'analisi del linguaggio, per non parlare del pragmatismo e del marxismo, non deve neppure impedire di cogliere l'articolazione intrinseca del razionalismo critico pretiano che costituisce uno dei più fecondi ed originali punti di riferimento del pensiero italiano della seconda metà del secolo scorso.

Lotfi Benaissa, ricercatore dell'università di Tunisi, ha poi proseguito l'approfondimento del pensiero pretiano studiando *La leçon banfienne ou*

la dimension historique dans le rationalisme critique de Preti. Benaissa ha preso le mosse dal saggio pretiano del 1958, *Il mio punto di vista empiristico*, puntualmente richiamato da Agazzi, anche se poi il suo studio del pensiero di Preti – basato prevalentemente sulla traduzione francese di alcuni pochi saggi filosofici pretiani raccolti nel volume *Écrits Philosophiques* (Les Éditions du Cerf, Paris 2002) – si è maggiormente soffermato sull'influenza che Banfi, considerato, in accordo con la lettura di Jean Petitot, come il «Cassirer italiano», ha esercitato su questo suo allievo diretto. Richiamando, in particolare, alcune puntuali considerazioni filosofiche svolte da Banfi in relazione alla cultura scientifica e a quella tecnica (secondo quanto figura nel testo *Cultura scientifica* apparso nel 1941 su «Studi filosofici»), Benaissa ha sottolineato come, a suo avviso, il problema filosofico decisivo affrontato da Preti possa essere individuato, à la Petitot, nella questione di aprirsi ad una seria valutazione storica del sapere scientifico senza tuttavia dover necessariamente relativizzare le strutture della razionalità umana. Ma questo problema era già ben presente e tematizzato proprio nell'opera fondamentale di Banfi del 1926, quei *Principi di una teoria della ragione* sui quali si è formato anche il giovane Preti. In quest'opera Banfi affrontava infatti il problema di storicizzare Kant senza hegelianizzarlo ed è vero, come ebbe modo di rilevare per esempio anche Mario Dal Pra, che lo stesso razionalismo critico banfiano può essere correttamente interpretato come un ripensamento critico unitario del kantismo e dell'hegelismo. Se grazie a Kant emerge, dunque, l'autonomia (relativa) della legge trascendentale del conoscere, grazie ad Hegel si pone, invece, l'esigenza, parallela, ma autonoma, di comprendere dinamicamente le strutture stesse della razionalità che si modificano e si trasformano nel corso effettivo della storia umana. In ogni caso il conferimento di un'autonomia critica alla razionalità umana si sposa in Banfi con la delineazione di una sistematica razionale aperta della ragione umana che costituisce il terreno privilegiato entro il quale si muove la riflessione di Preti che si pone il problema, squisitamente epistemologico, di comprendere la scienza come uno spirito oggettivo che deve essere compreso unitariamente. Analizzando, in particolare, alcuni saggi filosofici di Preti come *Dewey e la filosofia della scienza* (1951) e *Criticità e linguaggio perfetto* (1953), Benaissa considera il ruolo che la logica svolge entro la prospettiva epistemologica pretiana, sottolineando, ancora una volta, come l'apertura alla dimensione storica dell'oggettività della conoscenza non implichi affatto alcun slittamento sul piano del relativismo scettico. Al contrario, la risposta di Preti trova proprio nella delineazione del suo «trascendentalismo storico-oggettivo» una soluzione prospettica particolarmente feconda che gli consente di delineare

un razionalismo critico flessibile, perché in grado di salvaguardare adeguatamente la portata conoscitiva del sapere scientifico.

Al tema specifico de *La ré-évaluation du transcendantal de Giulio Preti et la perspective du néorealisme logique* è stato poi consacrata la relazione di Fabio Minazzi il quale ha preso le mosse proprio da una considerazione complessiva del «transcendentalismo storico-oggettivo» delineato da Preti. Preliminarmente Minazzi ha però sottolineato come questo originale punto di vista filosofico di Preti possa e debba essere interpretato come il frutto specifico della originale riflessione pretiana. Una riflessione che si è sempre svolta, nel corso dei vari decenni che hanno contraddistinto la sua attività intellettuale, avendo la capacità di *contaminare* differenti punti di vista. In questa «contaminazione critica» spesso e volentieri la storiografia filosofica ha individuato un limite di Preti, imputandogli di aver messo capo ad una sorta di «sincretismo». Al contrario Minazzi ha sottolineato come Preti nel svolgere questa sua originale «contaminazione critica» in realtà abbia praticato, in modo assai originale, proprio la sua autonoma riflessione filosofica. La filosofia nasce infatti dalla capacità di saper ripensare criticamente ed autonomamente i differenti risultati concettuali che sono offerti dalle più diverse tradizioni di pensiero. Proprio questo è stato il lavoro di Preti che ha sempre avuto il coraggio di confrontarsi teoricamente con differenti punti di vista filosofici non già per amalgamarli o giustapporli in un unico «minestrone filosofico», bensì per rielaborarli, per saggiarli, interrogandoli da un suo specifico e personale punto di vista concettuale. In questo modo Preti ha sviluppato, da autentico filosofo, un suo personale percorso di riflessione entro il quale ha assunto, fino in fondo, la responsabilità delle sue differenti scelte teoriche. Anche perché ogni autentico filosofo – come per esempio avviene in tutti i classici della filosofia – lavora sempre con i «materiali filosofici» elaborati da altre tradizioni di pensiero, allo scopo di costruire il proprio, autonomo ed originale, edificio concettuale. In questa prospettiva i filosofi operano, insomma, come hanno operato gli antichi architetti a Roma: come questi ultimi hanno smontato il *Colosseo* per costruire nuovi edifici, in modo analogo i filosofi utilizzano sempre i «materiali filosofici» messi a loro disposizione dalle precedenti tradizioni di pensiero per costruire nuovi ed originali punti di vista teorici.

Prendendo le mosse da questo rilievo Minazzi ha illustrato l'ultimissima fase della riflessione filosofica di Preti, quella che il filosofo pavese stava elaborando dopo la pubblicazione di *Retorica e logica* (1968) fino al periodo che ne ha registrato la morte a Djerba, nel luglio 1972. Gli scritti di questo periodo sono ancora pressoché tutti inediti e Minazzi ha pertanto illustrato i risultati contenuti in un nutrito gruppo di autografi pretiani nei

quali il filosofo pavese ha articolato le ragioni di una forma di *neo-realismo logico* che può anche essere indicato come una forma di *realismo fenomenologico* oppure, ancora, di *oggettivismo trascendentale*. L'interesse di questi testi, al di là della diversa "etichetta" con cui ci si può riferire a questa tradizione di pensiero, consiste, ancora una volta, nella capacità critico-euristica con la quale Preti riesce a muoversi all'interno delle differenti tradizioni di pensiero occidentali, sapendo recuperare il movimento carsico del pensiero. Il neo-realismo logico indica infatti una prospettiva filosofica già apparsa in seno al dibattito medievale e che ha poi attraversato buona parte della riflessione moderna per riemergere, infine, sia nella fenomenologia husserliana, sia nella riflessione epistemologica del Novecento. Per questa tradizione di pensiero occorre prendere le mosse dai *paradigmi obiettivi* che non devono mai essere concepiti come unità sostanziali "in sé". Si pensi, per esempio, al celebre dibattito medievale tra realisti e nominalisti: se per i primi i nomi rinviano a realtà universali esistenti "in sé", per i secondi, invece, gli universali sono solo dei nomi o *flatus vocis*, delle mere "collezioni" ricavate, induttivamente, dalla serie degli individui empirici, gli unici effettivamente esistenti. Ebbene, entro questa contrapposizione tra realisti e nominalisti i neo-realisti medievali (Marsilio di Inghen, Buridano e la sua scuola, Nicola d'Autrecot, Gregorio di Rimini, etc.) sostengono, invece, che i nomi si riferiscono unicamente ad un'idea sostanziale ed unitaria, appunto ad un *paradigma obiettivo* che non può tuttavia essere mai inteso come un'unità sostanziale "in sé". Semmai tale paradigma obiettivo può poi essere più o meno "riempito" dal riferimento alla dimensione empirica effettivamente esperita. Insomma: se noi pensiamo a termini come "cane" o "edificio" bisognerà avere l'avvertenza critica di interpretare "cane" ed "edificio" come un *paradigma obiettivo* che si riferisce ai cani empirici (o agli edifici effettivamente costruiti) tenendo presente come questi termini indichino una sorta di "progetto" che può essere più o meno soddisfatto dall'esperienza. In questa prospettiva significato e denotazione non costituiscono allora più due direzioni di riferimento ad una realtà metafisica. Al contrario, il riferimento ultimo è sempre ai cani empirici (agli edifici in pietra e calce), ma il "riempimento" di questi paradigmi obiettivi è sempre progressivo, aperto, insaturo e può conseguire un risultato positivo, oppure può dar luogo ad un esito negativo. In altre parole nella prospettiva del neo-realismo logico il significato può essere concepito come una denotazione incompleta, vaga, non mai riempita completamente. Su questa precisa base concettuale può allora reinterpretarsi anche la celebre "rivoluzione copernicana" di Kant che ha introdotto, non a caso, il concetto della trascendentalità nell'ambito della filosofia moderna. Se-

condo questa impostazione la trascendentalità implica infatti che l'oggetto di cui parla una determinata teoria non può mai configurarsi al di fuori di una precisa teoria, di un preciso ambito disciplinare, di una precisa «ontologia regionale», per dirla con Husserl. Non per nulla in Husserl il noema è sempre configurato come un atto interno al processo del conoscere, come il correlato intenzionato dell'atto conoscitivo, come il contenuto pensato. Proprio prendendo le mosse da questo complesso "punto di vista" filosofico, Preti ha poi delineato un suo fecondo programma di ricerca che si è concretizzato in una serie di saggi con i quali il filosofo pavese ha saggiato le differenti potenzialità euristiche di una tale prospettiva volta a delineare un nuovo ontologismo critico.

Anche nell'ultima relazione, quella di Taoufik Chérif dell'Università di Tunisi, *Giulio Preti et le criticismo kantien*, è stato ripreso in considerazione il rapporto esistente tra la riflessione filosofica del pensatore pavese e la composita tradizione del criticismo kantiano. Chérif ha tenuto presente sia le diverse letture kantiane sviluppate in Italia da autori come Carlo Cantoni, Filippo Masci, Giacomo Barzellotti e Felice Tocco, per poi considerare anche la lettura banfiana entro la quale si è innestata quella di Preti. Ma Chérif ha anche rilevato come a suo avviso il kantismo sottolinei soprattutto due problemi: in primo luogo l'importanza di prendere sempre in debita considerazione le *modalità specifiche* entro le quali si svolge la conoscenza umana e, in secondo luogo la possibilità di delineare una soluzione idealista o soggettivista del problema della conoscenza umana. Entro questo specifico orizzonte si collocerebbe quindi la riflessione di Preti che ha insistito soprattutto nel mettere in pieno rilievo la problematica epistemologica del kantismo, senza peraltro omettere di considerare la cultura come un oggetto specifico della riflessione filosofica. In questo preciso ambito di indagini emerge allora la sostanziale prossimità di Preti alla tradizione del kantismo, sia nella trattazione pretiana del problema della conoscenza, sia nelle sue considerazioni sulla logica, sia in riferimento alle sue disamine del problema della morale. Ma Chérif ha rintracciato la presenza di un kantismo dichiarato in tutte le opere pretiane, da *Praxis ed empirismo* (Einaudi, Torino 1957, ora riedito dalla Bruno Mondadori di Milano nel 2007) fino a *Retorica e logica* (Einaudi, Torino 1968), senza peraltro dimenticare *Idealismo e positivismo* (apparso nel 1943 per Bompiani a Milano). Ma nel sottolineare la forte presenza dell'impostazione kantiana e trascendentale nella riflessione di Preti, Chérif non ha mancato di rilevare come nel percorso intellettuale di questo pensatore italiano questa tematica si sia sempre sposata con differenti accentuazioni e con diverse ascendenze teoriche.

In definitiva questa giornata di studi tunisina sul pensiero pretiano è stata interessante per più ragioni. Non solo perché ha favorito un confronto diretto e fecondo tra studiosi italiani e studiosi tunisini, ma anche perché a partire dall'opera di Preti si è dato vita ad un ricco dibattito teorico, mediante il quale si sono focalizzati alcuni problemi che sono tutt'ora al centro della riflessione filosofica contemporanea. Il che consente anche di misurare tutta l'attualità e la fecondità intrinseca dello stesso pensiero filosofico di Giulio Preti che, muovendosi in modo originale entro le diverse tradizioni del pensiero occidentale, è effettivamente riuscito a scandagliare, in modo critico e originale, alcuni problemi che sono ben lungi dall'essere risolti. Anzi, si può dire che il suo contributo filosofico aiuta proprio a meglio approfondire delle tematiche che sono tutt'ora controverse e al centro di impegnativi e anche contrastanti programmi di ricerca. Né deve essere taciuto come questo convegno segni una tappa importante nella diffusione del pensiero di Preti e del suo studio, perché non può naturalmente essere taciuto l'interesse oggettivo di poter dialogare con degli studiosi arabi che si confrontano proprio con le tematiche del razionalismo critico pretiano, trovando nella sua opera spunti ed indicazioni preziose per la loro stessa autonoma ricerca filosofica.

Al termine di questo convegno, come si è accennato, nel primissimo pomeriggio, una delegazione di relatori e di partecipanti si è recata al cimitero del *Borgel*, sulla tomba di Preti, per una breve cerimonia di commemorazione, nel corso della quale Minazzi è stato unanimemente incaricato di tenere un breve discorso in ricordo del filosofo. In questa occasione la visita di questi studiosi all'estrema dimora di Preti ha così configurato un gesto che se da un lato ha manifestato un omaggio tangibile nei confronti del pensatore italiano e della sua opera, dall'altro lato è anche servito a rinsaldare ulteriormente i rapporti di amicizia e di collaborazione, sulle due sponde del mediterraneo, tra studiosi arabi e studiosi europei, inaugurando un percorso di dialogo, di confronto e di comune lavoro che ci sia augura possa essere ulteriormente approfondito nel corso del prossimo futuro. Il che non è davvero poco, perché costituirebbe un importante segnale di *dialogo* proveniente dal seno stesso di alcune comunità filosofiche: in un mondo sempre più dilaniato dalle guerre, ancora una volta tocca infatti ai filosofi ricordare, anche alla luce della specifica riflessione razionalista pretiana, le ragioni di una diversa civiltà di dialogo, di confronto e di reciproca collaborazione umana. Un filosofo degno di questo nome non può infatti mai abdicare da questo suo impegno profondamente umano. Ma per farlo non deve certamente guardare acriticamente al *mektoub* arabo, alla provvidenza cattolica o all'eterogenesi dei fini, perché, semmai, deve

invece affermare il suo passato e il suo presente come interamente *suoi*: «il che – come si legge nella pagina conclusiva di *Alle origini dell'etica contemporanea* – è la condizione per poter fare del *futuro* una cosa propria, un frutto della propria attività e della propria deliberazione e non un “avvento” – condizione per l'emancipazione è infatti il riportare all'uomo la sua storia e il suo destino, la sua stessa attuale e passata alienazione, scorgendo quest'ultima non come una “caduta” accidentale e fatale, ma come qualcosa attraverso cui l'umanità *doveva* e deve passare per poterla concretamente superare e giungere all'emancipazione». Il filosofo deve dunque penetrare criticamente anche questi miti quali «formulazioni della nuova, dolorosa esperienza dell'uomo contemporaneo, che, toccando il massimo dell'alienazione nella società capitalistica, vede spuntare dalle stesse condizioni create da questa società l'alba di uno stato che chiamiamo di “emancipazione”: stato in cui l'uomo sia uomo per l'uomo, i sensi siano umani, il pensiero sia umano, l'amicizia, l'amore, la convivenza sociale non siano staccati dalla felicità dell'uomo ma ne formino il concreto tessuto – non lo *strumento*, ma il *contenuto*». Proprio questo Preti, critico e socratico, può dunque costituire un buon avvio per un filosofo che senta tutta la responsabilità civile e storica del suo stesso «onesto mestiere» del filosofare. Con questo stesso spirito chi scrive ha del resto guardato, più recentemente, alla «rivoluzione dei gelsomini» che, non a caso, ha preso avvio proprio dalla Tunisia, donando all'Africa del Nord quella *primavera dei popoli* le cui conseguenze sono tuttora in corso.

INDICE DELLE IMMAGINI

- p. 8: Foto di Preti appasa su «L'Espresso» del 31 gennaio 1965, anno XI, n. 5, p. 11.
- p. 10: Daria Menicanti, *Giulio e Fuchs*, disegno a matita del 1958 (Archivio privato di Fabio Minazzi)
- p. 18: Daria Menicanti, *Dimmi quando quando quando...*, disegno a matita del 1963 (Archivio privato di Fabio Minazzi)
- p. 24: Daria Menicanti, *Omo di molte lamentazioni*, disegno a matita del 27 marzo 1942 (Archivio privato di Fabio Minazzi)
- p. 110: Giudizio autografo di Eugenio Garin su Giulio Preti scritto durante l'espletamento del concorso universitario per una cattedra di Storia della filosofia bandito dall'Università di Bari nel 1953
- p. 112: Giulio Preti negli anni Settanta
- p. 198: Giulio Preti negli anni Quaranta
- p. 246: Giulio Preti, studente, anno 1929
- p. 286: Daria Menicanti e Giulio Preti nel 1960 a Viareggio
- p. 314: Lettera di Giulio Preti a Mario Dal Pra del 28 luglio 1955, in cui il filosofo pavese critica apertamente le «follie del Venerabile» (ovvero di Antonio Banfi) concernenti l'esistenza di un ipotetico «punto spermatico» miticamente collocato fuori della società storica
- p. 366: *L'Hotel Ulysse*, a Djerba, negli anni Settanta, ultimo soggiorno di Preti
- p. 368: Tunisia, cimitero del *Borgel*, 6 ottobre 2008, 5 Chawwâl 1429
- p. 382: Tunisia, cimitero del *Borgel*, 28 febbraio 2007, 10 safar 1428
- p. 388: Lettera di Giulio Preti da Djerba ad Ermanno Migliorini, *recto*
- p. 396: Lettera di Giulio Preti da Djerba ad Ermanno Migliorini, *verso*
- p. 412: Verbale autografo predisposto da Eugenio Garin in qualità di segretario della Commissione del concorso universitario bandito dall'Università di Bari per una cattedra di Storia della filosofia nel 1953. La scheda n. 32 presenta il giudizio collettivo della Commissione sul candidato Preti, Giulio. Si noti, alla quinta riga dal basso, la correzione di «forti interessi teoretici» in «sentiti interessi teoretici». Nella versione stampata della relazione, per un curioso refuso tipografico, si leggerà, invece, l'indicazione di «gentili interessi teoretici»

32. PRETI Giulio, incaricato di filosofia morale dal 1950
presso l'Univ. di Pavia; maestro in filosofia.

Il P. che ha forti ~~prevalenti~~ interessi teorici, è tuttavia
costantemente preoccupato di concretizzare e definire sul piano sto-
rico le sue posizioni. Accanto agli scritti che presentano ri-
vista i punti di vista da me acquisendo (Terminologia del valore,
Linguaggio comune e linguaggio scientifico,
Idealismo e positivismo, ecc.) si trovano minuziosissime dissempa-
gnate da scelte antiche (Ippocrate, Basile e i Giuristi,
Newton ecc.) e ampie memorie, specialmente sul
pensiero scolastico (Storica Formalismo e probabilismo nel
pensiero medievale; Storici della logica formale del medioevo),
ma anche su pensatori contemporanei (su B. Bolzano e Husserl,
sul Carta di Monna, su Sever, su Russell ecc.).

Secondo la maggioranza della Commissione il P. è studioso
di grande ingegno, di buona preparazione, di ^{solidi} ~~profondi~~ interessi
teorici e dotato di seri metodi scientifici. In particolare notevoli
sembrano gli studi sulla logica medievale, tra i migliori in Italia,
e i volti su Newton e su Leibniz (Il Giuramento Universale
di G. Leibniz): tutti scritti da, fra l'altro, hanno il merito di

Verbale autografo predisposto da Eugenio Garin in qualità di segretario della Commissione del concorso universitario bandito dall'Università di Bari per una cattedra di Storia della filosofia nel 1953. La scheda n. 32 presenta il giudizio collettivo della Commissione sul candidato Preti, Giulio. Si noti, alla quinta riga dal basso, la correzione di «forti interessi teorici» in «sentiti interessi teorici». Nella versione stampata della relazione, per un curioso refuso tipografico, si leggerà, invece, l'indicazione di «gentili interessi teorici»

INDICE DEI NOMI

- Abate, Clelia 35, 54, 249n
 Abate, Ottavia 35
 Abbagnano, Nicola 11
 Abelardo, Pietro (*Abelardus*, *Petrus*, *Abélard du Pallet*) 162, 199, 206, 209
 Acerboni, Giovanni 39n
 Adam, Charles 214n
 Adams, Robert Merrihew 308n
 Adorno, Theodor Wiesengrund 399
 Agamben, Giorgio 199
 Agazzi, Evandro 124 e n, 163 e n, 205n, 383, 403-405
 Al Chennoufi 375n
 Alberti, Leon Battista 340
 Alberto di Sassonia (*Albertus parvus*, *Albertutius*; *Albertolus*) 207
 Alessio, Franco 26 e n, 27, 33, 119, 122n, 123, 129, 131 e n, 135, 139, 232n, 242, 248n, 389n, 393
 Aloni, Antonio 119
 Anceschi, Luciano 34, 50-51, 53-54, 57-59, 61, 102
 Andersen, Hans Christian 165-166, 171
 Anselmo d'Aosta (Anselmo di Canterbury) 253
 Antistene di Atene 162, 210, 212 e n
 Apollo 289-290
 Archimede di Siracusa 174n, 227, 300
 Ardigò, Roberto 399
 Aristarco di Samo 228
 Aristotele di Stagira 193, 199, 204 e n, 205 e n, 206, 210n, 217, 343, 348, 357
 Arnaud, Eraldo 149n
 Ascheri, Carlo 152n
 Ayer, Alfred Jules 118, 159, 192, 203, 279, 321-323, 324 e n, 325 e n, 326-328
 Bachelard, Gaston 70, 239
 Bahani, Hassen 398n
 Banfi, Antonio 11, 19, 33 e n, 34, 36, 37 e n, 38 e n, 39 e n, 40 e n, 41 e n, 47, 49n, 50, 51, 53-54, 57-58, 60-62, 63 e n, 64-65, 67 e n, 68 e n, 69 e n, 70-77, 79 e n, 80-82, 83 e n, 84 e n, 85 e n, 86-87, 90 e n, 91-102, 103 e n, 104 e n, 105 e n, 106 e n, 107 e n, 108, 123n, 128, 129, 130n, 141-142, 146 e n, 147, 148n, 149, 155, 158 e n, 159, 170-171, 174n, 179, 180n, 231, 235, 236 e n, 237, 242, 247n, 248 e n, 249 e n, 254-256, 301, 311, 312, 314, 320, 323, 329-330, 331 e n, 332 e n, 333-334, 335 e n, 336-338, 339n, 341n, 343n, 344n, 345, 347n, 349, 350n, 353-354, 370, 374, 384-385, 405, 411
 Baratonò, Adelchi 38n, 128
 Barbarisi, Gennaro 119, 142
 Bariè, Giovanni Emanuele 296
 Barolo, Enrico 119
 Barreca, Giuseppe 127n
 Barth, Karl 33
 Bartolo da Sassoferrato 193, 217
 Baruzi, Jean 296
 Barzellotti, Giacomo 408
 Beato Angelico vedi Guidolino di Pietro
 Bellarmino, Roberto 136
 Bellini, Rolando Massimo 391
 Ben Ali 369
 Ben Ayed, Farhat 375n
 Ben Aziza, Hmaid 383, 398-399
 Benaissa, Lotfi 383, 404-405
 Bergson, Henri-Louis 64
 Berkeley, George 226
 Bernabò, Graziella 36n, 105n
 Bertin, Giovanni Maria 34, 54, 67 e n,

- 83n, 102, 170-171, 231
 Besoli, Stefano 199n
 Bianca L. Mariano 20-21, 278n, 329 e n, 331
 Bizet, Georges 52
 Bo, Carlo 33n, 38 e n
 Bobbio, Norberto 202n
 Bocheński, Józef Maria (*padre Innocenzo Maria*) 208n
 Boehner, Philotheus 13, 208n
 Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino 204, 206
 Bolzano, Bernhard 13, 309
 Bompiani, Valentino 33
 Bona Cucco, Elena 302n
 Bonfanti, Giosue 35, 39 e n, 40n, 47n, 58 e n
 Bonfanti, Maria Luisa 58, 66
 Bonghi, Brigida 19, 124n, 293n, 390n
 Bontadini, Gustavo 11-12, 133n, 135 e n
Borgel, cimitero cristiano di Tunisi 368, 376-380, 282-383, 391, 397, 409, 411
 Borgese, Giuseppe Antonio 54 e n
 Bottin, Francesco 208n, 209n
 Boutroux, Etienne-Émile-Marie 301
 Bradley, Francis Herbert 326
 Braudel, Fernand 400
 Brigati, Roberto 199n
 Brissa, Ettore 250n
 Broad, Charlie Dunbar 174 e n, 175, 176
 Brondino, Michele 20, 201n, 213n, 369-370, 376-377, 380, 383, 397n, 398n, 400-402
 Bruno, Giordano Filippo 136
 Brunschvicg, Léon 257-258
 Buridano, Giovanni 159, 197, 207, 279, 407
 Buscagliene Candela, Paola 209n
 Busse, Adolfus 205n
 Cafiero, Luca 205n
 Calogero, Guido 205n
 Calvino, Giovanni 312 e n
 Cambi, Franco 15, 38n, 67n, 122n, 125, 128, 131, 247 e n
 Campanale, Domenico 297n
 Campo, Mariano 12
 Candela, Mercurio 209n
Canopo, vedi Togliatti 104n
 Cantoni, Carlo 408
 Cantoni, Remo 34, 39n, 41 e n, 51, 53-54, 68, 69n, 82, 102, 106 e n, 107, 170-171, 231, 247n, 373
 Cardano, Girolamo 305
 Carlino, Lorenzo 21
 Carlotti, Giuseppe 296
 Carnap, Rudolf 118, 147-148, 159, 184-186, 192, 196, 222, 232 e n, 236, 242, 277, 279, 327, 364
 Carta, Giuliano 35, 54
 Carugo, Adriano 244
 Casalegno, Andrea 202n
 Cassirer, Ernst 15, 118, 149n, 184, 195, 221, 296, 405
 Castelli, Enrico 132
 Castiglione, Baldesar 329, 340 e n
 Castiglioni, Luigi 51, 54
 Cattaneo, Carlo 20
 Ceccato, Silvio 177n
 Ceglia, Raffaella 84n
 Cenni, Alessandra 37n, 105n
 Cervantes Saavedra, Miguel De 356
 Char, René 25 e n
 Cherif, Taoufik 383, 408
 Chiappano, Alessandra 201n
 Chiffi, Daniele 229n
 Chiodo, Simona 19, 83 e n, 130n, 146n, 148n
 Citanna, Giuseppe 58 e n
 Clarke, Samuel 300
 Cohen, Hermann 254, 256
 Colli, Barbara 49
 Colli, Giorgio 78n, 204n, 317n, 324n
 Colombo, Yoseph 301
 Colorni, Eugenio 297 e n, 298, 301
 Comte, Isidore-Auguste-Marie-François-Xavier 399
 Coniglione, Francesco 215n, 229n
 Conte, Amedeo Giovanni 205n, 208n
 Contini, Gianfranco 315, 317
 Contri, Siro 128, 140
 Cordeschi, Roberto 302n
 Cordiè, Carlo 84n, 102
 Corradini, Luciano 119, 142

- Corsano Leopizzi, Antonio 12
 Corti, Maria 35, 54, 102, 170-171, 231, 315 e n, 316
 Costantini, Domenico 126n
 Couturat, Louis 296
 Croce, Benedetto 52, 128, 233, 399
 Crusius, Christian August 281
 Curiel, Eugenio 31n
 Cusano, Niccolò (Niccolò da Cusa, Krebs) 261-263

 D'Annunzio, Gabriele 52
 Dal Pra, Mario 15, 17, 25, 26 e n, 27, 38 e n, 43, 53n, 63n, 79 e n, 81, 84 e n, 90n, 103, 106n, 107 e n, 108 e n, 117 e n, 118 e n, 119-120, 121 e n, 122 e n, 123 e n, 124 e n, 125 e n, 126, 127 e n, 128, 129 e n, 131, 134, 139, 140 e n, 141-144, 145 e n, 146, 149n, 150 e n, 151, 154, 155 e n, 163, 165 e n, 169n, 209n, 223n, 232 e n, 233, 242, 244, 248n, 265 e n, 309n, 314, 319 e n, 320, 353n, 357, 359, 370, 373 e n, 374, 389 e n, 390, 393, 403, 405
 Dalla Torre, Marco 37n
 Dante Alighieri 357, 385
 Daziano, Andrea 119
 De Grada, Raffaele 34-35
 De Sanctis, Francesco 398
 De Toni, Gian Antonio 149n, 152n, 296n, 321, 324n
 De' Negri, Enrico 252n
 Del Boca, Susanna 296-297
 Dell'Anna, Giuseppe 21
 Della Casa, Giovanni 340
 Democrito di Abdera 227
 Denti, Maria Adalgisa 35, 54, 264n
 Descartes, René 160, 173, 188, 214 e n, 215 e n, 229, 253, 257, 261-263, 296n, 357
 Dewey, John 13, 15, 118, 180 e n, 181, 187-188, 232 e n, 236, 238, 242, 320, 323, 338-339, 364, 405
 Diderot, Denis 237
 Dilthey, Wilhelm 34
 Dino, Onorina 36n, 37n, 105n, 248n

 Diogene di Sinope, 162, 167-170, 172, 210, 211 e n, 212
 Diogene Laerzio 167, 211 e n, 212n
 Dolci, Giulio 52, 54
 Don Chisciotte (*Don Quijote de la Mancia*) 356
 Dos Passos (John Roderigo) 51
 Dostoevskij, Fëdor Michajlovič 39, 102, 289
 Dubos (o Du Bos), Jean-Baptiste (*abbé Dubos*) 359
 Duhem, Pierre Maurice Marie 229
 Dumitriu, Anton 208n
 Duns Scoto, Giovanni 206-207
 Dupuy, gruppo di 261

 Einstein, Albert 149n, 192n, 200n
 Élie, Hubert 159, 203n
 Empedocle di Agrigento 251
 Epicuro di Samo 357
 Epitteto di Ierapoli 258
 Er, mito di 346
 Erbetta, Antonio 131n
 Ercole 306, 369
 Erdmann, Benno 298
 Errante, Vincenzo 54
 Esiodo di Asdra (o di Cuma eolica) 346
 Euclide di Alessandria 355
 Euler, Leonhard 176

 Fano, Vincenzo 192n
 Fantar, Mhamed Hissine 369-370
 Fantini Migliorini, Fiorenza 390, 392
 Faust, Johann (*magister Georg Sabellicus*) 201
 Fazio-Allmayer, Vito 67n
 Federici Vescovini, Graziella 209n
 Fermat, Pierre de 261-262
 Fermi, Laura 51, 54
 Ferrari, Massimo 53n
 Feuerbach, Ludwig Andreas 15, 44, 250
 Fichte, Johann Gottlieb 253, 299
 Fiorini, Pierluigi 208n
 Firpo, Luigi 203n
 Flaubert, Gustave 36, 37n
 Fontane, Nicolas 258

Formaggio, Dino 34, 35 e n, 36, 38n, 56,
85n, 102, 105n, 170-171, 231, 249 e
n, 373

Fornasari, Franco 28

Fornasari, Michela 28

Foscolo, Ugo 30

Fracassetti Brondino, Yvonne 400

Fracastoro, Girolamo 232 e n, 242

Francoforte, scuola di 399

Friedmann, Georges 298 e n

Fuchs, pastore tedesco 10, 66, 411

Gadda, Carlo Emilio 289, 293 e n

Gadenz, Tullio 37n

Galavotti, Maria Carla 126n

Galileo, Galilei 33, 136, 184, 226, 227 e
n, 228 e n, 275

Galletti, Alfredo 58 e n

Galli, Gallo 214n, 301

Garin, Eugenio 11-13, 16, 41, 108n, 110,
117n, 123n, 128, 133n, 134, 136,
138n, 214n, 232 e n, 242, 248n, 266
e n, 318 e n, 411, 412

Garin, Maria 214n

Garve, Christian 202n

Garzanti, Livio 33

Gassendi, Pierre 261

Gazzola, Piero 52-53

Gentile, Giovanni 105, 108n, 141-142,
233-234, 250, 399

Gesù di Nazareth, il *Cristo* 55, 174n

Geymonat, Ludovico Umberto 17, 45 e n,
63n, 117 e n, 118 e n, 120, 121n, 123
e n, 124, 125 e n, 126n, 128, 139 e n,
142-143, 147, 163n, 174n

Gianmaria, studente della *Statale* 51

Giordanetti, Piero 127n

Giorello, Giulio 119-120, 124 e n, 142

Giove 289-292

Girgenti, Giuseppe 211n

Giulia, studentessa della *Statale* 52

Goethe, Johann Wolfgang 52, 202n

Gozzano, Guido 58

Grabmann, Martin 209n

Gramsci, Antonio 375

Gregorio di Rimini 159, 197, 207, 279, 407

Guglielmo di Champeaux (*Guilelmus de*

Campellis; Guilelmus Campellensis)
206

Guidolino di Pietro, detto L'Angelico
o Beato Angelico, fra Giovanni da
Fiesole 248n

Habermas, Jürgen 399

Hannover, casa di 294

Hartmann, Nicolai 255

Hauff, Wilhelm 52, 55

Hazon, Mario 54

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 79-81,
83, 100, 117, 147, 236, 247, 250-
251, 252 e n, 253-257, 283, 294,
298-299, 338, 347, 398, 405

Heidegger, Martin 173

Hempel, Carl Gustav 178, 225

Hilbert, David 175

Hitler, Adolf 36

Hölderling, Johann Christian Friedrich
250-251

Horkheimer, Max 399

Hume, David 6, 17, 21, 155, 214, 232 e
n, 242, 256, 282, 295, 299, 325, 349,
352, 355-365

Husserl, Edmund 13, 15, 33-34, 74, 79,
90n, 97, 128, 132, 141, 155, 159,
161, 163, 171, 184-188, 192, 196,
203, 207, 220-222, 231, 233, 236 e
n, 238, 242, 250, 254-255, 271-272,
274, 277, 279, 283, 285, 299, 309,
320, 332, 362, 364, 370, 384, 408

Huyghens (Huygens), Christiaan 295

Ibsen, Henrik 39

Ippocrate di Cos 200 e n

Isella, Dante 39n, 49, 50 e n, 58n, 59 e n,
62n, 317

Jaeger, Werner 341

James, William 232 e n, 242

Kafka, Franz 102

Kant, Immanuel 15, 69, 74, 78 e n, 79-

- 81, 83, 98, 155, 161, 163, 187, 190-193, 195, 202 e n, 214-215, 216-221, 226 e n, 228, 234-236, 241, 250-256, 269-275, 280-282, 285n, 292, 293n, 299, 323, 324 e n, 325-327, 346, 370, 386, 404-405, 407
- Karamazov, fratelli 289
- Kenny, Anthony 208n
- Khereddine Pacha 376
- Kierkegaard, Søren Aabye 15, 102, 250, 254, 258
- Kneale, Martha 205n, 208n
- Kneale, William Calvert 205n, 208n
- Kretzmann, Norman 208n
- Kuhn, Thomas Samuel 235
- La Mothe Le Vayer, François 261
- Labriola, Antonio 399
- Lambert, Johann Heinrich 309
- Lametttrie o La Mettrie, Julien Offray de 232 e n, 243
- Lanaro, Giorgio 373n
- Latrech, Adel 398n
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 6, 13, 17, 21, 232 e n, 243-244, 256, 288, 289-290, 291n, 292n, 293 e n, 294 e n, 295, 296 e n, 297 e n, 298 e n, 299, 300 e n, 301, 302 e n, 303 e n, 304, 305 e n, 306 e n, 307, 308 e n, 309-311, 313, 325, 357
- Leopardi, Giacomo 59
- Leucippo di Mileto (o di Elea o di Abdera) 227
- Liebert, Arthur 33
- Limongi, Salvatore 199n
- Locke, John 214, 232 e n, 243, 299, 307
- Longhi, Roberto 317
- Longino, Caio Casso 359
- Mach, Ernst 194, 241, 274, 325
- Mahnke, Dietrich 296-297
- Maia 216
- Maierù, Alfonso 208 e n
- Maimon, Salomon 256
- Maiorca, Bruno 122n
- Malaguzzi Banfi, Daria 90n, 104n
- Mangione, Corrado 121, 123n
- Mann, Thomas 29, 250
- Manzi, Gian Luigi 34-35
- Marabelli, Costante 208n
- Maramaldo 156
- Marangoni, Matteo 315
- Maranini, studentessa 51
- Marburg, scuola di 15, 184, 254-255, 296
- Marchetti, Giancarlo 209n, 210n
- Marco, evangelista 248n
- Marcuse, Herbert 118, 399
- Mariani, Alberta Giulia 231
- Marsilio di Inghen 159, 197, 207, 279, 407
- Martinetti, Piero 53-54, 90n, 293n
- Marx, Karl 6, 13, 15, 17, 151, 176, 181, 236 e n, 238, 243, 320, 355, 363-365
- Masci, Filippo 408
- Masini, Ferruccio 317n
- Massa, Riccardo 119, 142
- Massafra, Michele 120n
- Mates, Benson 208n
- Mathieu, Vittorio 203n, 291n, 293n, 297 e n
- Mattenklott, Gert 202n
- Mauser Luger P08 (pistola di Preti)* 42
- Mazzari, Anna Maria 51
- Mazzini, Giuseppe 132n
- Melandri, Enzo 199n, 205n
- Menicanti, Daria 5, 10, 17-19, 24-25, 26 e n, 28 e n, 29 e n, 30 e n, 31 e n, 32, 33-34, 39, 41, 42 e n, 43, 44 e n, 45 e n, 46-48, 49 e n, 50-51, 52n, 53, 55, 56 e n, 57-58, 60 e n, 61, 65, 66 e n, 102, 129n, 138 e n, 139, 149 e n, 170-171, 174n, 201n, 231-233, 234n, 243, 249 e n, 264n, 286, 288, 311 e n, 312 e n, 313, 316 e n, 370, 372 e n, 373-374, 385-386, 389, 400-403, 411
- Menicanti, Trieste 52n
- Michel, *père* (di Tunisi) 376
- Migliorini, Ermanno 7, 17, 21, 26n, 33n, 119, 121, 124n, 125, 130, 244, 248n, 360, 362, 388, 389 e n, 390 e n, 391, 393, 395-396, 403, 411
- Mill, John Stuart 399
- Minazzi, Claudio 9, 22, 121n
- Minazzi, Fabio 10, 17-22, 24, 27n, 37n,

- 42n, 44n, 86n, 106n, 113n, 114n, 117n, 118n, 120n, 121n, 122n, 123n, 124n, 127-128, 129n, 138n, 140n, 143n, 148n, 157n, 163n, 167n, 179n, 189n, 192n, 200n, 201n, 213n, 223n, 229n, 233n, 239n, 242-245, 247n, 249n, 256n, 260n, 266n, 278n, 281n, 282n, 284n, 285n, 312n, 316n, 318n, 319n, 323n, 329n, 372n, 374n, 390n, 397n, 406, 409, 411
- Minerva 290
- Mondadori, Marco 119-120
- Montaigne, Michel Eyquem, signore di 47, 258, 261-262
- Montale, Eugenio 37n
- Monti, Innocenzo 26n
- Moody, Ernest Addison 13, 208n
- Moore, George Edward 124, 159, 174n, 175, 192, 203, 232 e n, 243-244, 279
- More, Thomas ((Tommaso Moro, *Morus*) 47
- Morgana, Silvia 36n
- Morris, Charles William 177, 272, 327, 404
- Mosbah, Salah 383, 397-398
- Mugnai, Massimo 300n, 301 e n, 302 e n, 303 e n, 305n, 307, 308n
- Muirhead, John Henry 174n
- Natorp, Paul 254
- Nedim, Ronz 398n
- Nelson, Leonard 33
- Nencioni, Giovanni 46 e n
- Neri, Guido Davide 33n
- Neurath, Otto 178, 269
- Newton, Isaac 13, 177, 189, 295, 298-299, 325
- Nicola d'Autracourt 159, 197, 207, 279, 407
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 33, 39, 248n, 254, 316, 317 e n
- Nizan, Paul 56 e n
- Nizolio, Mario 303
- Nowell-Smith, Patrick Horace 118
- Ockham, Guglielmo (*Venerabilis Inceptor, Occam*) 206, 209
- Ohm, Georg Simon 177
- Olgiati, Francesco 296
- Omero 233, 346, 357, 373
- Orazio Flacco, Quinto 51-52
- Ottaviano, Carmelo 123n, 128, 132, 139, 140 e n, 256n
- Ouriemi, Riadh 375n
- Paci, Enzo 34, 36-37, 39n, 54, 68, 69n, 82, 102, 104, 107, 170-171, 231, 247n, 373-374
- Padovani, Umberto Antonio 11
- Pallade 289-292
- Papi, Fulvio 37n, 39 e n, 40n, 47 e n, 60 e n, 64 e n, 65, 68 e n, 69n, 84n, 103, 105n, 106n, 107n, 117n, 148n, 157, 158n, 247 e n, 318 e n, 319n
- Pappo di Alessandria 305
- Parche 290
- Parini, Giuseppe 59
- Parrini, Paolo 46n, 239n, 243, 372 e n
- Pascal, Blaise 13, 15, 117, 231, 232 e n, 236, 243, 247-248, 254, 256, 257 e n, 258 e n, 259-260, 261 e n, 262n, 263, 264 e n, 267, 285
- Pasini, Enrico 300n, 301n
- Pasini, Mirella 139n
- Pavolini, Luca 163n
- Peirce, Charles Sanders 229
- Peruzzi, Alberto 42n, 46n, 124n, 125, 239n, 244, 318n, 372n
- Peruzzi, Francesca 389n
- Pesce, Domenico 208n
- Petitot, Jean 139n, 244, 282 e n, 405
- Petrarca, Francesco 59
- Piccari, Paolo 20-21, 278n
- Piero vedi Gazzola Piero oppure Scazzoso
Piero Gazzola, Piero 52-53
- Pietro Ispano (*Petrus Hispanus Portugalensis*) 159, 210
- Pinborg, Jan 208n
- Platone (Aristocle) 162, 167-170, 172, 206, 210, 211n, 212, 253, 279, 343, 346, 353, 357
- Poincaré, Jules Henri 229

- Ponzio, Giuseppe 51
 Popper, Karl Raimund 119, 182, 229 e n
 Porfirio di Tiro o Batanea (Siria) 204, 205 e n, 206
 Port-Royal, scuola giansenista di 258, 260
 Pozzi, Antonia 34, 35 e n, 36, 37 e n, 38, 54 e n, 56 e n, 102, 104, 105n, 170-171, 231, 248n, 249n
 Pozzi, Lorenzo 208n
 Preti, Enrico 231
 Preti, Roberto 231
 Procaccini, Paola 380, 383
 Procuste 333
 Protagora di Abdera 12, 14-15, 20-21, 60n, 68 e n, 106n, 108n, 123 e n, 124n, 157n, 192n, 200n, 225n, 243, 256n, 278n, 285n, 293n, 318n, 378
 Proust, Marcel 39

 Quaranta, Mario 126n

 Raboni, Giovanni 54n
 Raffo, Silvio 312n
 Raimondi, Stefano 40n
 Ramat, Silvio 29 e n, 42n
 Rambaldi, Enrico Isacco 38n, 53n, 54n, 123n
 Ramelli, Ilaria 211n
 Ranchetti, Michele 90n
 Rando, Francesco 140n
 Reale, Giovanni 211n
 Rebora, Clemente 59
 Reichenbach, Hans 175-176
 Ria, Antonio 26n
 Rignani, Orsola 210n
 Rogalski, Andrzej K. 208n
 Rognoni, Ettore 51, 54
 Rognoni, Luigi 35, 63 e n, 102, 170-171, 231, 373-374
 Rolando, Daniele 139n
 Romano, Lalla 26 e n, 29 e n, 55n
 Roscellino da Compiègne (*Roscelinus* o *Roscellinus Comendiensis* o *de Compendio*) 206
 Rossanda, Rossana 103 e n
 Rossi Monti, Paolo 38n, 103
 Rossi, Pietro 53n
 Rousseau, Jean-Jacques 232 e n, 244, 363
 Russell, Bertrand Arthur William 118, 159, 164n, 174n, 175n, 192, 203, 207, 223, 267, 279, 296, 302 e n, 306 e n

 Saci, Louis Le Maître de 258, 260, 264
 Sainati, Vittorio 205n
 Salemi, Roselina 84n
 Sancho Panza 356-357
 Sandrini, Maria Grazia 20, 264n
 Santucci, Lidio 393 e n, 395
 Sartre, Jean-Paul 56n, 236, 254
 Savini, caffè milanese 35
 Savoia, Luciano 164n
 Savonarola, Girolamo 312 e n
 Scaparro, Fulvio 119
 Scaramuzza, Gabriele 19, 35n, 36n, 39 e n, 40n, 83 e n, 84 e n, 105n, 130n, 249n
 Scarantino, Luca Maria 46n, 239n, 243-244, 278n, 374n, 375n
 Scazzoso Piero 52-53
 Scheler, Max 13, 33
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 232 e n, 245, 299
 Schiller, Johann Christoph Friedrich von 257
 Schlick, Moritz 178
 Schmalenbach, Hermann 296
 Schopenhauer, Arthur 173
 Schubert, Franz 52
 Schumann, Robert 52
 Sciacca, Michele Federico 11
 Seneca, Lucio Anneo 200 e n
 Sereni, Vittorio 25n, 28 e n, 32, 33 e n, 34, 37n, 40n, 42 e n, 45, 49, 50 e n, 51, 52n, 53, 55-57, 58 e n, 59 e n, 60-61, 62 e n, 63-65, 66 e n, 102, 170-171, 231, 312, 373
 Serini, Paolo 257n
 Sesto, Tarquinio 289-292
 Sezzi, Azio 84n
 Shakespeare, William 357
 Sichirollo, Livio 63n, 103
 Simmel, Georg 13, 33-34, 79, 90n, 129, 131n, 169

- Simondo, Piero 208n
 Smith, Adam 232, 244, 352, 363
 Socrate di Atene 33, 385-386
 Solari, Gioele 202n
 Solinas, Ferdinando 200n
 Solitario, Francesco 140n
 Sorge, Valeria 210n
 Sosio, Libero 228n
 Spalletti, Giuseppe 232 e n, 245
 Spaventa, Bertrando 399
 Spedicato, Mario 21
 Spencer, Herbert 399
 Speranza, studentessa della *Statale* 51
 Spinicci, Paolo 123n
 Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus) De 33, 39, 248n, 298 e n, 357
 Stevenson, Charles Lesile 342, 360, 362
 Stump, Eleonor 208n
- Tannery, Paul 214n
 Tarski, Alfred 184-186, 196, 222, 277
 Tassani, Isabella 192n
 Tavernese, Vincenzo 239n, 245
 Teodoro, sacerdote del tempio di Giove a Dordona 289-292
 Teofrasto di Ereso 342
 Terenzio Afro, Publio (*Publius Terentius Afer*) 357
 Terracini, Benvenuto 54
 Terracini, Umberto 134
 Tilgher, Adriano 214n
 Tillich, Paul 33
 Tocco, Felice 408
 Togliatti, Palmiro 104n
 Tommaso d'Aquino 174n, 206-207, 304
 Tommaso Moro vedi More, Thomas
 Tonini, Valerio 124, 125n
 Torquemada, Tomás de 136
- Tre Marie, caffè milanese 35
 Trunz, Erich 202n
Turmac (marca di sigarette) 55
Ulysse, *Hotel* 366, 392, 395, 411
- Valla, Lorenzo (*Lorenzo Della Valle, Laurentius Vallensis*) 289-290
 Valore, Paolo 130n, 146n, 148n
 Varin, Dario 119
 Veca, Salvatore 21, 143n, 244
 Vecchio, Matteo Maria 28n, 35n, 37n, 248n, 312 n
 Vegetti, Mario 200n
 Verlaine, Paul 312
 Viano, Carlo Augusto 53n, 205n
 Viansino, Giovanni 200n
 Vico, Giambattista 341, 398
 Vidari, Giovanni 202n
 Vigorelli, Giancarlo 35
 Villa, Guido 132, 231, 384
 Villari, Pasquale 399
 Virgilio Marone, Publio 32, 357
 Vittorini, Elio 56n, 232
 Voltaire, Monsieur de (François-Marie Arouet) 299
- Wagner, Richard 201
 Whitehead Alfred North 118, 174n, 223
 Widmar, Bruno 12
 Wilde, Oscar Fingal O'Flahertie Wills 39
 Windelband, Wilhelm 297
 Wittgenstein, Ludwig 47, 118, 186, 207, 222-223, 241, 324 e n, 325-326
 Wolff, Kaspar Friedrich 214, 299
- Zaffagnini, Ida 360
 Zingarelli, Nicola 54, 58n



«Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo” e “Giulio Preti” per la Filosofia,
l’Epistemologia, le Scienze cognitive e la Storia della Scienza e delle Tecniche»
dell’Università degli Studi dell’Insubria – Varese
Via Ravasi n. 2 – 21100 Varese

Direttore scientifico
Fabio Minazzi
(Università degli Studi dell’Insubria)

Comitato scientifico
Evandro Agazzi (Universidad Autonoma Metropolitana, Città del Messico),
Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Renzo Dionigi (Università degli
Studi dell’Insubria), Gianmarco Gaspari (Università degli Studi dell’Insubria),
Dario Generali (ISPF, Cnr, Milano), Fulvio Papi (Università di Pavia), Jean Petitot
(Crea, École Polytechnique, Paris), Ramón Moreno Queralto (Universidad de Sevilla,
Spagna), Raul A. Rodriguez (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina),
Gabriele Scaramuzza (Università degli Studi di Milano), Roberto Taramelli
(Università degli Studi dell’Insubria), Ezio Vaccari (Università degli Studi
dell’Insubria), Carlo Vinti (Università degli Studi di Perugia)

Studi

1. Fabio Minazzi, *Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del 1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra)*, 2010;
2. Giovanni Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, 2011;
3. Brigida Bonghi, *Il Kant di Martinetti. La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, 2010;
4. Giulia Santi, *Sul materialismo leopardiano, tra pensiero poetante e poetare pensante*, 2011;
5. Fabio Minazzi, *Giovanni Vailati epistemologo e maestro*, 2011;
6. Paolo Musso, *La scienza e l’idea di ragione. Scienza, filosofia e religione da Galileo ai buchi neri e oltre*, 2011;

7. Elisabetta Scolozzi, *Immanuel Kant epistemologo. Interesse ed attualità dell'epistemologia trascendentalistica dei Primi principi*, 2011
8. Fabio Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, 2011

Testi

1. Carlo Cattaneo, *Sulla via rettilinea del Gottardo. Lettera a Cavour, non spedita*, con *Il discorso di saluto al Presidente della Repubblica Italiana* di Renzo Dionigi, introduzione, note e cura di Fabio Minazzi, 2011;
2. Gilbert Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, a cura di Giovanni Carrozzini, 2011, 2 voll.
3. Giulio Preti, *Philosophical Essays. Critic rationalism as historical-objective transcendentalism*, Edited, with a critic essay, by Fabio Minazzi, Translation from italian by Richard Sadleir, 2011

Atti di simposi

1. *Evolutionism and Religion*, Evandro Agazzi and Fabio Minazzi editors, 2011

Cataloghi di mostre

1. Fabio Minazzi, *Filosofare onestamente: una vita più che vita nella biografia teoretica di Giulio Preti*, 2011