

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974 - 5044

Anno VII - 2020 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia  
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica  
ISSN 1974-5044

*Direzione:* Marco Tedeschini, Francesco Verde

*Comitato scientifico:* Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffiero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

*Responsabile di Redazione:* Alessandro Agostini

*Redazione:* Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

Syzetesis Associazione Filosofica  
Via dei Laterani 36  
00184 Roma

[syzetesis@gmail.com](mailto:syzetesis@gmail.com)

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.  
*Syzetesis* è rivista scientifica (area II) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE  
Anno VII – 2020 (Nuova Serie)

ARTICOLI

*Momenti di filosofia italiana*  
(a cura di FEDERICA PAZZELLI e FRANCESCO VERDE)

FEDERICA PAZZELLI-FRANCESCO VERDE, <i>Premessa</i>	7
MARCELLO MUSTÈ, <i>Gramsci e Antonio Labriola: La filosofia della praxis come genesi teorica del marxismo italiano</i>	11
EMIDIO SPINELLI, <i>Giuseppe Rensi e le radici greche dello scetticismo</i>	25
TONINO GRIFFERO, <i>Prima della bulimia ermeneutica: Osservazioni sul dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson</i>	51
FABIO MINAZZI, <i>Il razionalismo critico della Scuola di Milano: Il suo valore critico-ermeneutico e storico-civile</i>	89
FRANCESCA ALESSE, <i>Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero: Alcune considerazioni</i>	141
PIERLUIGI VALENZA, <i>Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale</i>	165
EUGENIO LECALDANO, <i>Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: Ipotesi per un bilancio</i>	187
CARLO CELLUCCI, <i>La rinascita della logica in Italia</i>	211
LUCIANO ALBANESE, <i>L'eredità filosofica di Lucio Colletti</i>	217
STEFANO GENSINI, <i>Tullio De Mauro: Dalla linguistica alla filosofia del linguaggio</i>	239
STEFANO VELOTTI, <i>Il senso dell'esperienza: Emilio Garroni e l'estetica come filosofia non speciale</i>	267
ROBERTO PALAIA, <i>Uno storico della filosofia e il suo impegno civile: Gli interventi di Tullio Gregory sulla stampa periodica</i>	289

*Theodor W. Adorno 1969-2019: Attualità di un pensiero*  
(a cura di MARIO FARINA)

MARIO FARINA, <i>Premessa</i>	327
ANGELO CICATELLO, <i>Dialettica e trasformazione in Th. W. Adorno</i>	331
GINESTRA BACCHIO-STEFANO MARINO, <i>Il bello "lasciato fuori dal tempio": Osservazioni su arte, aura, verità in Teoria estetica di Adorno</i>	353
MARIO FARINA, <i>Adorno e la storia naturale della morale</i>	383

NOTE E DISCUSSIONI

STEFANO MECCHI, <i>Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla Cynic Hypothesis</i>	401
STÉPHANE MARCHAND, <i>Sextus Empiricus et les tropes: À propos d'un ouvrage récent</i>	427
GIULIANO GUZZONE, <i>Tra marxismo senza Capitale e "post-operaismo negativo": Un dilemma (in)evitabile? Appunti e spunti sull'ultimo libro di Roberto Finelli</i>	437
DARIO GENTILI, <i>L'opera d'arte di Walter Benjamin si fa in cinque</i>	469

RECENSIONI

FRANCESCA PENTASSUGLIO, A. Brancacci (ed.), <i>Guido Calogero: Le ragioni di Socrate</i>	481
DINO DE SANCTIS, P. Mitsis, <i>La teoria etica di Epicuro: I piaceri dell'invulnerabilità</i>	487
LUDOVICA DE LUCA, O. Kaiser, <i>Felicità dell'uomo e giustizia di Dio: Studi sulla tradizione biblica nel contesto della filosofia ellenistica</i>	499
MARCO ZAMBON, P. G. Pavlos et al. (eds.), <i>Platonism and Christian Thought in Late Antiquity</i>	505
ALESSANDRO AGOSTINI, A. Melloni (ed.), <i>Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017</i>	511
ANTONELLA DEL PRETE, M. Priarolo, <i>Malebranche</i>	521
DAVIDE BONDÌ, M. Mustè, <i>Marxismo e filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci</i>	529

ARTICOLI

# Momenti di filosofia italiana

a cura di

FEDERICA PAZZELLI e FRANCESCO VERDE





## Premessa

Viviamo molto sul nostro passato e del lavoro altrui. Non ci è vita nostra e lavoro nostro. E da' nostri vanti s'intravede la coscienza della nostra inferiorità. Il grande lavoro del secolo decimonono è al suo termine. Assistiamo ad una nuova fermentazione d'idee, nunzia di una nuova formazione. Già vediamo in questo secolo disegnarsi il nuovo secolo. E questa volta non dobbiamo trovarci alla coda, non a' secondi posti.

Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*

Una periodizzazione convenzionalmente accolta individua nel 1945, con la fine della Seconda Guerra Mondiale e dell'egemonia fascista in Italia, un ideale *terminus ad quem* per la stagione del primato dell'idealismo italiano di Croce e Gentile. Parimenti, la seconda metà degli anni Quaranta inaugurerebbe una stagione di particolare permeabilità al dibattito filosofico internazionale, resa sino a quel momento impossibile dall'autarchia culturale del regime.

Ora, sebbene tale linea di demarcazione appaia eccessivamente netta dal punto di vista teorico, è pur vero che proprio a partire dalla metà degli anni Quaranta, in un clima di inedito fervore culturale sensibile al dibattito coevo, sorgono numerosi indirizzi di pensiero impegnati a livello civile, in molti casi estremamente politicizzati, il cui intento è proprio far fronte alla crisi ideologica, assiologica e culturale seguita al secondo conflitto mondiale.

Ecco, allora, il rifiorire del marxismo come interlocutore privilegiato della filosofia, l'affermarsi del neopositivismo come vero e proprio movimento di liberazione nazionale, ma anche la profonda valenza militante della filosofia cristiana (spiritualismo, neoscolastica, esistenzialismo).

Ancora in tale cornice temporale possiamo inquadrare la rinnovata attenzione della filosofia nei confronti delle scienze naturali e della storiografia: è tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli

anni Cinquanta, infatti, che inizia a consolidarsi una vera e propria “questione storiografica”, ed è dall'impostazione neopositivistica che, dalla seconda metà degli anni Cinquanta, germinano le prime questioni di filosofia della scienza.

Sgravati in modo più nitido dal peso dell'ipoteca gentiliana sono gli anni Sessanta e Settanta, influenzati piuttosto, e in misura non trascurabile, dai moti sessantottini. Molti intellettuali rivisitano alcuni percorsi o battono strade sino a quel momento poco esplorate: a una rinnovata attenzione alla filosofia politica e alla fenomenologia husserliana si accompagna una inedita sensibilità per le scienze umane (l'antropologia di Lévi-Strauss e, in generale, lo strutturalismo): la filosofia del linguaggio e l'estetica, che condensano il lavoro degli studiosi di questi anni, si collocano proprio lungo questa direttrice. A ciò si aggiunga un consistente cambio generazionale tra le principali figure di riferimento del contesto culturale, che contribuisce a segnare uno slittamento teorico piuttosto marcato rispetto ai decenni precedenti.

Il panorama filosofico italiano è estremamente eterogeneo e, forse, perfino frammentario: niente affatto riconducibile in modo esclusivo alle linee tracciate da Croce e, più ancora, da Gentile, né, d'altro lato, agli omologhi indirizzi d'oltralpe.

Ripercorrerne la composita fisionomia attraverso le correnti principali, le scuole di pensiero, le tradizioni coagulatesi in alcuni dei principali atenei, merita allora senza dubbio un'attenzione mirata, specialmente per chi si è formato nel solco di alcune di queste tradizioni. Le categorie introdotte dalla filosofia italiana del secondo dopoguerra continuano, infatti, ancora oggi a operare e gli indirizzi di pensiero avviati allora a rivelarsi fecondi. Questo campo, tuttavia, appare oggi del tutto trascurato.

L'obiettivo principale che la Rivista *Syzetesis* si è data, scegliendo di gettare una nuova luce su alcuni di questi *Momenti di filosofia italiana*, è quindi da subito, verrebbe da dire, poliedrico, quasi “esplosivo”, e si comprende solo al crocevia delle linee qui sommariamente tracciate.

Si tratta, insomma, di liberare la storia del pensiero del Novecento dall'ipoteca gentiliana; dar conto (naturalmente, senza alcuna pretesa di esaustività) della molteplicità di volti assunti dalla filosofia italiana, soprattutto (ma, si badi, non solo, come si vede a un primo e rapido sguardo dei titoli dei diversi articoli che seguono) nella seconda metà del secolo scorso; rendere giustizia agli elementi di indubbia originalità teorica di alcune correnti di pensiero, troppo spesso ricondotte alle omologhe tradizioni d'oltralpe.



Del Convegno (patrocinato dall'Associazione Filosofica *Syzetesis*) dedicato a tali questioni, che si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza Università di Roma* nei giorni 18 e 19 settembre 2019, questo numero della Rivista raccoglie e pubblica gli atti, con l'aggiunta di ulteriori contributi non direttamente presentati durante il Convegno. I curatori tengono a ringraziare convintamente, oltre Alessandro Agostini, Alfredo Catalfo e Marco Tedeschini per il loro impagabile supporto, tutti coloro che sono intervenuti all'incontro di settembre 2019 e che hanno voluto partecipare concretamente a questo progetto scientifico con un articolo scritto.

L'auspicio, lungi naturalmente da ogni velleità campanilistica, è che questa stagione filosofica possa nuovamente divenire oggetto di interesse scientifico, nelle aule accademiche e, soprattutto, nelle linee di ricerca degli studiosi più giovani, quando è ormai tempo, proprio dopo il "tramonto" del 2019 (cfr. P. Rossi, *Alla fine di un'epoca*, «Rivista di filosofia» III (2020), pp. 151-177), di trarre un primo bilancio, anche sulla filosofia italiana più recente.

È, in effetti, innegabile che l'interesse nei riguardi della ricchissima e varia tradizione filosofica italiana dell'Ottocento e del Novecento in generale sovente si eclissi per via di superficiali e infondati giudizi che l'accusano di provincialismo (sul tema si veda G. Sasso, *Del provincialismo negli studi*, «La Cultura» 53 (2015), pp. 5-40 e ora ristampato nella raccolta curata ancora da G. Sasso, *Biografia e storia: Saggi e variazioni*, edita per i tipi romani di Viella nel 2020) o, peggio ancora, di minorità. Questo è un atteggiamento del tutto condannabile perché fondamentalmente astorico e perché figlio di classifiche e di pregiudizi duri a morire.

Alla fine di un suo recente e fortunato libro dedicato a *Mezzo secolo di filosofia italiana: Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio* (il Mulino, Bologna 2016, p. 300) Massimo Ferrari, rifacendosi a quanto amava ripetere Giulio Preti, si chiedeva dove andrà la filosofia italiana e rispondeva, con Preti, appunto, che anche in filosofia sarà quel che sarà. Senz'altro è una risposta. Ma forse il futuro della filosofia italiana, semmai ce ne sarà uno, passa anche attraverso la considerazione e lo studio attento del suo passato più remoto e più prossimo che i saggi che seguono intendono rinverdire e stimolare. Sarebbe necessario, insomma, proporre, per esempio, corsi universitari di filosofia italiana (sulla cui specifica periodizzazione storica torna ora un acuto saggio di L. Bianchi, *Lettura Martinetti. La specificità italiana: Note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento*, «Rivista di filosofia» III (2020), pp. 3-31), perché le nuove generazioni di studenti e studiosi possano

perlomeno conoscere l'esistenza di certi autori e di certe correnti che, senza dubbio alcuno, non si collocano né in coda né ai secondi posti rispetto ad altre correnti e ad altri autori stranieri, per richiamare l'efficace chiusa della *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis. Ciò, negli atenei del nostro Paese, è cosa sempre più rara, il che la dice lunga circa le condizioni in cui versa la stima per la nostra tradizione di pensiero. Quindi, per concludere, dove andrà la filosofia italiana e che ne sarà della preservazione della sua storia? Come sempre dipende (anche) da noi.

Roma, agosto 2020

*Federica Pazzelli*

*Francesco Verde*



## Il razionalismo critico della Scuola di Milano: Il suo valore critico-ermeneutico e storico-civile

di

FABIO MINAZZI

*ABSTRACT: The Critical Rationalism of the School of Milan: Its Critical-Hermeneutical and Historical-Civil Value.* Banfi analyzed the concept of the crisis. Banfi understood how the crisis was not only political and civil, but also theoretical. For Banfi the crisis is a crisis of culture. On this horizon, the Milan School has developed a new version of European critical rationalism by intertwining the lesson of Kant with that of Hegel. The result configures a new notion of transcendentalism declined with the history of human thought in constant dialogue with Husserl.

**KEYWORDS:** Critical Rationalism, Crisis, Transcendentalism, Intentionality, Phenomenology

*ABSTRACT:* Banfi ha analizzato il concetto della crisi. Ma Banfi ha compreso che non si trattava solo di una crisi sociale e civile, ma anche di una crisi culturale e teoretica epocale. Entro questo orizzonte concettuale la Scuola di Milano ha sviluppato una forma originale del razionalismo critico europeo basato su un ripensamento critico unitario della lezione di Kant e di Hegel declinata con la lezione della fenomenologia di Husserl.

**KEYWORDS:** Razionalismo critico, crisi, Trascendentalismo, intenzionalità, Fenomenologia

So ist Philosophie nichts anders als „Rationalismus“, durch und durch, aber nach den veschiedenen Stufen der Bewegung von Intention und Erfüllung in sich unterschiedener Rationalismus, die Ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung.

Edmund Husserl

### 1. *L'eroismo socratico della ragione*

Quando ci si riferisce alla Scuola di Milano si pone, *in primis*, una domanda di fondo e d'ordine affatto generale: come immaginare questa scuola? Si parla di una scuola “chiusa” e “dogmatica” (come quella pitagorica che pure accettava la presenza delle donne al suo interno) oppure di una scuola “critica” ed “aperta” (come quella dei pensatori milesi dell'antichità)? Fu una scuola “piramidale”, verticistica, oppure una scuola “diffusa” e, a sua volta, “diffusiva”? A mio avviso si può certamente iniziare a ricordare, *in primis*, come questa scuola si sia formata nel corso degli anni Trenta del secolo scorso attorno al fecondo magistero di un pensatore come Antonio Banfi. Ma si è formata allora all'interno di una precisa *tradizione* che se nei tempi brevi della storia rinvia a Piero Martinetti (e al suo Kant), nei tempi medi della storia si inserisce, invece, nella storia dell'illuminismo lombardo, nato a Milano nel Settecento, che ha trovato una sua fioritura nell'*Accademia dei Pugni*, nell'opera dei fratelli Verri e in quella, di rilevanza sicuramente europea, di un Cesare Beccaria. In questa precisa tradizione concettuale, questa scuola assunse subito, fin dalle sue primissime origini e fasi (accademiche, universitarie, culturali e civili), una sua configurazione affatto particolare, oltremodo complessa e stratificata<sup>1</sup>.

A mio avviso ci si può rappresentare e concepire questa scuola come un'insieme, assai articolato, di circoli, di epicicli e di diversi altri (e vari) deferenti, tutti differentemente connessi e compositi, in modo sempre multiforme e tendenzialmente cangiante, ma tali da dar comunque luogo ad un organismo affatto proteiforme, in cui le singole – diversissime – individualità si coordinano e realizzano tuttavia in una polifonia complessiva, che non può non stupire chi sappia accedere al cuore stesso di questa straordinaria stagione della cultura filosofica italiana. Certamente al centro di questa complessa ramificazione, quasi una composizione a geometria variabile, si individua un nucleo specifico, rappresentato dal cerchio più interno, costituente quasi un *hard disk* del sistema della scuola, ovvero una sorta di impenetrabile “cuore metafisico”, entro il quale troviamo il pensiero teoretico di Banfi e quello dei suoi grandi – e pur assai diversi – allievi filosofi degli anni

<sup>1</sup> Per un panorama introduttivo complessivo a questa scuola sia comunque lecito rinviare al volume-catalogo della mostra storico-documentale organizzata, nell'autunno-inverno del 2019, presso la *Sala Teresiana* della Biblioteca di Brera di Milano dal *Centro Internazionale Insubrico: Sulla scuola di Milano*, a cura di F. Minazzi, Giunti, Firenze 2019.

Trenta, ovvero Remo Cantoni, Enzo Paci, Giulio Preti, Dino Formaggio e Giovanni Maria Bertin. Ma poi, immediatamente circoscritto a questo primo nucleo centrale e più riposto (vero motore di tutto), eppure sensibilmente “staccato” (anche perché eccentrico rispetto ad esso), si possono individuare molti altri e numerosi “cerchi” (appunto, deferenti ed epicicli, più o meno centrati e più o meno eccentrici) di differente valore, spessore, impatto ed originalità, i quali, progressivamente, ma sempre originalmente costruttivi, dilatano la sfera d’influenza critico-analitica dell’impostazione filosofica banfiana, declinandola in molti, assai differenti, ambiti disciplinari, prospettici e civili. Entro questa scuola si possono così individuare alcune eminenti voci poetiche (basterebbe ricordare quelle di Antonia Pozzi, Vittorio Sereni e Daria Menicanti), accanto a studiosi di estetica (per tutti valgono, naturalmente, i nomi di Formaggio, di Luciano Anceschi e Raffaele De Grada), di letterati (come dimenticare Maria Corti?), di musicologi (si pensi a Luigi Rognoni), di pedagogisti (il già ricordato Bertin), di studiosi di antropologia (cui si dedicherà, in particolare, un filosofo come Cantoni), di storia della scienza (Paolo Rossi visse infatti una sua stagione, invero decisiva, proprio entro la scuola banfiana, presso la quale avviò i suoi studi storico-scientifici), di epistemologia (qui è naturalmente fondamentale il contributo innovativo del già ricordato Preti), della fenomenologia (e anche qui il riferimento privilegiato non può essere che quello del già nominato Paci), ma anche di grandi registi e musicisti (basterebbe pensare a Mario Monicelli oppure a Nino Rota) e, ancora, di esponenti dell’editoria (si pensi ad Alberto Mondadori oppure anche alla più dimenticata, ma non meno interessante, Maria Adalgisa Denti), per non parlare infine dell’organizzazione del lavoro culturale (si pensi all’attività delle due sorelle Abate, Clelia ed Ottavia), oppure, ancora, di eminenti esponenti della politica e del giornalismo (anche in questo caso mi limiterò a fare solo due nomi emblematici: Aldo Tortorella e Rossana Rossanda). Bastano forse questi brevi cenni ellittici per qualificare, *in positivo*, la complessità ed anche l’originalità intrinseca di questa scuola milanese, richiamandone il suo spessore ed anche la sua capacità di saper sempre “contaminare”, in modo affatto originale, differenti ambiti disciplinari, pur salvaguardando anche, al contempo, come accennato, le singole – e spesso profondamente diverse (e in qualche caso persino conflittuali) – sensibilità culturali e civili proprie dell’individualità specifica di ciascun esponente di questa scuola. In questa prospettiva anche le eventuali “dissonanze” presenti tra tutti questi diversi esponenti della Scuola di Milano, finiscono infatti

per configurare un insieme complessivamente polifonico e, pure, fortemente articolato, entro il quale non è poi difficile individuare un «tono» comune, una sorta di “aria di famiglia” diffusa e pervasiva, in virtù della quale – come ha finemente rilevato il primo grande storiografo della Scuola di Milano, ovvero Mario Dal Pra – «la razionalità non fu identificata con un qualunque quadro metafisico, ma fu interpretata come una *serie di funzioni* volte a unificare l’esperienza e a comprenderla nella pienezza dei suoi contenuti e delle sue possibilità»<sup>2</sup>. Proprio questa feconda serie di *funzioni di integrazione critica dell’esperienza vissuta* (a tutti i suoi differenti livelli civili, culturali e teorici) configurano lo “spazio” teoretico entro il quale questa Scuola si è dipanata, esercitando una sua positiva funzione fecondante. Il che, naturalmente, rinvia poi ad un preciso nodo teoretico decisivo che Banfi aveva precedentemente maturato, soprattutto nel delineare la sua opera principale e fondamentale, ovvero quei *Principi di una teoria della ragione* apparsi nel 1926, in una collana editoriale promossa e diretta, e non a caso, dal suo primo maestro di filosofia, ovvero Piero Martinetti<sup>3</sup>.

Antonio Banfi, del resto, proveniva, filosoficamente parlando, proprio da Piero Martinetti, con cui si era laureato e si era formato teoreticamente grazie ad una severa lezione di pensiero (e di milizia civile) che, non a caso, sottolineava anche l’impegno *pratico* della razionalità filosofica<sup>4</sup>. Del resto non si può naturalmente dimenticare come Martinetti sia stato anche l’unico filosofo universitario italiano che – insieme a pochissimi altri docenti (esattamente 12 su 1224!) – ad aver rifiutato di prestare giuramento al regime fascista nel 1931, difendendo così, al costo del proprio, immediato, licenziamento, la libertà della ricerca scientifica e culturale universitaria. Di fronte a questo straordinario e singolare *exemplum* plutarcheo, inutile aggiungere come il

<sup>2</sup> M. Dal Pra, *Il razionalismo critico* in AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 33, corsivo mio.

<sup>3</sup> A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino-Milano-Firenze-Roma-Palermo 1926 («Collezione Filosofica Isis»). Da tener presente che l’opera prima di Banfi, *La filosofia e la vita spirituale* era apparsa a Milano nel 1922 proprio per le edizioni Isis ispirate e dirette sempre da Martinetti.

<sup>4</sup> Non si può certamente dimenticare come Martinetti fosse stato anche l’organizzatore del convegno milanese della Società Filosofica Italiana nazionale, i cui lavori furono interrotti d’autorità dal fascismo, con un intervento della polizia, cfr. *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926 con una rassegna stampa dell’epoca e una cinquantina di foto e disegni*, a cura di F. Minazzi, con la collaborazione di R. Veneziano, Mimesis, Milano-Udine 2016.

giovane Banfi socialista fosse naturalmente e profondamente influenzato dalla coraggiosa scelta civile operata dal suo maestro. Tuttavia, in quel preciso contesto storico, fu poi probabilmente proprio Martinetti a convincere Banfi ad accettare, infine, la chiamata all'Università milanese (e il connesso giuramento al fascismo), onde poter esercitare, positivamente, un magistero di formazione critica dei giovani studenti universitari milanesi, con lo scopo implicito di non lasciarli quindi in balia della cultura fascista, allora egemone.

Banfi si lasciò convincere da Martinetti e, dopo aver prestato giuramento di fedeltà al regime fascista, iniziò a sviluppare il suo magistero milanese, dando ben presto vita ad una scuola di pensiero che nacque "per contaminazione" proprio dalle sue vive parole nel corso delle sue lezioni universitarie che ben presto, soprattutto quelle di estetica, ebbero un significativo seguito all'interno dell'ateneo (coinvolgendo anche gli studenti di lettere, oltre a quelli di filosofia) ed un'eco nella società civile milanese affatto particolare, che contribuì a diffondere la fama di Banfi anche al di fuori dello stesso ambito universitario. Certamente Banfi era un grande Maestro, in grado di sedurre, di saper suscitare e porre in moto l'energia più riposta dei propri allievi, consentendo loro di inseguire, *liberamente*, tutti i loro differenti propri *demoni* di vita e di pensiero. Tuttavia, a questo proposito occorre anche aggiungere come Banfi abbia avuto una fortuna "sfacciata", perché in una manciata di anni ha potuto avere tra i suoi studenti alcune delle migliori intelligenze e teste pensanti della nuova generazione intellettuale italiana, ovvero quella che poi contribuirà, attivamente e in modo affatto originale, a nutrire il vivace dibattito culturale e civile italiano del secondo dopoguerra che troverà per esempio nel *Politecnico* di Elio Vittorini una sua straordinaria palestra di pensiero e di confronto, particolarmente emblematica e significativa, presso la quale i "banfiani" erano di casa, contribuendo con differenti contributi, tutti schierati a promuovere un profondo rinnovamento critico della cultura italiana, in piena sintonia con l'impostazione vittoriniana che sarà infine silenziata dal PCI togliattiano.

Ma per comprendere correttamente come Banfi agì nel preciso contesto dell'Italia degli anni Trenta, occorre anche saper ricostruire l'*intelligenza* precisa della sua abile operazione, ad un tempo filosofica, educativa, formativa, culturale e civile. In genere questo aspetto connesso alla didattica banfiana non ha meritato tutta l'attenzione che gli deve essere invece attribuita, proprio perché la genesi specifica della Scuola di Milano è stata, complessivamente, poco considerata e ancor

meno studiata. Come se questa scuola fosse sempre esistita, mentre si sa che è nata progressivamente negli anni Trenta attorno alla feconda e suadente parola del comune Maestro. Non è ora possibile dilungarsi su questo aspetto, peraltro affatto decisivo, ma in questa sede sia comunque sufficiente ricordare come Banfi sia stato in grado di svolgere un non facile e pericoloso percorso educativo, formativo e civile, sapendo parlare ai suoi giovani studenti – alla loro intelligenza, come anche al loro cuore – avviando una riflessione critica complessiva che merita di essere tenuta ben presente. Quando infatti Banfi inizia ad insegnare nell’ateneo milanese la società italiana vive un momento di profonda identificazione, del tutto positiva, con il fascismo. L’equazione tra Italia e fascismo spesso evocata da Mussolini come punto di forza della dittatura, trovava allora, indubbiamente, un’effettiva realizzazione sociale e civile. Tant’è vero che ancor oggi gli storici, a proposito degli anni Trenta del secolo scorso, parlano, appunto, sulla scorta di Renzo De Felice che, per primo, ha sdoganato tale giudizio storiografico, come degli “anni del consenso”. Questo consenso al fascismo e alla sua struttura dittatoriale, era allora ampiamente condiviso dalla popolazione italiana che, per molte ragioni, si identificata proprio col fascismo. Ebbene, esattamente entro questo preciso e certamente non agevole contesto storico, culturale e civile, Banfi riuscì infine a porre in essere una lezione invero formidabile.

L’abilità di Banfi è stata infatti quella di far comprendere ai suoi studenti, *parlando sempre e solo di filosofia*, come il fascismo non costituisse affatto, per dirla con Benedetto Croce, una «parentesi» della storia (la storia, del resto, non conosce alcuna parentesi!) e, neppure, una sorta di fenomeno paragonabile all’«invasione degli Hyksos» o una sorta di “influenza” maligna nata, all’improvviso, in un corpo “sano” (quello dell’Italia liberale della *belle époque*). Per Banfi, semmai, à la Gobetti, il fascismo può e deve invece essere concepito come una sorta di emblematica “autobiografia della nazione”, proprio perché il fascismo risulta essere profondamente innervato in pressoché tutta la storia italiana, perlomeno in quella di lungo e medio periodo, sviluppatasi dal Seicento in poi. In questa prospettiva il compito primario che allora si impone agli intellettuali non è tanto quello di combattere materialmente, nel mondo della prassi, il fascismo per abbatterne la dittatura (certamente questo “abbattimento” andrà fatto quando saranno mature le condizioni storiche per realizzarlo, come poi, effettivamente, è avvenuto una manciata di anni dopo, con l’ingresso dell’Italia nella seconda guerra mondiale e la successiva crisi militare, irreversibile, del fasci-



smo). Ma negli anni Trenta Banfi è invece in grado di far comprendere come il vero compito *costruttivo* che pertiene alle nuove generazioni intellettuali sia semmai un altro e ben più ambizioso: occorre infatti *saper costruire*, in modo affatto originale, una *nuova cultura*, in grado di sostituire e combattere radicalmente la precedente tradizione culturale che ha generato ed alimentato, in più modi, il fascismo.

In questo caso non ci si trova più tanto di fronte ad un compito meramente *decostruttivo* (coincidente, appunto, con l'abbattimento fisico e materiale del fascismo e della sua stessa dittatura totalitaria), bensì ad un compito eminentemente *ideativo* e *costruttivo*, nel corso della cui realizzazione le nuove generazioni devono essere in grado di delineare una nuova ed originale cultura, intessuta di nuovi pensieri e di nuove riflessioni, onde poter infine tagliare al fascismo l'erba sotto i piedi, per dar avvio ad una nuova storia, ad una nuova cultura ed anche ad una nuova civiltà. Il che costituisce un grande progetto culturale e civile che, per molti aspetti, è stato poi variamente disatteso, al punto che anche oggi se ne avverte un bisogno civile profondo, giacché il fascismo, pur essendo stato sconfitto militarmente, è tuttavia riuscito ad uscire pressoché indenne dalla bufera resistenziale, continuando a vivere non solo entro il *continuismo* istituzionale, ma anche all'interno della stessa cultura nazionale e, aggiungerei, delle nostre stesse *prassi* di vita e di pensiero. Con la conseguenza che la cultura fascista è ancora tra di noi e, modificando le parole, il linguaggio e il suo modo d'essere, è ancora ben presente, attiva e condizionante in molteplici aspetti del nostro vivere civile quotidiano contemporaneo. Quindi l'obiettivo indicato da Banfi ai suoi allievi costituiva veramente un punto d'arrivo arduo, ma certamente decisivo e fondamentale per la storia italiana. La cui mancata soluzione condiziona, ancor oggi, la nostra vita quotidiana.

Questo impegnativo messaggio, certamente non agevole, fu tuttavia chiaramente compreso dagli allievi di Banfi degli anni Trenta, al punto che possiamo interpretare l'intero decennio che scorre dagli anni Trenta alla prima metà degli anni Quaranta, come un periodo nel corso del quale le nuove energie intellettuali si sono variamente addestrate e forgiate, proprio per iniziare a delineare nuovi e differenti programmi di ricerca, che fioriranno, e in qualche caso infine matureranno, solo successivamente, ovvero nell'Italia del dopoguerra, dando così origine anche ai principali dibattiti culturali del tempo, che, non a caso, si sono dovuti scontrare proprio con la vecchia cultura tradizionale italiana che pure, a volte, si era abilmente ricollocata in seno a quelle stesse forze antifasciste che oramai dominavano la

scena del dibattito politico e civile del dopoguerra. In qualche caso proprio il “battesimo” nell’ambito del Partito comunista, consentiva infatti di “rinascere” a novella vita, mondando, in modo affatto miracoloso, da tutte le precedenti responsabilità e compromissioni con il regime fascista. In questo assai complesso e camaleontico clima, tipicamente *gattopardistico* ed italico, la stessa radicale e positiva esigenza banfiana di ricollegare l’Italia al dibattito culturale, filosofico e scientifico internazionale più vivo e spregiudicato fu variamente svilito, svuotato dal suo interno e combattuto, dando vita ad un *mélange* controriformistico davvero soffocante, rispetto alla quale la breve, ma felice, stagione del *neoiluminismo* italiano costituì, forse, l’ultima coraggiosa e coerente denuncia intellettuale e civile che non riuscì, tuttavia, ad aver ragione dello scontro culturale, allora dominante ed egemone, tra laici e cattolici, lotta che per molti anni ha indubbiamente contraddistinto anche la vita universitaria del dopoguerra.

Del resto, e non a caso, proprio all’interno della pesante chiusura culturale imposta dal fascismo (e variamente avallata anche dalla cultura filosofica del neoidealismo di Croce e Gentile), Banfi guidò pressoché tutti i suoi allievi a studiare ed approfondire differenti personalità e diverse tradizioni concettuali estere, invitandoli, appunto, a guardare con interesse all’Europa e al dibattito internazionale, per studiare e conoscere quanto di nuovo si realizzava entro le altre culture mondiali, uscendo al di fuori della “morta gora” della cultura nazionale. In tal modo quasi tutti i suoi allievi, con poche eccezioni (per esempio quella di Sereni che si laureò studiando Gozzano) hanno affrontato temi, problemi e personalità che in quegli stessi anni la cultura filosofica neoidealista di Croce e Gentile (pur essendo differentemente schierata rispetto alla dittatura) tuttavia «giudicava e mandava» *minoicamente* all’inferno, spesso senza appello. In questo preciso contesto storico e culturale Banfi riuscì invece a far comprendere ai suoi studenti la necessità di saper costruire una *nuova cultura originale*, in grado di fare criticamente i conti con la tradizione italica che aveva prodotto, dal suo seno più profondo e vitale, il fascismo, la sua cultura e la sua stessa “inciviltà” politica e culturale. Ma per avviare questo difficile progetto occorreva, appunto, studiare seriamente e rompere decisamente con la superficialità, l’ignoranza e la retorica del fascismo, onde saper procedere, *à la* Leonardo, con «ostinato rigore», per riuscire a costruire una diversa cultura, decisamente ed originariamente alternativa a quella che aveva prodotto ed alimentato il fascismo. Il che costituisce un complesso compito *costruttivo* perché anche

oggi si avverte ancora la necessità e il bisogno di saper costruire una *nuova cultura alternativa a quella tradizionale*, culla del fascismo. Ma, in mancanza di questa nuova cultura, è ancora la pervasiva tradizione culturale italiana che domina e condiziona la nostra vita civile attuale, che non ha ancora visto il sorgere di una nuova cultura. Anche perché, come si è accennato, il crollo militare del fascismo del 1945 ha lasciato intatte le strutture portanti e di fondo del fascismo, nonché quella stessa tradizionale cultura che ha generato e variamente nutrito, nel corso del ventennio, la soluzione del totalitarismo fascista. Quindi Banfi, additando questo ambizioso, ma fondamentale, compito costruttivo, si è posto, fin dagli anni Trenta, entro un nuovo orizzonte di pensiero, per mezzo del quale, nel corso di pressoché tutta la sua vita, ha invitato i suoi studenti a saper edificare una nuova cultura e una nuova società. Non per nulla alla scomparsa di Banfi, sul suo tavolo di lavoro, nel 1957, fu trovato un suo saggio inedito su *Husserl e la crisi della civiltà europea* nel quale il filosofo milanese, commentando gli scritti husserliani (composti tra il 1934 e il 1937, allora raccolti nel sesto volume dell'*Husserliana*), così scriveva:

l'infaticato lavoro speculativo di tutta una vita si raccoglie qui, contro le forze apparentemente soverchianti di corruzione e di dissoluzione, in un impegno di coscienza e responsabilità storica e in un compito di rinnovamento: "Es möchte mir scheinen, dass ich, der vermeintliche Reaktionär, weit radikaler bin und weit mehr revolutionär als die sich heutzutage in Worten so radikal Gebärden", ché la rivoluzione che egli promuove e per cui soffrirà l'esilio dalla patria è "Die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie, durch einen... Heroismus der Vernunft". È l'eroismo socratico della ragione che ancora e sempre sveglia gli uomini dal torpore dell'abitudine quotidiana, purifica e universalizza ogni volontà di rivoluzione costruttiva, e l'inserisce operante come volontà collettiva degli uomini nell'intimo della realtà. Perciò nella severità della ricerca teoretica filtra in queste pagine, le più grandi che siano state scritte da un filosofo contemporaneo, un profondo, vivissimo *pathos* umano. Così che a noi, che ne avemmo rischiarata la giovinezza, pare ancora di udir nella sua voce quieta l'eco di una più vasta voce che percorre tutta la storia e chiama gli uomini a libertà; sembra di accogliere ancora, col trepido eppur sereno scintillare dei suoi occhi chiari, una grande immortale speranza<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, «aut-aut» 43/44 (1958), pp. 1-17 riedito in

Anche Banfi guidò i suoi grandi allievi degli anni Trenta proprio verso questa «grande immortale speranza» collettiva. Infatti questi preziosi rilevi banfiani su Husserl, valgono anche per lo stesso Banfi, maestro riconosciuto degli anni Trenta. Il senso di questa precisa lezione husserliana è rintracciabile all'interno del caratteristico *sorriso*<sup>6</sup> banfiano, ovvero all'interno delle stessa *severità* teoretica della sua lezione filosofica. Dalle pagine delle sue lezioni di questi anni filtrava infatti un profondo e vivissimo *pathos* umano che aiutava i suoi studenti a meglio orientarsi in quel preciso e drammatico momento storico, in cui tutti i giovani banfiani (basti evocare l'esempio emblematico di Antonia Pozzi, suicidatasi nel 1938) avvertivano, sempre più, tutta l'oppressione determinata dalla "cappa di piombo" della dittatura fascista, mentre le nere nuvole della guerra si accavallavano, minacciosamente, nel loro stesso orizzonte di vita futura. Come è del resto testimoniato dagli stessi allievi banfiani. Se infatti non ci si vuole riferire ad una poetessa straordinaria come Antonia Pozzi, basterebbe anche ricordare le pagine, altrettanto straordinarie, di Rossana Rossanda, la quale ci presenta, e non a caso, un Banfi «apritore di porte», che insegnava allora, col sorriso, ai suoi allievi a saper (e dover!) «ritrovare ogni volta una chiave» per ciascuna differente posizione culturale, «senza [tuttavia] annegare nel relativismo», sviluppando, in tal modo, un «grande esercizio» critico, con cui questi allievi – come del resto era capitato anche ad Antonia Pozzi – avvertivano persino «una debolezza nel bisogno di provare tutto, nell'impazienza, nel non fermarsi su una sola strada»<sup>7</sup>. Con queste sue lezioni Banfi andava così in aperta rotta di collisione proprio con «quella sorta di cinismo o pigrizia che passa per italica bonomia, secoli di "tutto cambia dunque niente cambia"», ovvero, appunto, con quella tradizione culturale e civile *gattopardesca* che ha sempre alimentato (ed anche oggi alimenta) il fascismo in tutte le sue differenziate forme e manifestazioni storiche, culturali e civili.

---

A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961, pp. 139-140, la traduzione dei passi husserliani citati da Banfi è la seguente: «anzi sono convinto che io, il presunto reazionario, sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale [...]. La rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia attraverso un eroismo della ragione».

<sup>6</sup> Cfr. *Nel sorriso banfiano. Scritti, cartoline e foto inedite per Alba Binda*, a cura di F. Minazzi, Mimesis (Centro Internazionale Insubrico), Milano-Udine 2013, *passim*.

<sup>7</sup> R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2005, p. 54 e p. 57, mentre la cit. che segue si trova a p. 60

## 2. Banfi fenomenologo della crisi?

Banfi fu filosofo della «crisi», non solo perché il suo stesso *iter* intellettuale nacque da una rigorosa riflessione sulla crisi internazionale (non solo di teoresi, ma anche di cultura e civiltà), connessa soprattutto con lo scoppio della prima guerra mondiale e il problema della pace, sollevato dai socialisti a livello internazionale, ma anche perché è sempre attorno alla profonda «crisi» europea degli anni Trenta del XX secolo che il filosofo milanese tornò poi nuovamente ad esercitare il suo magistero, di pensiero, civiltà e vita, formando, in tal modo, i suoi grandi allievi degli anni Trenta, dando così avvio alla Scuola di Milano<sup>8</sup>. Al che ci si può allora chiedere quale sia il preciso riflesso, squisitamente teoretico, di questa sua originale indagine fenomenologica sulla crisi della civiltà e della cultura internazionale dipanata negli anni Trenta. Domanda legittima giacché per Banfi

la crisi non è il deciso prorompere della Vita, come irrazionalità, dagli schemi di una millenaria tradizione e dalla passione di un'ostile potenza, ma è un momento del ritmo stesso della Vita, che tra spontaneità e formalità, tra l'esser *se stessa* e l'esser *più che se stessa*, si sviluppa come sempre più se stessa, *sempre più vita*. Sulla crisi e nella crisi perciò trionfa la perennità dinamica della cultura. È a questo dinamismo ricco di contraddizioni che [...] corrisponde al rinascere dello spirito dialettico hegeliano contro l'idealismo statico della legge e del valore, proposta dai neokantiani: la crisi non la mera negazione di quelle, è l'attualità vibrante e positiva della dialettica stessa; è la cultura in atto come ragione che si vendica dei suoi limiti, scatenando contro di essi l'irrazionale<sup>9</sup>.

La crisi quale «cultura in atto come ragione» costituisce così la preziosa bussola teoretica banfiana per cercare di dipanare criticamente

---

<sup>8</sup> A questo proposito sia comunque lecito rinviare a F. Minazzi, «*Ficcar gli occhi nel segreto fecondo del negativo*». Antonio Banfi fenomenologo della «crisi»? in A. Banfi, *La crisi*, Prefaz. di C. Bo, Postfazioni di F. Minazzi e F. Papi, Mimesis-Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2013, pp. 95-116, nonché al volumetto AA. VV., *Il cono d'ombra: La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di F. Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991.

<sup>9</sup> A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, cit., p. 141, corsivi miei, onde esplicitare la movenza *simmelliana* della riflessione banfiana; tutte le diverse citazioni di Husserl e di Banfi che seguono nel testo sono sempre tratte dalle seguenti pagine di questo importante saggio: pp. 149, 150, 157 e 159.

una situazione che, giorno dopo giorno, si complica per ogni dove a livello internazionale, e all'interno della quale fascismo e nazismo sanno abilmente individuare un filone aurifero per incrementare la propria azione ed anche il proprio consenso, come poi avverrà sia in Italia nel corso degli anni Venti, sia in Germania nel corso degli anni Trenta. In questa situazione storica di crisi strutturale Banfi ha così guidato, assai intelligentemente, i suoi allievi a cogliere come, entro questa precisa situazione storico-culturale internazionale ed europea, sul piano teoretico l'hegelismo si caricasse, progressivamente, di irrazionalismo, ponendo le più salde premesse storiche per lo sviluppo del nazi-fascismo. Ma d'altra parte Banfi ha anche guidato i suoi allievi a comprendere proprio questa «cultura in atto come ragione», rivendicando sempre il ruolo essenziale della filosofia quale «coscienza universale ed aperta dell'umanità». Una coscienza *universale ed aperta* proprio perché si sviluppa, come scrive Husserl, «durch diese ständige Reflexivität», ovvero *attraverso una continua riflessività*. Quel nucleo teoretico della Scuola di Milano formato dai suoi giovani filosofi, ovvero dalle sue migliori teste pensanti, costituisce così anche il nucleo teoretico di tutte le civiltà umane che solo attraverso una «continua riflessività» possono comprendere la loro stessa posizione storica e vitale. Per questa ragione, per dirla con Simmel, la meta-riflessione filosofica quale «più vita» teoretica, è sempre in grado di portarci al *cuore* di una civiltà: perché essa stessa forgia e costituisce il cuore pulsante di un'intera epoca storica e di ogni civiltà che, con la sua azione, si proietta nel «più che vita», ovvero nella sua propria viva storicità.

In questa originale prospettiva fenomenologico-critica che Banfi fa sua e trasmette ai suoi allievi filosofi, la ragione si configura come l'autocomprensione, universale e radicale, dello stesso spirito entro il quale Husserl pensa che possa avviarsi «un modo di scientificità interamente nuovo, in cui trovino posto tutti i problemi immaginabili, i problemi dell'essere, i problemi della norma, i problemi della cosiddetta esistenza [...]». L'universalità dello spirito assoluto abbraccia tutto l'essente in una storicità assoluta, nella quale la natura si integra come formazione spirituale». Entro questo orizzonte, commenta Banfi, «in ogni sapere ogni struttura ontologica cui l'opinione o la scienza o la prassi si riferisce, vien integrata nella vivente autoconsapevolezza della ragione, mentre in questa si giustifica, col processo della storia, la libertà e l'azione». Come è evidente da questo rilievo per Husserl e per Banfi la pluralità dei livelli di meta-riflessione che la filosofia può storicamente esercitare (sia rispetto all'*opinione*, sia rispetto alla

scienza, sia anche rispetto alla *prassi*), costituisce sempre un momento costitutivo ed irrinunciabile, perché proprio per suo tramite si articola un'autoconsapevolezza critica della ragione che si esplica nello stesso processo della storia, della libertà e dell'azione. Per questa ragione per Husserl «la filosofia non è altro che un razionalismo da cima a fondo; ma un razionalismo in sé differenziato secondo diversi gradi del movimento dell'interazione e del conseguimento, è la *ratio* nel costante movimento dell'auto-rischiaramento». Naturalmente per Banfi la funzione critico-demiurgica del filosofare non può tuttavia limitarsi alla sola, pur fondamentale, responsabilità teoretica, perché negli anni Trenta il problema husserliano del vitale diventa per Banfi, sempre più, il problema della storia e del proprio attivo inserimento nel mondo della prassi del proprio tempo. Certamente Banfi percepisce tutta l'importanza decisiva di questa responsabilità teoretica, ma, al contempo, avverte anche la necessità di saper costruire un *nuovo razionalismo criticamente orientato*, in grado di fecondare il mondo della prassi con il proprio pensiero e con la propria opera. Proprio perché a suo avviso

un razionalismo criticamente orientato, dissolve veramente ogni fantasma mitico-metafisico: è sapere dell'esperienza come vita dell'esperienza, in cui la vita e l'agire umano sono presenti come dinamismo che nel dinamismo più vasto s'integra e insieme lo promuove. Esperienza e ragione, sapere ed azione, realtà ed umanità sono qui sempre concepiti nella loro inscindibile feconda dialettica. Perciò definitivamente e radicalmente il sapere si storicizza, e la sua storia, ricca di drammatici eventi, è, da un lato liberazione della ragione operante in funzione della sua idea, dall'altro conquista di più vasta e profonda esperienza verso la realtà, dall'altro ancora affermazione in essa del principio dell'autonomia dell'uomo e costruzione del suo regno.

Non per nulla Husserl, sul finire della sua vita, in un'Europa sempre più devastata dal nazismo, dal fascismo e dal comunismo (che nel loro antagonismo politico di fondo, condividono la pratica soffocante del totalitarismo), immagina il filosofo quale autentico *funzionario dell'umanità*, quale voce critica universale che, per quanto flebile, ha tuttavia il dovere filosofico di denunciare la crisi internazionale, onde rilanciare e difendere il ruolo e la funzione della razionalità critica senza far sua una «ragione pigra», che *si sottrae* alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definiti-

vamente e veramente razionale»<sup>10</sup>. In questo senso preciso anche Banfi pensa, in profondo accordo con Husserl, che «la ragione è la grande rivoluzionaria e il filosofo l'eroe della libertà», considerando come

la crisi europea si risolve nella più vasta rivoluzione della crisi umana. L'Europa ha perduto la sua essenza umanistica, nel momento stesso in cui essa si traduce in storia dell'uomo come uomo. Giacché la crisi che noi viviamo non è solo crisi storica, ma crisi della storia, della storia vissuta e concepita come destino verso la storia concepita e vissuta come costruzione umana, alla luce della ragione.

In questo preciso orizzonte teoretico Banfi rivendica allora la sua sintonia di fondo con Husserl nel difendere l'autonomia e l'universalità critica della ragione, onde poter garantire proprio un «concreto aperto umanismo storico» che, appunto, si apre alla storia e alla vita che in essa si deve poter svolgere. Su questa base teoretica Banfi è quindi indotto a considerare la «crisi» cui si trova di fronte negli anni Trenta come una «crisi» che per essere compresa va calata, in primo luogo, nel suo preciso e specifico contesto storico. In altre parole, la sua non vuol affatto essere un'interpretazione metafisica della «crisi», bensì un'interpretazione *storico-critica*. In secondo luogo, per Banfi occorre allora sviluppare una rigorosa disamina dei diversi momenti essenziali che configurano questa stessa «crisi» a livello teoretico. L'atteggiamento dello studio fenomenologico rigoroso della «crisi» costituisce, in tal modo, l'*euristica teoretica* cui Banfi si affida onde poter delineare una sua originale interpretazione (ed anche una possibile soluzione positiva) di questa situazione ad un tempo culturale, teoretica e storica. Proprio entro questo complesso terreno il fascino intrinseco della lezione banfiana ha saputo conquistare l'attenzione *di pensiero* e *di sentimento* dei suoi giovani allievi milanesi

Senza ora insistere sulla duplice polarità emergente (e costitutiva) che, dai passi citati, sembra instaurarsi nella stessa riflessione banfiana tra la criticità di una ragione, *vuota* e *formale* e la concretezza empirica della storia del mondo della prassi (per la quale cfr. *infra*, § 4), occorre tuttavia chiedersi subito quale fosse stata la precisa soluzione teoretica delineata da Banfi nei *Principi di una teoria della ragione*, onde poter

<sup>10</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, Avv. e Prefaz. di E. Paci, Trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 45, corsivi nel testo.



individuare un'originale soluzione *positiva* e *costruttiva* della «crisi» europea da lui così accuratamente studiata e denunciata, anche per cogliere il movimento intrinseco della riflessione banfiana che, proprio negli anni Trenta, assume una diversa accentuazione e, forse anche, una nuova curvatura teoretica. In ogni caso appare comunque evidente come proprio lo specifico ed originale dispositivo teoretico delineato da Banfi nei *Principi* del 1926 costituisca il motore, sempre decisivo, che ha alimentato anche la sua successiva azione didattica, educativa e civile realizzata negli anni Trenta, insieme ad un suo ripensamento delle sue posizioni iniziali. Certamente non tutti i suoi allievi lo hanno sempre seguito in questo complesso e più riposto livello filosofico, appunto approfondendo la loro riflessione onde poter pervenire al cuore dei *Principi*. Tuttavia va anche osservato come questa sia stata, invece, la strada sempre percorsa, con indubbio rigore, da pressoché tutti i suoi allievi *filosofi* i quali, e non a caso, hanno poi costituito il “nucleo metafisico” pensante della Scuola di Milano, analiticamente documentata nelle due serie degli *Studi filosofici*, la rivista banfiana fondata nel 1940 e che fino al 1949 sarà la palestra privilegiata della ricerca dei suoi giovani allievi. In ogni caso, senza una conoscenza della precisa posizione teoretica espressa da Banfi nei *Principi* non è possibile comprendere la sua più matura riflessione fenomenologico-storica sulla «crisi» internazionale, «crisi» che l'uomo vive nel disordine della sua coscienza ed anche nella complessa ed antinomica configurazione del suo stesso sapere. Quest'ultimo del resto, rileva ancora Banfi,

trionfando nelle scienze della natura, ha portato così a fondo indiscriminatamente l'analisi dei rapporti strutturali oggettivi, da estenderla anche al piano della soggettività personale ed interpersonale. E benché il mondo appaia a tale sapere senza unità, frammentato in piani ed in settori, pur tuttavia esso gli si presenta come un sistema di rapporti e di necessità obbiettive in generale, ove l'uomo stesso e la sua libertà, la sua azione, la sua creatività culturale, il senso stesso del suo operare storico sono assorbiti in un'assoluta determinazione. Contro tale senso, che il tecnicismo universale sembra confermare, l'uomo bensì reagisce, ma la sua reazione è incerta, frammentaria, determinata essa stessa, perché la sua consapevolezza è in questo tragico suo sapersi perduto in un irrevocabile immoto destino<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, cit., pp. 142-43.

Per reagire *costruttivamente* a questo senso di generale dispersione e di connessa frantumazione, acritica, del sapere, occorre allora saper recuperare una consapevolezza meditata, in grado di delineare uno sguardo critico unitario per poter vincere la frammentarietà dei differenti piani e settori entro le cui «necessità obbiettive» l'uomo rischia di perdere se stesso ed anche il senso preciso del suo mondo e della sua stessa storia, menomando, di conseguenza, la sua libertà, la sua creatività culturale ed anche la sua stessa libertà d'azione. In altre parole, l'uomo banfiano della «crisi» è pienamente consapevole della reificazione complessiva in cui la storia occidentale lo ha gettato. Ma per reagire, costruttivamente e positivamente, a tale «crisi» la strada non è certamente quella dell'abbandono del pensiero o anche dello stesso razionalismo critico, bensì quella di un suo approfondimento critico, consapevole e sistematico, che rimetta la funzione del pensiero teoretico all'interno stesso della «crisi», onde poterne scandagliare la sua precisa costituzione. I *Principi di una teoria della ragione* vogliono appunto rispondere, *costruttivamente*, a questa indifferibile esigenza del pensiero, collocandosi al centro di un'antinomia di fondo che concerne tanto la riflessione quanto la vita, tanto il pensiero quanto la prassi, tanto la dimensione della teoreticità più pura, quanto lo stesso più impuro mondo della prassi e della storia, con tutte le sue infinite movenze e le sue molteplici seduzioni. Per questa ragione se si vuole ora intendere il *sensu* e il *significato* preciso della Scuola di Milano occorre riferirsi direttamente alle pagine dei *Principi* banfiani, perché quest'opera ci dona una chiave di accesso, affatto privilegiata, al cuore pulsante di questo particolare sodalizio intellettuale formatosi attorno alla riflessione di Banfi.

Da ricordare come, in genere, nel dibattito storiografico si individuino differenti fasi dello sviluppo banfiano, parlando così di una prima fase *trascendentale* connessa con la pubblicazione dei *Principi*, cui seguirebbe una seconda fase, quella del *razionalismo critico* sviluppata e maturata proprio nel corso degli anni Trenta, per poi pervenire, infine, alla fase *marxista* che concernerebbe gli anni del dopoguerra fino alla scomparsa del filosofo. Senza ora addentrarsi nella discussione minuta di questa periodizzazione (utile, come tutte le periodizzazioni, che, tuttavia, non vanno mai assunte in modo rigido e metafisico), tuttavia sarà opportuno ricordare come nello sviluppo della riflessione banfiana siamo sempre in presenza di una innovazione critica che sempre si intreccia con una conservazione. Insomma, non si devono intendere queste tre fasi né come una progressiva ascesa ad

una pozione di maggior maturità, né come una mera successione di elementi disparati, perché, semmai, nella riflessione di Banfi molti elementi ritornano continuamente, anche se ritornano in una differente chiave e con una ben diversa accentuazione. Per questo motivo è allora importante scendere nel cuore stesso della sua originale teoreticità onde essere poi in grado di leggere le differenti fasi del suo pensiero, sapendone cogliere gli innesti con il suo preciso orizzonte di pensiero che sempre ha contraddistinto la sua attività sia in ambito filosofico sia anche in ambito storico e civile. Non per nulla lo stesso Banfi ha parlato dei suoi *Tre maestri*<sup>12</sup>. Ma cosa ha ritratto da questi suoi tre Maestri? Da Martinetti, senza dubbio, ha tratto «l'impegno della ragione che affrontava il mondo» di petto, in modo rigido e persino "violento", con la tipica determinazione del montanaro piemontese, attribuendo peraltro un particolare rilievo proprio all'opera di Kant (che, tuttavia, Banfi non interpreterà *à la* Martinetti, contrapponendo al Kant metafisico del filosofo canavesiano, un Kant metodologico e formale più affine alla scuola di Marburg). L'incontro con Simmel ha invece implicato l'apprendere una lezione in virtù della quale Banfi ha conosciuto l'«assottigliarsi della ragione per seguire la testura del vivente» inseguendo il suo «vario ed inquieto dialettizzarsi per cogliere il ritmo mutevole della realtà, a questo scompore in intuizioni i concetti e rendere trasparente in concetto l'intuizione». Da Simmel impara insomma a cogliere «ogni realtà nell'incrocio d'infiniti piani, con una formula così delicata ed elegante di connessione, che solo l'estrema astrazione ne può ridare la grazia, che è la grazia della vita». Infine da Husserl Banfi ha appreso «il rinnovamento di un'aperta e libera sistematica teoretica ove la vita multiforme del sapere avesse insieme unità e differenziazione; l'avvicinamento alla concretezza dell'esperienza, il rilievo della realtà nella sua tensione dialettica». La lezione husserliana consente insomma a Banfi di approfondire criticamente ruolo e funzione del *piano funzionale della ragione* entro il mondo della vita, il che si intreccia nella sua riflessione nuovamente con la lezione di Simmel, grazie alla quale ha approfondito, studiato

---

<sup>12</sup> Cfr. A. Banfi, *Tre maestri* (Simmel, Husserl, Martinetti), «L'Illustrazione Italiana» 73 n. 44, 3 novembre 1946, pp. 284-285, con tre ritratti, poi riedito in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Cordié, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 245-251 (riedito purtroppo senza ritratti) da cui traggio tutte le citazioni che figurano nel testo. Segnalo che questo importante testo banfiano era stato già riedito nel volume postumo *Umanità, Pagine autobiografiche*, a cura di D. Banfi Malaguzzi, Present. di M. Ranchetti, Edizioni Franco, Reggio Emilia 1967, pp. 245-251.

e fatto proprio il nesso dinamico tra le formalità e la vita. In questa chiave prospettica Husserl per Banfi ha rappresentato

[I]l simbolo della ragione, aperta, libera, serena, innamorata della realtà, della *Philosophie als stringe Wissenschaft* senza presupposti metafisici, della verità come immanente metodicità del pensiero, certezza dell'organicità produttiva del sapere, garanzia di un comune lavoro degli uomini che cercano il vero.

Proprio entro questa decisiva triangolazione formativa e teoretica, il nesso Kant-Husserl-Simmel viene allora studiato, recepito, approfondito e variato da Banfi il quale, per parte sua, vive una sua particolare inquietudine di vita e di pensiero, dividendosi tra un teoreticismo che sembra a volte inclinare verso una sorta di idealismo e un opposto vitalismo prassico di tipo irrazionalistico che, inizialmente, si configura proprio come la complessità della storia non ancora concettualmente tematizzata, illuminata e compresa nella sua intrinseca dinamica dialettica.

Entro questo specifico e certamente non ancora del tutto amalgamato crogiuolo di pensiero teorico nascono i *Principi di una teoria della ragione* con cui Banfi segnala il proprio originale esordio teoretico, individuando il proprio orizzonte di pensiero entro il quale si declinerà pressoché tutta la sua successiva attività filosofica (ma, naturalmente, non solo quella filosofica). Certamente nel corso degli anni Trenta Banfi ha originalmente e variamente integrato la sua posizione teoretica, approfondendo il problema della storia ed anche la stessa nozione della «crisi» perché il vitale husserliano si configura sempre più come un'esperienza che prelude già alla dimensione storica, mentre la riflessione teoretica sulla «crisi» incrina l'aseità di una riflessione che poteva anche rischiare di chiudersi nel magico cerchio dell'idealismo. Tuttavia, anche questi interessanti approfondimenti costituiscono, da un punto di vista più generale, una intelligente rimodulazione dell'impianto teoretico dei *Principi* che, in questo modo, si aprono alla vita e al confronto con una nuova generazione di studenti e di giovani intellettuali con i quali Banfi costituirà, infine, il suo cenacolo della Scuola di Milano che trova nelle pagine degli *Studi filosofici* la sua miglior documentazione di ricerca ed anche della vita del loro pensiero. Quindi per afferrare il senso preciso di questa Scuola di pensiero occorre ora prendere in considerazione diretta proprio i *Principi* e il suo specifico ed originale impianto teoretico.

### 3. Il nucleo teoretico della razionalismo critico banfiano

Mario Dal Pra, per precisare la natura specifica della banfiana teoria della ragione dei *Principi*, ha sottolineato il ruolo decisivo svolto da due «voci solenni dell'intera tradizione del pensiero», ovvero kantismo e hegelismo, giacché «il razionalismo critico [banfiano] coincide sostanzialmente con un ripensamento critico unitario del kantismo e dello hegelismo»<sup>13</sup>. Il kantismo implica naturalmente un riferimento al *trascendentalismo* che nel criticismo di Kant costituisce «l'anima dell'anima» del problema critico. Entro la «rivoluzione copernicana» operata da Kant il trascendentale non concerne gli infiniti contenuti effettivi del sapere, bensì la *formalità* stessa della conoscenza. Anche perché la scoperta kantiana del trascendentale coincide, appunto, nella storia del razionalismo occidentale inaugurato da Socrate, con la scoperta della ragione critica quale *formalità*. D'altra parte, e di contro, l'hegelismo consente a Banfi di pensare *storicamente* la ragione, perché se quest'ultima prende spunto da principi universali formali, tuttavia questi ultimi scaturiscono sempre da precise esigenze storico-culturali e si inseriscono, a loro volta, entro un particolare dinamismo concettuale. In questa precisa chiave ermeneutica suggerita da Dal Pra «se pertanto la ragione è kantianamente forma, essa è anche hegelianamente una struttura costruita nel tempo».

Se ci si avvicina ai *Principi di una teoria della ragione* con questa saggia e preziosa avvertenza ermeneutica, diviene molto più agevole poter dipanare criticamente il senso preciso, ed analitico, dell'operazione teoretica banfiana che, al contempo, vuole delineare una rigorosa e coerente *storicizzazione del trascendentalismo* kantiano. senza tuttavia cadere mai in una deteriore filosofia della storia à la Hegel. Per delineare questa sua originale sintesi prospettica, Banfi, certamente memore della lezione martinettiana, si rivolge ancora a Kant, utilizzando, euristica-mente, proprio le *idee* del giudizio riflettente che Martinetti interpretava diversamente, ovvero come una tappa dell'ascesi teoretica metafisica verso l'assoluto. Per Banfi, invece, le *idee* di Kant non rappresentano affatto un oggetto della conoscenza (tantomeno di quella intuitiva neo-platonica e plotiniana), ma, semmai, delineano, invece, la prospettiva di un *processo razionale sempre aperto e problematico*. Unendo poi il

---

<sup>13</sup> M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, in M. Dal Pra-D. Formaggio-P. Rossi (eds.), *Antonio Banfi (1886-1957)*, Edizioni Unicopli, Milano 1984, p. 21 e p. 23, mentre l'ultima citazione è tratta da p. 24.

concetto kantiano del *limite* con quello dell'*idea*, Banfi nota come l'*idea-limite* ribadisca, entro lo stesso processo razionale, il riferimento ad una tensione sempre aperta ed ulteriore, rafforzando così un processo cui viene tolto ogni possibile limite dogmatico ed ogni contenuto metafisico.

La legge trascendentale del conoscere che per Banfi individua nel sapere la sua attualità in quanto razionalità, consente allora al pensatore milanese di aprire la *formalità* kantiana ad una *processualità* hegeliana, la quale ultima, tuttavia, non menoma mai la funzione e l'autonomia della stessa razionalità formale. In altre parole, la razionalità cui guarda Banfi si delinea come una *razionalità critica* che si tende entro un processo di integrazione continua, mobile e dinamica, onde poter sempre meglio aderire, appunto *criticamente*, alla complessità stessa dell'esperienza umana. In tal modo l'autonomia della teoreticità sottolineata da Banfi nei *Principi di una teoria della ragione* consente di differenziarsi criticamente sia dal tradizionale senso comune (affermando, quindi, la necessità di dover contrastare la prospettiva *doxica* dell'empirismo induttivista), sia anche dalla tradizionale metafisica (affermando, quindi, la necessità di criticare il dogmatismo, proprio di ogni realismo ontologico). In questo senso, scrive Banfi,

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 legge che li domina e li connette, come gradi del processo per cui la parzialità delle relazioni dell'esperienza si traspone nell'universalità del sistema teoretico<sup>14</sup>.

Questa «proiezione oggettiva immediata dell'ordine teoretico» implica, naturalmente, un fondamentale e decisivo ribaltamento critico

<sup>14</sup> A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 49. D'ora in poi tutte le citazioni tratte da questa edizione saranno indicate nel testo tra due parentesi tonde facendo seguire una P maiuscola dal numero arabo della pagina di riferimento.

della tradizionale immagine empirista (ma anche di quella positivista, *of course*) della conoscenza, proprio perché Banfi insiste, epistemologicamente, nel sottolineare l'indipendenza della sintesi teoretica trascendentale, nonché, come ben emerge dal passo testé citato, delle stesse relazioni logiche in base alle quali questa stessa sintesi conoscitiva si realizza.

Naturalmente l'impianto della disamina banfiana è, e sempre rimane, di tipo squisitamente *trascendentale*, perché intende «il conoscere nel suo puro significato teoretico, in quanto mero conoscere, o, se si vuole procedere alla delimitazione e all'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» (P, 8). Il che implica una sottolineatura dell'*autonomia* relativa della teoreticità, la quale, in profonda sintonia con la "rivoluzione copernicana" del criticismo kantiano, consente di cogliere la presenza di una specifica *dimensione concettuale* presente *all'interno* della stessa conoscenza umana del mondo. Occorre infatti tener ben presente come la *risoluzione dell'empirico* attraverso la sintesi trascendentale – già teorizzata da Kant e ripresa da Banfi in questa sua feconda e felice rilettura hegeliana della processualità storica della formalità kantiana – configura una nuova e diversa immagine della conoscenza umana. Per Banfi la conoscenza non può infatti più essere assimilata ad una mera *descrizione* dell'empirico, proprio perché ci troviamo invece di fronte ad una *risoluzione critica dell'empirico* che si attua e si configura proprio grazie alla sintesi trascendentale. Il che mette in crisi anche ogni concezione meramente *rappresentativistica* del mondo, giacché quella scissione tra l'essere – indifferente al conoscere – e la conoscenza induce, semmai, ad intendere il sapere come una forma di "proiezione" di un'ideale universalità dell'ordine teoretico.

Ma proprio questa prospettiva *normativista* kantiana, *repetita iuvant!*, mette in scacco decisivo non solo ogni concezione meramente *descrittivistica* o *rappresentativistica* della conoscenza, ma anche ogni tradizionale interpretazione *empirista* della scienza. Per Banfi la conoscenza non scaturisce mai, neutralmente e passivamente, dall'esperienza, bensì da un opposto e più complesso processo di *legalizzazione critica* dei dati empirici. E questa "legalizzazione" si realizza attraverso una *risoluzione razionale computazionale dell'empirico* in cui il pensiero gioca un ruolo altrettanto decisivo quanto quello che possiamo attribuire alla stessa esperienza. In ogni caso siamo di fronte ad una "risoluzione razionale dell'empirico" che implica sempre una dimensione decisiva-

mente *prescrittiva* e *normativa*, il che introduce, kantianamente parlando, una scissione tra i *fenomeni* e gli *oggetti*. In tal modo l'immagine critica della conoscenza umana diventa più critica e criticamente molto più sofisticata, perché occorre tener sempre conto di questo scarto che sempre sussiste tra il mondo che si studia, i fenomeni e gli stessi oggetti della conoscenza. Naturalmente grazie alla prospettiva del trascendentalismo tra i fenomeni, gli oggetti e la stessa realtà esperita e studiata si introduce una differenza fondamentalmente *nomologica*, proprio perché ogni universo di discorso teorico non può che *normare* e istituire, *formalmente*, i propri oggetti conoscitivi. Questi ultimi non possono quindi più essere ricavati passivamente dall'esperienza, perché, al contrario, *si istituiscono* solo grazie ad un'*integrazione critica dell'esperienza* che può essere realizzata unicamente operando entro un determinato e preciso piano di trascendentalità teoretica con inferenze deduttive. Infatti per il Kant che ha delineato la sua "rivoluzione copernicana", un oggetto è tale unicamente all'interno di un determinato universo di discorso teorico. A rigore per Kant e il kantismo epistemologico, l'«oggetto» di cui parla una disciplina scientifica – qualunque essa sia – andrebbe sempre scritto tra virgolette doppie, giacché le virgolette sottolineano, appunto, come non ci si riferisca a qualcosa che esiste *di per sé* nel mondo, ma a qualcosa che è sempre frutto di una particolare *dissectio naturae*, grazie alla quale costruiamo un universo di discorso teorico entro il quale ogni disciplina istituisce i propri oggetti-del-conoscere.

Proprio questa decisiva mossa critica kantiana costituisce la messa in discussione radicale della tradizionale metafisica ed anche di ogni preteso ontologismo realista metafisico che nutre sempre l'illusione di poter cogliere, una volta per tutte, il mondo "senza veli", attingendo, appunto, ad una mitica realtà assoluta e ad una conoscenza che si immagina come esaustiva del reale. In realtà, la «rivoluzione copernicana» di Kant ci ricorda, invece, come ogni oggetto della conoscenza non possa mai sganciarsi dalla hegeliana «fatica del concetto», mediante la quale, nel momento stesso in cui costruiamo un universo di discorso teorico con cui studiare il mondo da una particolare prospettiva teorica, non possiamo che costruire una conoscenza necessariamente *limitata* e *parziale* che tale si configura, appunto, entro quel particolare "mondo" disciplinare che stiamo approfondendo ed investigando. Il che non costituisce affatto uno scacco metafisico della ragione critica – secondo la classica analisi (dogmatica) dello scetticismo – perché sottolinea, semmai, la *processualità intrinseca* del sapere umano che non può che costruirsi, *step by step*, entro una prospettiva processuale sempre aperta e dina-



mica, grazie alla quale possiamo scoprire, parzialmente, aspetti, sempre *limitati e parziali*, ma *oggettivi*, del mondo reale che intendiamo indagare.

Non per nulla Banfi fa suo proprio il concetto del trascendentale elaborato dalla tradizione kantiana, in base al quale la dimensione della trascendentalità esprime «il momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza» (P, 9) e che per questa ragione di fondo risulta essere «indipendente dagli aspetti determinati» della stessa esperienza. L'idea trascendentale del conoscere, che Banfi trae dalla tradizione del kantismo, possiede, dunque, questo pregio epistemologico di saper sottolineare l'universalità dell'oggettività radicandola, tuttavia, in un atto critico del pensiero con cui l'esperienza viene, appunto, integrata criticamente. In questa prospettiva la stessa ragione umana costituisce una *funzione di integrazione critica dell'esperienza*, proprio perché l'esperienza, *di per sé*, non può insegnarci nulla che fuoriesca dall'ambito dell'esperienza pratico-sensibile che condividiamo con i nostri cugini mammiferi e, più in generale, sia pur a differente livello, con tutti gli altri esseri viventi. Ma la conoscenza oggettiva deve invece innalzarsi rispetto a questo piano pratico-sensibile proprio del mondo della prassi e per farlo non può certamente seguire la via, induttivista, dell'empirismo, né può limitarsi ad una mera e povera razionalizzazione dell'esperienza del senso comune (come quella delineata, per esempio, da Aristotele nella *Fisica*).

Al contrario deve invece operare con dei *controfattuali*, mediante i quali possiamo immaginare differenti teorie del mondo che vanno poi, a loro volta, controllate, verificate ed eventualmente falsificate, ricorrendo alla dimensione sperimentale, giacché anche nella prospettiva normativista kantiana l'esperienza sperimentale continua a svolgere sempre una funzione importante, anche se non più assoluta ed unica come accade nella prospettiva empirista. Certamente anche entro questa immagine più sofisticata e critica della conoscenza umana l'esperienza gioca sempre – soprattutto nella sua dimensione sperimentale – un ruolo irrinunciabile ed invero fondamentale. Ma questo ruolo non si svolge più *a monte*, ovvero nel momento della *costruzione* di una eventuale teoria conoscitiva, bensì si realizza sempre e solo *a valle*, ovvero nel momento in cui si sottopongono a controllo critico le *predizioni* ricavate dalla teoria. Il che è del resto comprensibile perché il pensiero non può che partire dall'esperienza per cercare, appunto, di spiegarla, ma per farlo deve appunto attingere ad una dimensione che non può ridursi alla sola esperienza, perché,

in caso contrario, si cadrebbe nel tipico paradosso empirista (si pensi all'apertura del *Trattato sulla natura umana* di Hume) per cui sarebbe l'esperienza a produrre le nostre idee. All'esperienza va certamente riconosciuto sempre un ruolo invero fondamentale, ma, appunto, *non-costitutivo* e *non-costruttivo* di una teoria, perché quest'ultima, in primo luogo, implica sempre, semmai, la capacità di saperla *pensare* ed *immaginare*, operando con dei *controfattuali*, ovvero con delle idee, delle ipotesi e delle "fantasie" che scaturiscono direttamente dalla nostra immaginazione non certamente dall'esperienza in quanto tale (la quale ultima, dal punto di vista della creatività immaginifica ha sempre una portata euristicamente più limitata).

In caso contrario si perderebbe di vista proprio l'*autonomia relativa* della sintesi trascendentale e dello stesso pensiero umano. Si badi: si parla di *autonomia relativa* del pensiero umano proprio perché Banfi, con Kant, evita, accuratamente, di assolutizzare questa autonomia del pensiero, perché in questo caso non si potrebbe che ricadere nella posizione di un idealismo assoluto che tutto fagocita entro la dimensione (ontologica) del pensiero. Al contrario, la scoperta kantiana della dimensione del trascendentale apre, invece, un fecondo orizzonte di un complesso e assai dinamico equilibrio critico, giacché la conoscenza umana, non coincidendo più con la presunta rimozione del velo di Maia della realtà, indica, allora, un compito più impegnativo, sempre aperto e sempre criticamente rivedibile, per produrre sempre nuove sintesi conoscitive, attraverso le quali si può dilatare, appunto *processualmente*, il patrimonio tecnico-conoscitivo del nostro sempre più differenziato sapere.

In questo senso il trascendentale è veramente l'«anima dell'anima» del criticismo kantiano, perché apre ad una diversa concezione della razionalità umana, la quale ultima non può più essere pensata, né come uno strumento *immediato* per la conoscenza del mondo, né, tantomeno, come una dimensione di cui si possa trascurare ruolo e funzione nella costruzione della nostra conoscenza oggettiva. Insomma: nella misura in cui il trascendentale fa certamente perdere alla conoscenza umana la sua pretesa (e presunta) "assolutezza" (dogmatica), tuttavia è invece in grado di sempre tutelare l'*oggettività* della nostra conoscenza, la quale, pur non essendo assoluta, tuttavia ci fa appunto conoscere aspetti parziali, ma oggettivi e significativi del mondo (potremmo dire, con Leonardo da Vinci, che ci consente di cogliere qualche prezioso e nascosto «filo di verità»).

Anche in questo caso si tratta di un'*oggettività* che non si istituisce

più universalmente ed ontologicamente (nel senso della tradizionale ontologia metafisica), perché, semmai, richiede, invece, la specificazione dei *limiti* precisi e dei *confini* disciplinari, entro i quali questa conoscenza oggettiva può essere effettivamente costruita ed istituita. Per questa ragione di fondo la conoscenza umana non può che configurarsi come un sapere *oggettivo*, certamente non metafisicamente assoluto. Semmai la sua “assolutezza” rinvia, nuovamente, ai *limiti* del suo stesso universo di discorso teorico, giacché ogni conoscenza oggettiva è *assoluta* solo ed esclusivamente *entro i limiti di una determinata disciplina e di una determinata teoria*. Ma se non esiste alcuna teoria e nessuna disciplina, allora, naturalmente, viene meno anche il concetto stesso degli *oggetti conosciuti*. Insomma: senza idee non si può costruire alcuna conoscenza, anche perché la natura, come ben sapeva Galileo Galilei, è sempre “sorda et inesorabile” e quindi l’uomo deve essere in grado, grazie alla sua intelligenza e alla sua acutezza mentale, di saper sondare, criticamente, questa stessa impenetrabile “sordità” della natura, onde avviare un progressivo approfondimento critico della conoscenza umana del mondo. Sapendo anche che non esiste mai alcun “livello zero” della conoscenza (altro abbaglio empirista e positivista) giacché ogni disciplina deve sempre *istituire* i propri “oggetti” e i propri “orizzonti concettuali”. Quindi, ciò che può configurarsi come “basico” per una determinata disciplina deve invece essere scomposto e sottoposto ad una ulteriore dissezione analitica da un’altra disciplina che si colloca ad un diverso e più profondo livello.

La conoscenza umana si costruisce storicamente sempre entro questo, pressoché infinito, caleidoscopio critico di possibilità, rispetto al quale la tradizione filosofica inaugurata da Kant ci consente appunto di precisare «la forma trascendentale del conoscere» (P, 13).

Nell’approfondire “l’idea del conoscere” Banfi non manca di sottolineare il ruolo che svolge la correlazione tra soggetto ed oggetto. Naturalmente, avverte Banfi, «il rapporto soggetto-oggetto non è affatto dato originariamente alla coscienza, e 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). Questa *correlazione* tra questi due poli si struttura, quindi, variamente e processualmente entro il dinamismo della conoscenza, giacché l’esigenza conoscitiva «postula un rapporto universale, e, se fatta valere 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). Inutile aggiungere come Banfi interpreti in modo assolutamente correlativo anche il carattere trascendentale del rapporto gnoseologico soggetto-oggetto, sostenendo come «questo rapporto di pura correlazione soggetto-oggetto, questa sintesi trascendentale dei due termini costituisce la forma essenziale o la idea del conoscere» (P, 19). Per questa ragione i due poli di questa correlazione, trascendentalmente costitutiva di ogni sapere, si configurano come *poli ideali*, poiché indicano una «pura universale struttura teoretica»:

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 obiettivamente 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)

Tramite questa ideale correlazione soggetto-oggetto Banfi è in grado di sottolineare «l'universale problematicità del conoscere» (P, 21), giacché se questa correlazione viene trasposta nella realtà, allora la sua stessa unità ideale si configura come principio dell'antitesi irriducibile sussistente tra il soggetto e l'oggetto. Nel conoscere effettivo l'antitesi tra soggetto ed oggetto indica, quindi, come la problematicità di ogni conoscenza possibile si configuri come «la legge del suo infinito sviluppo» (P, 22). Nell'ambito della conoscenza la sintesi tra queste due contrapposte polarità ideali si delinea, pertanto, come la legge immanente del processo conoscitivo che, a sua volta, implica, per questa ragione, un termine infinito del processo. Entro questo orizzonte si può ora comprendere quale sia il punto archimedeo del Banfi «apritore delle porte» di cui parlava, come si è visto, Rossana Rossanda. Infatti nei *Principi* Banfi precisa come

ogni conoscenza presuppone precisamente un essere dato di una determinazione reciproca dei due termini: l'io e le cose stanno tra di loro in un sistema di relazioni che può essere il sistema della realtà fisica o quello della realtà culturale, o piuttosto è l'uno e l'altro insieme, ed in tale intreccio sono reciprocamente determinati. [...] Ma che i due termini vengano trasposti nel conoscere come i due estremi correlati di soggetto e di oggetto per la loro stessa unità, significa precisamente che la determinazione in sé dei due termini stessi vien dissolvendosi,

ed è anzi di principio dissolta, e che quindi il conoscere, come conoscere concreto, è il riconoscimento e lo sviluppo della loro piena relatività, che nella sfera teoretica si distende nella sua forma universale. (P, 40)

Per questa ragione quando si riduce il conoscere ad «un determinato rapporto obbiettivamente reale» si finisce sempre per presupporre, metafisicamente, il conoscere stesso, perdendo quindi di vista la struttura teoretica di questa correlazione entro la quale si instaura la conoscenza oggettiva umana. Il prezzo metafisico di questa soluzione dogmatica consiste, dunque, nella sistematica liquidazione della problematicità del conoscere quale processo infinito ed aperto.

D'altra parte giunti a questo punto della ricostruzione del razionalismo critico di Banfi, occorre anche aggiungere come lo stesso problematicismo banfiano possa essere, a sua volta, oggetto di alcune singolari misinterpretazioni. In primo luogo, si può infatti leggere la prospettiva banfiana della sintesi trascendentale interpretandola come una forma generale della conoscenza che finisce per liquidare proprio la natura *traspositiva* della risoluzione razionale che si realizza entro ciascuna disciplina quando si perviene alla conoscenza oggettiva. In questo senso il problematicismo banfiano viene allora trasformato in una visione metafisicamente astratta che sarebbe in grado di offrire un grimaldello universale per ciascuna disciplina, perdendo la sua forza *analitica* che, semmai, impone una diversa direzione di analisi, ovvero quella di studiare dettagliatamente ogni ambito conoscitivo che si vuole conoscere, proprio perché «la problematicità del conoscere esprime in tal modo, in ogni atto particolare di conoscenza, la immanente trascendentalità della sintesi teoretica, che sospinge 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» (P, 44). Al contrario, il problematicismo banfiano vuole invece operare proprio in una direzione nettamente opposta, ricordandoci come il contenuto concreto della conoscenza che possiamo delineare di una determinata realtà, scaturisca sempre dall'intreccio, complessivo e problematico, dei rapporti relativi che sussistono tra il soggetto e l'oggetto studiato.

In secondo luogo, il problematicismo banfiano può essere misinterpretato disarticolarlo l'antinomicità costitutiva delle idee. Per esempio cadendo nelle antonimie dogmatiche tra realismo e nominalismo, mettendo appunto capo ad un realismo ontologico metafisico cui si contrappone, in modo altrettanto irriducibile, un nominalismo con-

venzionale. Anche in questo caso la problematicità della trasposizione critica banfiana è inevitabilmente persa, dimenticando come soggetto ed oggetto siano entrambi inclusi entro una comune dimensione ontologica critica, cui i due poli, opposti ed antinomici, sempre partecipano. Questa misinterpretazione rischia di far perdere di vista la criticità stessa della riflessione filosofica che, come si è visto dalle citazioni banfiane precedentemente riportate, si configura come una *sistematicità antidogmatica*, come una sorta di *sistema aperto*, entro il quale tutti i momenti precedenti dello sviluppo della riflessione (dal piano pragmatico a quello della conoscenza scientifica) sono sempre accolti e studiati nella loro stessa *problematicità* e nella loro conseguente capacità di realizzare, sia pur a loro modo, l'*idea del conoscere*. Per questa ragione, come ha sottolineato un banfiano di razza come Giulio Preti (condividendo ed anticipando il rilievo euristico dalpraiano dal quale abbiamo preso le mosse in questo paragrafo), nella riflessione di Banfi

[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<sup>15</sup>.

È quindi necessario tener sempre ferma questa specifica bipolarità dialettica presente all'interno dell'antinomicità delle idee della razionalità critica, altrimenti si rischia di perdere di vista proprio la problematicità intrinseca del sapere.

Una terza forma che liquida, nuovamente, la criticità banfiana si ottiene quando si delinea una proiezione dogmatica della sintesi trascendentale entro l'essere della conoscenza, dando vita ad una *filosofia dell'identità*, secondo la quale le strutture formali della razionalità corrisponderebbero alle strutture stesse del mondo fisico e reale. Questa posizione emerge ogni volta si giunga a teorizzare la formula della conoscenza quale *adaequatio intellectus et rei*. Tuttavia, per Banfi l'*adaequatio* se «è inconcepibile sino a che l'intelletto e la cosa siano posti come aspetti concretamente e assolutamente determinati della

<sup>15</sup> G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano 1942, p. 20.

realtà, e il conoscere come una concreta relazione intercedente tra di loro, è [invece] 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). Ma come si è accennato proprio la critica banfiana dell'*adaequatio* si ricollega al valore decisamente non-rappresentativista della conoscenza.

Una quarta forma di misinterpretazione si ha poi quando l'autonomia relativa del pensiero viene indebitamente trasformata in una *autonomia assoluta*, configurando così un esito metafisico inevitabile, che rappresenta, forse, la forma di dogmatismo più diffusa e ricorrente nelle filosofie teoreticiste che pretendono di aver colto, una volta per tutte (quindi definitivamente), le strutture dell'Essere in quanto tale.

Infine, una quinta ed ultima possibile misinterpretazione del problematicismo banfiano si può ottenere delineando una soluzione *fenomenologica* del dogmatismo, ovvero proiettando, del tutto unilateralmente, la correlazione soggetto/oggetto sull'unico polo della *soggettività*, aprendo così la possibilità di intendere il soggetto stesso quale mera, ma assoluta, *coscienza*.

Tutte queste differenti forme di misinterpretazioni del razionalismo critico banfiano scaturiscono, dunque, da una accentuazione, affatto unilaterale, di alcuni suoi specifici elementi. Si è infatti visto come per la prospettiva teoretica banfiana ogni campo d'esperienza venga trasportato sul piano delle idee, finendo per essere *normato* proprio dalle *idee-limite*. Ma le idee della ragione critica, come si è visto, sono sempre caratterizzate da una loro specifica *antinomicità* costitutiva che mette capo ad una loro *bipolarità dialettica* entro la quale si costruisce, appunto, la *processualità infinita del processo del conoscere*. Il dogmatismo emerge ogni volta che questa bipolarità dialettica antinomica viene "risolta" "bloccata" o "ricondata", unilateralmente, ad un'unica polarità, obliterando, appunto, un polo dell'antinomia costitutiva e il suo processo dinamico. Al contrario, la criticità si ha invece quando si restituisce all'idea, e al campo dell'esperienza da essa normato, proprio questa tensione dialettica radicata nell'antinomicità dei poli ideali coinvolti e nella loro immanente processualità critica.

#### 4. *La crisi teoretica della ragione banfiana*

Tutto bene, dunque? Sì e no. Sì, certamente sì, nella misura in cui la criticità individuata da Banfi si costruisce entro la tensione dialettica instaurantesi tra polarità antitetiche, per il cui tramite possiamo ricostruire il processo, sempre aperto ed infinito, del sapere. No, certamente no, nella misura in cui entro questo sistema della razionalità banfiana non è difficile scorgere una sorta di grande antinomia costitutiva, che riconduce l'orizzonte filosofico banfiano ad una duplice polarità antitetica, affatto priva di mediazioni critiche. Infatti all'interno dei *Principi di una teoria della ragione*, proprio mentre Banfi delinea, in dettaglio, la ricostituzione critica del principio trascendentale del conoscere (analizzando, in primo luogo, il momento *intuitivo* del conoscere, per poi passare a quello *razionale* per infine prendere in considerazione sia la dimensione del *concetto*, sia l'idea della *ragione*, sia anche il ruolo del *giudizio* e quello delle *categorie*), tuttavia il lettore, seguendo analiticamente questa sua ascesa del pensiero, avverte la presenza di una sorta di iato che, progressivamente, diviene sempre più aperto ed incolmabile, tra la polarità astratta, formale vuota, della ragione e, di contro, la polarità del vissuto, dell'esperienza, propria del mondo della prassi, della *Lebenswelt* e, quindi, della storia, entro la quale tutti gli uomini, *in carne ed ossa*, sempre vivono e si dibattono nel corso della loro esistenza.

In tal modo sembra insomma che il sistema filosofico delineato da Banfi, nella sua pur assai rigorosa costruzione teoretica dei *Principi di una teoria della ragione*, metta capo ad una sorta di polarità antitetica aperta, non mai risolta criticamente, proprio perché priva di significative ed indispensabili *mediazioni critiche analitiche*. Per dirla in termini kantiani, sembra quasi che entro il punto di vista banfiano si proceda ad operare una sistematica *nullificazione* dell'*intelletto* (ovvero proprio di quello che Kant indicava come la funzione analitica fondamentale del *Verstand* che nella *Critica della ragion pura* si contrappone, *costruttivamente*, al ruolo e alla funzione "dialettica" della *Vernunft*, delineata nella sezione della Dialettica trascendentale, ovvero della ragione che, tramite le *idee*, aspira, in ultima analisi, "alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato", configurando, in tal modo, un *telos* decisamente metafisico, poiché utilizza categorie che non possono sussumere alcunché e, quindi, sempre "girano a vuoto" non potendo mai avvalersi di un contenuto "empirico" in grado di selezionarle e vagliarle nella loro stessa eventuale portata conoscitiva). In questa prospettiva



kantiana la metafisica prodotta dalla dialettica trascendentale è allora del tutto assimilabile a quei “sogni di un visionario” di Swedenborg di cui già Kant parlava nel suo giovanile, e classico, *pamphlet*, *Die Träume eines geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik*<sup>16</sup>.

Certamente nella lettura metodologica del kantismo delineata dalla Scuola di Marburg, anche questa aspirazione della *Vernunft* può essere recuperata criticamente, come uno stimolo che sempre opera all'interno di ogni conoscenza analitica, per spingerla, criticamente, *oltre i propri limiti*. Del resto la processualità infinita del sapere cui si appella Banfi sembra derivare proprio da questa esigenza critica profonda del criticismo kantiano. Tuttavia, nel leggere i *Principi* di Banfi permane l'impressione che proprio entro il suo “sistema” filosofico sussista, comunque, uno scarto o anche uno iato di piani – del tutto incolmabile – tra la dimensione della razionalità critica e il tumultuoso mondo della prassi, ovvero tra la ragione e la storia, tra le strutture formali e il vissuto esperienziale. A fronte di questa discrasia manca del resto nella prospettiva banfiana l'indicazione di un tentativo di ricollegare criticamente il polo astratto della razionalità, formale e vuota, con il complesso polo concreto dell'esperienza, propria del vissuto e della storia umana. Con la conseguenza che allora ci troviamo di fronte ad un esito decisamente antinomico e veramente dualistico, non mai criticamente dialettizzato, entro il quale il concetto, generatissimo e formale, della ragione critica non si riesce più a raccordarsi, *criticamente*, con la ricchezza, pressoché infinita, dell'esperienza, del vissuto e della storia

Proprio riflettendo su questa singolare «nullificazione dell'intelletto» presente nei *Principi* di Banfi, Giulio Preti ha puntualmente osservato, in un saggio inedito del 1948, pubblicato postumo da Dal Pra, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*, quanto segue:

di qui l'altro aspetto dell'idealismo: la nullificazione dell'intelletto, che o viene risolto nella pura esperienza o viene travolto dal prevaricare della ragione, che ne scioglie ogni sintesi determinata nell'infinità dell'Idea (e questo vale tanto per Gentile

---

<sup>16</sup> In questa sede non si potrà naturalmente che tener conto dell'edizione prodotta dalla Scuola di Milano, in senso lato, di questo famoso scritto kantiano, riferendosi così al libro di I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, tradotti da una compagna di Martinetti come Maria Venturini e introdotto da un banfiano come Guido Morpurgo-Tagliabue (testo più volte ristampato, fino all'edizione Rizzoli, Milano 1982 cui mi riferisco).

quanto per Banfi). Infatti la conoscenza intellettuale (scientifica, pragmatica) appare un momento necessario nel 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 di universalità non dogmatica) quella problematicità mediante cui si risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l'intelletto pone al pensiero, ed entro cui tende a chiudere l'esperienza<sup>17</sup>.

In tal modo la Ragione si configura come una polarità che vive certamente di una sua intrinseca dialetticità la quale, tuttavia, risulta essere *pura, ma vuota*, proprio perché non sa più ricollegarsi *costruttivamente* al vissuto ed alla storia degli uomini. Di fronte alla Ragione si pone ed oppone così la polarità antitetica del Vissuto, il quale risulta certamente essere ricco di un'esperienza la quale è tuttavia affatto priva di razionalità. In tal modo l'esito antinomico della prospettiva banfiana (in curiosa sintonia con quello della filosofia dell'idealismo assoluto gentiliano) non può che destare sospetto, soprattutto in chi sia cresciuto *filosoficamente* entro una scuola come quella di Milano che ha sempre insistito sul *ruolo costitutivo e programmatico della mediazione razionale* in grado di sempre cogliere, simmelianamente, la testura razionale del vivente, decodificando l'intreccio sottile che individua i *molteplici piani di comprensione critica del mondo della vita*.

Da un lato appare evidente come questo esito banfiano antinomico rischi, sul piano del vissuto, di configurare un polo sostanzialmente abbandonato all'irrazionalità della vita, dell'esperienza e della storia, mentre, dall'altro lato, proprio la *nullificazione dell'intelletto* non permette di forgiare gli strumenti critici analitici – propri e tipici del *Verstand* kantiano – per costruire quella mediazione intelligente che consentirebbe, invece, di meglio intrecciare la dimensione ideativa della conoscenza razionale con la ricchezza del mondo della prassi e della storia. Perdendo di vista il ruolo costruttivo dell'*intelletto* si rischia, insomma, di non riuscire più ad individuare proprio quella *funzione critica continua* mediante la quale ragione ed esperienza, teoria e prassi, ragione e storia, vengono costantemente intrecciati non solo nella vita storica del singolo uomo, ma anche nella stessa costruzione sociale del sapere e, più in generale, di pressoché tutte le discipline, filosofia inclusa. Senza

<sup>17</sup> G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983, p. 83, corsivo nel testo.

aggiungere come questo esito antinomico non possa che costituire uno spiacevole inciampo per il razionalismo critico banfiano a fronte del quale è costretto ad abbandonare la storia e l'esperienza alla sua stessa irrazionalità, senza disporre più di un valido strumento di mediazione critica che gli consenta di intrecciare, costruttivamente, questa stessa polarità antitetica. Naturalmente questo aspetto poteva forse non apparire drammatico nel corso degli anni Trenta, quando in Italia si era soffocati da un ben più grave pericolo come quello rappresentato dalla dittatura fascista, che registrava un altissimo e diffuso consenso presso la stragrande maggioranza della popolazione italiana. Tuttavia, non appena il fascismo sarà infine spazzato via, perlomeno *militarmente*, dalla tragedia della seconda guerra mondiale, nel seno della Scuola di Milano questi problemi teoretici di fondo, che agitano l'inquietudine degli allievi filosofi più acuti e sensibili, non potranno che riemergere in tutta la loro potenza, assumendo una significato molto più inquietante e problematico, giacché proprio su questo crinale si dipanerà un'altra pagina, non meno interessante, della storia di questo straordinario cenacolo intellettuale e civile.

Naturalmente proprio intorno a questo nodo problematico – e certamente non a caso – si sono già sviluppate differenti e conflittuali ermeneutiche storiografiche. Così Franco Cambi, in un suo pregevole e importante studio su *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, ha osservato come a suo avviso

[N]el '43 la ragione [banfiana] si è dialettizzata attraverso Hegel; Kant è stato rivisto e allontanato, mentre Husserl è stato trascritto in termini nuovi; la crisi e la storia hanno ritematizzato la nozione più ambigua di vita e l'hanno riletta in chiave umanistica, la storicità e l'umanità della ragione sono venute in primo piano. La dialettica, come coscienza del pluralismo e dell'intreccio dinamico e aperto delle forme; la storicità, come radicazione delle forme nel tempo e nello spessore umano del tempo (cioè nelle istituzioni, nei gruppi, nelle "collettività"); l'umanismo, come impegno e responsabilità dell'uomo come singolo e come idealità etiche della ragione, sono gli elementi di base che strutturano il razionalismo critico che non è solo antidogmatismo, se pure Banfi vi insiste con accento prioritario, ma il metodo filosofico che fa l'uomo "uomo tra gli uomini", tra color "che lottano non per l'ideale ma per la realtà, che non si credono ancora uomini, perché non vivono nel privilegio, ma vogliono divenir uomini". In queste parole appare come l'itinerario banfiano, dal punto categoriale, ma anche da quello ideologico, fosse già giunto alle

soglie di un ripensamento organico-radiale in senso storico-umanistico-prassico della teoria della ragione. Nel '43 siamo già ad una prima aggregazione dei temi della "fase marxista" del razionalismo banfiano, anche se tali temi non sono ancora affrontati con strumenti esplicitamente marxisti<sup>18</sup>.

Come si può evincere da questo passo per Cambi, il pensiero di Banfi nel corso della fine degli anni Trenta e dei primi anni Quaranta è già in movimento, perché sta per entrare in una diversa e più matura fase, appunto la terza, quella "marxista", in cui il suo pensiero giungerebbe ad una piena ed ulteriore elaborazione critica. In ogni caso questo Banfi, colto con indubbia e grande precisione interpretativa da Cambi negli anni della guerra, è proprio lo stesso Banfi di cui testimonia Rossanda quando confessa di essere rimasta decisamente «pietrificata» quando venne a sapere che «Banfi è comunista»<sup>19</sup>. Tuttavia, non andrebbe comunque trascurato come, sempre nel corso degli anni Trenta, altri allievi banfiani, non necessariamente filosofi, avessero già percepito, anche loro, questa drammatica discrasia teorica presente nel razionalismo critico banfiano.

Lo ha fatto, per esempio, con la consueta acutezza critica, che si intrecciava con una sensibilità non comune, la poetessa Antonia Pozzi che nel 1935 era alla ricerca di un suo autentico «nocciolo interno» attorno al quale poter radunare e intrecciare il suo stesso vivere, onde non più disperdersi «fra le cose, le anime, i gesti irriflessi» senza poter mai

<sup>18</sup> F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983, p. 72.

<sup>19</sup> R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, cit., p. 73 dove si legge: «Non so chi mi disse: Ma Banfi è comunista. Ero così fuori di me che puntai dritto su di lui fra un esame e l'altro. Se ne stava in sala professori, appoggiato al termosifone freddo accanto alla finestra. "Mi hanno detto che lei è comunista". Mi guardò, mi aveva fatto già due esami, dovette concludere che ero quel che parevo, una in cerca di bussola, che non percepiva neppure il senso mortale di certe parole. "Che cosa cerca?". Gli dissi dei volantini che finora avevo visto, della confusione, del non sapere. Si staccò dal termosifone, andò alla scrivania e su un foglietto scrisse una lista nella sua grafia minuta. "Legga questi libri – mi disse, – quando li avrà letti torni". Uscii, corsi alle Ferrovie nord, in treno apersi il foglietto. C'era scritto: Harold Laski, *La libertà nello stato moderno* e Harold Laski, *Democrazia in crisi*; K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*. Un libro di De Ruggiero, mi pare. Lenin, *Stato e rivoluzione*. "Di S. quel che trova". Restai pietrificata. Era comunista, proprio comunista. Bolscevico. Mi balzarono alla mente le immagini spagnole, sangue, polvere, violenza. A proposito, là aveva vinto Franco, ma quando, come? Neanche sapevo [...]».

contare su «una mano che raduni le fila, che sprema l'uva perché ne coli il mosto»<sup>20</sup>. Allora Antonia Pozzi stava effettivamente vivendo una dolorosa esperienza, perché aveva accettato di far leggere a Banfi alcuni suoi versi che saranno poi giudicati negativamente dal suo amato maestro che, addirittura, li considerò – minsinterpretandoli clamorosamente – come un'occasione di “evasione dalla realtà”, mentre, invece, questa poetessa, proprio grazie a questo suo straordinario lavoro poetico, stava scandagliando criticamente se stessa e la condizione umana, mettendo capo ad una mirabile fioritura poetica che rimase, tuttavia, sempre inedita fino alla sua precoce scomparsa nel 1938. Non solo: proprio in qualità di allieva di Banfi anche la Pozzi si era già urtata contro il limiti intrinseci del razionalismo critico banfiano, proprio perché si era anche lei interrogata sul senso complessivo di un problematicismo a 360 gradi il quale, proprio per tutto comprendere, finiva anche, inevitabilmente, per tutto giustificare. La Pozzi così annota sul suo *Diario*:

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

Interessante osservare come per Antonia Pozzi la razionalità critica banfiana «porti a spaventose conseguenze pratiche» soprattutto se «applicata alla vita di un giovane». Perché di «un giovane»? Non avrebbe forse «spaventose conseguenze pratiche» anche per un “diversamente giovane”, per un adulto o un anziano? Il rilievo pozziano è tuttavia più che lecito, soprattutto nella misura in cui proprio i giovani allievi banfiani stavano allora vivendo, *sulla loro pelle*, il contrasto simmeliano tra *Geist* e *Leben*, ovvero tra la vocazione – decisamente anti-vitale – del pensiero e della creazione intellettuale la quale urtava, tuttavia, sempre contro le pulsioni della vita, dell'esperienza e, in realtà, della stessa storia drammatica che, tutti questi giovani, stavano vivendo allora in Italia, dovendo appunto “convivere” con un diffuso consenso per una dittatura che tutto soffocava, trasformando il torto in diritto e il diritto

---

<sup>20</sup> A. Pozzi, *Diari*, a cura di O. Dino-A. Cenni, Libri Scheiwiller, Milano 1988, p. 39, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle pp. 43, 45 e 41, corsivi nel testo (in relazione a questa edizione dei *Diari* della Pozzi sia comunque lecito rinviare alla mia nota *Antonia Pozzi e l'ambiente banfiano*, «Autografo» 12 (1996), pp. 15-21).

in violenza, proclamata e praticata ai quattro venti senza alcun particolare ritegno morale. In questo senso i giovani allievi banfiani non riuscivano ad avere l'olimpia serenità del loro Maestro, perché, semmai, si riconoscevano maggiormente nelle inquietudini di vita e di pensiero del *Tonio Kröger* di Thomas Mann. Annota infatti la Pozzi:

il contrasto fra *Geist* e *Leben* non va inteso nel senso che l'artista è colui che *non arriva* alla vita, ma colui che *va oltre* la vita. Infatti, come potrebbe comprendere, *veder chiaro*, riflettere su ciò che non ha vissuto? Io vorrei dire questo, in ogni modo: che la luminosa vita di Hans e di Inge può essere materia all'arte di T. K. solo in quanto egli *vive* dolorosamente il distacco da essa e la vede attraverso il suo rimpianto.

Certamente in questa fase Antonia Pozzi è anche alla ricerca di una sua «rivincita» rispetto a Tonio Kröger da ottenersi, *à la* Flaubert (su cui formazione intellettuale si è laureerà, avendo Banfi come relatore), «col lavoro preciso, assiduo, vivificatore», realizzato proprio con quell'«ostinato rigore» spesso evocato ed indicato dal filosofo milanese ai suoi giovani allievi come regola di vita e di riflessione<sup>21</sup>.

Del resto in quegli stessi mesi Remo Cantoni ripresentava ad Antonia proprio questo monito leonardesco tanto apprezzato da Banfi, onde ricordarle, con affetto, di «lavorare», avendo molta «più volontà», giacché, osservava, «la volontà è come un muscolo: basta esercitarla». In ogni caso, sempre entro questo preciso contesto di formazione e di riflessione, Enzo Paci, Antonia Pozzi e Giulio Preti hanno differenzialmente individuato questa «crepa» decisiva presente entro il programma di ricerca filosofico del loro comune Maestro. Infatti proprio quel problematicismo che tutto vuol comprendere e tutto vuol giustificare, si configura, in realtà, come un problematicismo cui è stata rimossa proprio la «spoletta» fondamentale del criticismo kantiano, ovvero proprio quella dimensione *analitica* del *Verstand* con cui sempre si *costruiscono* criticamente i differenti saperi disciplinari.

Per la verità Antonia Pozzi riuscirà a cogliere questa «incrinatura»

---

<sup>21</sup> A questo proposito sia lecito rinviare a F. Minazzi, *Il Kairós della linea lombarda: la salvezza nell'opera e il pensiero quale lavoro*, «il Rondò. Almanacco di Luino e dintorni per il 2013» 25 (2012), pp. 17-24, senza tuttavia dimenticare che proprio al monito banfiano dell'«Hostinato rigore» ha voluto intitolare i suoi *Ricordi, riflessioni, racconti, per un'autobiografia filosofica* (Mimesis, Milano-Udine 2018) un banfiano singolare come Paolo Facchi (1927-2020).

interna del banfismo anche attraverso il suo uso, originalmente distopico, della macchia fotografica<sup>22</sup>. Ma, in ogni caso, proprio questo problema interno, ma decisivo, del banfismo non è stato ignorato da tutti questi banfiani che, con maggior coerenza e spietatezza, hanno sempre vissuto, *sulla propria pelle*, l'insegnamento del loro Maestro per trasformarlo nel loro stesso *sangue* e nella loro stessa *carne*. Il che ben si percepisce da tutti i loro scritti che scaturiscono sempre da una sincerità di pensiero e di vita che non può non colpire anche il lettore odierno (per esempio il lettore delle *Parole*<sup>23</sup> poetiche di Antonia Pozzi che delineano un percorso affatto struggente che aiuta, ancor oggi, a ben comprendere la complessità problematica della vita e dell'esistenza umana).

In ogni caso, a proposito di questo problema interno del banfismo, sono tuttavia possibili differenti letture critiche. Cambi ha così insistito nel mettere in evidenza come nella terza fase "marxista" Banfi sarebbe infine riuscito a superare criticamente questa discrasia di pensiero, mettendo infine capo ad una formulazione filosofica molto più «matura» ed articolata. Secondo Cambi, Banfi

dalle sue iniziali posizioni kantiano-husserliane, da quelle hegeliane degli anni '30, è passato a quelle marxiane degli anni '50 (e in parte '40) seguendo un percorso *criticamente necessario* e teoreticamente articolato in una salda unità consequenziale. La nozione di ragione si è aperta, nella sua ricerca teoretica, alle istanze di problematizzazione sempre più radicali e attraverso il nesso con la vita, poi l'esperienza, infine la storia, e si è *maturata* in una visione organica, radicale, complessa e criticamente aperta. Proprio questo aspetto della ricerca banfiana ci premeva mettere in luce e sottolineare poiché in esso rivive esplicitamente e con precisione il profondo travaglio della ragione moderna, diciamo da Kant a Marx, ma con prolungamenti verso Nietzsche e Husserl, Heidegger (= la crisi) e la scienza – tra Galileo, e anche, il Wiener Kreis e Dewey – e risulta chiaro il suo punto di

---

<sup>22</sup> A questo proposito sia comunque lecito rinviare a questi miei contributi: F. Minazzi, *Tra le pieghe dell'anima e la lezione banfiana* in A. Pozzi, *Sopra il nudo cuore. Fotografie*, a cura di G. Calvenzi-L. Pellegatta, Silvana Editoriale-Fondazione Cineteca Italiana, Milano 2015, pp. 100-105 e Id., «Vedere il suolo fermo là dove non sono che nuvole». Antonia Pozzi, *la poesia e la fotografia nella "scuola di Milano"*, in A. Pozzi, *1938. Primo album*, a cura di M. Lazzari-C. Meazza-F. Minazzi, Mimesis, Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2018, pp. 11-49.

<sup>23</sup> Cfr. A. Pozzi, *Parole. Tutte le poesie*, a cura di G. Bernabò-O. Dino, Centro Internazionale Insubrico-Àncora, Milano 2015.

approdo, cioè l'incontro tra ragione e storia, filosofia e società, sapere e politica<sup>24</sup>.

A fronte di questa lettura che, di primo acchito, sembra saper ben spiegare tutto, presentando un convincente sviluppo lineare ed anche una progressiva maturazione della riflessione banfiana, è tuttavia lecito porsi qualche domanda. In primo luogo perché pare difficile concepire uno sviluppo *de claritate in claritatem* entro un problematicismo critico come quello banfiano che si è inoltre confrontato e sviluppato in un periodo storico denso e ricco di tragiche contraddizioni e di stridenti contrasti (di vita e di pensiero: basterebbe anche solo pensare all'arrivo stesso di Banfi a Milano, su indicazione di un Martinetti che ha rifiutato platealmente di piegarsi al fascismo). Possibile che tutte queste inquietudini di vita non abbiano lasciato traccia nell'inquietudine del suo pensiero? Se poi, in secondo luogo, si tiene conto come la Pozzi, Paci e Preti abbiano colto, con indubbia acutezza ed altrettanta sensibilità di vita, la «crepa» di fondo del banfismo, scorgendo la mancanza di una mediazione critica tra la polarità astratta della ragione e la complessità del vissuto esperienziale e storico, occorre allora chiedersi come abbia potuto successivamente Banfi raccordare criticamente proprio questi due diversi, contrastanti ed eterogenei piani trascendentali. La sua stessa mirabile capacità di saper sempre cogliere il ritmo mutevole della realtà, come ha fatto poi a non individuare il complesso e dinamico incrocio degli infiniti piani trascendentali, riducendoli ad una sola antinomia costitutiva così dilacerante e paralizzante?

In questa diversa prospettiva ermeneutica, la fase marxista di Banfi non rappresenta tanto una felice saldatura critica di questo problema, perché, semmai, Banfi ha invece cercato di “cortocircuitare” questi due differenti piani dell'analisi e della vita, stringendoli, forzatamente, in un nesso che, inevitabilmente, appare alquanto “costringente”, e anche forzatamente “costringente”. Si prenda in considerazione, per esempio, la stessa convinta adesione di Banfi al Partito comunista italiano di cui diventerà, ben presto, senatore in Parlamento. Ebbene, questo suo stesso ruolo all'interno di questo partito come si concilia con il suo insegnamento e con il suo stesso problematicismo critico? Non esiste forse un contrasto insanabile tra il suo magistero critico e la sua piena e ferrea adesione ad un partito sostanzialmente dominato

<sup>24</sup> F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit., p. 81, corsivo nel testo.



dallo stalinismo? Naturalmente possiamo già immaginare la risposta banfiana a questa obiezione: occorre aderire al Partito comunista proprio perché questo costituisce lo strumento storico privilegiato di risoluzione di quella stessa discrasia tra la ragione, formale e vuota, e la complessità del mondo della prassi. E di fronte a chi volesse eventualmente recalcitrare a questa piena adesione al Partito comunista – configurato addirittura come strumento privilegiato della Storia (con la esse maiuscola!) – Banfi potrebbe sempre richiamare le feroci critiche hegeliane all'*anima bella* che già facevano capolino in uno dei suoi più bei interventi di milizia civile come le straordinarie pagine di *Moralismo e moralità* apparse nel giugno del 1944 su *Studi filosofici*, determinando l'immediata chiusura di questa rivista da parte dell'autorità nazi-fascista. Non per nulla questo suo preclaro intervento si apre proprio col riconoscere come

il disordine si dissolve entro se stesso e dalla tragica amarezza di questa esperienza sorge negli spiriti un'esigenza e una speranza sempre più viva di ricostruzione – non di restaurazione; una speranza che è il presentimento che la crisi stessa non è stata vana, che i morti hanno seppellito i loro morti e la vita riprende in più aperta libertà<sup>25</sup>.

Questo saggio fu effettivamente in grado di parlare agli «uomini di buona volontà», mettendo in moto anche i suoi giovani allievi che, invece di fermarsi a «giudicare il mondo» moralisticamente, avvertivano subito l'esigenza, pressante, di «costruirlo moralmente». Voltando le spalle «all'astratta staticità del mondo morale», Banfi invitava così a sporcarsi senz'altro le mani nel mondo della prassi, anche perché «noi conosciamo crisi e non catastrofi: la continuità della civiltà in ciò ci garantisce; la problematicità è vita, e quanto più profonda è quella, tanto più questa è libera, energica e feconda». Per questa ragione di fondo Banfi dichiara di non conoscere le idee morali come *soluzioni*, bensì come *problemi aperti* alla continua rettifica della storia, perché è solo su questo terreno che si delinea

uno spirito morale veramente costruttivo: alla coscienza del carattere problematico delle idee, corrisponde la critica, come dicemmo, delle loro soluzioni convenzionali, il rilievo dei presup-

---

<sup>25</sup> A. Banfi, *Moralismo e moralità*, «Studi filosofici» 5 (1944), pp. 1-16, la cit. si trova a p. 1, mentre quelle che seguono sono tratte dalle pp. 11, 12-13, 13 e 15.

posti concreti per cui si giustificavano, e del loro dissolversi, la considerazione della realtà concreta, dei suoi complessi problemi, come del terreno da cui può e deve sorgere la moralità. Realismo dunque, estremo e deciso. Realismo verso sé e verso gli altri, che vuol dire onesta schiettezza e generosa comprensione; perché significa il lasciar cadere la mascheratura retorica, i giudizi convenzionali, gli schemi convenzionalistici insomma che oscurano noi a noi stessi e gli altri a noi; un conoscerci senza infingimenti, un affermarci e un reciproco sentirci per quel che siamo, non secondo una formula moralistica, ma secondo le forze reali che sono in noi e che attendono di essere riconosciute per agire; un'umanità insomma più libera e più schietta e per ciò più fresca e produttiva.

Certamente sono state proprio queste puntuali considerazioni a parlare direttamente al cuore e all'intelligenza degli allievi banfiani, guidandoli ad entrare decisamente nella Resistenza, come capitò, per esempio, ad un banfiano che sarà poi anche «un partigiano straordinario, Luciano Raimondi»<sup>26</sup>. Ma come capitò anche ad un filosofo come Giulio Preti che scrisse di essere entrato nel movimento partigiano, collaborando direttamente con Eugenio Curliel a Milano nel *Fronte della Gioventù*, proprio grazie al «sorriso» banfiano<sup>27</sup>. In questa prospettiva costruttiva ed aperta alla vita, le contraddizioni della vita, le sue asprezze ed anche i suoi molteplici problemi vanno dunque sempre affrontati *positivamente e costruttivamente* con la determinazione di poterli risolvere creativamente, ma sempre parzialmente, giacché «è piuttosto necessario considerare quei problemi senza attenuazioni, senza riduzioni ideologiche, nella realtà del campo dove sono nati e dove si sviluppano; delle condizioni di fatto che li determinano, al di là del senso parziale e ricco di contaminazioni ch'essi hanno – o non hanno – per ciascuno di noi o per il ceto cui appartiene».

In questa chiave di responsabilità costruttiva, «il problema morale deve rimanere puro ed aperto, nella sua infinità, dinanzi alle coscienze, perché esse non credano che una sua soluzione sia l'assoluta soluzione e il suo sfacelo significhi lo sfacelo dello stesso mondo morale. In ciò sta il valore di una coscienza critica filosofica, della sua viva e schietta saggezza», proprio perché per Banfi «senso di integrità e dignità per-

<sup>26</sup> R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, cit., p. 75.

<sup>27</sup> Cfr. G. Preti, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, Piero Manni Editore, San Cesario di Lecce 2003.

sonale, lealtà, schiettezza, umana comprensione, generosità, libertà, uguaglianza, attiva solidarietà sociale» sono «strutture di vita che sorgono in forme concrete via via rinnovatisi, solo da una radicale vissuta trasfigurazione morale nella realtà concreta di tale costituzione e vi corrispondono, come quelle per cui l'uomo è veramente persona quanto più aperto agli altri uomini e la società è veramente comunità quanto più è società di libere persone».

In questo preciso senso la *moralità* attiva, generosa e costruttiva cui guarda il Banfi resistente e partigiano, coincide proprio con il *Kairos* della storia e con la connessa capacità di saper cogliere il momento decisivo per l'inserzione della propria opera, individuale e parziale, nel flusso complesso della vita storica. Tuttavia, proprio questa posizione costruttiva, che sembra avere la capacità di ridare un preciso senso storico ed umano all'azione dell'uomo, deve appunto scontrarsi con la complessità della storia. Ma la scelta dell'azione non dispone, però, di quelle mediazioni critiche frutto del *Verstand*. Bisogna allora chiedersi se il collegamento della razionalità con la storia non avvenga allora attraverso una sorta di acritica "cortocircuitazione" (un vero e proprio "tuffo romantico" nella storia e nel suo mitico sviluppo, secondo le classiche «magnifiche sorti e progressive» già messe alla berlina da Giacomo Leopardi), con cui la razionalità si trova costretta a fare un salto – decisamente fideistico ed anche dogmatico – nella storia, identificandosi, acriticamente, con strumenti contingenti come i partiti i quali, tuttavia, pretendono invece di cogliere – *hegelianamente*, ovvero secondo la peggiore filosofia della storia – il senso unico ed universale dello svolgimento storico complessivo.

Non a caso, quando, dal 23 ottobre all'11 novembre 1956, si verificheranno i tragici fatti della rivolta d'Ungheria, Banfi si trovò improvvisamente isolato, perlomeno rispetto a quasi tutti i suoi maggiori allievi, nel difendere l'indifendibile invasione sovietica del paese "fratello". Questo dramma interno alla scuola banfiana è ben rappresentato dalle prime pagine di due giornali della sinistra del tempo. *L'Unità*, organo del partito comunista, allora diretta da Pietro Ingrao, inneggia apertamente ai carri armati dell'Urss e afferma che «Le bande controrivoluzionarie vengono costrette alla resa dopo i loro sanguinosi attacchi contro il potere socialista», mentre *l'Avanti!* – che aveva allora come suo vice-direttore un giovane banfiano come Fulvio Papi – si schiera, invece, a favore degli studenti ed operai insorti, denunciando apertamente i «sanguinosi scontri a Budapest» e l'invasione sovietica, collocandosi così decisamente a favore degli insorti, studenti ed operai.

Banfi aderisce, naturalmente, alla posizione del PCI, che, invece, non è affatto condivisa dalla maggioranza dei suoi allievi filosofi. Possiamo forse dire che la posizione di Banfi in questo caso sia frutto di una moralità attiva nella storia, mentre quella dei suoi allievi costituisce un moralismo degenerare? Difficile sostenerlo, proprio perché le ragioni socialiste dell'insurrezione risultano essere in profonda sintonia con la Resistenza operaia e studentesca realizzata dal movimento partigiano in Italia contro il nazi-fascismo. In questa chiave storica il suo isolamento si configura, allora, e a sua volta, come il frutto di un certamente non agevole percorso entro il Partito comunista, nel corso del quale la sua stessa vicinanza pubblica alla linea del Partito comunista non poteva tuttavia più costituire una buona ragione per non dissentire dalle scelte operate dallo stalinismo.

Tant'è vero che ad un certo punto lo stesso Banfi non potrà che esplicitare – sia pur in un carteggio considerato segreto, segretissimo<sup>28</sup> – alla moglie Daria, tutto il suo dissenso di fondo dal «canopo» (ovvero da Palmiro Togliatti che in questo carteggio familiare è appunto indicato con questo emblematico nome in codice), rendendosi anche progressivamente conto del proprio ruolo, spesso affatto ininfluenza, entro la vita politica del suo partito. Non per nulla anche intervenendo sul problema della scuola italiana e della sua auspicabile riforma, Banfi risulterà infine «perdente», perlomeno nel suo partito, rispetto all'opzione classicista configurata da Concetto Marchesi. Del resto non si può neppure dimenticare che quando un comunista di provata fede come Geymonat criticherà pubblicamente Marchesi in occasione della sua scomparsa (contrapponendogli la figura antifascista di Martinetti), sarà duramente attaccato da Togliatti che ne chiese addirittura l'espulsione dal partito...<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Questo carteggio, contenente circa cinquemila lettere autografe di Banfi e della moglie (e vario altro materiale), è stato depositato da alcuni anni presso il *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria a Varese ed è stato recentemente schedato analiticamente dalla dr.ssa Elisabetta Scoloizzi che ne ha anche predisposto un inventario di prossima pubblicazione. Per una sua prima descrizione sintetica cfr. F. Minazzi, *L'Epistolario privato e segreto di Antonio Banfi*, «Historia Magistra. Rivista di storia critica» 8 (2012), pp. 162-165.

<sup>29</sup> Cfr. L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, a cura di M. Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, p. 106. Sulla figura e l'opera di Geymonat rinvio alle mie seguenti monografie: F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Prefaz. di E. Agazzi, Edizioni Thèlema-Accademia di architettura dell'Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001; Id., *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, La Città del Sole, Napoli 2004 e F. Minazzi, *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del*

### 5. La ragione critica dei banfiani

Per tornare, comunque, alla dimensione più propriamente filosofica, occorre allora comprendere come Banfi, anche nella fase “marxista” non riesca a dar ragione criticamente dell’antitesi tra la razionalità vuota e formale e la complessità del mondo della prassi. Ma nella fase marxista Banfi cerca di superare questa frattura imponendo un legame sostanzialmente fideistico tra il piano della razionalità e il mondo della storia. Ma in tal modo deve naturalmente pagare un duro prezzo, ovvero quello di compromettere la funzione stessa della criticità che viene così travolta dalle pulsioni, irrazionali, della storia. In questo contesto l’appello *pratico* alla fede e alla disciplina di partito costituiscono la prova dello scacco complessivo che la criticità banfiana deve infine pagare alla sua adesione partitica. Secondo Cambi, invece, sarebbe proprio sul terreno del marxismo banfiano che infine si consumerà la progressiva “diaspora” degli allievi filosofi di Banfi dalle posizioni filosofiche (e pratiche) del loro comune Maestro. Rileva Cambi:

Da Bertin a Preti, per Cantoni e Paci: si ha un progressivo distanziamento da Banfi, dalle soluzioni e solo in parte dal metodo filosofico, e un recupero (o un cedimento) della cultura contemporanea al di là della triade Kant-Hegel-Husserl che aveva guidato la teorizzazione banfiana sulla ragione e al di là anche di Marx che, se pur letto da Banfi negli anni ’40 con gli “occhiali” del neofita comunista (e pur con preciso acume teoretico), si poneva come un filosofo della ragione, ma che viene, in senso teoretico, essenzialmente emarginato. La Ragione (per scrivere con la maiuscola usata da Preti in riferimento a Banfi) *subisce uno slittamento dalla criticità al fondamento*, pur senza cadere nelle trappole dell’ontologia, e contemporaneamente un allontanamento dalla storia, sociale e politica, per riqualificarsi, fuori del marxismo, come Teoria o come Vita. Le posizioni di Preti e Paci sono esemplari, e pur con la loro coscienza [...] e la decisa volontà critica testimoniano forse uno dei primi, ma decisi, segni della crisi della cultura italiana, anche filosofica, del dopoguerra, che dal radicalismo della Resistenza passa al clima di ricostruzione (politica, etica, culturale) e all’emarginazione graduale del comunismo-marxismo. Si tratta, ci pare, di impoverimento poiché

---

1936, *il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra*), Mimesis, Milano-Udine 2010.

viene meno quella criticità aperta sulla storia che era stata caratteristica dell'ultimo Banfi e che qui si risolve in una trascrizione della storicità nella *Leben* husserliana (dopo la fase esistenzialista e quella pragmatista) in Paci o nel distanziamento proprio della teoria della traduzione del *reale* in *empirico*. I doppi fantasmi dell'irrazionalismo e dell'empirismo, contro cui Banfi aveva lottato, non sono così esorcizzati e, dentro la Ragione, riemergono nuove, e più radicali, aporie. L'operazione è un arretramento, anche se per converso, appare un avanzamento, dato il contatto più stretto e sottile con la cultura filosofica contemporanea<sup>30</sup>.

Dunque, *arretramento* o *approfondimento* critico? Cambi inclina per la prima soluzione, ma esistono diversi elementi che inducono invece a seguire la seconda opzione. Per quale motivo? Proprio perché i migliori allievi banfiani si sono posti il problema della *mediazione critica* che può e deve essere introdotta entro l'orizzonte teoretico banfiano, onde individuare, appunto, quel piano di *mediazione costruttiva* che Banfi trascura per poi cercare di superare lo iato della sua prospettiva con un legame e un aggancio affatto estrinseco e fideistico (di mera fedeltà) tra il piano della razionalità, vuota e formale, e il piano della concretezza del vissuto storico.

Nel momento stesso in cui tra gli allievi banfiani si accentua sempre più l'esigenza di mettere capo ad una propria autonoma ricerca filosofica, si assiste infatti non tanto all'abbandono della criticità banfiana, ma, semmai, ad un suo originale approfondimento critico che individua, appunto, *differenti e nuovi piani di mediazione critica tra la razionalità e la storia*<sup>31</sup>. Paci fa così valere, contro l'aseità formale delle forme banfiane, il momento della vitalità esistenziale, ricoprendone la funzione pervasiva per la comprensione della vita quale relazionismo che si apre, infine, alla considerazione delle tematiche dell'esistenzialismo per poi far proprio il programma della fenomenologia husserliana. Cantoni, invece, approfondisce l'antinomia tra scepsi e mito, onde mostrare la parzialità di molte posizioni teoretiche che pure aspirano all'universalità, richiamando anche ruolo e funzione dell'antropologia filosofica per meglio studiare l'intrinseca comples-

<sup>30</sup> F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit., pp. 98-99, il primo corsivo è mio.

<sup>31</sup> Per una considerazione più analitica di queste differenti moventi teoretiche sia comunque lecito rinviare al seguente saggio: F. Minazzi, *Razionalismo critico* [in collaborazione con F. Papi] in AA. VV., *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi, Utet, Torino 1995, 4 voll., vol. IV, pp. 445-483.

sità della condizione storica umana. Preti, infine, considera l'epistemologia come la struttura di intermediazione critica che consente, appunto, di superare lo scacco che la riflessione filosofica subisce entro la prospettiva teoretica banfiana. Per questa ragione, richiamandosi alla filosofia genetico-critica di Feuerbach e alla filosofia della prassi del giovane Marx (autore delle celebri *Tesi su Feuerbach*), Preti configura la riflessione epistemologica come quel livello di indagine «che studia le strutture funzionali dell'intelletto analizzando la costruzione degli oggetti alla luce di quelle stesse strutture». Avviando questo suo interessante e fecondo programma di ricerca filosofica Preti giungerà ad indagare, con mossa critica affatto inedita e altrettanto spregiudicata, anche i nessi (banfiani?) tra prassi e empirismo, cui consacrerà il suo libro certamente più celebre e famoso, *Praxis ed empirismo*, apparso nel 1957, volume che scuoterà alquanto le comatose acque del marxismo italiano dei vari partiti di sinistra<sup>32</sup>. Ma proprio nello sviluppare questo suo originale programma di ricerca filosofico, Preti è anche avvertito criticamente (e banfianamente!) come nella tradizione dell'empirismo logico, trascurando sistematicamente il piano della *logica trascendentale* kantiana, si finisca, inevitabilmente, per trasformare lo stesso *Verstand* in una sorta di "principio immediato" il che ne nullifica, a rovescio, ruolo e funzione euristica, sia pur per un'altra ragione, ben riversa ed opposta a quella banfiana. Funzione euristica che invece Preti rivendica

perché è tanto vero che la ragione non ha alcun principio in se stessa e nessuna possibilità di crearsi alcun contenuto, essendo per questo lato soltanto un *limite* del sapere scientifico (intellettuale), quanto è vero che l'intelletto (sapere scientifico) media continuamente ragione ed esperienza *costruendo* quest'ultima secondo le strutture puramente formali della ragione, ossia le esigenze con cui la struttura logica del sapere (o, se si vuole, del

---

<sup>32</sup> Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Prefaz. di S. Veca, Postfaz. di F. Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007. Sull'opera di Preti mi sia comunque concesso rinviare alle seguenti monografie: F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984; Id., *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; Id., *Il cacodèmon neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, ivi 2004; Id., *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano-Udine 2011 e Id., *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, Present. di R. Dionigi, con una nota critica di Rolando Bellini, Mimesis, Milano-Udine 2011.

linguaggio scientifico) sollecita il sapere scientifico stesso nella sua risoluzione della cosiddetta esperienza<sup>33</sup>.

Il che costituisce un originale approfondimento critico del razionalismo banfiano, non certamente un arretramento teoretico e filosofico. Banfi invece, dopo aver aperto coraggiosamente ai suoi allievi il campo di un serrato confronto internazionale, sembra invece attardarsi ad una scelta pragmatica (quella della sua adesione al ruolo e alla funzione di un Partito) che finisce per impedirgli sia di criticare i dogmatismi propri dello stalinismo, sia anche di far fiorire il suo stesso razionalismo critico entro nuovi orizzonti analitici che saranno, invece, studiati e sottoposti a disamina rigorosa dai suoi migliori allievi filosofi. Esattamente in questo clima storico Vittorini sarà infine costretto da Togliatti a chiudere *Il Politecnico*, mentre lo stesso Banfi accetterà, *obtor-to collo*, di chiudere, nel 1949, la sua rivista *Studi filosofici* rea, agli occhi del Partito, di aver difeso Sartre, criticando, in una recensione di Remo Cantoni, un brutto libro di un comunista francese, Kanapa, il quale aveva fatto le sue rimostranze al PCF che, a sua volta, fece pressioni sul partito “fratello” italiano, secondo la migliore tradizione stalinista...<sup>34</sup>

In ogni caso, alla luce di queste sintetiche considerazioni di fondo che ho accennato, mi sembra sia allora legittimo concepire lo sviluppo critico dei differenti programmi di ricerca filosofici realizzati, lungo diversi sentieri prospettici, da Paci, Cantoni e Preti, come un originale approfondimento critico del razionalismo critico banfiano. Un originale approfondimento critico che è stato in grado di uscire, appunto *criticamente*, dall'*impasse* cui è caduto il banfismo, senza peraltro mai rinunciare al valore della lezione filosofica consegnata da Banfi alle pagine dei *Principi di una teoria della ragione*. Una lezione che ha sempre alimentato e nutrito le differenti fasi della riflessione banfiana. Si può infatti leggere questo fecondo rapporto di approfondimento critico

<sup>33</sup> G. Preti, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea (1948)*, in Id., *In principio era la carne*, cit., pp. 35-103, p. 84, corsivi nel testo. A questo proposito sia comunque lecito rinviare anche a F. Minazzi, *La pura teoreticità banfiana e il pensiero scientifico*, in AA. VV., *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di S. Chiodo-G. Scaramuzza, Edizioni Unicopli, Milano 2007, pp. 257-269, mentre per una ricostruzione critica delle varie fasi dell'epistemologia ispirata dal razionalismo critico sia lecito rinviare alla mia monografia F. Minazzi, *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préf. de Jean Petitot, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin, Naples-Paris 2006.

<sup>34</sup> Cfr. la recensione di Remo Cantoni al volume di Jean Kanapa, *L'Existentialisme n'est pas un humanisme*, Editions sociales, Paris 1947, in «Studi filosofici» 9 (1948), pp. 167-171.



del razionalismo critico operato dai grandi allievi banfiani degli anni Trenta scorgendo in essa una feconda fedeltà critica ai *Principi di una teoria della ragione*. Meglio ancora: questi allievi, proprio nella misura in cui hanno conservato un'adesione di fondo all'orizzonte teoretico delineato dai *Principi* banfiani, hanno allora avvertito la necessità di approfondire i problemi posti da Banfi con uno sforzo analitico che ha contraddistinto i loro rispettivi programmi filosofici di ricerca. Di contro questi allievi hanno invece percepito nella fase "marxista" di Banfi una sorta di sostanziale *tradimento* della lezione dei *Principi*. Allora, proprio per rimanere criticamente fedeli a quella impostazione che avevano appreso dalla viva lezione del loro Maestro, hanno necessariamente dovuto criticare il filosofo milanese, onde mantenere una loro libera adesione critica ad un programma che ai loro occhi Banfi rischiava, invece, di liquidare anche a causa delle sue non più condivisibili scelte pragmatiche entro un mondo della prassi che stava per entrare nel clima della cd. "guerra fredda" che in Italia, perlomeno in ambito universitario, si intrecciava poi con lo scontro tra "laici" e "cattolici" che allora controllavano, egemonicamente, pressoché tutti i concorsi universitari. In questo senso pragmatico anche le vicende accademiche di Preti che fu uno degli ultimi, se non forse anche l'*ultimo* dei banfiani ad andare in cattedra, è davvero emblematica. Dopo la loro rottura, Banfi non "portò" infatti Preti in cattedra, che fu semmai aiutato dall'ambiente filosofico torinese e da un filosofo come Nicola Abbagnano, in particolare, che gli fornì l'appoggio decisivo per vincere il concorso nei primi anni Cinquanta e che gli aprì, infine, le porte per una chiamata da parte dell'università fiorentina, dove poi insegnò fino alla morte.

Si potrebbe così sostenere che proprio la profonda e libera fedeltà teoretica di questi banfiani all'impianto complessivo dei *Principi* li ha infine costretti ad andare criticamente *oltre* all'orizzonte delineato da Banfi nella sua fase marxista, proprio per salvaguardare quell'*istanza critica radicale* che ha sempre alimentato la stessa riflessione del razionalismo critico banfiano degli anni Venti e Trenta. Allora, perlomeno da questo particolare punto di vista prospettico, l'adesione banfiana al marxismo, nel contesto storico della guerra fredda e dello stalinismo dilagante, rappresenta, semmai, un singolare arretramento critico, rispetto alle più coraggiose posizioni critiche – ed anche alla loro intrinseca *radicalità* – che lo stesso Banfi aveva insegnato ai suoi allievi, sia sul piano della teoreticità, sia anche nel contesto storico degli anni Trenta e Quaranta. Allora Banfi è stato un autentico suscitatore di energie, avendo saputo guidare i suoi allievi a cogliere criticamen-

te tutto lo spessore (filosofico, culturale, civile e storico) della grande «crisi» degli anni Trenta. Ma non li ha guidati solo in questa comprensione concettuale, perché, come si è accennato, li ha anche indotti a fornire, con coraggio e generosità civile, il loro pieno appoggio onde agevolare il crollo militare della criminale dittatura fascista. Poi, questo loro Maestro, che ha svolto il ruolo di un autentico faro di riferimento nei drammatici anni Trenta e Quaranta, ha poi finito per appannarsi, legandosi mani e piedi ad un partito stalinista che con il suo stesso agire politico sembrava tradire quegli stessi ideali comunisti che avevano animato la parte migliore della Resistenza italiana. In questa prospettiva, certamente non priva di dolorosi, ma pur comprensibili, risvolti umani, non ci stupirà allora sapere che quando Banfi infine morì, nel 1957, Preti decise di non partecipare al suo funerale. Sollecitato da Daria Menicanti ad intervenire comunque, il pensatore pavese ad un certo punto troncò il discorso affermando perentoriamente – ed anche assai ingiustamente – : «non verrò, perché è morto un mio *nemico*».

Se ora però abbandoniamo il contesto più propriamente filosofico della Scuola di Milano e ci interroghiamo sulla sua precisa valenza culturale e civile, entro la storia italiana, emerge un altro aspetto non meno rilevante di quelli filosofici sui quali ci siamo precedentemente soffermati. Per cogliere questo aspetto ci si può nuovamente riferire alla puntuale testimonianza di Rossana Rossanda che così scrive:

a piazza Cavour c'erano i giornali. All'ultimo piano "l'Unità" con Vittorini. A mezzanotte passavamo a prendere la prima edizione del giornale, che veniva tirato fino alle quattro. Presto Vittorini lasciò o fu incoraggiato a lasciare, non so esattamente come andò. Fece "il Politecnico". E ci fu il primo scontro che a me parve non tanto fra un partito praticista e l'intellettuale illuminato ma fra due idee non solo della cultura e della politica. Milano e Roma. Noi eravamo convinti che coincidessero comunismo e modernità, comunismo e avanguardia, a Roma e a Napoli che coincidessero comunismo e formazione nazionale, comunismo e tradizione; a noi interessavano più gli Stati Uniti, a Roma più il latifondo. "Il Politecnico" guardò agli anni Venti, Roma al nazional-popolare, Firenze stette in mezzo con "Società", così percepii allora Luporini e Muscetta. Questa storia non l'ha fatta nessuno, forse è il percorso di alcuni di noi e di nessun altro. Del resto Milano si fece da parte, per dir così, abbastanza gentilmente, si ritirò Vittorini inseguito da una cattiva cantilena di Togliatti, e poi Banfi avrebbe chiuso "Studi filosofici" perché il Pcf si era irritato per una difesa di Sartre dall'attacco di Kanapa.

Roma non capiva, ci dicevamo, con una presunzione che andava meravigliosamente d'accordo con un certo opportunismo; nell'intellettualità del nord sopravvisse a lungo l'idea, tollerata anche dai non comunisti per lascito della Resistenza comune, che bisognava pur stare al ritardo del mezzogiorno<sup>35</sup>.

Questa puntuale e bella considerazione consente di meglio comprendere come il cenacolo banfiano, sviluppatosi precedentemente nel cuore di quella che diventerà la capitale, riconosciuta, della Resistenza italiana, abbia costituito un momento tipico di un'altra storia, certamente molto diversa ed alternativa alla storia cui guardava, invece, nel suo insieme, il gruppo dirigente del PCI. Rossanda rileva come fino ad oggi nessuno abbia ricostruito questa storia che forse, aggiunge, «è il percorso di alcuni di noi e di nessun altro». Certamente questo è però, sicuramente, il percorso dei banfiani che si è poi intrecciato proprio con il «vento del Nord» della Resistenza. Non per nulla Banfi aveva formato i suoi allievi, nel corso degli anni Trenta, invitandoli a confrontarsi con le più vive ed aggiornate correnti culturali che si svolgevano all'estero a livello internazionale. Il suo sguardo non era pertanto rivolto alla “morta gora” della cultura italiana e i suoi stessi riferimenti ai due campioni in carica del neoidealismo italiano, celebrati e combattuti un po' ovunque nella penisola, erano invece scarsamente presenti, anche nei suoi scritti. Insomma: la cultura filosofica sulla cui base Banfi ha formato i suoi allievi era certamente una cultura decisamente internazionale che guardava in modo privilegiato alla Francia, alla Germania (pre-nazista, ovviamente), all'Inghilterra e agli Stati Uniti e alla stessa Europa della modernità. In tal modo questo sguardo internazionale poco aveva a che spartire con la stessa formazione culturale del gruppo dirigente del PCI che, invece, anche tramite la lezione gramsciana, guardava, privilegiatamene, alla cultura nazional-popolare, alla tradizione e trovava nell'idealismo di Croce un riferimento critico decisivo. D'altra parte occorre anche tener presente come la cultura internazionale dei banfiani da un lato si ricollega alla stessa cultura di quelle minoranze di intellettuali che in Italia, dal Settecento in poi, hanno sempre rivolto il loro sguardo all'Europa per cercare di inserire il nostro Paese entro una cultura più aperta, approfondita ed internazionale. D'altra parte non si puoi dimenticare come la cultura dei banfiani fosse frutto anche della stessa storia sociale, civile ed economica della città di Milano.

---

<sup>35</sup> R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, cit., pp. 112-113.

Anche perché, come ebbe ad osservare lo stesso Banfi riflettendo, nel 1941, sulla *Cultura milanese*, quest'ultima

trae dalla vita spontaneamente le sue forze e le sue istituzioni. E queste hanno un carattere assolutamente extraaccademico, diffusivo, propulsivo: dai grandi istituti tecnici ai teatri di musica e di prosa, dalle gallerie d'arte alle organizzazioni turistiche, dalle grandi imprese editoriali al grande giornalismo, per non ricordare se non le grandi linee di quell'infinta fioritura, varia, differenziata, a volte paradossale, che sorge ovunque, tra noi, nella città accogliente e curiosa, e severa, non mai indifferente, perché sa che, in fondo, solo la vita giudica e vaglia. La cultura milanese vive di questa ampiezza: ciò che l'interessa sono i problemi universalmente umani da qualsiasi parte essi vengano, ciò che l'appassiona è l'energia spirituale costruttiva ed espansiva, ciò che l'incuriosisce è il nuovo, non perché nuovo, ma perché principio di rinnovate energie, ciò che ama è la chiarezza, l'efficacia, la fede. A nessuno che operi veramente nega il suo posto, a tutti consente di provare e di rischiare<sup>36</sup>.

Infatti a Milano «ogni vento può avere la sua bandiera, perché gli intelletti sono franchi d'ogni retorica, assetati d'esperienza e di realtà, perché la vita è sana e ciò che è vivo feconda ciò che morto distrugge».

Giulio Preti, invece, per parte sua, ha osservato come lo stesso fascismo abbia costituito

l'espressione di un Paese semi-balcanico o semi-iberico, un paese ignorante, economicamente arretrato, moralmente e culturalmente vecchio, topograficamente (e spiritualmente) marginale, provinciale. È l'espressione di *quasi* tutta l'Italia, ma non di *tutta*. 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 qualche ingiustizia e approssimazione) di Torino e di Milano, contro quella di Roma, Napoli e Firenze<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> A. Banfi, *Cultura milanese*, in *La Luna nel corso. Pagine milanesi*, raccolte da L. Anceschi-G. Ferrata-G. Labò-E. Treccani, Corrente Edizioni, Milano 1941, pp. 320-324, le citazioni sono alle pp. 322-323 e poi alla p. 323; questo testo è stato successivamente riedito in A. Banfi, *Scritti letterari*, cit., alle pp. 259-262 (in questo caso le citazioni si trovano rispettivamente a p. 261 e a p. 260).

<sup>37</sup> G. Preti, *La cultura nella società italiana* (a proposito di E. Garin, *La cultura e la scuola*

Infatti – come osserva ancora Banfi –

la cultura milanese sorge in occasione e partecipa sempre ai movimenti di carattere universale, profondamente rinnovatori che abbiano una vasta eco nella vita concreta e siano fecondi d'attività. Per questo la cultura milanese s'afferma veramente con l'illuminismo, un illuminismo senza ideologismi dogmatici, teoricamente prudente e positivo, lievemente scettico e vigorosamente pratico al tempo stesso.

Per tutte queste diverse ragioni di fondo, ad un tempo storiche, teoretiche, ma anche economiche e sociali, la cultura milanese illuminista, di cui i banfiani costituiscono un'espressione emblematica, è allora entrata in complessiva rotta di collisione con la tradizione italica e da questo scontro ciò che, in ultima analisi, è uscito sconfitto è proprio questa cultura illuminista milanese europea, moderna e progressista, non certamente la tradizione italica che, con un abbraccio mortale, ha sempre cercato di soffocare questa anomala emergenza di civiltà e di cultura. L'isolamento di Banfi entro il suo stesso Partito e la stessa disgregazione progressiva della Scuola di Milano nel corso del Novecento, costituiscono allora, a loro volta, l'espressione emblematica di questa sconfitta complessiva e di questa rimozione, ad un tempo culturale e civile.

D'altra parte già un filosofo come Alfred North Whitehead (non a caso tradotto ed inizialmente introdotto in Italia da Banfi<sup>38</sup>) rilevava come la ragione umana fosse sempre oscillante e vaga. Anche se, c'è da aggiungere: *non si arrende!*

Università degli Studi dell'Insubria  
[fabio.minazzi@uninsubria.it](mailto:fabio.minazzi@uninsubria.it)

---

*nella società italiana*, Einaudi, Torino 1960), testo inedito a cura di F. Minazzi originariamente pubblicato nel volume del Liceo scientifico Statale «Galileo Ferraris» di Varese, *Dal giardino all'agorà. Annuario del Cinquantesimo (1942-1992)*, a cura di F. Minazzi-R. Pissavino, Associazione Amici del Liceo Scientifico «Galileo Ferraris», Varese 1993, pp. 121-126, la cit. si trova alle pp. 125-126 (testo poi riedito in F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare*, cit., p. 350 ss.).

<sup>38</sup> Cfr. A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Introd. e Trad. it. di A. Banfi, Bompiani, Milano 1945.