



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

*Direttore scientifico:*

Fabio Minazzi  
(Università degli Studi dell’Insubria)

*Comitato scientifico:*

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

Atti di simposi

3

«Dal Settecento c’è, quasi sempre in minoranza, ma sempre abbastanza forte, un’Italia europea, moderna, progressista, che tende all’industrializzazione, al ringiovanimento del costume, al ripudio del peso morto delle tradizioni nazionali. L’Italia, tanto per localizzare le cose in maniera topografica (pur con alquanto ingiustizia e approssimazione) di Torino e di Milano, contro quella di Roma, Napoli e Firenze». In sintonia con questa preziosa indicazione di Giulio Preti – risalente al 1960 – questa collana intende riflettere, in modo spregiudicato e problematico, sulla complessa ed articolata tradizione del *razionalismo critico* che ha trovato, proprio nella cultura milanese e lombarda,

dal Settecento fino all'epoca contemporanea (da Beccaria e i fratelli Verri a Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, da Martinetti, Bontadini e Banfi, fino alla «scuola di Milano», alimentata dai contributi di studiosi come Preti, Paci, Cantoni, Dal Pra, Geymonat, per non fare che pochi nomi ristretti all'ambito filosofico, che andrebbe tuttavia dilatato e intrecciato con quello scientifico, letterario, artistico, poetico, teatrale, comunicazionale, architettonico, del *design*, etc., etc.), un punto di riferimento privilegiato di autonoma elaborazione teorica, inseritosi, in modo spesso originale e fecondo, nel quadro, anch'esso assai composito, per quanto oggi complessivamente misconosciuto, del *razionalismo critico europeo*.

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

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

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

Accademia Toscana di  
Scienze e Lettere  
“La Colombaria” - Firenze

Centro Internazionale Insubrico  
“Carlo Cattaneo” e  
“Giulio Preti” - Varese

# IL CONTRIBUTO DI GIULIO PRETI AL RAZIONALISMO CRITICO EUROPEO

Scritti di Brigida Bonghi, Franco Cambi, Giovanni Carrozzini,  
Pier Luigi Lecis, Fabio Minazzi, Maria Grazia Sandrini e Danilo Torre

Atti del convegno di Firenze  
(10 Maggio 2011)

a cura di  
Fabio Minazzi e Maria Grazia Sandrini



MIMESIS  
*Centro Internazionale Insubrico*

Volume pubblicato con un contributo delle seguenti istituzioni:

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

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

Programma di Ricerca cofinanziato del Miur, Cofin, anno 2008, prot. 2008ZX72NK\_003, unità dell’Università degli Studi dell’Insubria, responsabile prof. Fabio Minazzi

Regione Lombardia



Accademia Toscana di Scienze e Lettere  
“La Colombaria” di Firenze



© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
Collana: *Centro Internazionale Insubrico – Atti di simposi*, n. 3  
Isbn: 9788857516981  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono* +39 02 24861657 / 24416383  
*Fax*: +39 02 89403935  
*E-mail*: [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

# INDICE

## PREFAZIONE

|  |   |
|--|---|
| <i>Danilo Torre</i><br>INDIRIZZO DI SALUTO DEL PRESIDENTE DE LA COLOMBARIA | 9 |
|--|---|

## INTRODUZIONE

|   |    |
|---|----|
| <i>Fabio Minazzi – Maria Grazia Sandrini</i><br>LE RAGIONI DI UN CONVEGNO SU GIULIO PRETI<br>RAZIONALISTA CRITICO EUROPEO | 15 |
|---|----|

## ATTI DEL CONVEGNO

|  |    |
|--|----|
| <i>Fabio Minazzi</i><br>LA LEZIONE FILOSOFICA DI GIULIO PRETI<br>NEL QUADRO DEL RAZIONALISMO CRITICO EUROPEO                             | 21 |
| <i>Franco Cambi</i><br>RIFLESSIONI INTORNO A PRETI: TRE PROSPETTIVE (CON DUE APPENDICI)  | 57 |
| APPENDICE 1. UNO SGUARDO SU PRETI DAL POSTMODERNO  | 77 |
| APPENDICE 2. RICORDO DI PRETI COME DOCENTE UNIVERSITARIO   | 81 |
| <i>Brigida Bonghi</i><br>L'IDEA DEL CONOSCERE E L'EMPIRISMO FILOSOFICO DI SCHELLING:<br>LA LETTURA DI GIULIO PRETI                       | 85 |
| <i>Pier Luigi Lecis</i><br>AUTONOMIA TEORICA E DIMENSIONI PRAGMATICHE DEL GIUDIZIO STORICO.<br>IMMAGINI DELLA STORIA IN PRETI E HABERMAS | 95 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Maria Grazia Sandrini</i>                                |     |
| UNA DISCUSSIONE CON GIULIO PRETI SU EMPIRISMO E RAZIONALITÀ | 127 |
| <i>Giovanni Carrozzini</i>                                  |     |
| IL PROBLEMA DELLA TECNICA NELLA RIFLESSIONE DI PRETI        | 151 |
| INDICE DELLE IMMAGINI                                       | 175 |
| INDICE DEI NOMI   | 177 |

# PREFAZIONE



Daria Menicanti, *Giulio Preti*, ritratto a matita, ricalcato a penna, datato Fiesole, agosto 1962. (Archivio privato di Fabio Minazzi).



DANILO TORRE  
INDIRIZZO DI SALUTO DEL PRESIDENTE  
DE LA COLOMBARIA

Personalmente non ho avuto il piacere e l'onore di poter conoscere di persona, qui a Firenze, durante la sua vita, il filosofo Giulio Preti, cui è consacrato questo simposio promosso dalla nostra Accademia in collaborazione con l'Università degli Studi di Firenze e con il *Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e "G. Preti"* di Varese. Tuttavia, pur non avendo personalmente una formazione specificatamente filosofica, anche perché sono un paleontologo e mi sono occupato di paleoecologia, conosco, comunque, per fama, il valore e l'importanza originale del contributo che Giulio Preti ha fornito alla riflessione filosofica e civile italiana del secolo scorso. Non solo perché alcune sue opere (come per esempio, la sua più famosa, *Praxis ed empirismo*, del 1957) sono state al centro di un ampio dibattito civile che, spesso e volentieri, ha poi travalicato i confini più ristretti dell'ambito del discorso filosofico, per coinvolgere, più ampiamente, il dibattito civile e sociale del nostro Paese. Ma anche perché, al di là di questo aspetto, forse più "tecnico", pur assai rilevante, Preti è stato uno dei pochi filosofi italiani che, in un paese come il nostro, dominato, a lungo, da una tradizione retorica, hanno invece guardato con interesse costante all'impresa scientifica, sottolineandone tutto il suo pieno valore culturale e teorico. Non solo: Preti, in particolare, ha apprezzato e sottolineato sempre il valore imprescindibile della "civiltà delle scienze", mettendone in evidenza tutta l'importanza decisiva per la nascita della stessa società civile moderna.

Per questa ragione penso che un convegno di studio sulla sua opera e sul suo pensiero, espressamente consacrato ad analizzare *Il contributo di Giulio Preti nel quadro del razionalismo europeo*, promosso appositamente nel centenario della sua nascita, sia particolarmente doveroso e importante, sia per la città di Firenze, che ha visto operare Preti quale suo docente universitario (dai primi anni Cinquanta fino alla sua morte, nel 1972), sia anche per il nostro intero paese che, proprio nella riflessione di questo pensatore, può ancora trovare stimoli e spunti interessanti per ripensare criticamente al valore complessivo delle conoscenze scientifiche, ponendole in relazione feconda proprio con la tradizione della cultura umanistica. Da questo

specifico punto di vista, devo riconoscere che quando la prof. ssa Maria Grazia Sandrini, dell'Università degli Studi di Firenze, anche a nome del prof. Fabio Minazzi, dell'Università degli Studi dell'Insubria (nonché direttore del *Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e "G. Preti"* di Varese), mi ha proposto di promuovere qui, nella nostra Accademia, una giornata di studio sul pensiero di Preti nel quadro del razionalismo europeo, sono stato subito ben lieto di accogliere questa interessante ed innovativa proposta. Proprio perché la nostra *Accademia La Colombaria* costituisce storicamente, appunto, l'*Accademia Toscana di Scienze e Lettere*: mi sembra allora che proprio un autore come Preti ci consenta di mettere in feconda e costruttiva relazione critica i due differenti ambiti disciplinari che costituiscono i due settori privilegiati e fondamentali della nostra Accademia, appunto quello letterario e quello scientifico. Del resto, non a caso, Preti è anche autore di un importante studio come *Retorica e logica* espressamente consacrato allo studio delle due culture, quella scientifica e quella letteraria.

Inoltre non è naturalmente senza piacere che qui alla *Colombaria*, con questa giornata di studio, diamo anche avvio al primo simposio dedicato a Preti che si tiene qui a Firenze, e forse anche nel resto d'Italia, in occasione del centenario della nascita di questo pensatore pavese. Nel corso di quest'anno sono stati del resto annunciati o sono in via di organizzazione numerosi altri convegni dedicati a Preti che si terranno in altre città (per esempio a Pavia, ancora a Firenze, a Milano, a Varese, etc.), senza dimenticare che si terranno anche molte conferenze in varie sedi per ricordare il profilo di questo importante filosofo italiano del Novecento. In ogni caso permettetemi di osservare che *La Colombaria*, in questo caso in diretta collaborazione sia con l'insegnamento di *Filosofia teoretica* della prof. ssa Sandrini dell'Università di Firenze, sia con *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università dell'Insubria di Varese (Centro espressamente intitolato anche a Preti), è certamente ben lieta di "aprire le danze" di questi varie iniziative e convegni, proprio perché questo pensatore merita di essere conosciuto e studiato con la dovuta attenzione. Per noi di Firenze dell'Accademia che non abbiamo potuto onorarci della presenza di Preti tra le file dei nostri soci quando questo pensatore era ancora vivo ed operante qui a Firenze, questo simposio costituisce anche una sorta di "risarcimento" per questa assenza che ora appunto, in qualche modo, colmiamo, prestando con convinzione un doveroso omaggio alla sua opera e al suo pensiero.

*Last but not least*, abbiamo voluto senz'altro inserire questa importante giornata di studio nel quadro del *Festival d'Europa*, promosso dalla Regione Toscana in collaborazione diretta con la Comunità Europea, *Festival* cui,

come *Accademia Colombaria*, abbiamo offerto un contributo organizzativo particolarmente significativo e rilevante. Questo inserimento nel quadro del *Festival d'Europa* scaturisce da perlomeno tre considerazioni interconnesse: *in primo luogo*, dalla portata sicuramente europea della riflessione di Preti che, nel corso della sua opera, come mi è stato ben illustrato dai professori Sandrini e Minazzi che nuovamente ringrazio, si è autorevolmente inserito in un dibattito squisitamente europeo, avendo appunto la capacità di dialogare con pensatori come Simmel, Husserl Schlick, Carnap, e, più in generale, il *Wiener Kreis*, senza peraltro dimenticare tutta la tradizione anglosassone, quella del pragmatismo americano e quella, classica, del kantismo. Ma, appunto, Preti ha saputo dialogare *criticamente* con tutte queste differenti ascendenze teoriche, riuscendo al contempo a delineare un suo autonomo orizzonte di riflessione e di ricerca filosofica che si è inserita, in modo affatto originale, nel contesto del *razionalismo critico europeo*, come recita il titolo del nostro simposio. *In secondo luogo*, proprio perché questo *Festival d'Europa* è rivolto prevalentemente ai giovani europei che in questi giorni hanno anche l'occasione di visitare e conoscere differenti realtà europee. Proprio considerando l'*attualità critica* della riflessione europea di Preti ci è allora parso giusto e doveroso inserire senz'altro questa giornata di studio in suo onore nel quadro delle iniziative europee rivolte specificatamente ai giovani che, nell'opera di questo pensatore italiano, potranno certamente rinvenire spunti e contributi originali e non secondari per ripensare criticamente ai rapporti tra le due culture, quella letteraria e quella scientifica. Non a caso anche nel corso di questo nostro convegno abbiamo voluto coinvolgere, accanto ad alcuni noti ed autorevoli esperti del pensiero di Preti, che da anni si dedicano allo studio del suo pensiero, alcuni altri relatori che appartengono, invece, alle più giovani generazioni di studiosi che si affacciano ora al mondo della ricerca scientifica. Questa apertura, che registra oggi, in questa nostra giornata di studi, la presenza di alcuni giovani e qualificati relatori, ci sembra costituire, *in terzo luogo*, un segno positivo per tutto il mondo degli studi e per lo stesso futuro della ricerca italiana più in generale. Una ricerca che non deve temere di aprirsi, con generosità culturale, ai contributi della più giovani generazioni, che deve aiutare e tutelare scientificamente, onde poterle inserire direttamente nel vivo della più avanzata e rigorosa ricerca scientifica e filosofica.

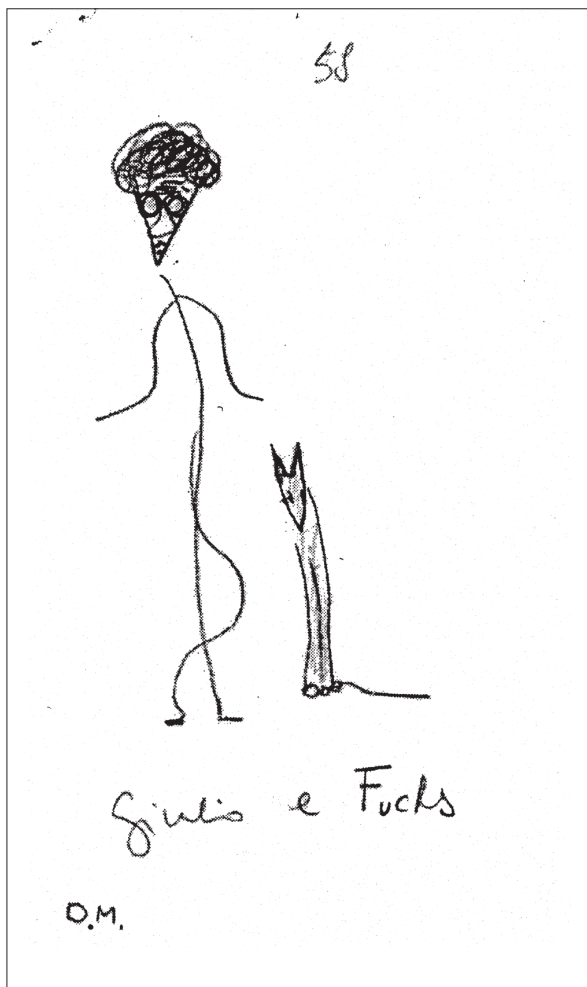
Prima di chiudere questo mio intervento di saluto, permettetemi di ringraziare, *apertis verbis*, i già citati professori Sandrini e Minazzi, senza il cui apporto fondamentale, questa giornata di studi, qui alla *Colombaria*, non sarebbe stata possibile. Siamo veramente lieti di aver collaborato con loro e siamo altresì lieti che questo simposio si possa svolgere in collabo-

razione diretta sia con l'insegnamento universitario di *Filosofia teoretica* della prof. ssa Sandrini dell'Università degli Studi di Firenze, sia con il *Centro Internazionale Insubrico di Varese* che conserva tutte le carte inedite di Giulio Preti e che sappiamo impegnato ad organizzare per il prossimo ottobre un importante convegno internazionale sul pensiero pretiano.

Infine, consentitemi di augurare a tutti i presenti buon lavoro, con l'augurio che le differenti relazioni e i dibattiti che certamente seguiranno i vari contributi saranno in grado di offrire a tutti noi e, in particolare, al pubblico di giovani (che saluto e ringrazio per questa loro significativa partecipazione), un'occasione preziosa per approfondire un'autonoma riflessione sui temi al centro di questo simposio.

Firenze, maggio 2011

# INTRODUZIONE



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

FABIO MINAZZI - MARIA GRAZIA SANDRINI  
 LE RAGIONI DI UN CONVEGNO SU GIULIO PRETI  
 RAZIONALISTA CRITICO EUROPEO

In occasione del centenario della nascita del filosofo pavese Giulio Preti (Pavia 1911 – Djerba 1972), due pur differenti insegnamenti di *Filosofia teoretica*, come quello svolto da una docente dell’ateneo fiorentino e da un docente dell’ateneo insubrico a Varese, hanno avvertito l’opportunità, congiunta ed intrecciata, di nuovamente confrontarsi con la lezione di questo Maestro del Novecento. Preti, infatti, ha rappresentato una rara figura d’eccellenza nel panorama della filosofia italiana della seconda metà del Novecento proprio perché il suo pensiero critico e filosofico si è variamente costruito – sempre in dialogo aperto e particolarmente sensibile, nutrito di un composito razionalismo critico – con le principali correnti del pensiero mondiale novecentesco. Ma questo suo intenso dialogo con il pragmatismo (à la Dewey, ma anche à la Marx, soprattutto quello dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844), con il neopositivismo del *Wiener Kreis* (e, in particolare, con quello delineato dalla testa pensante dell’empirismo logico, Rudolf Carnap), con la complessa tradizione del trascendentalismo marburghese neokantiano (con particolare attenzione anche alla lezione del “Cassirer italiano”, ovvero quell’Antonio Banfi che gli fu maestro diretto nella Milano degli anni Trenta), con lo strutturalismo, con la filosofia analitica e, *last but not least*, con la fenomenologia del primo Husserl, si è poi sempre intrecciato con una particolare sensibilità per lo studio della storia del pensiero occidentale, considerato in tutte le sue fasi più rilevanti e importanti, come quella dell’antichità classica, dell’epoca medievale e del pensiero moderno. Non solo: Preti non si è solo limitato a sviluppare questi molteplici confronti critici, intrecciando la lettura dei classici del pensiero con un suo proprio autonomo e specifico programma di ricerca filosofico, ma è stato anche in grado di scandagliare e approfondire, in modo spesso originale, aspetti diversi di molti ambiti del sapere filosofico: dalla filosofia teoretica alla storia della filosofia, dalla filosofia della scienza alla filosofia della morale, dalla filosofia dell’arte all’etica, dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della matematica, dalla filosofia della politica alla storia del pensiero logico (con particolare attenzione alla logica medievale), prestan-

do sempre un'attenzione specifica e puntuale al dibattito civile a lui contemporaneo. Già questa straordinaria ampiezza di orizzonti e la profondità, il rigore e l'originalità con cui Preti ha, in genere, saputo sempre intrecciare criticamente tutte queste, pur differenti, movenze della sua inquieta ricerca filosofica, documentano lo spessore della sua lezione filosofica che lo qualifica senz'altro come un Maestro di pensiero. Tuttavia, tutti questi pur molteplici elementi vanno poi integrati con l'osservazione che proprio aprendo e coltivando queste differenti piste di ricerca, nonché questi compositi momenti di confronto, di dialogo e di riflessione filosofica, Preti ha anche avuto sempre la capacità di saper integrare *criticamente* i differenti spunti teoretici provenienti dalle diverse tradizioni di pensiero all'interno del proprio, autonomo, modello filosofico. Il che spiega il fascino di alcune sue pagine di fronte alle quali, come giustamente osservava uno storico della filosofia come Mario Dal Pra, non si sa veramente se più apprezzare l'originalità del pensiero oppure gli innovativi scorci prospettici con cui la storia del pensiero viene potentemente illuminata.

Di fronte a tale incredibile varietà di interessi teoretici e anche a fronte della composita molteplicità delle indicazioni storico-critiche che sempre emergono dalle pagine pretiane – pur secondo differenti e anche contrastanti curvature ermeneutiche, cui si può naturalmente solidarizzare come anche polemizzare – ci è sembrato giusto interrogarci su quale possa essere stato lo strategico e fecondo “punto archimedeo”, a partire dal quale si è innescato e poi variamente dipanato, tutto questo intenso e continuo lavoro filosofico analitico posto in essere da Preti, proprio a partire dagli anni Trenta, in un preciso contesto storico, culturale e civile. Ci è così parso che proprio la lezione del suo innovativo razionalismo critico potesse allora costituire un fecondo *filo rosso* per rileggere, complessivamente, il suo programma di ricerca filosofico, cogliendone i punti di forza, come anche la sua specifica curvatura. Del resto, proprio questo razionalismo critico, entro il quale Preti si è formato nel quadro del cenacolo banfiano, rappresenta anche l'orizzonte specifico grazie al quale il suo dialogo filosofico ha subito guardato al dibattito europeo e mondiale, avvertendo la necessità di sapersi confrontare, direttamente e liberamente, con le principali correnti del pensiero a lui contemporaneo.

In questa prospettiva ci è allora parso interessante e fecondo promuovere a Firenze – grazie alla disponibilità de *La Colombaria* – il primo convegno di studio fiorentino espressamente consacrato ad una disamina del pensiero di Preti in occasione del centenario della sua nascita. Per questa ragione questo simposio analizza espressamente il contributo di questo filosofo pavese nel quadro privilegiato del razionalismo critico europeo.



Preti infatti, al di là delle mode, più o meno effimere, che, naturalmente esistono anche nel mondo degli studi filosofici, è stato, senza dubbio, un pensatore italiano di sicura levatura europea. Lo spessore della sua ricerca e l'originalità della sua riflessione filosofica e teoretica sono del resto sempre strettamente intrecciate con il dialogo critico, continuo ed ininterrotto, con il quale questo pensatore ha sempre saputo confrontarsi, autonomamente, con le molti correnti di pensiero che ha preso in diretta considerazione nel corso della sua vita. Leggere e studiare Preti vuol dire così dire studiare e confrontarsi direttamente anche con pensatori come Russell, Dewey, Husserl, Carnap, Reichenbach, Schlick, Wittgenstein, Banfi, Cassirer, Moore, Popper, Simmel, Marx, Kant, Hume, Newton, Smith, Pascal, Descartes, Galilei, Abelardo, Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen, risalendo fino alla cultura greca, ad Aristotele, a Platone, ai presocratici e, più in generale, ai classici del pensiero delle differenti epoche storiche. Per questa ragione ci è allora parso corretto inserire Preti e la sua riflessione proprio all'interno del pur ampio e assai composito quadro del razionalismo critico europeo, proprio perché ci pare che entro questo orizzonte teoretico si possa meglio comprendere e valutare la vastità dei suoi interessi e anche le movenze più specifiche e caratteristiche della sua lezione filosofica.

Del resto la promozione di questa specifica giornata di studio nasce anche, a sua volta, non solo da un rapporto di consolidata amicizia e sintonia culturale, ma anche dall'intreccio specifico delle biografie intellettuali dei due curatori e dallo stesso intreccio teoretico che ha contraddistinto le riflessioni e i programmi di ricerca dei Maestri con cui gli scriventi hanno avuto la ventura di formarsi. E così, in questo contesto, richiamare qui i nomi di Andrea Vasa, Ludovico Geymonat e Mario Dal Pra aiuta, nuovamente, a tener presente uno specifico spazio di riflessione teoretica e storico-filosofica che, nuovamente, si è variamente intrecciato non solo con la biografia intellettuale pretiana, ma anche con quell'incredibile crugiollo di studio, ricerca e indagini che ha contraddistinto la Milano banfiana degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta. Una straordinaria Milano filosofica, autentica «insubre Atene», per rubare un'espressione a Giuseppe Parini. Una Milano filosofica che ha poi intrecciato un suo rapporto specifico anche con la Firenze filosofica che proprio la figura di Preti e di Vasa hanno finito per porre in più diretta connessione. Anche questo più ampio intreccio di dialogo e di confronto, ormai consegnato alle pagine della storia della cultura filosofica del nostro Paese, ci ha così aiutato e convinto dell'opportunità di inserire senz'altro lo studio della figura filosofica pretiana entro la composita tradizione del razionalismo critico europeo.

In chiusura di questa nota non ci resta che ringraziare nuovamente *La Colombaria* e, in particolare, il suo Presidente, prof. Danilo Torre, tutto il suo personale, per la grande disponibilità con la quale hanno voluto fare proprio questo nostro progetto, volendolo poi inserire nel quadro del *Festival d'Europa* svoltosi a Firenze tra il 6 e il 10 maggio 2011. Con questa scelta *La Colombaria* ha recepito pienamente lo spirito con cui si è voluto inserire, a pieno titolo, l'opera filosofica di Preti nel preciso contesto delle molti correnti di pensiero mondiali con le quali il filosofo pavese si è sempre confrontato. Un ringraziamento dobbiamo anche al *Centro Internazionale Insubrico* che ha sempre appoggiato il nostro progetto, creando così una feconda sinergia tra l'ateneo fiorentino e l'ateneo insubrico che ha poi trovato ne *La Colombaria* spazio ed ospitalità strategiche. Questa collaborazione deve essere segnalata anche perché, in tal modo, come si è accennato, Firenze ha potuto mettere così capo alla prima importante manifestazione di studio e di ricerca espressamente consacrata al pensiero filosofico di Preti in occasione del suo centenario, ricorrenza che è stata poi variamente celebrata nel corso di tutto il 2011. Infine, ancora un ringraziamento desideriamo rivolgere a tutti i relatori che hanno generosamente risposto al nostro invito, offrendoci molteplici spunti di riflessione e dialogo. I quali ultimi hanno anche dato vita ad una discussione spesso vivace e partecipata come si è potuto constatare nel corso della realizzazione di questo simposio che ha sempre visto il pubblico – formato soprattutto da giovani studenti europei – partecipare e discutere con notevole vivacità teoretica i differenti temi proposti dai vari relatori. Il che costituisce, perlomeno a nostro avviso, un buon segno di vitalità filosofica che ci lascia ben sperare per il futuro delle nuove generazioni.

Nell'impaginare i testi di questo convegno si è deciso di arricchire il volume con la riproduzione di una serie di disegni di Giulio Preti realizzati da sua moglie, la poetessa e traduttrice Daria Menicanti, che col filosofo pavese fu sposata dal 1937 al 1954 e con il quale ha sempre avvertito una profonda sintonia culturale, una sorta di "affinità elettiva" (*à la Goethe*), che neppure la morte ha spezzato.

Firenze-Varese, marzo 2012

Fabio Minazzi – Maria Grazia Sandrini

IL CONTRIBUTO DI GIULIO PRETI  
NEL QUADRO DEL RAZIONALISMO EUROPEO

Atti del convegno di  
Firenze, 10 maggio 2011



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

FABIO MINAZZI  
 LA LEZIONE FILOSOFICA DI GIULIO PRETI  
 NEL QUADRO DEL RAZIONALISMO  
 CRITICO EUROPEO

«La filosofia ha molto più da imparare dalle masse e dal popolo che non dai salotti intellettuali, dagli operai che non dalle signore della buona società»

G. Preti, *Idealismo e positivismo* [1943]

1. *I razionalisti tra empiristi e noologisti?*

Nelle pagine finali della *Critica della ragione pura* Immanuel Kant ha svolto dei sintetici, ma assai potenti, cenni concernenti «la storia della ragione pura»<sup>1</sup>. A suo avviso i principali e più rilevanti mutamenti nella storia della ragione pura si sarebbero prodotti perlomeno da un triplice punto di vista strategico: da quello concernente gli *oggetti* delle conoscenze della nostra ragione, da quello riguardante l'*origine delle conoscenze pure* della ragione e, infine, *last but not least*, da quello del *metodo* utilizzato dalla ragione umana.

Nel delineare questo suo triplice punto di vista storico-critico Kant ritiene opportuno, e affatto imprescindibile, distinguere, in relazione al primo problema, concernente, appunto, l'oggetto della conoscenza, la complessa tradizione dei *sensualisti* - che gli sembra far capo ad un antico ed emblematico pensatore come Epicuro - da quella, altrettanto storica ed articolata, degli *intellettualisti* che avrebbero invece quale loro massimo e insuperato

1 Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976<sup>3</sup>, pp. 821-824, [A, 550-552]. In apertura di questo testo desidero segnalare che ho sinteticamente delineato altre considerazioni relative alla storia teoretica del razionalismo critico europeo nel saggio *La tradizione del razionalismo critico nel quadro del trascendentalismo* apparso nel volume collettivo *Le forme della razionalità tra realismo e normatività*, a cura di Carlo Vinti, Fabio Minazzi, Matteo Negro, Agostino Carrino, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp.153-172.

rappresentante nuovamente un filosofo dell'antichità greca come Platone. D'altra parte, muovendosi poi sul piano della prospettiva della genesi specifica delle conoscenze pure della ragione, la stessa contrapposizione tra il punto di vista di un pensatore come Aristotele - che a suo avviso può essere considerato «come il capo degli e m p i r i s t i» - e Platone - che, sempre a suo giudizio, può invece essere considerato come «il capo dei n o o l o g i s t i» - fa nuovamente riemergere un essenziale contrasto di fondo tra, da un lato, sensualisti-empiristi e, dall'altro lato, razionalisti-dogmatici. Contrasto decisivo che risulta essere infine presente anche entro il terzo livello della ragione pura, quello concernente, più direttamente, come si è accennato, la questione, anch'essa decisiva, del metodo. A questo livello di indagine Kant scarta senza dubbio e preliminarmente il punto di vista del metodo naturalistico, ovvero quello che pretenderebbe di inchiodare la ragione umana al mero livello preliminare del senso comune e che, quindi, vorrebbe sistematicamente prescindere proprio dalle conoscenze messe a disposizione dalla ricerca scientifica. Ma se Kant scarta senz'altro questo metodo, concentra invece la sua attenzione critica sulle molteplici discussioni scaturite in relazione alla precisa natura del metodo scientifico e alla sua funzione euristica. Da questo punto di vista, sempre a suo giudizio, non sarebbe allora difficile veder riemergere, ancora una volta, sia pur sotto diverse forme e varie modalità, il tradizionale e storico contrasto di fondo tra chi intende procedere in modo decisamente *dogmatico* e chi, invece, contrappone, con altrettanta fermezza, a questo procedere assoluto, uno *scetticismo* altrettanto sistematico e unilaterale, che corrode, pregiudizialmente, ogni pretesa assoluta della ragione umana.

Complessivamente, quindi, il triplice punto di vista prospettico ed euristico adottato da Kant, onde poter individuare le principali svolte registrate dalla storia concettuale della ragione pura, consente allora di precisare un basilare e fondativo contrasto antinomico di fondo tra la tradizione dei pensatori *sensualisti-empiristi* e quella dei *razionalisti-noologisti*. Contrapposizione che, a sua volta, perlomeno nell'ambito assai più circoscritto delle molteplici discussioni concernenti, più direttamente, il problema del metodo scientifico, porta, inoltre, ad individuare un'opposizione, altrettanto costitutiva e apriorica, tra *scettici* e *dogmatici*. Mentre, in genere, i primi minano costantemente le pretese certezze assolute conseguite dalla ricerca scientifica, gli ultimi contrastano, invece, a loro volta, ogni eventuale critica, facendo leva, sistematicamente, su un sapere invariabilmente presentato come assoluto e tale, comunque, da risultare, *per principio*, esente da ogni eventuale e possibile problema. Proprio all'interno di questo contrasto insanabile - che vede dunque contrapposti, su fronti nettamente opposti

ed antitetici, sensualisti e intellettualisti, empiristi e noologisti, domatici e scettici - si configura, infine, una «terza via critica», appunto quella inaugurata da Kant con la sua celebre «rivoluzione copernicana». Infatti entro questo preciso contesto concettuale, il cui rilievo si colloca, come abbiamo ricordato, nelle pagine conclusive della prima delle tre *Critiche*, Kant accenna allora, del tutto esplicitamente e non senza un evidente orgoglio, al suo nuovo e, invero, decisamente rivoluzionario punto di vista critico-trascendentalistico, in virtù del quale la stessa insanabile contrapposizione tra dogmatici e scettici, tra empiristi e noologisti, tra sensualisti ed intellettualisti, andrebbe profondamente rivista e ripensata *ab imis fundamentis*, onde poter essere più agevolmente riformulata su un differente terreno critico che consenta, appunto, di modificare radicalmente i termini stessi delle classiche questioni prese in considerazione dai tre differenti punti di vista, rispettivamente, dell'*oggetto* delle conoscenze, della *genes* delle conoscenze e del suo *metodo*. Come è noto la filosofia trascendentale inaugurata da Kant implica, infatti, un decisivo spostamento d'accento critico-epistemologico dal *quid facti* al *quid juris*, inaugurando, in tal modo, un nuovo e assai fecondo livello d'analisi epistemologica che aiuta a volgere decisamente le spalle alla tradizionale e greve metafisica ontologica, onde inaugurare una nuova disamina, nettamente e dichiaratamente trascendentalistica. Il che, naturalmente, si riverbera poi anche in relazione al problema della stessa ragione cui l'uomo può appellarsi, onde sviluppare una riflessione critico-filosofica degna di questo nome. Inutile inoltre aggiungere come per Kant questo nuovo e più fecondo punto di vista critico coincida proprio con il suo punto di vista trascendentalistico, come avrà del resto ancora modo di ribadire, con comprensibile insistenza, in molti altri suoi scritti molto più tardi<sup>2</sup> e, in particolare, anche nei *Progressi della metafisica*, la cui edizione fu curata da Friedrich Theodor Rink, proprio mentre Kant concludeva «il grande compito della sua vita»<sup>3</sup>.

Del resto, qualche decennio più tardi un filosofo come Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dovendo riconsiderare, complessivamente, il periodo storico «dell'intelletto pensante», nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, ha avuto modo di rilevare come con Descartes si inauguri, nella storia del pensiero occidentale moderno, una nuova strada che rompe decisamente

2 Cfr. gli importanti saggi teoretici kantiani dell'ultimo periodo raccolti nel volume italiano, meritoriamente curato da Giuseppe De Flaviis, *Scritti sul criticismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 1991.

3 Cfr. I. Kant, *I progressi della metafisica*, a cura di Paolo Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977, la cit. si trova a p. 62.

con la teologia filosofica del medio evo<sup>4</sup>. Grazie alla riflessione cartesiana la modernità è infatti del tutto consapevole che «l'autocoscienza è momento essenziale del vero» e, pertanto, «il pensiero che è per sé», anche grazie alla mediazione storico-critica del protestantesimo, guarda oramai come a cosa del tutto «inadeguata la morta esteriorità dell'autorità», proprio perché con la modernità

il pensiero mi si può riconoscere e garantire solo dal mio libero pensare interno. Il che significa pure, che questo pensiero interessa tutti, il mondo e gli individui, anzi è dovere d'ognuno, dacché su di esso tutto si fonda: di modo che, nulla ci deve essere di saldo nel mondo che non sia stato riconosciuto tale dal pensiero. La filosofia è diventata adunque compito universale, di cui ognuno sa recare giudizio, essendo ognuno per sua natura un esser pensante.

In questo preciso scenario si configurano allora, sempre secondo Hegel, due differenti punti di vista, uno che guarda alla metafisica in quanto tale e un altro che si rivolge, invece, alle scienze particolari: «da un lato il pensiero astratto come tale, dall'altro il suo contenuto tratto dall'esperienza; queste due linee stanno astrattamente l'una di contro all'altra, ma non si separano così recisamente». Da un lato si afferma, dunque, un punto di vista secondo il quale le determinazioni che possono eventualmente risultare rilevanti per il pensiero devono essere necessariamente ricavate dal pensiero stesso, mentre, di contro, si configura un pensiero tendenzialmente opposto, in base al quale occorre sempre prendere le mosse dall'esperienza sensibile per poi dover nuovamente ritornare sul terreno dell'esperienza.

Questa è l'opposizione di razionalismo ed empirismo; ma è un'opposizione subordinata, perché anche il filosofare metafisico, che vuol far vedere il solo pensiero immanente, non prende però metodicamente ciò che si sviluppa dalla necessità del pensiero, ma attinge anch'esso il suo contenuto all'esperienza interna od esterna, e col riflettere lo porta all'astrazione.

Questa contrapposizione tra razionalismo ed empirismo è, tuttavia, da assumersi sempre *cum grano salis*, giacché quella che Hegel indica come «forma dell'intelletto pensante» che, a suo avviso, è rappresentata, per esempio, da autori come Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz e Wolff, non è naturalmente esente da precise e peraltro assai rilevanti con-

4 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, vol. III, *La filosofia moderna*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1945, pp. 65-68, da cui sono tratte anche le citazioni che figurano successivamente nel testo.



taminazioni con lo stesso punto di vista dell'empirismo classico, per non parlare, poi, dello scetticismo che pure è ben presente anche entro questa stessa tradizione di pensiero. Ma, ancora una volta, proprio entro questo vario e vasto scenario - ad un tempo storiografico e teoretico - la contrapposizione tra empirismo e razionalismo rischia allora di configurarsi anche come eccessivamente approssimativa, risultando del tutto inadeguata a trasformarsi in un valido strumento euristico e critico di indagine, proprio perché priva di una specifica ed autonoma capacità individuante e critica. Ma se allora questa pur classica contrapposizione hegeliana rischia di vanificarsi alla prova - storiografica e teoretica - dei testi dei classici del pensiero, tuttavia l'indicazione kantiana concernente i possibili ed effettivi «progressi della metafisica», sembra, invece, non perdere affatto di attualità critica. Perlomeno sembra non perderla nella misura in cui i tre classici stadi kantiani della filosofia - quello dogmatico della metafisica più tradizionale, quello scettico, che ha sempre costituito l'autocritica (altrettanto metafisica!) della metafisica e, infine, quello critico del criticismo - ci consentono di tornare a meglio riflettere, per dirla con prezioso rilievo di Jean Petitot, sul complessivo e tragico «disastro della ragione post-kantiana»<sup>5</sup>. Disastro tragico, ad un tempo storico e concettuale, che si radica esattamente nella disarticolazione dello stesso programma di ricerca kantiano, al punto che lo stesso Kant più tardi e maturo sembra essere ben avvertito dei pericoli prospettici che avrebbero potuto ampiamente ostacolare lo sviluppo critico creativo del suo stesso programma filosofico<sup>6</sup>. Per Kant infatti, anche dal punto di vista temporale,

il terzo e più recente passo che la metafisica ha compiuto e che deve decidere del suo destino, è proprio la critica della ragione pura riguardo alla sua facoltà di ampliare a priori la conoscenza umana in generale, sia riguardo al sensibile che al soprasensibile.

La critica inaugurata da Kant doveva così riuscire a mantenere la sua promessa epistemologica (e anche civile!) di saper «determinare l'ambito, il contenuto e i limiti di questa facoltà», ovvero quelli concernenti direttamente la stessa ragione umana. Infatti dopo lo stadio dogmatico e quello scettico per Kant

5 Cfr. Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2009, *passim*.

6 Cfr. ancora I. Kant, *I progressi della metafisica*, *op. cit.*, in particolare le pp. 70-71 da cui sono tratte le citazioni che figurano successivamente nel testo.

la situazione della metafisica può restare per molti secoli vacillante, passando dalla sconfinata fiducia della ragione in se stessa alla più nera sfiducia, e di nuovo da questa a quella. Tuttavia mediante una critica della sua stessa facoltà, essa sarebbe promossa in avvenire in una duratura condizione, non solo all'esterno ma anche all'interno, di non essere bisognosa d'ampliamento o di restrizione, né di esservi anche solo disposta.

Ma proprio questa «duratura condizione» - per molteplici e complesse concause che trovano anche nella lezione hegeliana non solo un *sintomo* assai emblematico, ma anche una *causa* ben precisa - non si è affatto realizzata. Con la conseguenza che nel corso del XIX secolo, e anche nel corso del XX secolo, le complesse file dello stesso razionalismo critico inaugurato da Kant hanno poi dovuto essere variamente riprese, ritessute e riformulate, onde poter infine delineare un nuovo e più articolato programma di ricerca filosofico ed epistemologico. Esattamente entro questo assai complesso, mobile ed articolato quadro prospettico e teoretico - che aveva alle spalle, dunque, anche una precisa e drammatica sconfitta storica, quella subita, clamorosamente, dal programma tricotomico critico del kantismo<sup>7</sup> - si colloca allora la riflessione filosofica di un pensatore italiano del Novecento come Giulio Preti (1911-1972), non a caso formatosi a stretto contatto con il pensiero husserliano e con la lezione di un razionalista critico come Antonio Banfi.

## 2. Il criticismo kantiano e la precedente tradizione razionalista

Tuttavia, a fronte dei pur sintetici rilievi accennati nel precedente paragrafo, si potrebbe anche obiettare che lo storico contrasto tra empiristi e noologisti, individuato da Kant, non dovrebbe però essere in grado di far dimenticare l'articolazione complessiva della tradizione del razionalismo occidentale, le cui radici risalgono alla cultura greca. Esattamente in questa prospettiva critica ci si potrebbe così riferire anche alla stesa lezione razionalista inaugurata da un filosofo come Socrate. Secondo la nota denuncia critica nietzschiana il razionalismo di Socrate si radicherebbe proprio nella sua sistematica denuncia della mancanza di conoscenza presente e diffusa nella vita e nell'attività dei suoi concittadini ateniesi. Infatti secondo Nietzsche, il filosofo ateniese là dove «rivolge il suo sguardo critico, dovunque

7 Per un'illustrazione del quale sia lecito rinviare al mio volume monografico *Teologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004.

egli vede la mancanza della conoscenza e il trionfo dell'illusione, e, da quella mancanza conclude all'interna assurdità ed erroneità delle forme esistenti di vita»<sup>8</sup>. Per Nietzsche lo straordinario paradosso del razionalismo socratico si radica esattamente in questo sguardo critico che denuncia, sistematicamente, l'*istinto* che guidava l'azione degli ateniesi, contrapponendo «l'affermazione più netta del nuovo e straordinario valore da attribuirsi al sapere e al pensiero». Questa, perlomeno sempre a giudizio di Nietzsche, la precisa ed eruttiva «forza demoniaca» dell'enigmatica figura socratica, con la quale Socrate stesso avrebbe pertanto osato «rinnegare l'essenza dello spirito greco», configurandosi come

il rappresentante dell'ottimismo teoretico, di quell'ottimismo che nella fede della razionalità del mondo attribuisce al sapere e alla conoscenza la forza di una medicina universale e stima l'errore l'unico vero male. Penetrare nella ragione delle cose e distinguere la conoscenza vera dall'apparenza e dall'errore, sembra all'uomo socratico la vocazione più nobile, l'unica degna dell'umanità.

Non a caso Banfi ha dedicato a Socrate una sua importante monografia. E lo ha fatto, peraltro, in un momento davvero cruciale ed invero assai drammatico della nostra storia civile, proprio nel corso di quella seconda guerra mondiale che, ad un certo punto, ha registrato, nel giro di una manciata di pochi mesi, un repentino e clamoroso crollo del fascismo e poi il suo contraddittorio e feroce “rinascere”, in forma antinomicamente “repubblicina”, all'ombra del potente alleato (e padrone) nazista. Proprio nel 1943 è infatti apparsa presso Garzanti, nella collana de «I filosofi», diretta dal pensatore milanese, la monografia banfiana consacrata al filosofo ateniese. Dalla lettura del testo di Banfi è agevole evincere come per il filosofo milanese Socrate si configuri come la *moralità trionfante* della crisi del mondo greco e di quello ateniese, in particolare. Non a caso il saggio banfiano si inaugura con la considerazione del preciso clima spirituale di Atene nel momento in cui Socrate inizia a praticare la sua lezione filosofica, delineando la celebre prospettiva del suo razionalismo etico. Per Banfi, però, tale razionalismo etico si radica pienamente, in primo luogo, nella concreta *téchne* della *praxis* della vita civile ateniese del tempo. Per questo preciso motivo ermeneutico Banfi svaluta, complessivamente, la te-

8 La citazione tratta da *La nascita della tragedia* è ripresa direttamente dall'antologia di testi che Antonio Banfi ha inserito nella seconda parte del suo volume *Socrate*, Garzanti, Milano 1943, poi riedito da Mondadori nel 1963, edizione da cui cito. Questa prima cit. niezschiana si trova a p. 326, mentre le altre che seguono immediatamente nel testo si trovano alle pp. 326-328.

stimonianza platonica presente nel *Teeteto*, e nega, di conseguenza, ogni validità alla pur tradizionale interpretazione, in base alla quale, in genere, si prospetta il movimento dei sofisti come una posizione di pensiero finalizzata all'affermazione dell'individuale, contro il quale si sarebbe invece mosso, sistematicamente, Socrate, affermando e difendendo, in più sedi e secondo varie modalità dialettiche, i diritti dell'universale. Contro questa interpretazione consolidata e tradizionale, Banfi sottolinea che sarebbe invece vero esattamente l'opposto, giacché sarebbe l'astratto universalismo dei Sofisti ad essere combattuto dall'ideale concreto di un'equilibrio etico che, secondo Socrate, può essere conseguito unicamente entro la singola individualità. Questo Socrate banfiano rinvia, pertanto, ad un ben concreto ideale etico che pone in prima evidenza l'armonia interiore, la sagacità d'equilibrio, di concretezza e di responsabilità del singolo, la sua capacità di saper affrontare la problematicità della vita con una cosapevolezza teoretica e pratica che sempre gli consente di assumere una posizione sociale e personale, critica, pienamente cosciente. Non a caso Banfi rileva come

la dialettica socratica è proprio questo metodo; solo che il suo interesse è pratico, non teoretico, la sua funzione è protreptica, rivolta alla formazione della coscienza e della responsabilità personale. [...] Dal che risulta che proprio la finalità pratico-protreptica della dialettica socratica, la rende un tipico esempio di metodo concettuale aperto e progressivo, la pone sia pure senza chiara coscienza del suo valore teoretico, all'inizio di quel razionalismo della ricerca, che dopo essersi espresso in Platone nella sua esigenza più profonda e definito e limitato sistematicamente in Aristotele, troverà nel pensiero moderno il suo più largo sviluppo. Qui sta il punto dove s'innesta in Socrate la riforma toeretica di Platone, per cui quegli può veramente segnare, secondo il giudizio di Schleiermacher, l'inizio della scienza<sup>9</sup>.

Ma proprio di fronte a questa interpretazione della figura socratica mirabilmente delineata da Banfi, proiettando quasi sull'antico filosofo ateniese alcuni tratti caratteristici della sua stessa moralità pratica, nonché del suo stesso straordinario equilibrio etico, non sarà allora privo di interesse ricordare una precisa presa di posizione critica che lo stesso Preti ebbe modo di accennare, in modo del tutto esplicito, recensendo l'opera del suo Maestro su «Studi Filosofici», nel 1946. Preti, a differenza di Banfi, non ritiene infatti opportuno svalutare pregiudizialmente la testimonianza platonica del *Teeteto* (e anche quella, sia pur un poco più tarda, di Aristotele). E non ritiene di poterlo fare anche perché, considerando la solida e concreta

9 A. Banfi, *Socrate, op. cit.*, pp. 102-103.

moralità presente nell'azione morale e civile di Socrate, non gli sfugge come questa stessa azione pratico-morale socratica contenga «come suo momento essenziale e costitutivo un momento di universalità teoretica»<sup>10</sup>. Di conseguenza per Preti la posizione socratica può allora essere letta in quest'altra, non meno preziosa, chiave critica:

la filosofia fa fallimento come scienza metafisica della natura; e di questo fallimento si fanno interpreti i Sofisti, che all'antica metafisica contappongono una specie di pragmatismo psicologico; Socrate invece supera il piano della prassi immediata e della psicologia dogmatico-empirica e ritrova la filosofia come strumento di universalità etica, ossia come metodo mediante il quale l'eticità dell'individuo si pone come responsabilità e volontà universale, dell'universale, e di fronte all'universale: ossia come *ragione pratica*.

Dal nostro punto di vista questa interessante discussione critica tra Preti e Banfi a proposito del razionalismo pratico socratico consente di meglio intendere *valori e limiti* dello stesso tradizionale razionalismo occidentale inaugurato dalla cultura classica dei greci e ci consente, quindi, di riflesso, di meglio apprezzare anche l'importanza della stessa lezione banfiana nel preciso contesto europeo della riflessione filosofica del Novecento. Anche nella sua opera su Socrate Banfi mette infatti in piena evidenza come gli ideali nascano «all'interno della vita concreta, segnano le sue direzioni: v'è perciò sempre in essi un elemento di particolarità che, per la sfera a cui è levato, li conduce reciprocamente in conflitto, tanto più doloroso e insostenibile, in quanto è conflitto nel mondo dell'idealità»<sup>11</sup>. Di fronte a questo duplice scenario la coscienza etica o ripiega sui valori particolari offerti dalla tradizione, oppure aspira ad un criterio univale entro il quale può elaborare un'armonizzazione dei suoi stessi ideali e delle sue stesse motivazioni. Questa seconda strada è, appunto, quella del razionalismo etico che si ricollega, dunque, al sorgere di un sapere razionale quale si era già delineato, in forme spesso affatto straordinarie, entro la riflessione presocratica. In questa prima fase la riflessione, pur tenendo sempre conto dell'esperienza, colta in tutta la sua multiforme ricchezza sensibile, tuttavia ha anche posto il problema di una meditazione razionale che «trova la sua conferma e il suo appoggio nel sorgere di un sapere decisamente razionale, nello sviluppo e nel trionfo che la ragione teoretica festeggia nella filoso-

10 G. Preti, *recensione* del *Socrate* di Banfi pubblicata su «Studi Filosofici», anno VII, gennaio-marzo 1946, n. 1, pp. 75-80, da cui sono tratte tutte le citazioni che figurano successivamente nel testo.

11 A. Banfi, *Socrate*, *op. cit.*, p. 26, mentre le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte dalle seguenti pagine: p. 28; p. 29 e p. 28.

fia». Nella filosofia della natura presocratica emerge proprio questa esigenza razionale di saper ordinare il distinto e di saper individuare un'unità nel molteplice che, continuamente, muta sotto i nostri occhi e i nostri sensi. Proprio questa «esigenza della ragione» costituisce, insomma, «un nuovo senso scoperto per l'umanità, il senso da cui derivano non solo la nostra filosofia e la nostra scienza, ma tutto il tono e la direzione della nostra cultura e della nostra civiltà».

Ma qual è allora il preciso significato del sorgere del pensiero filosofico per la coscienza etica? Per Banfi il suo significato è perlomeno triplice:

anziutto, il costituirsi di un sapere universalmente teoretico, indipendente dal conoscere empirico e pragmatico che riflette l'urto delle circostanze particolari, ha come riflesso soggettivo, il formarsi della coscienza di un'interna facoltà o attività - la ragione - che è principio di pura verità, d'ordine, di armonia, per cui l'anima avverte e partecipa alla profonda e stabile natura delle cose. La ragione è pura universalità dell'anima stessa, il momento della sua libertà dalle circostanze passeggere, tramite di verità e sede dei puri valori etici e spirituali.

In secondo luogo, grazie alla riflessione filosofica, l'ordine etico si sgancia dalla visione mitico-religiosa e «acquista nuova libertà, si pone e svolge spontaneamente i propri problemi, e tende, sempre più vivamente, verso l'esigenza della propria ideale universalità». Infine, in terzo luogo, nella riflessione filosofica il mondo «appare come un grande, organico sistema unitario, di cui l'uomo è parte e insieme centro cosciente». La riflessione razionale scaturisce, dunque, dall'ambito pragmatico, ma la trascende criticamente, proprio perché individua un piano di riflessione entro il quale, come si è visto, si attua un «trionfo che la ragione teoretica festeggia nella filosofia». In tal modo se il mondo etico viene sottratto alla determinatezza storica del costume, tuttavia il razionalismo - proprio grazie alla grande lezione innovativa dei sofisti - si apre ad un piano più libero, mobile ed agile, delineando un fecondo illuminismo umanistico. Discutendo il testo di Banfi, Preti mette allora in rilievo come il razionalismo illuminista dei sofisti se da un lato critica il razionalismo dogmatico ed ontologico dei fisici pre-socratici, dall'altro lato scopre, però, il piano del linguaggio entro il quale il pensiero intellettuale vive e si dipana, costituendo, così, un'occasione non solo di espressione personale, proprio perché individua un «piano di comunicazione obiettiva da persona a persona». Ma proprio sulla scorta di questa pertinente osservazione Preti può allora criticare la presentazione di un Socrate privo di una sua specifica ed autonoma dimensione teoretica. Rivalutando pienamente la testimonianza platonica del *Teeteto*, Preti sottolinea allora come la dimensione teoretica sia ben presente nella lezione

socratica la quale ha del resto prodotto molte differenti scuole filosofiche «tutte caratterizzate da un fortissimo intellettualismo». In questa prospettiva la stessa critica sofistica nei confronti della classica e tradizionale distinzione tra *verità* ed *opinione*, non può non riacquistare un suo preciso spessore teoretico, giacché riducendo tutto ad *opinione* i sofisti vogliono appunto sottolineare come quest'ultima «non ha altra universalità che quella della parola, che coi suoi ricchi toni, con la sua variabilità di risonanze e di significati sentimentali, può rendere trasmissibile ciò che in sé è individuale». Pertanto la pur solida e concreta moralità socratica ben individuata ed illustrata da Banfi (sia pure attraverso un'operazione ermeneutica basata su una lettura che ha sempre «fortemente idealizzato» e «sentito personalmente» il pensatore ateniese) non deve comunque indurre a trascurare il «momento di universalità teoretica» pure presente nella lezione di Socrate. In questa specifica chiave interpretativa per Preti, allora, Socrate considera la filosofia quale strumento di universalità etica, in virtù del quale l'etica del singolo si pensa come universale, aprendo all'orizzonte della *ragione pratica* «onde l'affermazione che “la virtù è sapere” e la posizione centrale, in questa metodologia etico-razionalista, di una teoria del concetto».

Mentre dunque in Banfi l'ideale etico che lo guida a rileggere l'opera socratica finisce per fagocitare anche la figura dello stesso filosofo ateniese, in Preti emerge, invece, l'esigenza di scorgere, all'interno stesso dell'ideale pratico incarnato dal Socrate storico, la presenza di un'universalità teoretica che si è poi manifestata in quella effettiva e specifica prassi di vita e di condotta concreta. In tal modo l'invito da Socrate rivolto a pressoché tutti i suoi interlocutori, ovvero l'invito a saper sempre «render ragione di sé» e della propria vita, acquista uno spessore affatto specifico, perché è solo sul piano della comune discussione dialogica che lo spessore teoretico del socratismo si esprime in tutta la sua forza dialettica. Con il che si può forse anche scorgere, in questi sintetici, ma persuasivi, rilievi critici pretiani, il delinearsi, sia pur ancora embrionale, di una ben differente e peculiare forma di razionalismo critico. Mentre infatti Banfi inclina a presentare un razionalismo critico privo di un autonomo spessore teoretico (che proprio in virtù della sua autonomia relativa può e deve poi incarnarsi totalmente in un determinato ideale di vita pratica), Preti avverte, invece, la presenza di uno scarto, di una discrasia - antinomica, ma anche costitutiva, à la Simmel - tra la dimensione del *logos* e il mondo della *praxis*. In tal modo il carattere autotrascendente dell'uomo non solo risulterebbe intrinsecamente antinomico, ma implicherebbe, per l'intrinseco svolgimento della sua stessa vita pragmatica, la presenza di un momento teoretico affatto irrinunciabile e dotato di una sua peculiare autonomia relativa. Un orizzonte teoretico che

può svilupparsi e dipanarsi proprio su quel piano di universalità, sempre estremamente mobile, plastico e critico, del *logos*, ovvero del linguaggio-pensiero. D'altra parte come non rilevare che proprio nell'ambito della lezione del razionalismo socratico quest'ultimo si configura come uno sforzo teoretico finalizzato a cogliere l'essenza stessa del reale, ovvero il concetto? Non è infatti un caso che proprio dal razionalismo socratico si sia poi dipanata la complessa storia dello stesso platonismo che, in tutte le sue molteplici formulazioni, ha comunque posto al centro della razionalità la possibilità di cogliere, una volta per tutte, una sfera edidetica assoluta dell'essere.

Ma, per tornare alla lezione kantiana, è proprio questa tradizione noologista che viene messa definitivamente in crisi con la "rivoluzione copernicana" operata da Kant. Del resto è stato lo stesso Kant a rilevare, ne *I progressi della metafisica* che

i primi e più antichi passi nella metafisica non furono osati solo come memorabili tentativi, ma avvennero con la più piena sicurezza, senza stabilire precedentemente accurate ricerche sulla possibilità delle conoscenze a priori. Qual era la causa di questa fiducia della ragione in se stessa? Certo la presunta riuscita!<sup>12</sup>.

Per questa ragione Kant individua allora tre fasi principali della storia della metafisica: la prima fase *dogmatica* (che a suo avviso risale all'epoca di Platone ed Aristotele, ma si estende poi fino a Leibniz e Wolff) in base alla quale la ragione umana pretende di costruire una scienza del sovrasensibile basandosi unicamente sulla costruzione di concetti, indipendentemente dal confronto con l'esperienza; la seconda fase che coincide con lo sviluppo, ricorrente, dello *scetticismo* il quale ha puntualmente illustrato il *fallimento* complessivo di tutti i tentativi compiuti nella metafisica la quale, basandosi solo sulla costruzione di concetti, secondo Kant non può non mettere sistematicamente capo ad un esito antinomico in cui si contrappongono antitesi apparentemente ben fondate; infine la terza fase per Kant coincide proprio con «la critica della ragione pura riguardo alla sua facoltà di ampliare a priori la conoscenza umana in generale, sia riguardo al sensibile che al sovrasensibile», ed è questa la fase del trascendentalismo. Ma è anche significativo ricordare che Kant, chiedendosi se, eventualmente, questa terza fase sia stata in grado di mantenere ciò che ha promesso, indica allora quale compito programmatico del suo criticismo proprio la

12 I. Kant, *I progressi della metafisica*, *op. cit.*, p. 68, corsivo nel testo; la citazione che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 70.



capacità critica di saper «determinare l'ambito, il contenuto e i limiti» della ragione umana, inaugurando quella meta-riflessione critica che costituisce la mossa critica decisiva del suo stesso trascendentalismo.

### 3. *Il razionalismo critico banfiano e i suoi limiti*

Esattamente all'interno della svolta trascendentalistica operata da Kant si situa anche il grandioso, originale ed ambizioso progetto filosofico banfiano che trova una sua espressione emblematica nei suoi *Principi di una teoria della ragione* (apparsi in prima edizione nel 1926), che hanno poi variamente alimentato anche tutta la sua successiva attività di ricerca che pure ha assunto diverse curvature e differenti intonazioni teoretiche. Non per nulla è lo stesso Banfi che scrivendo - ancora una volta in anni molto difficili, esattamente l'8 giugno del 1942, dunque nuovamente nel pieno della seconda guerra mondiale - ad un suo allievo ed interlocutore privilegiato come Giovanni Maria Bertin, ha avuto modo di rilevare:

quello ch'io chiamerei razionalismo critico mi sembra veramente la forma d'universalità aperta della ragione, in cui cadono anche i limiti dogmatici tra scienza e filosofia e il sistema del sapere si libera e si organizza, in cui cadono i valori astratti, gli ideali di privilegio e si rischiarano, per una soluzione concreta e progressiva, i problemi effettivi della vita. Per questo io sento oggi la filosofia come milizia proprio per la sua pura teoreticità<sup>13</sup>.

Certamente anche in questo caso non si può dimenticare come il tempo intercorso tra il 1926 e gli anni della seconda guerra mondiale non sia intercorso invano. Del resto è Banfi stesso che lo ricorda nel passo successivo della sua lettera, in cui rileva come

dai "Principi" ad ora, le cose per me si sono ampiamente svolte: direi che la filosofia ch'io ho cercato come pura contemplazione mi ha dato l'esperienza del vivente nella sua libertà e il contatto limpido e concreto con i problemi pratici. Un lungo cammino: raggiunger l'idea è certo un'ardua strada, ma più ardua il discendere dall'idea nell'esistenza con rinnovata chiarezza. Certo per questo secondo cammino che conduce veramente al dischiudersi dell'esperienza a ciò che la ragione puramente postulava, dischiudersi di ricchezza infinita, senza cui la ragione si fa carceriera di se stessa, un aiuto m'è giunto, un'espe-

13 Antonio Banfi - Giovanni Maria Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, a cura di Franco Cambi, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo-Firenze 2008, p. 58, da cui è tratta anche la cit. che segue nel testo.

rienza - di quelle radicali esperienze di una realtà - che mi ha dischiuso in una vita tutte le vite e la mia stessa, esperienza piena, concreta nella sua stessa forza mirabile di rivelazione.

Invero «l'esperienza del vivente nella sua libertà» non sono solo gli anni di guerra, ma, soprattutto, il sempre più attivo coinvolgimento di Banfi - e anche dei suoi allievi - nell'opposizione alla dittatura e nel movimento resistenziale che finirà così per costituire un'esperienza straordinaria di riferimento per la stessa riflessione filosofica banfiana. Tuttavia, proprio all'interno di questa vivificante e straordinaria esperienza, ovvero, per dirla con Banfi stesso, all'interno di questo «discendere dall'idea nell'esistenza con rinnovata chiarezza», il dischiudersi della ragione all'infinita ricchezza dell'esperienza non sarà tuttavia privo di specifici contraccolpi per lo stesso razionalismo critico banfiano. Proprio perché questo stesso razionalismo si era configurato come una sfida aperta e problematica, dotata di una sua specifica curvatura teoretica. Come è noto se si leggono i *Principi* è agevole rintracciare le coordinate fondamentali del programma di ricerca filosofico banfiano. Per Banfi il conoscere deve infatti essere assunto, kantianamente, nel suo «puro significato teoretico», procedendo, quindi, «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»<sup>14</sup>. Proprio per questa ragione la ricerca banfiana «è e rimane trascendentale, e l'attualità del conoscere, i modi del suo determinarsi concreto nei piani dell'esperienza diventa per noi un problema che presuppone bensì l'analisi trascendentale dell'idea del conoscere, ma non può risolversi in essa, giacché per una soluzione richiede piuttosto che già sia riconosciuta la natura della teoreticità, il rapporto tra essa e la realtà, e, in modo specifico, la realtà spirituale a cui i fatti e i rapporti conoscitivi appartengono». Banfi riconosce dunque, esplicitamente, la sua ascendenza al criticismo, in particolare alla scuola di Marburg e alla lezione di Natorp, osservando come il concetto del trascendentale esprima proprio «il momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza» e che quindi risulta «indipendente dagli aspetti determinati di questa». Non stupisce pertanto che in Banfi l'idea del conoscere sia svolta proprio a partire dalla correlazione trascendentale del

14 Antonio Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 8, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine. pp. 8-9; p. 9 (dalla nota in cui si rinvia espressamente alla lezione di Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, [«Kant-Studien», 17, 1912]); p. 20; p. 21; p. 2; p. 44; p. 49; p. 64. p. 82; p. 83.

rapporto tra soggetto ed oggetto, la cui sintesi trascendentale costituisce, appunto *kantianamente*, l'idea stessa del conoscere:

la relazione gnoseologica soggetto-oggetto [...] esprime, nella sintesi trascendentale dei 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.

In tal modo i due termini di questa relazione soggetto-oggetto, configurandosi quali momenti trascendentali *ideali*, una volta trasposti nella realtà, non possono allora non configurarsi che nella loro antitesi specifica, contribuendo così a definire «l'universale problematicità del conoscere». Nel rapporto conoscitivo la «sintesi soggetto-oggetto è posta come limite ideale, come legge immanente e termine infinito di un processo». Proprio in sintonia con questa impostazione criticista allora per Banfi

la problematicità del conoscere esprime in tal modo, in ogni atto particolare di conoscenza, la immanente trascendentalità della sintesi teoretica, che spinge il conoscere a un processo infinito e non consente ch'esso si stabilizzi e si esaurisca in un rapporto particolare tra aspetti determinati dell'esperienza.

Nel concreto processo del conoscere occorre così distinguere perlomeno due polarità: quella della concretezza del conoscere, determinato dal suo contenuto, e quello della sua risoluzione critica o trasposizione delle differenti relazioni e specifiche determinazioni, in un peculiare ed autonomo «ordine universale». Se il primo momento configura la concreta immediatezza del conoscere, il secondo indica, invece, il momento della razionalità relazionale. Conclusivamente questa innovativa impostazione neocriticista banfiana consente allora di riformulare lo stesso nesso che si instaura tra la contingenza storica del conoscere e l'essere stesso del suo contenuto oggettivo:

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

Senza ora dover necessariamente seguire il pur assai ricco e fecondo sviluppo analitico del progetto filosofico banfiano, ci si può tuttavia chiedere quale sia mai l'immagine della razionalità che emerge da queste considerazioni. Naturalmente tale immagine risulterà essere in profonda sintonia proprio con quella inaugurata e delineata da Kant con l'introduzione del suo concetto della trascendentalità. Ma anche per questo aspetto converrà innanzitutto dare nuovamente la parola a Banfi stesso:

la razionalità è dunque la forma per cui la sintesi conoscitiva si attua, come tale in ogni conoscenza concreta. Il conoscere come razionale cessa per ciò di essere determinato dalla particolarità del soggetto e dell'oggetto: esso è piuttosto il processo per cui, attraverso il dialetticismo dell'esperienza, l'ideale pura correlazione dei due termini che è il limite teoretico di ogni conoscenza concreta e la fonte della sua problematicità, si sviluppa come il sistema universale delle parziali correlazioni del soggetto e dell'oggetto come determinati, sottratte alla loro posizione dogmatica. Solo nella razionalità, dunque, l'ordine teoretico si attua compiutamente e risolve in sé ogni alterità di relazioni [...].

Se l'ordine teoretico si attua, dunque, nella razionalità, d'altra parte quest'ultima è concepita, kantianamente, come la forma dell'attuazione della sintesi conoscitiva, presente ed attiva in ogni specifica conoscenza. Per questa ragione si può allora rilevare come per Banfi, come già accade in Kant, la razionalità sia concepita non più come una sostanza metafisica, una *res* ipostatizzata, bensì come una *funzione*: una *funzione di integrazione critica dell'esperienza*, mediante la quale la sintesi conoscitiva si attua proprio individuando una formalità apriorica in grado di "sussumere" adeguatamente le molteplici e complesse intuizioni sensibili, per esprimerci nuovamente nel preciso lessico kantiano. Certamente per Banfi si tratta poi di saper affrontare il problema di come poter storicizzare il trascendentale kantiano, senza tuttavia ricadere nelle spire metafisiche della filosofia della storia di impianto hegeliano. Ma se questo problema coincide con lo sviluppo stesso del programma banfiano, a partire dalla pubblicazione dei *Principi* per tutti gli anni Trenta (e anche dopo), tuttavia va al contempo rilevato come proprio questa assunzione della funzione critica di integrazione formale del reale esercitata dalla razionalità umana, costituisca la peculiarità della sintesi posta in essere dalla forma trascendentale della teoreticità banfiana. Non per nulla la ragione di cui parla Banfi si qualifica come una razionalità dotata di autonomia, di universalità e anche, naturalmente, di trascendentalità. Per questo motivo Banfi pensa sempre che la razionalità

come il dispiegamento della pura sintesi conoscitiva, attinge al di là di ogni parziale distinzione tra soggetto ed oggetto, ha il suo principio e si dispiega nella sfera trascendentale della loro universale correlazione, e perciò è il sistema delle loro relazioni parziali, o meglio è il sistema in cui le loro relazioni parziali si connettono e s'organizzano. Il razionale rappresenta così il momento trascendentale dell'unità dell'esperienza, che non è mai dato in alcuna forma di esperienza, ma la guida, la connette, la risolve, l'estende in un infaticabile processo, e, all'interno dell'esperienza stessa trascende la stessa antitesi soggetto-oggetto in cui questa si pone, non in un'immediata unità, ma in una dinamicità, che sostiene e percorre la varietà infinita di posizioni del reale: esso è così il momento di connessione del processo illimitato del reale, come reale, indipendentemente dal significato e dal valore ch'esso assume nella parzialità dei rapporti, tale anzi da assorbire e da giustificare questa in sé.

In questa specifica prospettiva Banfi giunge allora anche a qualificare la ragione stessa come

la potenza stessa della vita in atto in noi, e la vita è l'atto vivente della razionalità. La pura sistematicità razionale - per ciò appunto che è trascendentale - non ci è mai data, ma essa è immanente alla nostra esperienza, come un principio regolativo, la sollecita, la segue e si distende sulle sue conquiste stesse.

Il che non fa che rinviare, nuovamente, al momento, irrinunciabile, del trascendentale quale dimensione costitutiva della razionalità cui sempre guarda Banfi:

In altre parole, l'attualità della ragione come sistematicità nell'esperienza è condizionata dalla riconosciuta e vissuta presenza in essa del trascendentale. O, in altri termini, la ragione è la sfera in cui trovano la propria armonia le direzioni di trascendentalità dell'esperienza, quelle in cui l'esperienza supera le sue particolari forme di antitesi soggetto-oggetto, poiché il trascendentale è appunto il momento della sintesi dei due termini, come legge dell'infinita loro relazione o della continuità dinamica dell'esperienza stessa. O, se si voglia ancora più determinatamente, poiché l'attualità del trascendentale è appunto lo spirito, questo è l'aspetto di vita secondo cui si concreta la sistematicità della ragione.

Ma proprio su questo terreno gnoseologico la «pura struttura razionale del conoscere» delineata da Banfi si trova allora di fronte ad un problema epistemologico specifico concernente, più specificatamente, l'integrazione critica che può attuarsi tra il piano dell'astratta razionalità pura e quello dell'esperienza concreta. Se si guarda alla prospettiva banfiana da questo punto prospettico è interessante osservare come il suo program-

ma di ricerca filosofico tenda a considerare questi due poli del conoscere umano nella loro astratta e formale interrelazione, configurando, *de facto*, una sorta di iato tra, da un lato, la vuota e formale razionalità umana e, dall'altro lato, il concreto contenuto dell'esperienza che viene poi sistematicamente ricondotto ad una determinata sintesi conoscitiva. Lo iato o, meglio ancora, l'autentico baratro che la prospettiva banfiana finisce, inevitabilmente, per delineare tra questi due momenti contrapposti e, pure, intrecciati del processo del conoscere, costituisce, in ultima analisi, la cifra specifica della soluzione teoretica banfiana<sup>15</sup>. Una soluzione che convive con questa aporia, dove una ragione troppo astratta e formale non sa più come ricollegarsi, *analiticamente*, al concreto contenuto dell'esperienza vitale e, d'altra parte, quest'ultima non riesce ad individuare un livello circoscritto e finito entro il quale potersi poi elevare, *costruttivamente*, alla dimensione dell'universalità formale della ragione umana. In termini più specifici quello che finisce per essere assente nella prospettiva banfiana è proprio lo specifico ruolo euristico del *Verstand* kantiano: il mancato riconoscimento della funzione di raccordo critico esercitato dalle strutture dell'intelletto tra il piano formale, astratto e vuoto della ragione umana e il piano della concretezza empirica propria della dimensione sensibile, costituisce un problema aperto della filosofia banfiana. Meglio ancora: costituisce il problema aperto di un razionalismo che non riesce ad intendere le *mediazioni critiche parziali* mediante le quali si costruisce un sapere analitico che si colloca in una zona di interrelazione mediana, ma fondamentale, per lo stesso sapere umano. Un sapere che, infatti, non si colloca mai né sul piano formale ed astratto di una ragione trascendentale, incapace di aggredire criticamente il reale empirico, né, tantomeno, sul piano concreto ed effettivo di un'esperienza umana, la quale sembra rinviare, in primo luogo, all'urgenza del mondo della prassi. Proprio la mancata individuazione del piano di mediazione critico che sempre la razionalità umana introduce tra il piano astratto della formalità vuota ed apriorica e il piano della concretezza empirica più immediata, costituisce, in ultima analisi, un punto critico del banfismo. Un punto critico a partire dal quale sono poi spiegabili, e anche comprensibili, gli autentici "cortocircuiti" teoretici cui Banfi ha poi spesso messo capo proprio nel secondo dopoguerra. Quella sintomatica apertura critica all'esperienza, nell'inf-

15 Per un approfondimento di questo problema specifico sia comunque lecito rinviare al mio saggio *La pura teoreticità banfiana e il pensiero scientifico* in Aa. Vv., *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza, Edizioni Unicopli, Milano 2007, pp. 257-269.

nità dei suoi molteplici rimandi concreti, di cui parlava espressamente Banfi a Bertin nel passo ricordato in apertura di questo paragrafo, rimanda proprio a questo aspetto della sua impostazione filosofica. Un aspetto invero decisivo, perché la mancata mediazione critica analitica tra questi due differenti e contrapposti piani (quello della vuota e formale razionalità e quello della infinita concretezza empirica del vissuto concreto e storico) costituirà il vero problema sul quale non solo matureranno molteplici scelte filosofiche fatte proprie da molti allievi milanesi di Banfi, ma si configureranno anche alcune soluzioni prospettiche sostenute dallo stesso Banfi (soprattutto nel secondo dopoguerra), in virtù delle quali questi due differenti piani e livelli verranno spesso contaminati senza un'adeguata mediazione critica. Con la conseguenza che nel pensiero del Banfi più tardo, quello degli anni Quaranta e Cinquanta, finiranno per delinearsi alcune soluzioni decisamente romantiche o anche del tutto mistiche, in virtù delle quali dalla ragione vuota e formale ci si tufferà, direttamente, senza mediazioni critiche, nella concretezza del reale, cortocircuitando, così, due differenti piani che rimangono, peraltro, irrelati e astratti. In tal modo il banfismo riaprirà le porte ad una prospettiva mitica e metafisica che pretenderà anche di rileggere la stessa storia umana avendo la possibilità di poter individuare taluni, assai improbabili, «punti spermatici» assoluti che non faranno altro che mitizzare, assai impropriamente, la vischiosa e complessa concretezza della storia, interpretando *mitologicamente*, per esempio, sia il ruolo storico del proletariato, sia trasformando il marxismo in una filosofia della storia di stampo prettamente hegeliano. Ma sul terreno propriamente teoretico, questo paradossale esito “romantico”, e anche un poco “mistico”, del banfismo, si radica in un atteggiamento ben preciso che può essere indicato - come poi farà Preti in un suo importante saggio inedito del 1848 dedicato a *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea* - nel processo della *nullificazione dell'intelletto*. In tal modo si perde di vista proprio la mediazione critica continua che il piano dell'intelletto (il *Verstand* di Kant) opera tra esperienza e ragione, delineando la prima proprio in virtù delle strutture formali della seconda. La nullificazione dell'intelletto travolge, invece, questo piano di mediazione critico centrale e decisivo o trasformandolo (*idest* riducendolo) alla pura esperienza, oppure travolgendolo e prevaricandolo, con una ragione vuota ed astratta. In tal modo, per dirla con le parole di Preti, entro questo diffuso processo di annullamento della funzione centrale dell'intelletto,

ad un movimento puramente in se stessa di una Ragione tesa nella sua pura (ma vuota!) dialetticità, immediatamente posta a se stessa, fa riscontro un mo-

vimento altrettanto libero (e perciò pieno, ma privo di significato razionale) dell'esperienza, abbandonata a se stessa ed alla sua anarchia<sup>16</sup>.

In tal modo, rileva ancora Preti in questo saggio inedito, l'irrazionalismo finisce per configurarsi come il preciso correlato dialettico di un razionalismo trascendentale assoluto, formale e vuoto che finisce per assolutizzare anche tipi differenti di esperienza (la fede politica, quella religiosa, l'estetismo letterario oppure quello esistenzialistico, etc.).

#### 4. Il razionalismo critico trascendentalistico di Preti

Preti prende dunque una distanza critica dal tentativo di Banfi, soprattutto quello del secondo dopoguerra, di annullare la mediazione costruttiva svolta dall'intelletto all'interno della duplice polarità tra l'ambito della pura ragione e quello dell'esperienza. Naturalmente lo sviluppo di questa importante critica non implica affatto, tuttavia, una distanza dal metodo trascendentale kantiano (ed anche hegeliano, cfr. *infra*) che Banfi aveva ampiamente e sistematicamente svolto sia nei *Principi*, sia in molti altri suoi lavori successivi.

Il metodo trascendentale, inteso come la ricerca e la definizione delle leggi costitutive dei campi d'esperienza e dell'esperienza in generale, determinanti universalmente - fuor dalle sue prospettive parziali - la loro struttura e il loro sviluppo, è effettivamente il procedimento che, superando ogni forma di dogmatismo teoretico e d'astratta obbiettivazione dell'intelligibile, porta a fecondo rapporto ragione ed esperienza<sup>17</sup>.

Questa preziosa assunzione banfiana continua, naturalmente, ad essere pienamente condivisa anche da Preti, come pure è da lui condivisa l'idea di dover sviluppare sempre un approccio decisamente *metodico* e non mai metafisico al criticismo kantiano. In questa prospettiva ermeneutica - che è, ad un tempo, sia teoretica, sia anche storiografica - come aveva peraltro già chiarito lo stesso Banfi, i concetti di «a priori» e di «trascendentale»

16 Giulio Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (194-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli Editore, Milano 1983, p. 83.

17 A. Banfi, *Per un razionalismo critico* in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, Sansoni Editore, Firenze, 1959, 2 voll., vol. I, pp. 52-53, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente dal saggio *Riflessione pragmatica e filosofia della cultura*, vol. II, p. 377 (dalla nota) e, ancora, da *Per un razionalismo critico*, vol. I, p. 75.



vengono sistematicamente utilizzati e richiamati «in senso puramente metodico» e sottolineano, pertanto, la funzione eminentemente teoretica della conoscenza. Insomma, per dirla ancora con un puntuale rilievo banfiano,

non si richiamano, come in Kant, a una struttura formale della coscienza, ma al processo della ragione come teoreticamente autonomo, nell'interpretazione di un campo determinato di esperienza.

Non solo: Preti condivide sempre con Banfi anche l'idea di dover sostituire alla tradizionale ontologia metafisica dogmatica

il metodo di una fenomenologia trascendentale, per cui la struttura di tensione d'ogni piano e d'ogni posizione esistenziale è colta nel suo rapporto con le altre in una trama che è la trama stessa della vita.

La condivide a tal punto da far sua anche un'originale ed innovativa mossa critica (e metodologica) con cui Banfi, in un suo significativo saggio del 1934, appositamente composto per il settantacinquesimo compleanno di Edmund Husserl, *Sui principi di una filosofia della morale*, suggerisce, in modo assai felice, di saper sempre distinguere, in questo caso nell'ambito della disamina critica del problema della morale, perlomeno tre differenti livelli d'analisi trascendentale: il livello pragmatico, il livello della filosofia morale e, infine, quello della filosofia della morale. Il primo *livello pragmatico* si riferisce al mondo della prassi colto e considerato nella sua stessa urgenza e necessità, considerato, insomma, proprio dal suo stesso punto di vista, finalizzato al pragma e all'azione. Il secondo livello della *filosofia morale* concerne, invece, l'organizzazione morale dell'esperienza vitale, che si costruisce progressivamente in un sistema astratto, mediante il quale si vuole interpretare e normare il mondo della vita. Infine, il terzo livello della *filosofia della morale* costituisce, invece, il piano di obiettività dell'indagine trascendentale, con cui la stessa filosofia morale diviene oggetto di una specifica meta-riflessione critica, alla luce della quale vengono studiati l'ambito, il confine, i contenuti e i limiti della stessa filosofia morale.

Inutile aggiungere come proprio grazie a tale preziosa mossa critico-filosofica, di ascendenza banfiana, il carattere tipicamente meta-riflessivo del trascendentalismo kantiano risulti essere felicemente contaminato anche con l'esigenza metodico-critica della fenomenologia husserliana. Proprio questa mossa consente inoltre di individuare, con sufficiente rigore, il preciso spazio teoretico-fenomenologico del razionalismo critico cui guarda Preti fin dagli esordi della sua vicenda intellettuale. Certamente, anche la complessa riflessione dello stesso Preti ha successivamente attraversato,

nel corso della sua intensa biografia filosofica, *fasi e forme* differenziate, non sempre immediatamente sovrapponibili senza scarti e senza tensioni interne. Tuttavia, si può anche rilevare come queste differenti variazioni teoriche - che richiedono, del resto, una loro precisa ed analitica periodizzazione<sup>18</sup> - si siano comunque dipanate, complessivamente, proprio entro questa tradizione di pensiero del razionalismo critico d'ascendenza europea che trova nuovamente, nella lezione del razionalismo critico banfiano, un suo punto di riferimento privilegiato e particolarmente fecondo, anche là dove Preti avverte, comunque, l'esigenza di distanziarsi dalla lezione del suo antico maestro. In particolare, se si tiene presente, nel suo complesso, la biografia intellettuale di Preti si può infatti rilevare come, in una prima fase, il pensatore pavese abbia finito per privilegiare una curvatura teorica prevalentemente *pragmatica*, entro la quale è poi progressivamente emersa una sempre maggiore attenzione, critica ed epistemologica, per lo studio, la disamina e la considerazione puntuale delle strutture autonome formali mediante le quali il mondo viene progressivamente compreso, concettualizzato e conosciuto, per essere poi consapevolmente trasformato nel mondo della prassi. In tal modo l'iniziale curvatura pragmatica è stata via via "complicata" con la puntuale considerazione della possibilità ermeneutico-critica di poter delineare una sorta di originale "ontologismo critico", di impianto logico decisamente neorealistico, secondo una composita e assai raffinata curvatura teorica<sup>19</sup>.

Del resto la ricostruzione della biografia intellettuale pretiana svolta lungo questo asse interpretativo del razionalismo critico è esplicitamente suggerita dallo stesso Preti che, non a caso, già nella sua *opera prima*, ha sottolineato esplicitamente il suo debito intellettuale con la lezione banfiana. Nella sua *Fenomenologia del valore* Preti, chiarendo il rapporto teorico che, a suo avviso, si può e si deve instaurare tra la lezione della scuola di Marburg e la fenomenologia di Husserl, ha infatti individuato nei *Principi* di Banfi l'opera chiave nella quale sono superati i residui panlogistici del neokantismo, mettendo capo ad un «razionalismo critico trascendentale», il cui problema centrale consiste nella ricerca ed individuazione dell'idea del conoscere:

18 Per una disamina critica della quale in questa sede sia comunque sufficiente rinviare ai miei seguenti volumi: *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994; *Il cacodémone neoilluminista*, ivi 2004; *Suppositio pro significato non ultimato*, Mimesis, Milano-Udine 2011 e *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, ivi 2011.

19 Per la discussione della quale rinvio, in particolare, al mio già citato studio *Suppositio pro significato non ultimato*.

tale idea è quella della correlazione soggetto-oggetto, come sintesi sempre presente in ogni momento fenomenologico della conoscenza concreta, ma mai in atto come pur sintesi ideale. Onde una problematicità di tutti gli aspetti fenomenologici della conoscenza, che spinge ogni momento a trapassare dialetticamente in altri. La Filosofia è l'ultimo di questi gradi di sviluppo: essa è essenzialmente sistematicità antidogmatica, sistema aperto, in cui tutti i momenti precedenti sono riconosciuti nella loro problematicità e nell'attuazione in essi presente, dell'idea del conoscere. I motivi del hegelismo e del kantismo vengono così a fondersi nel loro significato puramente metodologico e teoretico. Il pensiero di Kant ha quindi per Banfi, il valore di scoperta della pura sintesi conoscitiva, e di indagine dell'esperienza nella sua struttura universale; Hegel quello di aver purificato il kantismo e di aver svolto il panlogismo implicito nella concezione kantiana, secondo l'ideale di un sistema puro razionale delle strutture totali dell'esperienza<sup>20</sup>.

Avendo così delineato il nucleo concettuale incandescente del programma di ricerca del «razionalismo critico trascendentale» di Banfi, Preti aggiunge allora, assai significativamente:

a questa interpretazione di Kant e di Hegel che, iniziata dal Cohen culmina col Banfi, io aderisco per ragioni storiche e teoretiche. Dopo Leibniz e Hume a me pare evidente che l'idealismo tedesco nella sua corrente razionalista non potesse ritornare a posizioni metafisiche pre-leibniziane e pre-humeane; l'interpretazione di Maimon, considerata da Kant stesso come la più ortodossa, è chiaramente orientata in questo senso, la più vasta comprensione di Hegel, in cui non si viene a trovare più nulla di inconseguente o di "morto" che se ne consegue, e la polemica antihegeliana dei secondi romantici sono per me conferme eloquenti.

20 G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina 1942, pp. 19-20, mentre la cit. che segue nel testo è ancora tratta dalla p. 20, all'interno dell'ampia nota n. 12 in cui Preti insiste proprio sul senso *metodologico* della filosofia kantiana e sulla sua importanza per un avvicinamento della lezione di Hegel e di Kant quale base teoretica per sviluppare un «razionalismo metodologico trascendentale» nel quale si riconosce e per il quale aveva del resto iniziato anche a polemizzare apertamente contro i realisti metafisici dogmatici - come Carmelo Ottaviano, per esempio - nel suo *Difesa del principio di immanenza* («Sophia», 1936, n. 2-3, pp. 281-301, in merito al quale sia comunque lecito rinviare alle mie, oramai "antiche", pagine de *Il principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra G. Preti e C. Ottaviano* con l'annesso *Manoscritto inedito di Giulio Preti sul problema dell'immanenza*, a cura di F. Minazzi, apparsi entrambi nel numero monografico de «Il Protagora», *Aspetti e problemi della filosofia italiana contemporanea*, a cura di Antonio Quarta, XXVIII-XXIX, gennaio 1988 - dicembre 1989, IV serie, nn. 13-16, rispettivamente alle pp. 245-274 e pp. 275-291).

Ma sempre queste precise e puntuali ragioni teoretiche di lungo periodo sono ancora quelle che animano, vivificano e qualificano la prima importante riflessione filosofico-teoretica sistematica che Preti dedica, espressamente, proprio allo studio del rapporto tra idealismo e positivismo. In *Idealismo e positivismo* (1943) il punto di vista di Preti è da lui stesso qualificato come quello di un

“nominalismo intenzionalistico”, libero sviluppo in senso nominalista e positivista del pensiero di Husserl, dei neokantiani di Marburg e del Banfi [... che] vuol essere, come quello dei suoi maestri, razionalismo critico, cioè analisi delle strutture effettuali ed oggettive del pensiero, anziché ipotesi metafisica sulla “natura” del pensare<sup>21</sup>.

L'idea di fondo che spiega e vivifica questa, pur inconsueta, riflessione critica pretiana si radica nella convinzione che un positivismo coerente non possa non trapassare in un idealismo e che, viceversa, un idealismo altrettanto coerente e conseguente, a sua volta, non possa non trapassare, altrettanto necessariamente, in un idealismo. Esempi del primo “trapassamento” sarebbero così la filosofia fenomenologica di Husserl, mentre la filosofia di Hegel e quella della scuola di Marburg, costituirebbero un esempio del secondo “trapassamento”<sup>22</sup>. In ogni caso il «nuovo positivismo» di Preti è proprio quello «che si pone sul piano in cui quel passaggio è necessario» e che lo stesso pensatore pavese allora così qualifica:

il nuovo positivismo, razionalismo critico che si mette nel punto ove idealismo e positivismo si incontrano nella loro esigenza programmatica e metodica, è dunque antimetafisico. Suo compito è l'indagine delle forme e strutture dell'esperienza e della cultura; il suo postulato fondamentale il principio di immanenza; i concetti cui riesce non sono ipotesi sulla realtà delle cose ma metodi di una risoluzione dell'esperienza sul piano del pensiero intellettuale e razionale. È dunque una filosofia fatta di lavoro, in cui il filosofo lavora senza ambizione, senza volere nella filosofia porsi come “rivelazione”, non come un artista o un profeta religioso, ma piuttosto come uno scienziato che collabora con tutta l'umanità a costruire il sapere degli uomini<sup>23</sup>.

In questa prospettiva la filosofia si configura come un'attività eminentemente scientifica, pur mantenendo una differenza essenziale rispetto alle

21 G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, p. 71.

22 Cfr. *op. cit.*, p. 11.

23 G. Preti, *Idealismo e positivismo*, *op. cit.*, p. 119, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 119-120; p. 120; p. 121; p. 177; p. 237-238.

indagini scientifiche particolari. Queste ultime si occupano, infatti, di un ambito di indagine particolarmente definito, finito e circoscritto, mentre la filosofia cerca invece di

trasporre *tutta quanta* l'esperienza nella sua forma di scientificità. Non è dunque scienza, ma scientificità; e ciò la costringe a porsi da un punto di vista di riflessione più elevato e quindi ad essere meno concreta (cioè, qui, meno vicina all'esperienza) delle scienze propriamente dette. Ora il positivismo cerca di attuare questo programma nella forma più modesta possibile, cioè meno generica, vivendo dall'interno i problemi delle scienze, facendoli propri, svolgendoli sul piano della Ragione, purificandoli, connettendoli, pur lasciandoli alle scienze che glieli offrono.

Ma proprio muovendosi su questo piano di continua trasposizione critica dell'esperienza sul piano del pensiero, questa attitudine filosofica non cade allora nel dogmatismo di chi assolutizza la conoscenza scientifica e neppure in quello di chi non scorge la presenza della metafisica all'interno stesso dei programmi di ricerca scientifici. Richiamandosi nuovamente a Kant, Preti individua così, con grande acutezza ed originalità epistemologica, la presenza, *tra le pieghe* della stessa ricerca scientifica più avanzata e sofisticata, della metafisica, giacché dal suo punto di vista - in aperta antitesi con tutto il dogmatico e assai semplicistico antimetafisicismo del neopositivismo - è del tutto evidente che

anche la scienza ha bisogno di ipotesi metafisiche, senza le quali essa dovrebbe accontentarsi di semplici descrizioni del dato, mentre ciò cui mira è il trovare le leggi fondamentali dello sviluppo fenomenologico della realtà studiata, la connessione di queste leggi con il complesso dell'esperienza.

Ma qual è la consistenza della metafisica presente *entro* la ricerca scientifica? Sostanzialmente, risponde Preti, «la Metafisica consiste fondamentalmente in una serie di ipotesi con le quali si possa intendere, cioè tradurre in schemi concettuali, tutta l'esperienza». Su questa base Preti avverte così la necessità di distinguere, con chiarezza, tra la metafisica quale sistema ipotetico-deduttivo e la metafisica costruttiva, sviluppata con metodo epagogico-analogico. Anche in questo caso non è ora possibile seguire in dettaglio il dipanarsi specifico dell'interessante e feconda riflessione pretiana, tuttavia va perlomeno segnalata questa sua originale capacità di saper leggere la struttura stessa delle teorie scientifiche secondo una innovativa modalità epistemologica assai preziosa e calzante, in grado di ridisegnare i confini e i nessi esistenti tra la struttura teorica delle teorie scientifiche e la stessa tradizione della metafisica occidentale. Ma tale esito è conse-

guito da Preti proprio perché la sua riflessione filosofica si ricollega, del tutto esplicitamente, alla tradizione del razionalismo critico trascendentale cui guarda nuovamente con costante interesse critico. E sempre in questa prospettiva allora anche la riflessione filosofica si configura come un'attitudine di pensiero che richiede lavoro, collaborazione, umiltà, desiderio di imparare e disponibilità a porsi in tensione critica con la vita stessa, secondo quell'antinomia costitutiva del *logos* cui abbiamo già accennato:

la vita è questa sintesi, ma una sintesi sempre mobile e instabile, spinta ed affaticata sempre oltre se stessa. Sintesi in sé dinamica, e, volta per volta, provvisoria; sforzo verso un limite, il quale è soltanto la misteriosa stella polare che guida ad un Nord che non è di questo mondo. La sintesi di pensiero ed Essere è quindi un punto improprio od infinito, l'asintoto della curva della vita.

Lo sforzo più tipico della Filosofia, come riflessione sulla vita, è il mettersi da quel Nord e di là guardare il mondo e vederlo nel suo eterno dirigersi a sé. Ed il porsi da quel punto di vista, cioè sul piano dell'*intuitio* spinoziana, è quello che chiamiamo *speculazione*.

Il che ci riporta, nuovamente, anche al ruolo costitutivo che l'antinomia svolge sempre entro il pensiero finito, perlomeno a giudizio di Preti che anche su questo punto risulta essere in profonda sintonia con il Banfi dei *Principi*. Ma, ancora una volta, il nesso teoretico intrinseco tra positivismo ed idealismo gli consente, nuovamente, di meglio cogliere il ruolo strategico costitutivo di questa stessa antinomia:

è invece in questa antinomicità e insieme costante compresenza che il positivismo vede giustificati i suoi assunti fondamentali: salire dall'esperienza al pensiero, e dal pensiero discendere all'esperienza; mantenere insieme e l'autonomia del "fatto" come dato dell'esperienza, e l'autonomia del pensiero, senza fare tuttavia di queste due autonomie due mondi che stiano uno senza l'altro; comprendere, e anche seguire con simpatia, avventure come quelle dell'esistenzialismo e del puro logicismo, ma non abbandonarsi a nessuna di esse, ché esse servono solo, come studio del limite, a farci comprendere l'organamento di ciò che sta dentro al limite, cioè del concreto.

Questa filosofia critico-razionalista pretiana, basata, come si è visto, su un "nominalismo intenzionalistico", è del resto una *filosofia del lavoro* che si radica nella facoltà di ragionare, nella voglia di lavorare e anche, nuovamente, nella stessa dedizione al lavoro<sup>24</sup>, proprio perché il pensiero che si

24 Del resto il 12 settembre 1787 così già scriveva Goethe, durante il suo memorabile viaggio in Italia: «è un fatto assodato, miei cari, che sono un uomo per cui il lavoro è vita. Ancora nei giorni scorsi ho più lavorato che goduto» (Johann



intende dipanare, «lungi dallo “spaziare liberamente nel suo mondo infinito”», vuole invece essere un pensiero concreto, in grado di sempre lasciare «i suoi prodotti incrostati alla terra». Proprio perché Preti aspira dichiaratamente «a fare anche del pensiero una forma di lavoro». Un pensiero-lavoro che è, dunque, “sceptsi”, proprio perché è sempre ben consapevole che il *kairòs* non si svela mai in un mitico punto assoluto della storia, ma è, invece, sempre presente, giorno dopo giorno, lavoro dopo lavoro, istante dopo istante, all’interno del lavoro stesso, giacché questo lavoro è «fede - anche se fede soltanto in se stesso».

Le coordinate di fondo, questo orizzonte, basato su un razionalismo critico trascendentalistico, sono ancora ben operanti e sempre presenti anche nel manifesto della filosofia della *praxis* che Preti pubblica nel 1957, dando alle stampe il suo libro più famoso, *Praxis ed empirismo*. In questo acuto saggio si legge infatti che

la filosofia della *praxis* respinge le dicotomie “sacro” e “profano”, “speculativo” e “pratico”, per affermare un unico valore, l’“umano”. Perciò, se pure stabilisce una distinzione tra filosofia e scienze, non la stabilisce comunque su tale piano: la conoscenza è unica nella sua molteplicità, unica nei suoi criteri, unica nell’atteggiamento umano che presuppone e che produce, unica quindi nel suo valore etico. La tecnica è un elemento intrinseco e necessario di *ogni* conoscenza; la conoscenza è un elemento intrinseco e necessario di *ogni* tecnica<sup>25</sup>.

Molteplici i temi affrontati e discussi, con indubbio rigore concettuale, in questo autentico manifesto del “neoilluminismo” italiano, il quale pone giustamente al centro della sua attenzione la possibilità di costruire una cultura democratica<sup>26</sup> senza tuttavia mai dimenticare che «non le idee fanno gli uomini, ma gli uomini fanno le idee, e le fanno allo scopo di servirsene per costruirsi nel mondo una “casa” sempre più agevole e adatta».

---

Wolfgang Goethe, *Viaggio in Italia*, trad. it. di Emilio Castellani, Commento di Herbert von Einem adattato da Emilio Castellani, *Prefazione* di Roberto Fertonani, Arnoldo Mondadori, Milano 1983, p. 442).

- 25 G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, pp. 24-25, corsivi nel testo.  
 26 «Il problema della cultura democratica è la costruzione di un sapere che sia universale e nello stesso tempo si fondi sul rispetto dei diritti di critica, obiezione e collaborazione di ognuno. Si tratta di elaborare una nozione di verità che sia verità per tutti e al contempo verità per me, per me individuo in carne ed ossa così e così fatto. Una verità quindi costituita da “stipulazioni” liberamente accettate - tra le quali stipulazioni devono anche figurare vie e modi di risolvere le eventuali controversie, tali che possano venire da tutti liberamente accettati», *Praxis ed empirismo*, *op. cit.*, p. 27, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 31; p. 116; p. 231; p. 233.



L'uomo cui Preti guarda, anche in quest'opera, è sempre, naturalmente, l'uomo "in carne ed ossa", l'uomo che è, *in primis, praxis*, comportamento, azione e che, quindi, coincide con questi *atti*. Tuttavia, proprio prendendo le mosse da questo livello del mondo della *praxis* coincidente con la vita stessa, Preti ribadisce, ancora una volta *à la* Simmel, che «la cultura nasce dalla vita e ritorna alla vita: nasce per dare soddisfazioni a esigenze vitali e trova in tale possibilità di soddisfazione il suo criterio ultimo di validità, ossia di pregevolezza». In questa prospettiva la cultura stessa per Preti non può non essere un elemento di affermazione del *regnum hominis* che deve configurarsi, necessariamente, come «mordente critico, apertura verso un mondo diverso che si vuole e si può, e perciò si deve, costruire». Per questa ragione il filosofo, ponendosi il problema della "realizzazione" della propria filosofia non può che assumere un atteggiamento razionalista che implica, al contempo, una duplice attitudine di fronte alla realtà storica del proprio tempo perché deve essere

al contempo critico (nei riguardi del passato-presente) e costruttivo (nei riguardi del presente-futuro), deve far passare nella realtà culturale quelle idee generali che egli ha elaborato in forma di progetti. Per lui la filosofia si conclude sempre in programmi, e quei programmi aspettano di venire verificati o falsificati proprio nella loro attuazione in seno al movimento delle forme culturali.

L'atteggiamento, ad un tempo, *critico* e *costruttivo* del razionalismo neoilluminista pretiano è qui dunque esplicitato proprio quale *programma d'azione filosofico, culturale e anche civile*. Non a caso è stato anche giustamente osservato che la pur assai breve, ma altrettanto felice, stagione del neoilluminismo ha voluto rappresentare una sorta di reazione, in ambito filosofico e culturale, alla sconfitta storica della Resistenza<sup>27</sup>. Di fronte all'impossibilità politica di poter modificare, *ab imis fundamentis*, la greve tradizione italiana, uscita sostanzialmente indenne dal tragico crollo militare del fascismo, una manciata di intellettuali, soprattutto quelli più vicini al dibattito europeo e alle esigenze di un serio rinnovamento civile e culturale, ha reagito delineando un programma di ampio respiro e prospettico. In questo programma questi intellettuali neoilluministi hanno espresso tutti i loro *desiderata*, configurando una nuova immagine della stessa razionalità umana. Ebbene, proprio in seno a questo preciso movimento intellettuale, Preti è il pensatore che, molto più di altri, pur promuovendo una feconda ed innovativa integrazione critica tra la tradizione del pragmatismo (sia nella

27 Cfr. Norberto Bobbio, *Profilo ideologico del '900*, Garzanti, Milano 1990, pp. 193-230.



versione à la Dewey, sia nella versione ispirata alla filosofia del giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844) e quella dell'empirismo logico (che trova nel principio di verificazione il suo preciso crivello critico, decisamente antimetafisico), ha saputo illustrare le ragioni e gli spazi specifici della riflessione filosofica, senza quindi mai annullarla nella dimensione, meramente metodologica, dell'analisi critica delle teorie scientifiche. Proprio questa difesa dell'*autonomia relativa della meta-riflessione filosofica* costituisce la caratteristica più saliente del razionalismo critico pretiano che, non a caso, guarda, costantemente, alla tradizione del neotrascendentalismo per ricordare allo stesso neopositivismo la complessità dei rapporti ontologico-critici che sempre si instaurano all'interno dei singoli e delimitati universi di discorso (ed operazionali!) propri delle singole discipline scientifiche.

### 5. *Il razionalismo pretiano quale trascendentalismo storico-oggettivo*

Negli anni successivi, proprio approfondendo specificatamente, sia pur assai asistematicamente, questa tematica dell'autonomia relativa della riflessione filosofica, Preti ha finito per accentuare, sempre più, la sua attenzione critica per le componenti formali ed ontologico-critiche dei differenti saperi. Non è così un caso che nel 1968, intervenendo, in modo affatto originale e profondo, sull'allora dibattutissima questione dei rapporti tra le cosiddette "due culture" (quella scientifica e quella umanistica), Preti, con il suo volume *Retorica e logica*, abbia spiazzato i termini più diffusi, condivisi (e triti) di questo dibattito. Infatti, sulla scia del fortunato e assai noto libro di Charles Percy Snow, *The Two Cultures and a Second Look* del 1963 (tempestivamente tradotto in diverse lingue, tra cui anche l'italiano<sup>28</sup>), molti interpreti cercavano allora di dipanare il nesso tra le "due culture" considerando, soprattutto dal un punto di vista antropologico e

28 La traduzione italiana, a cura di Adriano Carugo, fu pubblicata a Milano, da Feltrinelli, nel 1964, con una significativa *Prefazione* di Ludovico Geymonat (alle pp. VII-XIV), leggendo la quale si può nuovamente individuare la differente curvatura teorica che ha contraddistinto il suo neoilluminismo rispetto a quello di Preti. Effettivamente Geymonat e Preti hanno rappresentato due differenti anime dello stesso neoilluminismo italiano. Per una disamina specifica dell'opera di Geymonat sia comunque lecito rinviare alle mie seguenti monografie: *La passione della ragione*, Edizioni Thélema-Accademia di architettura, Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di L. Geymonat*, La Città del Sole, Napoli 2004 e *Geymonat epistemologo*, Mimesis, Milano-Udine 2010, unitamente all'ampio volume collettivo *Ludovico*

sociale, le due differenti comunità, quelle degli scienziati e quelle dei letterati. Preti, invece, sposta decisamente l'asse della sua disamina critica prendendo in diretta considerazione le strutture *formali* che contraddistinguono e codificano le due culture. Per Preti non si tratta, quindi, di studiare due differenti "comunità" di uomini (quelle degli uomini-scienziati e quelle degli uomini-umanisti) perché, semmai, occorre invece ben comprendere la cultura scientifica e la cultura umanistica come «forme della cultura o dello spirito oggettivo»<sup>29</sup>. Insomma, per Preti «prima che "letterati" e "scienziati" esistono le lettere e le scienze».

Compiendo questa mossa critica Preti dichiara subito che occorre allora comprendere la specifica *formalità* che presiede e costituisce queste due differenti culture, giacché sono l'*eidōs* scientifico e l'*eidōs* umanistico che determinano le diverse ed autonome strutture di queste due differenti forme di cultura. Da questo punto di vista è anche significativo come in questa particolare fase storica - non si dimentichi che si era in pieno Sessantotto e si stava vivendo una particolare crisi della società civile del tempo che, perlomeno in Italia, trovava proprio nella contestazione studentesca ed operaia una sua manifestazione emblematica - Preti avverta, al contempo, la necessità di denunciare la «faciloneria nominalistica di alcuni neosocratici contemporanei» i quali ritenevano di poter decisamente contestare un approccio *formale* al problema delle "due culture", contrapponendo l'esigenza di considerare, in primo luogo, la concretezza antropologica e storico-civile delle molteplici società di letterati e scienziati che si erano succedute nel corso del tempo. Preti, pur essendo stato, come abbiamo precedentemente ricordato, un "nominalista intenzionalistico", tuttavia prende ora posizione aperta contro quella che qualifica come «faciloneria nominalistica dei neosocratici suoi contemporanei», proprio per ricordare (non tanto forse con Platone, quanto, semmai, con l'Husserl delle *Ricerche logiche*) la funzione euristica delle strutture eidetiche. Per questo motivo la sua disamina del problema delle "due culture" costituisce anche una disamina della formalità specifica di questi due mondi, quello della cultura scientifica e quello della cultura umanistica. In tal modo la sua analisi si dipana nel mostrare come la scienza costituisca una forma di «conoscenza: forse nell'unico senso possibile di questa parola», sottolineandone la sua autonoma *sovranità*: «la sua libertà, il suo spirito critico, il suo isolamento

---

*Geymonat un Maestro del Novecento. Il filosofo, il partigiano, il docente*, a cura di F. Minazzi, Unicopli, Milano 2009.

29 G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 14, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 17; p. 44; p. 197 (corsivo nel testo).



da valori e da fini, la sua costituzionale irresponsabilità». Così se la forma della cultura scientifica è allora la *logica*, di contro la forma della cultura umanistica è la *retorica*, poiché la cultura umanistica utilizza un discorso retorico-epidittico che attiene soprattutto ai valori morali e, più in generale, ai valori di una civiltà. Insomma, per Preti

letteratura e scienza: non sono due “culture” in senso antropologico, come pretendeva Snow e accettavano i suoi oppositori, ma due forme di riflessione, due modi di sapere, due diverse maniere di rapportarsi verso l’esperienza, il mondo e il senso comune, l’*ego* e gli altri. E due modi diversi di linguaggio.

Pertanto l’analisi della formalità specifica di queste “due culture” deve allora sviluppare una disamina rigorosa proprio di questi due linguaggi, delle loro differenti topiche, delle loro diverse categorie, individuando ciò che variamente struttura questi due mondi. Due mondi rispetto ai quali l’uomo concreto, in carne ed ossa, è semmai trasversale ed ubiquo, proprio perché può abitare sia il mondo della formalità scientifica, sia quello della formalità letteraria (come anche molti altri, per esempio quello della formalità della bischeraggine...). Anche in questo caso non è ora naturalmente possibile seguire dettagliatamente il dipanarsi critico peculiare della mirabile analisi che Preti svolge in *Retorica e logica*, sia dal punto di vista teoretico, sia anche dal punto di vista storico, delineando anche un suo singolare schema ermeneutico basato su interessanti “coppie dialettiche” che consentirebbero di meglio intendere la concreta fenomenologia dialettica della storia della cultura umana nel suo complesso. Tuttavia, va però segnalato come la sua disamina metta capo, complessivamente, ad un’innovativa e assai feconda analisi fenomenologica-critica di una struttura bipolare tipica della civiltà umana occidentale. All’interno di questa sua indagine merita inoltre di essere sottolineato come, ad un certo punto della sua analisi, Preti giunga ad affermare che mentre

la verità umanistico-letteraria è un valore legato all’universale concreto, storicamente determinato, la verità scientifica è un valore che si appella ad una *libera ideale universalità umana in generale*. “Libera” nel senso che essa non riconosce alcuna autorità come tale - né di uomini né di dotti, né di tradizione: che anche un solo scienziato può riconoscerla e farla valere contro le opinioni anche più venerande e accreditate. “Ideale” perché essa è, in un certo senso, astratta, cioè (meglio) formale: i suoi criteri sono criteri formali, in un certo senso a priori, rispetto ad ogni possibile esperienza e ad ogni possibile discorso. Non è all’uomo concreto (sociale) che essa si rivolge, ma ad un ideale uditivo universalmente umano, definito soltanto, ed esclusivamente, dall’operare e giudicare con quei criteri.



Interessante rilevare - come ha del resto puntualmente fatto Franco Cambi (nella prima monografia espressamente consacrata ad uno studio sistematico della filosofia del pensatore pavese, ovvero nel suo volume *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*) - come in questo caso Preti abbia sostanzialmente definito il carattere teoretico della scienza ricorrendo ad un'espressione banfiana che già in qualche modo figurava<sup>30</sup> nella citata monografia di Banfi dedicata a Socrate. Certo è che quando Banfi insiste sul carattere del costituirsi, in seno alla cultura greca classica, di «un sapere universalmente teoretico», mostra anche come la ragione in questo preciso contesto emerga e si configuri proprio come «la pura universalità dell'anima stessa, il momento della sua libertà dalle circostanze passeggiere, tramite di verità e sede insieme dei puri valori etici e spirituali»<sup>31</sup>. In ogni caso la «libera universalità teoretica» banfiana diviene in Preti, come si è visto, il momento di una «libera ideale universalità umana in generale» che, a suo avviso, meglio qualifica lo spirito e la natura complessiva della scienza. Proprio perché la scienza cui guarda Preti è *libera ed autonoma, idest* autofondata, non potendo dipendere, per sua natura intrinseca, da alcuna autorità esterna alla scienza stessa. Inoltre, la realtà della scienza si configura come “ideale”, proprio perché costituisce una dimensione formale e apriori rispetto ad ogni esperienza possibile. Infine, la scienza si rivolge all'«universalità umana in generale», proprio perché il suo uditorio non è mai quello storico-concreto di una determinata epoca storica e di una specifica società storica: la scienza si rivolge, semmai, ad un uditorio ideale «universalmente umano», proprio perché tende ad incrementare un sapere oggettivo del mondo. In ogni caso con questa emblematica definizione della scienza si assiste sicuramente ad un significativo ed esplicito “ritorno” di Preti alla matrice più feconda della lezione banfiana, il che spiega anche l'accentuarsi, nella sua ultima fase della riflessione, sia di un rinnovato interesse per la fenomenologia del primo Husserl, sia per lo stesso trascendentalismo inaugurato dal criticismo kantiano.

30 Cambi (cfr. Id, *Metodo e storia; biografia filosofica di Giulio Preti*, grafistampa, firenze s. a. [ma: 1979], p. 41, nota 13) non indica alcun riferimento di pagina all'opera banfiana e, personalmente, non sono riuscito a reperire nel testo banfiano la precisa espressione pretiana, perlomeno *totidem verbis*. Ma, come si accenna nel testo, non mancano tuttavia alcune pagine dell'opera di Banfi che possono certamente aver ispirato direttamente Preti nell'aver configurato quella particolare e assai pregnante espressione linguistico-concettuale con la quale qualifica, à la Banfi, l'attività scientifica in *Retorica e logica*.

31 A. Banfi, *Socrate, op. cit.*, p. 28 e sgg.

Non stupisce così che dovendo qualificare il proprio punto di vista filosofico Preti abbia certamente parlato dell'empirismo critico, cui guardava con estremo e deciso interesse, anche se poi, nel corso di questa sua singolare auto-presentazione, non ha tuttavia mancato di precisare come la forma precisa del suo punto di vista empiristico si orientasse, in verità, per una

particolare forma di trascendentalismo, perché le categorie, se si guarda soltanto alla funzione semantica che esse hanno nella costituzione delle diverse regioni ontologiche, si possono considerare forme pure (cioè vuote) a priori, che vanno riempite (nei modi che esse stesse predispongono e secondo i contenuti a cui si dirigono) di contenuti fattuali (vale a dire, empirici)<sup>32</sup>.

Certamente Preti aggiunge subito come questo trascendentalismo abbia

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

Questa è, del resto, anche la feconda pista teoretica che Preti ha poi continuato ad inseguire tenacemente fino alla sua scomparsa - cercando sempre di riscrivere lo stesso libro, come amava ripetere al suo amico e collaboratore fiorentino Ermanno Migliorini. Negli ultimi anni Preti ha così infine individuato la possibilità di delineare un *neorealismo logico* mediante il quale poteva intrecciare, in modo teoreticamente fecondo, i suoi studi teoretici con il suo innovativo approfondimento critico della sto-

32 G. Preti, *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 485-486, mentre la cit. che segue è tratta da p. 486 (il corsivo è mio e sottolinea la continuità di una lettura "metodologica" del criticismo kantiano che, come si è visto, risale agli esordi della riflessione pretiana e trova nuovamente la sua radice teoretica nella lezione filosofica banfiana (oltre che nella storia del neokantismo di Marburg, *of course!*).

ria della logica medievale (con particolare riferimento alla lezione della tarda scolastica)<sup>33</sup>.

Ma al termine del nostro, pur sintetico, *excursus* relativo al programma di ricerca filosofico pretiano è tuttavia lecito chiedersi quale sia, allora, ancora, l'immagine della razionalità che emerge anche da queste più mature prese di posizione critiche. Certamente, possiamo rilevare, si tratta sempre di una razionalità critica *à la Kant*, in virtù della quale, come anche si legge nella *Prefazione* di un volumetto pretiano come *Que será, será*<sup>34</sup>,

il compito del filosofo non è la progettazione, più o meno rivoluzionaria, di un avvenire: ma, se vuole occuparsi del presente, la *critica razionale* di questo. Metterne in rilievo le interne contraddizioni, le inconsistenze, i dogmatismi; mettere in luce la problematicità, e la falsa coscienza dei fanatici che vogliono ignorare questa problematicità, che vogliono guidare gli uomini mentre non sanno neppure quello che hanno sotto i piedi.

In queste parole è veramente agevole trovare un'eco lontana, ma precisa, dell'apertura del famoso saggio kantiano in cui il pensatore di Königsberg delinea la sua celebre risposta alla domanda «che cos'è l'illuminismo?»: quella razionalità critica kantiana che turba l'uomo della fede religiosa, l'uomo delle tasse e il militare è, ancora, la ragione cui si appella un neo-illuminista come Preti. Ma oltre alla condivisione di questo orizzonte razionalista critico, in Preti è anche presente la condivisione di un punto qualificante del trascendentalismo kantiano, quello che lo induce a prestare attenzione, come si è visto, alle differenti *forme* costruttive dei differenti universi di discorso dei diversi ambiti disciplinari, mettendo in luce lo specifico ruolo euristico che i molteplici linguaggi ideali hanno svolto entro i pur differenti modelli del sapere che l'analisi storico-critica dei linguaggi deve sempre essere in grado di precisare con il dovuto rigore. Sempre per questo peculiare motivo criticista Preti intende allora prestare anche attenzione alle differenti ontologie trascendentali che strutturano e spiegano la costruzione - «storicamente mobile e logicamente convenzionale» - delle differenti e molteplici «regioni ontologiche» che qualificano non solo il sapere scientifico, ma anche i differenti ambiti della cultura umana.

33 Ancora una volta per l'approfondimento analitico di questa più matura, ma in gran parte inedita, riflessione pretiana sia comunque lecito allo scrivente rinviare senz'altro alla sua monografia *Suppositio pro significato non ultimato* già ricordata.

34 G. Preti, *Que será, será*, Il Fiorino, Firenze 1970, p. 11, corsivo nel testo.

Nel far suo questo programma di ricerca razionalista-critico di impianto trascendentalistico Preti non è affatto isolato, proprio perché può essere avvicinato ad altri eminenti esponenti del razionalismo critico europeo del Novecento. In questo contesto basti solo richiamare l'opera di un pensatore francese come Gaston Bachelard - cui Preti non dedica, comunque, mai un'attenzione sistematica specifica - il quale, delineando la sua «epistemologia non cartesiana», ha avvertito anche lui l'esigenza di costruire dei «razionalismi regionali» in grado di «regionalizzare lo spirito» entro la sua «filosofia transazionale», basata sulla dialettica del movimento di assimilazione e di distinzione del sapere umano. E proprio in questo preciso contesto è interessante rilevare come anche per Bachelard, come si legge ne *Le rationalisme appliqué*<sup>35</sup>,

questa tesi del razionalismo attivo si oppone alla filosofia empirica che fa dell'idea come un riassunto dell'esperienza, slegando l'esperienza da tutti gli *a priori* della preparazione. Essa si oppone anche alla filosofia platonica che sostiene che le idee declinano applicandosi alle cose. Al contrario, se si accetta la valorizzazione attraverso la spiegazione che proponiamo, l'idea applicata non è un semplice ritorno verso l'esperienza primitiva, essa aumenta la "distinzione" della conoscenza nel senso cartesiano del termine. L'idea non appartiene all'ordine della reminiscenza, ma piuttosto a quello della prescienza, non è un riassunto, è piuttosto un programma. L'età d'oro delle idee non è dietro l'uomo, ma davanti.

Proprio questa significativa immagine dell'*idea come un programma*, che si configura davanti all'uomo - e non, *more neopositivistico*, come un riassunto dell'esperienza - ci riporta, del resto, alla tipica mossa kantiana con cui è nata la problematica stessa del criticismo e del trascendentalismo. Per citare ancora una volta *I progressi della metafisica* di Kant<sup>36</sup>, ovvero quella che uno studioso come il de Vleeschauwer ha emblematicamente indicato come la «Cenerentola dell'opera kantiana»<sup>37</sup>, nel criticismo trascendentalistico kantiano

35 Gaston Bachelard, *Il razionalismo applicato*, trad. it. di Marisa Giannuzzi Bruno e Livia Semerari, Dedalo, Bari 1975, p. 156, ma è da tener presente anche tutto il capitolo su *I razionalismi regionali* (pp. 153-174), nonché le considerazioni su *La filosofia dialogata* (pp. 5-18), unitamente a quanto si legge anche nell'altro importante volume bachelardiano *Le matérialisme rationnel* del 1972, in particolare le pagine dedicate all'analisi del rapporto tra *fenomenologia e materialità*.

36 I. Kant, *I progressi della metafisica*, trad; it. cit., p. 83.

37 Cfr. Herman Jean de Vleeschauwer, *La Cenerentola dans l'oeuvre kantienne*, «Kant-Studien», *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1974*, Teil I, Hg. von Gerhard Funke, de Gruyter Berlin [u. a.] 1974, p. 297-310.

non si considera il principio che ogni conoscenza non deriva solo dall'esperienza, principio che riguarda una *quaestio facti*, perché è ammesso senza esitazione. Tuttavia, sapere se la si debba derivare dalla sola esperienza come principio supremo della conoscenza, questo è una *quaestio iuris*: una risposta affermativa introdurrebbe l'empirismo della filosofia trascendentale, e un diniego il suo razionalismo.

Alla luce di questa constatazione kantiana si deve allora riconoscere come il razionalismo critico di Preti, come anche quello di Bachelard, si collochino, ancora una volta, entro questa specifica tradizione epistemologica inaugurata da Kant<sup>38</sup>. Certamente il razionalismo critico europeo del Novecento, che trova proprio in Preti una delle sue figure di riferimento più originali, ha saputo poi contaminare questo specifico assunto con molte altre chiavi di lettura (da quella del pragmatismo deweyano a quello del giovane Marx, dalla lezione della fenomenologia husserliana ad una riconsiderazione della logica semantica della tarda scolastica, da una ripresa critica di alcune istanze dell'empirismo classico e del neopositivismo ad una loro originale riformulazione entro l'ambito della lezione del neokantismo della scuola di Marburg e anche di quella banfiana). In ogni caso, entro l'intreccio critico problematico di tutte queste pur differenti voci della tradizione filosofica occidentale, la lezione del razionalismo critico di Preti ci consegna un monito per un lavoro razionale assai preciso. Monito in base al quale la filosofia stessa si configura soltanto come conoscenza e, in particolare, come conoscenza non metafisica:

la filosofia è quindi (in un senso molto equivoco) questa stessa "formalità" della cultura in quanto autoriflessa. In parole più piane, la filosofia ha ora per oggetto la cultura stessa, nelle sue varie forme, conoscitive e no (però quelle non-conoscitive sono oggetto della filosofia in quanto nell'autoriflessione formale divengono autoconoscitive). Non ricerca verità materiali, ma il senso di vero, in quanto valore che il sapere si pone (in maniera molteplici e ambigua) come scopo e criterio; non ricerca "che cos'è il bello", ma il senso di bello in quanto scopo e criterio delle attività (valutative e/o creative) estetiche; non ricerca "che cosa è bene", ma il senso di buono in quanto categoria del giudizio e delle norme della moralità storica<sup>39</sup>.

38 A questo proposito sia lecito anche rinviare al mio saggio *La sordità della materia e il materialismo razionale di Gaston Bachelard in Bachelard e le 'provocazioni' della materia*, a cura di Francesca Bonicalzi, Paolo Mottana, Carlo Vinti, Jean-Jaques Wunenburger, il melangolo, Genova 2012, pp. 143-157.

39 G. Preti, *Introduzione* al volume dell'Enciclopedia Feltrinelli Fischer, *Filosofia*, a cura di Giulio Preti, Feltrinelli Editore, Milano 1966, p. 11.



FRANCO CAMBI  
RIFLESSIONI INTORNO A PRETI:  
TRE PROSPETTIVE (CON DUE APPENDICI)

I. *Giulio Preti: un filosofo eclettico?*

1. *Una lettura di superficie... e en profondeur dello stile-di-pensiero*

Sia l'*iter* evolutivo del pensiero di Giulio Preti, nel percorso declinato durante quattro decenni (e che decenni, anche dal punto di vista culturale, oltre che sociale e politico!), sia il modello complesso e dinamico assunto via via dal suo "razionalismo critico" (che va pensato come *focus* di questo modello, come già indicava Dal Pra e oggi ci ricorda Fabio Minazzi), possono apparire (e sono apparsi) contrassegnati da un "paradigma" (o tensione o orientamento che sia) di tipo un po' (molto?) eclettico. Da una volontà/capacità (ma critica, va sottolineato) di ibridare/miscelare vari tipi di filosofia ("ismi" o metodi che siano), di renderli tra loro interattivi e organicamente pregnanti in modo reciproco, delineando così un fare-filosofia di sintesi e un obiettivo di pensiero che nella criticità fissa il suo asse caratterizzante e il suo *principium individuationis*. Pertanto il pensiero denso e plurale e organico di Preti solo *in superficie* (ovvero a uno sguardo frettoloso e non interpretativo) può apparire come eclettico e quindi contrassegnato da coabitazione di modelli diversi attuata attraverso uno sguardo di sintesi, mentre *in realtà e più in profondità* è un fenomeno *aperto e dinamico, plurale e organico* al tempo stesso, guidato in tale operazione da un'ottica trascendentale che tiene fisso lo sguardo a ciò che regola il diverso, a ciò che accomuna, alle funzioni che fanno rete. Ed è alla luce di questo punto-di-vista che si organizza tutta l'avventura di pensiero del filosofo pavese, la quale attraversa epoche e modelli assai difforni, carichi di tensioni, aperti a molteplici soluzioni, ma in essi fa valere quello sguardo kantiano che è, alla fine, il vero e più radicale *imprinting* originario e permanente del pensiero di Preti. Un kantismo neokantiano e marburghese ma che costantemente si rinnova nell'incontro con altre posizioni filosofiche, dalle quali assorbe nuove linfe e attraverso le quali supera gli stessi formalismi del trascendentalismo tradizionale. Un trascendentalismo, allora, problematico

e aperto, che fa da fulcro a quell'apparente eclettismo e che ne rivela, invece, la profonda identità teoretica, connessa a una "filosofia dell'esperienza" che vede l'attore dell'esperienza stessa sempre meglio definito nel suo ruolo trascendentale proprio dalla sua stessa concretezza empirica e storica. Nel suo farsi costruttore dell'universo dei significati, dal linguaggio e le sue forme alle forme simboliche della cultura proprio al loro determinarsi storicamente e socialmente.

Il pensiero di Preti non è eclettico, bensì sintetico e guidato da un trascendentalismo non formalistico che lo lega a cogliere le strutture dell'esperienza, partendo dal trinomio di soggetto/cultura/società. E su queste strutture viene a filtrare le varie esperienze filosofiche possibili e significative e a delinearne lo specifico valore o funzione.

Quindi il suo eclettismo è solo apparente, mentre in realtà lì opera una precisa volontà di sintesi filosofica, ancorata a un esercizio di filosofia critica a sua volta radicata sull'*anthropos*, riletto in particolare come attore complesso del fare-esperienza.

Va anche non sottovalutato che in questa volontà di sintesi e di sintesi critica Preti interpreta anche un'istanza profonda della filosofia del Novecento, che nella sua ricchezza/varietà di "ismi" e di modelli ha tenuto fermo un bisogno comune: di fissare una teoria dell'esperienza e la fenomenologia delle sue forme, tessendo un quadro organico dei suoi fronti plurali e dei suoi diversi livelli. A questo scopo, però, bisogna aprire il pensiero filosofico ai vari contributi arricchendo e affinando così la comprensione della ricchezza, varietà, complessità dell'esperienza.

A una lettura attenta del cammino del pensiero di Preti tale aspetto sintetico-produttivo risulta in modo evidente. E in molti modi. 1) Sul piano del *confronto con le filosofie del tempo* (e non solo di quello più immediatamente contemporaneo) per estrarne contributi metodologici e/o tematici. E confronto, che è stato, in Preti, costantemente ripreso. 2) Sul piano del *modello teoretico di sintesi* che si affina e integra in sé i vari contributi riportandoli al *focus* di un trascendentalismo sempre più ricco e criticamente fine. 3) Sul piano di una *densa "filosofia dell'esperienza"* che abbina razionalismo critico e fenomenologia della cultura sulla base di un'antropologia e storica e culturale, in cui la prospettiva del linguaggio si fa determinante nella regolazione e nel potenziamento dell'esperienza stessa.

Da ciò emerge un modello filosofico di forma fine e complessa. Tutt'altro che eclettico. Bensì critico e sottilmente critico. Modello che ancora oggi continua a parlarci e per la sua ricchezza e la sua volontà di rigore. E che, perfino, continua a parlarci anche dai suoi "margini" e dalle sue possibili zone d'ombra o di minor luce. Margini e zone che ci sono ma che

non indeboliscono affatto la *lectio* di tale percorso di riflessione radicale. Anzi ne evidenziano sia l'identità sia la funzione epocale (e di un'epoca di cui lo stesso postmoderno si è fatto, più nitidamente, erede: del pluralismo, del *métissage*, del dialogo, orientati a dar luce alla complessità propria dell'esperienza dei moderni).

## 2. *Le tappe di una sintesi costante in un cammino costantemente ripreso*

Già con le opere-chiave di Preti (o libri-manifesto come ebbe a dire Garin) disposte nei tre decenni del suo lavoro maturo quell'ottica di costruzione-di-sintesi del pensiero pretiano appare in piena luce e si delinea (nella sua costante ripresa) come un *identikit* di quel pensiero. *Idealismo e positivismo* nel 1943 delinea i punti d'incontro (logici e metodologici) di quei due modelli filosofici, assunti nella loro piena maturità e oltre ogni loro accezione metafisica. Sono due prospettive che si allineano nell'analisi del concreto, cioè dell'esperienza come essa si dà all'attore-uomo e alla sua mente, ricondotta all'originalità e immediatezza del suo fare esperienza. Già qui, allora, niente eclettismo ma integrazione critica per permettere un'analisi anch'essa critica del fare esperienza. E si rilegga la conclusione dell'opera per convincersene. E tutto ciò si compie alla luce di un criticismo già flessibile e aperto, volto a leggere le strutture stesse in cui l'esperienza si dà.

*Praxis ed empirismo* rilancia un'operazione analoga quindici anni dopo, collegando intimamente filosofie opposte e qui accolte, invece, dentro un tessuto di dialogo, ovviamente critico. La filosofia della prassi e l'empirismo logico si fanno *plafond* per attivare una metafisica critica (alla Dewey) dell'esperienza, a base antropologica, storico-culturale, e una fenomenologia della cultura di contrassegno logico e socio-culturale al tempo stesso. Una "posizione" di sintesi attiva che ben venne ad illuminare tutto un contesto culturale, sia come provocazione sia come – appunto – sintesi. E come tale fu recepita. Se pure se ne fissarono anche i limiti, in un modello feuerbachiano dell'*anthropos* come pure nella idealizzazione della scienza come regola aurea dei saperi. Anche qui niente eclettismo, bensì costruzione di una filosofia pluralistica capace di delineare una lettura critica dell'esperienza: *en structure* e secondo funzione socio-cultural-politica.

Anche l'opera del '68 (*Retorica e Logica*) si dispone su questa frontiera. Riprende il tema delle "due culture" e attraverso un'analisi strutturale che ne fissa l'integrazione dialettica dentro una condizione storica dei saperi e dell'esperienza in generale. Quella "dei moderni" che già dal Seicento è atti-

va nella cultura europea e che oggi, noi, dobbiamo fissare come modello culturale di base, che garantisce insieme la varietà delle forme culturali e la loro costante integrazione. Ancora: niente eclettismo bensì strutturalismo critico.

### 3. La teoreticità di sintesi e di radicalizzazione

Ma qual è la teoresi che in quest'opera costante di costruzione sintetica e critica *dentro* l'esperienza del Mondo Moderno e al di là delle posizioni filosofiche irrigidite in "ismi" si viene a delineare? È proprio quel razionalismo critico avanzato più volte sottolineato dagli interpreti più acuti del pensiero pretiano. Quelli che cercano di leggere lo stemma più *transversale* e più *permanente* dentro un'avventura di pensiero che, in sé, è polimorfa, duttile, in continua metamorfosi. Stemma che lega trascendentalismo, empirismo e elementi di storicismo (molto critico) in un *mélange* che offre un dispositivo di analisi e di ricostruzione dell'esperienza dei moderni secondo un'ottica complessa e non-riduttiva. Sì, è vero, elementi di irrigidimento di tale esperienza ci sono: l'antistoricismo dichiarato (ma esercitato a metà), la scienza come regola *ne varietur* del cognitivo, l'assenza dell'interpretazione sia rispetto al linguaggio, sia all'*anthropos* sia all'*experiri*. Ma ciò non fa velo al disegno avanzato di teoreticità che Preti viene a rappresentare e che è stato più e più volte esposto e comunicato: dal convegno del 1987 agli studi di Dal Pra, a quelli di Minazzi, di Petitot, di Scarantino e di molti altri. Il suo trascendentalismo empiristico, posto dentro un'empiria storico-sociale, in cui la cultura ha un ruolo assolutamente chiave per dire/capire il Mondo, fa emergere sia una teoria dell'esperienza (che si incardina sul metodo razionale-critico e da lì rilegge forme e livelli e tensioni nell'esperienza: cultural-linguistico-scientifica), sia una teoria della cultura (complessa, dinamica, aperta, regolata dalla criticità) come pure una teoria della società e una teoria dell'*anthropos*. Elementi attraverso i quali prende corpo, come già detto, una metafisica critica: quella di un uomo-in-carne-e-ossa come attore dell'esperienza, che si dà in una mente che legge il mondo e lo fa attraverso il linguaggio e specializzando i linguaggi, proprio per possedere *à part entière* la complessità stessa del Mondo. Come pure si dà in un'azione volta a promuovere istanze e bisogni di quell'*anthropos* concreto e universale, di cui ogni soggetto è portatore. Lì si delinea anche una gnoseologia che si fa analisi dei linguaggi e indagine strutturale della cultura.

Siamo davanti a un modello teoretico sì complesso, sì che ha attinto a vari modelli filosofici, ma che si è dato un nettissimo profilo di teoreticità

(di sintesi? sia pure; ed è un elemento di positività e proprio nell'agire filosofico del Novecento che Preti ricordava e negativamente, già negli anni Quaranta, come un tempo di proliferazione di "ismi", l'un contro l'altro armati, produttori di un *caos* riflessivo, che andava disboscato e ridotto all'ordine). Teoreticità capace di accogliere la *lectio* dei moderni e di inoltrarla come *memento* metodico nel fare-pensiero e del presente e dell'avvenire (almeno di quello che ci sta in vista). Una teoreticità – proprio per questo – fine, organica, produttiva.

#### 4. La "filosofia dell'esperienza" a base antropologica

Si tratta di una teoreticità, poi (e non è affatto secondario, se pure questo risulta un aspetto meno sottolineato nell'analisi del pensiero di Preti) consegnata (nel senso di "fatta emergere da" e "resa funzionale a") un *anthropos* letto come "carne" e *logos* e il *logos* come riflessività critica (alla Kant: rivolta a leggere le condizioni di possibilità dell'esperienza che quel corpo – più – mente fa) e come organizzazione logica (rigorosa e proprio perché metodicamente definita) dell'esperienza stessa. È l'uomo empirico, critico, sociale dei Moderni che Preti pone al centro della sua filosofia critica/ricostruttiva e lo pone proprio come *a quo* e *ad quem*, come attore e fruitore di quell'esperienza costruttiva che la filosofia deve mettere a fuoco e pensare come patrimonio intellettuale comune. Come visione del mondo, da sottrarre alla cattura (autoritaria, deresponsabilizzante, *in toto* nefasta) di chiese, di ideologie, di partiti; da sviluppare – invece – secondo un modello di esercizio intellettuale post-ideologico e, pertanto, post-impegnato, etc.: *libero* soprattutto.

Proprio l'opera-manifesto del '57 (letta insieme al saggio, dello stesso anno, su Adam Smith) ci mette meglio a fuoco questo modello di *anthropos*, moderno critico, democratico, ma che in sé già porta bisogni e valori, a partire dai quali va ri-costruita e la cultura e la società. E sono valori di uguaglianza e di vitalità concreta (carnale/sociale) che si impongono, come pure di universalità e rigore che regolano il pensiero, attivando in ciascuno quella "libera universalità umana" che in un altro volume, uscito sempre nel 1957, Preti indicava come la scoperta luminosa e permanente della civiltà greca e come animatore costante della cultura occidentale, sia conoscitiva che sociale.

Siamo davanti a una filosofia dell'esperienza, allora, ricca, complessa e organica al tempo stesso, come già ricordato, che pone al centro il doppio dispositivo della "concretezza" (umano-sociale) e della criticità (articolata e aperta). Un modello di pensiero, però, inevitabilmente di ieri, proprio di

un tempo in cui l'impegno, categoria d'epoca, continuava a tessere il pensiero anche dei "disorganici"? Forse, non proprio.

### 5. *L'attualità postmoderna di un iter/modello filosofico*

Guardato dal postmoderno (dopo-le-ideologie; dopo-le-certezze; nel-pluralismo/dissenso; nella-decostruzione; nella-differenza; etc.) cosa *ci dice* il pensiero di Preti, riletto nel suo stemma più dinamico, più aperto, declinato al di là del suo stesso gioco critico di "ismi" assunti come vettori di un metamodello critico? Nulla ? Poco? Molto? Io propendo per il molto e per tre ragioni.

1<sup>a</sup>. Perché ci delinea che pensare-il-pensiero è, ormai, un processo sempre in movimento. Posto nell'ansia di una trasformazione continua, in cui conta più la tensione teoretica che il modello di teoresi a cui ci si deve, purtuttavia, legare. Ma sempre in modo mobile e aperto. Come Preti stesso ha fatto rispetto al suo "trascendentalismo critico", al suo "razionalismo empiristico e critico", al suo "neoiluminismo". Poiché lo ha vissuto come sempre in costruzione/ricostruzione. Sempre in affinamento e allargamento, tramite un dialogo critico con le, via via, sempre nuove posizioni di pensiero, come pure con quelle della tradizione medesima, su cui è costantemente tornato.

2<sup>a</sup>. Perché ci ha consegnato una filosofia dell'esperienza ricca e densa, inscritta in una metafisica critica sottile e matura, legata a una analisi trascendentale delle forme dell'esperienza, capace di fissarne struttura, metodo e gioco dialettico (tra le forme stesse). Sempre ancorandosi a quella condizione moderna da cui noi abitiamo il mondo. E che lo stesso postmoderno continua a tener viva come radice. Come già molti ebbero a sottolineare nel dibattito sul postmoderno ritessuto nei primi anni Ottanta. Tesi che continua a mantenere una sua precisa validità.

3<sup>a</sup>. Perché può guidarci, con un suo modello (trascendentale-empirico-critico), a dar corpo a quel metamodello (fatto di complessità, articolazione, pluralismo) di cui il sapere e il pensare (e il sapere e l'esperienza) contemporanei reclamano come dispositivo-trasversale-guida, sempre *pro tempore* e "in situazione", certo, ma capace di *dare ordine* alla stessa caoticità, come complessità, come divergenza, come inquietudine, tipica del Mondo Attuale. E a ogni suo livello. Anche dei saperi. Anche della riflessività filosofica. Quel modello pretiano che attiva uno sguardo "meta", interpretativo e regolativo, ci si offre come *un* punto di vista efficace per attraversare il nostro tempo storico, senza perdere di vista l'impegno del pensiero a dar

Ordine e Senso al reale. Che attiva, sì, uno specifico modello, ma che nel far ciò dà corpo a un'istanza comunque fondamentale e da non far deperire. Che è poi l'istanza stessa, a ben guardare, della teoreticità compresa nella sua identità organica e nella sua funzione rivelativa del tessuto più formale dell'esperienza stessa. Ieri. Oggi. E anche domani.

## II. *Riflessioni sull'ultimo Preti*

### 1. *1957: il modello maturo del pensiero pretiano?*

Gli anni 1957/'58 vedono il pensiero filosofico di Preti manifestarsi nella sua piena maturità. Quel pensiero che media trascendentalismo e empirismo, pensiero scientifico e antropologia storico-materiale, alla luce di un razionalismo critico di marca neoilluminista e che si dispone come uno dei modelli più avanzati (ed europei, notava Garin) della filosofia italiana. Un pensiero sottilmente analitico, metodologicamente aggiornato e finissimo, storicamente interpretato, ma sempre criticamente orientato e perfino a cogliere le "penombre" stesse di tale modello integrato e complesso. Tra le tre opere del '57 (*Praxis ed empirismo*; *Alle originui dell'etica contemporanea*; *Storia del pensiero scientifico*) e i due articoli del '58 (*Il mio punto di vista empiristico e Scienza e tecnica*) Preti delinea un preciso modello di teoreticità per una cultura moderna e aperta, che fissa nella scienza (e nel suo metodo: la verifica) il proprio volano e ne sviluppa il profilo analitico-critico di ogni ambito della vita culturale e sociale. Ma di tale modello fa emergere anche la costruzione storico-culturale degli "a priori", come già ebbi a sottolineare in un mio articolo di alcuni anni fa. Un modello quindi *saldo e inquieto* al tempo stesso. Che si fissa come "empiristico", ma critico, e come "antistoricistico", ma recuperando la storicità in prospettiva critica. Un modello maturo e organico, anche e proprio dentro la "biografia filosofica" di Preti. Un modello che fece discutere, ma che apparve subito come significativamente attuale e avanzato.

Negli anni successivi tale modello non muta. Si riconferma. Si ostende anche. Ma piano piano qualcosa si trasforma. Prende quota un'altra stagione del pensiero pretiano. Sempre ancorata al trascendentalismo, ma che sviluppa una nuova "teoria della cultura", sì ancora metodologica, ma più inquieta e dialettica. È la stagione che avrà al proprio centro *Retorica e logica* (del 1968), *Umanesimo e strutturalismo* (postumo, del 1973), gli interventi (numerosi e variegati) su "La Fiera Letteraria" (tra il 1967 e il 1968, raccolti in parte in *Que serà, serà*, del 1970) e la ripresa di Cassirer,

sempre nel 1970, con la presentazione a *Determinismo e indeterminismo*. Allora: c'è un centro in questo “ultimo” Preti? E qual è? E cosa viene a configurare rispetto alla stessa fase di “maturità”? Detto in breve: il centro è, come già detto, una teoria dialettica della cultura, di marca sì trascendentalista, ma più propriamente cassireriana e pertanto animata dal problema delle “strutture” (nelle sue forme, nella sua dialettica, nelle sue stesse logiche oggi e qui). E questo centro si fa immagine culturale “di marca”, esce dal suo ambito specialistico-accademico e si fa – negli anni Sessanta: anni di diffusione sociale della cultura e di un più efficace ruolo di orientamento etico-politico e di mentalità sociale da parte di questa – messaggio, appunto, sociale. La collaborazione a “La Fiera Letteraria” (che riprende, in un clima diverso, l'impegno dell'intellettuale che Preti sentì proprio al tempo del “Il Politecnico” di Vittorini ma ora declinandolo nella forma, diciamo così, dell'intellettuale critico e costitutivamente disorganico, sia al Politico sia Mercato).

## 2. La teoria della cultura

È Preti stesso, nell'avvio del suo *Retorica e logica* che ci indica nel problema delle “due culture” il punto di avvio di una riflessione strutturalistica sulla cultura stessa. Lì quel problema è posto come epocale e da sviluppare ormai molto sul serio. Sotto l'egida dello strutturalismo, sì, ma di uno strutturalismo di forma fine, trascendentalistico e fenomenologico e critico, di cui, forse, Cassirer resta un modello non del tutto implicito. Cassirer, infatti, come credo di aver mostrato in un articolo recente, ha un ruolo “generativo” e “costante” nell'organizzazione del pensiero pretiano. Il Presente storico è figlio del Passato e, qui da noi, la “civiltà europea” ha una “tradizione”, centrata su due fuochi culturali: l'“eredità letteraria” e la “gloriosa storia della scienza”. Letteratura e scienza sono “due forme, due atteggiamenti, che ora si trovano ancora di fronte, forse per l'ultima volta”, da studiare attentamente nella loro identità e funzione, se vogliamo che “la civiltà europea debba continuare a vivere” (Preti, 1968, p.9). Allora esse vanno fissate sia nelle loro *strutture*, sia nella loro *dialettica*. Strutture gnoseologicamente diverse, ma dialetticamente complementari, secondo un gioco di alternanze e di integrazioni, che risulta sempre storico e in cui “cultura assiologica e cultura teoretica” si legano come “coppia” dialettica, animate da “retorica” e “logica”, da persuasione e dimostrazione. Abbiamo così, due modi di “fondare un ‘mondo’: teoretico e assiologico” (*idem*, p. 227). Tra essi si dispone un “conflitto”, ma sempre



empirico e storico, connesso a situazioni vitali, in cui proprio il teoretico svolge una funzione di critica dell'*ethos* e di suo sviluppo. L'opera del '68 dà corpo a una teoria della cultura, riletta *more philosophico* (secondo le strutture), e a una sua dinamica aperta, in cui proprio al pensiero *viene* riservato un ruolo innovatore. Contro ogni ideologismo, oltre ogni storicismo dogmatico. A questa quota, però, l'opera mostra anche alcuni punti deboli: l'*apartheid* della teoresi, che è tutta da dimostrare; la sua storicità prevalentemente "formale" (relativa alle forme culturali), che offusca i suoi interni condizionamenti storico-sociali. Il limite stesso di un kantismo che indaga strutture e tende a fissarle, pur nella storia e nella storia di una civiltà come compatte e *ne varieretur*. E qui è proprio il cassirerismo pretiano che si fa significativo. Il quale, pur tuttavia, reclama una visione articolata e in movimento della cultura, capace di renderla *più nuova* e *problematica* rispetto al dominio del "principio di verifica" reso centrale nell'opera del '57, *Praxis ed empirismo*.

Ma c'è di più: anche la visione della scienza si amplia. Anche si storicizza nella contemporaneità. Accanto alle scienze naturali, come scienze *tout court*, ora anche le scienze umane acquistano voce e attraverso lo strutturalismo (e la sua nozione di struttura) vengono rese metodologicamente rigorose. *Umanesimo e strutturalismo*, rispetto alla *Storia del pensiero scientifico* del '57, allarga l'orizzonte del fare-scienza: le *strutture fungenti* sono quasi "leggi di natura", che agiscono come "trascendentali", e ciò vale nell'economia politica, nella psicoanalisi, nella linguistica etc., dando corpo a *epistemai* che agiscono come regolativi oggettivi "fungenti e non assenti, eidetici e non empirici, sebbene non mai attuali se non nei fatti di esperienza che essi modellano e in cui l'intuizione eidetica, che li tematizza, li riconosce e li isola (per astrazione)" (Preti, 1973, p.19).

L'ultimo Preti fissa, così, una teoria della cultura più complessa e dinamica, anche più storica (connessa a *una* civiltà: quella europea), e dialettica, animata dalla nozione di struttura, colta nella sua funzione trascendentale. E c'è qui un più netto richiamo a Kant, attraverso un'ottica cassireriana soprattutto. E poi la stessa nozione di scienza si amplia, se pure unificando i suoi diversi domini, ancora, intorno al principio-struttura e alla sua funzione intenzionale e trascendentale. Alla luce dello strutturalismo, riletto come *more theoretico*, Preti aggiorna il suo kantismo, come pure sviluppa la nozione di scienza, allargandone i confini. Ma così si pone anche come un interprete fine e complesso di tutta una temperie culturale degli anni Sessanta, che tra "due culture", "struttura", "funzione", "dialettica" ha messo a fuoco i propri principi-guida.

### 3. L'uso del saggismo

L'ultimo Preti, però, esce anche (di nuovo) dall'Accademia (che è stato il luogo specifico del suo pensiero e indicato orgogliosamente come tale: specialistico e "separato") per farsi "saggista". E dà prova di essere uno scrittore di saggi preciso, efficace, ben consapevole di un "altro" stile nell'esercizio del pensiero, in cui l'axiologico, il letterario, il persuasivo hanno una precisa cittadinanza. Tutta la serie di articoli apparsi su "La Fiera Letteraria" sono un episodio significativo di questo ulteriore sviluppo del suo pensiero. Che si fa impegnato nel non-impegno (come schieramento politico della cultura). Si fa pensiero critico-ironico. Connesso a procedure di "logica della persuasione" e di efficacia retorico-letteraria. Capace di rinnovare *mentalità* e *visioni del mondo*. Certo, contro ogni "pensiero soggettivo", contro ogni ideologismo, contro ogni anti-scientismo, ma motivando sempre il suo argomentare per persuadere. E quindi per fare "educazione della società" e aprire a una nuova (rigorosa e critica insieme) visione del mondo, in cui la critica vista proprio nel suo essere "disorganica" si mostra nella sua stessa funzione di mutamento sociale, rinnovando coscienze, stili di pensiero, universo axiologico. Preti si fa saggista, anzi micro-saggista. Ma qui rende operante un preciso obiettivo etico-politico, connesso a un'idea di democrazia aperta. L'intellettuale disorganico si fa (e deve farsi) organico a un'idea di cultura critica, da sviluppare costantemente nel confronto del e col presente e da diffondere.

Allora, qui, emergono quattro aspetti 1) la valorizzazione della forma-saggio; 2) l'impegno *per* e *della* cultura, ma posta "sopra" al politico; 3) una visione del mondo di tipo moderno e fertile nell'esercizio stesso della democrazia. 4) una tensione educativa, relativa alla mentalità e connotata dal potenziamento dello spirito critico, della mente libera e capace di rinnovare le prospettive socialmente vigenti. L'uso della forma-saggio è anche un richiamo di Preti al suo uso di Simmel, presenza banfiana e giovanile. Certo altro è il saggio simmeliano posto come forma più alta del pensiero. In Preti il saggio è occasionale. Il suo pensare resta organico e sistematico. E metodologicamente definito. Però: ora la forma saggio, col suo persuadere, col suo diffondersi si pone *accanto* al "pensare rigoroso" e lo problematizza, anche. Almeno lo pone *en question*, avvicinandolo alla retorica e attraversandolo con la logica delle "due culture". Qui tale forma-di-quasi micro-saggio si palesa nel suo "dialogo col lettore" (con artifici specifici: interrogazioni retoriche; testimonianze in prima persona) e nel suo concludere convincente sì, ma sempre interlocutorio,

come pure nel “ritornare” ai problemi di fondo (esempi: *Arte: una parola equivoca*; *Serve ancora la filosofia?*; *Chi ha paura della scienza?*). Dentro quei saggi si delinea un’idea di cultura (che è quella teorizzata poi in *Retorica e logica* e che mette al centro la “cultura autentica, teoretica”, da far valere per/nella democrazia, che Preti accoglie dalla riflessione di Dewey (riletto nel 1958) e di Oppenheim (su cui si sofferma nel 1964) e vede contrassegnata proprio dall’esercizio del libero pensiero.

#### 4. *L’identità più problematica di un pensiero?*

L’ultimo Preti (quello degli anni Sessanta) porta avanti, rinnovandolo, lo stemma complesso del suo pensiero (di sintesi e di interazione tra più modelli), facendolo procedere oltre la sintesi stessa del 1957 fortemente ancorata al primato del pensiero analitico, sia pure posto al servizio di un uomo contrassegnato dalla “coscienza sensibile” e da un ruolo attivo nello sviluppo della vita sociale. E lo fa secondo tre traiettorie: 1) la ripresa di Kant applicata a una teoria della cultura, complessa e organica e critica al proprio interno, fissata in *strutture e dinamiche* 2) l’attenzione allo strutturalismo che si fa il suo interlocutore fondamentale, rispetto al metodo e alla stessa norma della scienza e/o dei saperi; 3) la coltivazione di un saggio colto e vivace al tempo stesso che rilancia, dentro e contro la “cultura di massa”, un’idea di cultura alta e articolata e capace di tener vivo lo sguardo, l’innovazione e il dissenso. Possiamo dire che, nell’opera di questo decennio, Preti si delinea ancor più come “intellettuale disorganico” al servizio della cultura e della “condotta dell’uomo”, a cui intende porgere un punto-di-vista sul mondo che, sì, è carico di storia, di tradizione anche, ma che filtra sempre attraverso un uso critico della mente, tanto sul piano axiologico quanto su quello teoretico (il ritorno del problema dell’arte, la riedizione del testo di Hume, del 1946, sono sintomi efficaci), capace di svolgere anche e proprio un preciso ruolo e sociale e politico. L’intellettuale Preti sta così, insieme, con e contro il ’68, con cui, a molta distanza, interloquisce. Con il suo ritorno-all’impegno, sì ma contro e oltre il suo impegno ideologico. Prospettandone uno più squisitamente culturale, incardinato sull’esercizio critico della mente proprio di un individuo “disorganico”, appunto, ma libero e capace di portare, nella stessa *societas* prospettive di libertà.

### III. Preti e Pascal: il dialogo “di una vita”

#### 1. I tre volti del Pascal di Preti

Con Pascal Giulio Preti ha avuto un rapporto privilegiato. È stato uno dei “suoi” autori su cui è tornato più volte e lungo tutto il cammino della sua ricerca. Ne è stato editore e interprete. Dal 1944 (anno di *Pascal e i giansenisti* uscito per Garzanti nella collana “I filosofi”) fino alla morte. *Le Provinciali* escono nella traduzione di Preti nel 1972. Sul pensiero di Pascal è ritornato più volte, anche negli anni della maturità piena del suo pensiero: nel 1957 e nel 1968, dedicandogli pagine assai fini nel contesto del *Storia del pensiero scientifico* e di *Retorica e logica*. Nel 1959 pubblica *Opuscoli e scritti vari* presso Laterza. Pascal si offre a Preti come un interprete-chiave del Moderno (e del suo baricentro: il Seicento) e come acuto teorico delle logiche dei saperi moderni, appunto. Poi anche come un sensibile interprete dell’antropologia connessa all’avvento della Modernità che fissa, dell’uomo, le contraddizioni esistenziali e l’ansia di riscatto, che il filosofo francese incardina in modo radicale nella fede, ma una fede senza dogmi e incardinata a sua volta sul messaggio biblico, da riattivare, agostinianamente, nella coscienza, animata proprio da un *cor inquietum* che vive, insieme, un bisogno di certezza e un’ansia di verità come approdo di una scelta personale. Va subito detto, però, che il Pascal dei *Pensieri* resta nella riflessione pretiana abbastanza fuori scena. Di esso riconosce la matrice in Montaigne e Port Royal, ma su queste frontiere l’attenzione pretiana resta più tiepida. Forse proprio il richiamo fatto al maestro francese sia dall’esistenzialismo religioso (e non solo) sia dallo spiritualismo cattolico (filosofie con le quali Preti dialoga sempre assai criticamente) hanno invitato il filosofo pavese a lasciare fuori scena questo aspetto, pur fondamentale, nel pensiero di Pascal. Anzi per molti il suo contributo più alto, moderno, attualissimo sempre. Ma a un pensatore come Preti, così estraneo in sostanza alla tematica religiosa (e si rileggano le stesse pagine di *Praxis ed empirismo* dedicate a *Religione e scienza* per fissare il dialogo pretiano col religioso: critico, materialistico, decostruttivo e connesso alla crescita della scienza come “ritiro” del magico e del teologico e vittoria della tecnica e dell’etica laica), quel fronte del pensiero di Pascal interessa poco, se non come posizione storica (contro i gesuiti e la Chiesa-Tradizione) e *quaestio* storico-culturale collocata nel decollo del Moderno (dove è, invece, molto significativa). A Preti interessa soprattutto l’altro Pascal: lo scienziato e il logico. Interprete della “polemica antiumanistica del Seicento”, come sottolineerà nel volume del ’68 e acuto diagnostico

delle “due culture”, come pure aperto polemista contro il principio di autorità. Sono questi i tre volti che guardano, e già dal 1944, il dialogo tra il razionalista critico Preti e lo scienziato religioso e quasi mistico Pascal. Un dialogo che, oggi, può apparirci, un po’ incompleto. Capace di sacrificare le tensioni e le connotazioni più profonde di quell’antropologia “della finitezza” così care al filosofo francese e che lo rende, nel suo radicalismo esistenziale e intellettuale ad un tempo, ancora nostro interlocutore, e acuto e problematico, perfino nelle soluzioni ultime che ci presenta, ancorate, anche qui modernamente e molto, al doppio principio della “scommessa” e del “come se”. Ma questo è, di fatto, un altro discorso che poco ci illumina sul dialogo, intenso e costante, tra Preti e Pascal.

Un aspetto, questo, del pensiero pretiano fin qui meno affrontato, anzi lasciato un po’ in ombra dai critici, anche da quelli più attenti e più fini, ma che è centrale proprio per declinare *à part entière* l’interpretazione sottile del Moderno che Preti ha tenuto ferma nello sviluppo stesso del suo pensiero. Solo Papi aveva, nel convegno su Preti del 1987, fissato con la sua consueta finezza, il posto che Pascal occupa nel pensiero pretiano, sottolineando che “Pascal è stato studiato da Preti tutta la vita, e vi sono alcune ragioni di congenialità importanti, ma di superficie: la ragione scientifica contro la tradizione, lo sguardo sul mondo piuttosto che la recitazione dei libri, la perfezionabilità del sapere rispetto all’autorità, la riforma del metodo che è derivata dalla struttura del ragionamento geometrico che è semplice, e funge da modello prendendo il posto della logica sillogistica, la separazione delle discipline scientifiche e filologiche secondo le metafore dell’intelligenza e del cuore. Ma oltre a questo, c’è un’affinità istintiva più profonda, una specie di identificazione rovesciata. La conoscenza per Pascal è tutto il lavoro possibile che è dato all’intelligenza di una creatura finita ed ospite di un mondo dominato dal disegno di Dio. Anche per Giulio Preti la conoscenza è l’unico lavoro filosofico serio per un uomo che è immerso nel ciclo naturale che lo condiziona e, infine, lo “domina” tra “carne e morte”, le quali sono il nostro “destino”. Allora, “come in Pascal, prigioniero tra teologia e scienza, anche in Preti il limpido lavoro della ragione ha un suo riflesso tragico sul confine intrascendibile della vita” (Minazzi, 1989, pp. 36-37). Queste di Papi sono parole illuminanti per delineare proprio la complessità e la centralità, in Preti, del dialogo con Pascal.

## 2. Alle radici del Moderno

Rileggiamo le pagine di *Retorica e logica*, dove il ruolo articolato e rivelativo che Pascal svolge nel Seicento, nel secolo che inaugura davvero la

Modernità nei saperi e nella società stessa (con i suoi Leviatani ma anche con la crescita della borghesia, con le logiche dispotiche del *cuivus regio* ma anche con le voci del giusnaturalismo, della tolleranza, del costituzionalismo politico, etc.), risulta del tutto illuminato. Lì Pascal è sì collocato nella “polemica antiumanistica”, e nella nascita della “nuova scienza”, ma vi è collocato come esponente di un “modernismo” più maturo e consapevole. Egli sta al centro di quell’*iter* culturale che contesta l’autorità e la memoria del passato come segno efficace del fare-cultura. Alla memoria contrappone il “ragionamento”, che si organizza nell’esperienza e si attiene alla logica scientifica, la quale si appella a un pensare del “genere umano” come tale, e lo lega al presente, al pensare in atto di individui in carne ed ossa, qui e ora viventi e, appunto, pensanti. Qui Pascal sta già sul fronte della futura *Querelle des anciens et des modernes*, valorizzando le posizioni dei “moderni”, per i quali gli “antichi non bastano” e il dubbio, la ricerca, il “ragionamento”, appunto, sono i nuovi principi metodologici, da potenziare oltre che da riconoscere e legittimare. Così Pascal vive il travaglio del Moderno e lo riattiva nei suoi scritti solo apparentemente minori, come il *Trattato sul vuoto* (del 1647) e come *L’arte di persuadere* (del 1657). Sono due testi-chiave e proprio per capire la *mentalità* del Moderno e il suo stesso *strumentario logico*, che già per Pascal si duplica in due modelli esemplari disposti sulle frontiere delle “due culture”. Tali modelli sono, appunto, la *retorica* e la *logica*. La prima convince, si basa sul gradimento, si appella al “cuore” e si rivolge a un auditorio ristretto, tendenzialmente *ad hominem* ed è proprio dei saperi filologici, storici, religiosi. La seconda si lega all’intelletto, guarda alla verità dimostrata, si connette a un metodo, si rivolge a un auditorio universale e, col Moderno, si lega anche a un principio di semplicità, oltre che di rigore formale, mutuato dalle matematiche.

Sempre nell’*Arte di persuadere*, però, Pascal riconosce che ogni ragionamento parte da principi-valori indimostrati, bensì presupposti e su di essi si sviluppa. Preti citerà, nel 1958, tale punto di avvio del ragionare anche ne *Il mio punto vista empiristico* e lo citerà come principio a cui sempre di fatto ci si attiene, anche nel filosofare. Ma che bisogna criticamente riconoscere e sottoporre a verifica empirica, poiché “che la filosofia sia pensare senza presupposti è un’affermazione avente valore assai più polemico che non costruttivo”, essi sono “scelti”, anche se un “filosofo deve motivare le sue scelte” e “necessariamente deve ricorrere a quell’esperienze che lo hanno ad esso indotto”, esperienze “sue” sì, ma in cui “tutta una generazione potrà più o meno, riconoscersi” (Preti, 1976. I, pp. 475-476). Tali scelte sono, insieme, formali e storico-socio-culturali, sempre. E vanno, sempre, motivate e mostrate, con un ragionamento persuasivo (mai dimostrativo).

Ma c'è di più: in quelle pagine del 1968 Preti riconosce in Pascal anche il teorizzatore più fine e inquieto dell'uomo moderno, della sua coscienza "infelice" e delle sue antinomie (tra intelletto e cuore, tra *logos* e *pathos*, tra "miserie e grandezza"). Pascal è il primo, netto interprete dell'antropologia del soggetto moderno, scisso, infelice, affranto, lacerato, ma insieme portatore consapevole della propria forza nel mondo, legata alla mente, al conoscere, alla scienza, alla tecnica e, insieme, alla coscienza di sé e al possesso critico della propria immagine.

Allora possiamo dire che Pascal è, per Preti, il baricentro del Moderno (un interprete più chiave di altri: da Bacone a Kant) e lo è proprio perché ne legge i nuclei più profondi e li tematizza con precisa chiarezza: 1) il passaggio dall'autorità alla ricerca, al metodo; 2) l'affermazione di due metodi diversi e complementari al tempo stesso: retorica e logica, appunto; 3) la coscienza che pensa sempre collocata in un punto-di-vista che è valoriale e sociale, in quanto etico-culturale; 4) che protagonista di questa avventura di pensiero e di vita è sempre l'uomo finito, il singolo chiamato a leggersi nelle sue contraddizioni di specie e nelle sue attese rispetto alla Vita, al Mondo, al suo Senso.

I richiami di Papi (riconfermati, più *en passant* e nella medesima occasione anche da Minazzi e Peruzzi) risultano del tutto efficaci per delineare il nesso Preti-Pascal, ma per rileggerlo soprattutto come chiave per ricomprendere proprio i caratteri-base del Moderno.

### 3. *L'idea avanzata di scienza*

Ma già nel testo del 1968 Preti sottolinea anche l'idea più matura e più squisitamente critica che Pascal ha della scienza. Un'idea legata all'"influsso italiano", di Galilei e di Torricelli. Assai meno vicina al modello cartesiano. La sua scienza è sperimentale, in cui la matematica è strumento. Non fondamento e fine. Proprio il *Trattato sul vuoto* nella sua prefazione segue i criteri esposti da Galilei nella *Lettera a Cristina di Lorena*, valorizzando il ragionamento che è antidogmatico in quanto rivolto a ricercare/scoprire "verità nascoste". Qui valgono "gli argomenti che cadono sotto i sensi o sotto il ragionamento". Essi stanno contro l'autorità e esigono una mente libera, che produce "invenzioni" costantemente rinnovate. Preti parla, a questo proposito, di un "'positivismo' tutto moderno, che ancora mancava in Galilei e neppure era così nitido in Bacone" (Preti, 1968, p. 120). Anche se da Galilei stesso riprende il principio della "progressività del sapere scientifico" che è "progressività della conoscenza di una natura per sé eterna e immutabile". Tale "progressività" è connessa, però, anche

a un “mutamento nelle teorie generali e nei concetti”, e proprio perché le teorie sono “generalizzazioni induttive” fondate su “fatti empirici”, che possono rinnovarsi e mutare. Da ciò Pascal deduce anche la perfettibilità del genere umano, da realizzare “nel progresso scientifico”.

La scienza moderna si lega alla logica dell’intelletto, che allora (nel Seicento) è governata “dalle forme del discorso matematico” posto come “discorso perfettamente razionale”. Una logica governata dall’“idea di semplicità”, propria della natura e della mente. E riesumata, per così dire, nell’*esprit de géométrie*.

Pascal, quindi, è scienziato modernissimo già nel cuore del Seicento. Di quella scienza ancora in ascesa fissa i principi qualificanti: la sperimentazione, il ragionamento logico formale, il modello matematico, la funzione progressista e il proprio *iter* evolutivo/progressivo. Una scienza che ha già in sé molti dei miti del “positivismo”, come ben riconosce Preti. Tra Galilei, Bacone e Cartesio Pascal occupa una posizione di fatto più avanzata, criticamente più sottile e culturalmente più complessa, pur ritenendo dai tre Maestri elementi e suggestioni assai significative. E di cui Preti si fa testimone.

Già nel 1957, nella sua *Storia del pensiero scientifico*, Preti si era fermato su Pascal, riconducendolo verso il “calcolo delle probabilità”, verso la “geometria proiettiva sintetica”, sottolineandone la genialità precoce (“vero *enfant prodige*” matematico, a soli sedici anni compone un *Essay pour les coniques*) e l’influsso esercitato su Leibniz, a proposito del calcolo infinitesimale, come pure le annotazioni svolte sulla curva “roulette” (cicloide). Pur grande matematico (e anche tecnologo: costruisce nel 1642 la prima “macchina calcolatrice”) e anche logico matematico (si veda alla pagina 313 della *Storia*), Pascal va, però, valorizzato per la sua immagine della scienza: matematica sì, ma sperimentale; governata dal ragionamento; sempre storica ed evolutiva; orientata a scoprire i misteri della natura per governarla da parte dell’uomo, in un processo di continua perfettibilità umana.

Nel testo stesso del 1959 che raccoglie *Opuscoli e scritti vari* Preti ancora sottolinea che, tra le *Provinciali*, opera mirabile, ma che “non getta alcuna luce sul pensiero pascaliano” e non aiuta a “capire la filosofia e la teologia di Pascal” (Pascal, 1959, p. 110), e i *Pensieri*, opera frammentaria, disordinata e da altri riorganizzata intorno all’“Apologia della religione cristiana”, ma ipoteticamente, un ruolo-chiave hanno gli “scritti minori” per capire il sistema-Pascal proprio nel suo volto, appunto, “sistematico”. Lì, tra opuscoli e lettere, cogliamo tutta la ricchezza e l’organicità di un pensiero squisitamente moderno nei principi e nell’articolazione. Anche qui Preti riconferma il suo significativo dialogo col pensatore francese, sviluppandone, sia pure per cenni, una visione d’insieme.



#### 4. *Stili del pensiero: tra logica e retorica*

Per Preti, quello del 1968, Pascal è anche il teorizzatore più attento e organico (e proprio in quanto posto alle origini stesse del Moderno) della lettura *metodologica e critica e problematica* delle “due culture”. Come già detto, è Pascal a teorizzare l’opposizione e specificità di *retorica e logica*, ma anche a fissare la loro funzione relativa nella Cultura e la loro storica gerarchizzazione, connessa a presupposti ideali e axiologici, individuali sì, ma soprattutto collettivi. Se, come Preti ricorda nell’*incipit* del suo volume, la “polemica” tra le due culture è “vecchia”, è anche “attualissima” oggi, in questo momento di crisi di tutti i valori e di perplessità morale in cui gli intellettuali si interrogano sul proprio agire, ma momento in cui una “gloriosa ma vetusta civiltà” deve fare “i conti di cassa” (Preti, 1968, p. 9). La differenza e la funzione distinta e la possibile (o no) complementarità tra “letteratura e scienza” ci sta davanti in modo radicale e va rivista per comprendere struttura e funzione della cultura che - proprio oggi - non possiamo abbandonare e proprio perché il mondo è attraversato da “giovani barbari” a Est e a Ovest. Non è un caso, infatti, che tale problema sia stato rilanciato proprio negli anni Sessanta: di crescita della cultura di massa, ma anche di proliferazione delle scienze e di rilancio del “pensiero poetico”; tra le due culture vige, così, un’opposizione, un contrasto, testimoniato da tutta una serie di saggi che non oltrepassano questo confine dell’*aut-aut*. Il problema è da riprendere sia in senso storico, sia in quello teorico. Tale dualismo attiene al Moderno, di cui siamo direttamente figli. Ed è strutturato dalle due logiche già pascaliane e che ora possiamo rileggere alla luce delle “coppie filosofiche” di Perelman e risolvere meglio secondo un’ottica complementare e dialettica di cui Preti (a p. 50 e poi 51-54) ci offre il paradigma formale e l’analisi integrata, subordinata sempre a un “criterio di valore” di cui una fase storica della civiltà è di fatto depositaria.

Dentro gli emisferi della logica e della retorica Pascal ci conduce da maestro. Ne rileva i principi propri e regolatori, come pure le radicali differenze postulando anche una loro “scelta” come base di una valorizzazione storica o dell’una o dell’altra. Pascal, dentro il Seicento, rivive questo problema delle “due logiche” in modo esemplare, ma il tema-problema, è del secolo; secolo che si pone come “una *radicale rottura* con un lungo passato di civiltà” ma “soprattutto nei confronti del Rinascimento umanistico” (*idem*, p. 65) e vi collaborano, in vari modi, Galilei, col suo platonismo, Bruno, con la metafisica dell’uomo Uno-Infinito, Bacone, col suo *Novum Organom* e il *De Argumentis*, Montaigne, col suo individualismo scettico e stoico, Cartesio, col suo matematismo come fondamento delle *Regulae*: in

tutti il dualismo tra scienza e letteratura si esprime e si impone come il tema del secolo. Ma è Pascal ad entrare più specificamente nel modello delle due logiche ed a teorizzarle nel loro specifico e complementare “congegno”. Pascal così svolge un lavoro esemplare a cui noi stessi, oggi, dobbiamo attingere per disporci alla quota più alta (o dialettica) per rileggere strutture e funzioni delle due culture. Come il testo di Preti programmaticamente (già dal titolo) si propone di fare. E fa in modo esemplare nei capitoli terzo e quarto che rileggono *Retorica e Logica* e *Cultura assiologica e Cultura teoretica* secondo un dettato analitico e culturale assai fine.

#### 4. La dimensione ‘teoretica’ de: *Le Provinciali*

Certo, Preti è anche lettore e traduttore e prefatore delle *Provinciali*, sulle quali è tornato, in particolare, due volte: nel 1954 e nel 1972. Fermiamoci sul testo più tardo. Lì il testo pascaliano viene con precisione contestualizzato nel contesto gesuitismo/giansenismo, viene riportato alle complesse polemiche teologiche e pastorali, viene riconosciuto come “capolavoro della letteratura francese ‘classica’” (Pascal, 1972, p. VII), ma, in particolare, viene sottolineato il loro “fascino teoretico” relativo al “pensiero religioso”, sì, e ancor più al tessuto logico-dialettico del loro argomentare. Così le *Provinciali* mediano *esprit de géometrie* e *esprit de finesse*, “umiliano” la ragione ma attraverso la ragione e fanno emergere, in tal modo, “le vie d’accesso alla fede e all’esperienza del sacro” (*idem*, p. XIX). Preti rilegge le *Provinciali* alla luce del suo Pascal del 1968 e ne pone con più decisione la stessa contraddizione fondamentale, che è testimonianza proprio della condizione umana. È solo un accenno, ma assai significativo. Attraverso lo scetticismo si minano “alla base le superbe pretese della ragione”. Però “nella critica scettica è la ragione stessa che si distrugge in nome del suo stesso non raggiunto valore ideale assoluto; e la *forma* del discorso razionale resta pur sempre la forma in cui fede ed esperienza del sacro si esprimono, almeno per chi, essendo ancora vivo è legato alla condizione umana- ‘alla miseria come alla grandezza di questa’” (*idem* p. XIX).

Sono le parole che chiudono l’*Introduzione* al testo *majior* pascaliano e lì Preti mette a fuoco il legame tra scetticismo-fede-ragione (ancora), radicando tale inquieto *mélange* cognitivo nella stessa condizione umana, in quell’antropologia materiale del finito che Preti aveva, nel 1957, descritto *tra* Marx e Dewey e che ora ritorna, ma in una sequenza più dialettica e più inquietante proprio nel finissimo pensiero di Pascal. Sì, si tratta solo di

un accenno, che Preti integra poi, però, con altri punti: la lettura dell'*esprit de finesse* (“dove c’è una forte molteplicità di principi da applicare simultaneamente” e che tratta “la saggezza della vita” – *idem*, p. 15); lo scontro tra “due concezioni religiose”, due *esperienze* religiose, due *modi* di vivere l’esperienza religiosa entro la medesima Chiesa (*idem*, p. XVI) rappresentate da gesuitismo e giansenismo; gesuitismo che Preti rilegge, però, come “compito attivo”, per realizzare il Regno di Dio che “deve advenire, realizzarsi sulla terra”, costruendo “entro la Chiesa dei credenti, il Corpo Mistico di Cristo” (*idem*, p. XVII); nel giansenismo pascaliano si colloca “la fede” come “disperazione e scommessa contro la vita: un punto di vista che da allora fino ad oggi il cattolicesimo non ha mai potuto accettare” (*idem*, p. XIX).

Le *Provinciali*, lette così in filigrana, testimoniano che “alla fine è stato proprio l’*atteggiamento* (se non l’insegnamento) molinistico che si è imposto nel mondo cattolico, e agisce tuttora (come atteggiamento, non come dottrina teologica nella sua organicità sistematica) sugli ultimi, fino a poco tempo fa imprevedibili sviluppi del cattolicesimo della contestazione” (*idem*, p. XIV). Come pure testimoniano la complessità della teoresi pascaliana ricomposta nel suo “intero”, cui rimandano anche le interne tensioni e le apparenti contraddizioni, come pure la radice stessa della problematica di tale teoresi, collocata nell’ambito inquieto/inquietante della esistenza umana, in cui “misera e grandezza” sono gli aporetici sigilli.

Forse possiamo dire che, attraverso Pascal, Preti affina il suo stesso pensiero e, nella sua ultima stagione, ne ripensa i principi antropologici e storici, coniugando insieme “finitezza” e progresso” in una dimensione di razionalità e critica e costruttiva al tempo stesso, aperta alla sfida reciproca di questi due modelli cognitivi (*géometrie* e *finesse*) che si mediano attraverso lo scetticismo. E qui forse anche il saggio sullo scetticismo, uscito postumo (nel 1974), si fa interlocutore significativo e complementare. Con esiti più generalizzanti, anche.

## BIBLIOGRAFIA

- F. Cambi, *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze, 1978
- F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano, 1983
- F. Cambi, *Cassirer nel pensiero di Preti: una "matrice" essenziale, "Il Protagora"*, gennaio-giugno, 2010
- M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Preti*, Bibliopolis, Napoli, 1988
- M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano, 1992
- E. Garin, *Cronache della filosofia italiana*, Laterza, Bari, 1966<sup>2</sup>, 2 voll.
- E. Garin, *Ricordo di Giulio Preti. Tre libri*, "Rivista critica di storia della filosofia", 1974, 4.
- P. L. Lecis, *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di G. Preti*, Morano, Napoli, 1989
- J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981
- G. Mari (a cura di), *Moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1985
- F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Milano, Angeli, 1984
- F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Milano, Franco Angeli, 1994
- F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Milano, Angeli, 1988
- F. Minazzi, *Il cacodèmon illuminista*, Franco Angeli, Milano, 2004
- F. Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato*, Mimesis, Milano-Udine, 2011
- F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze, 1960
- B. Pascal, *La morale dei Gesuiti: dalle Provinciali* (a cura di G. Preti), Feltrinelli, Milano, 1954
- B. Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, Laterza, Bari, 1959
- B. Pascal, *Le provinciali*, Einaudi, Torino, 1972
- A. Peruzzi (a cura di), *Il cuore della ragione. Omaggio a G. Preti*, Gabinetto Vieusseux, Firenze, 1987
- A. Peruzzi (a cura di), *Giulio Preti filosofo europeo*, Olschki, Firenze, 2004
- G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano, 1943
- G. Preti, *Pascal e i giansenisti*, Garzanti, Milano, 1944
- G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino, 1957
- G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Laterza, Bari, 1957
- G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano, 1957
- G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino, 1968
- G. Preti, *Que será, será*, Il fiorino, Firenze, 1970
- G. Preti, *Umanismo e strutturalismo*, Liviana, Padova, 1973
- G. Preti, *Presentazione a: E. Cassirer, Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze, 1973
- G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, "Rivista critica di storia della filosofia", 1974, 1-2-3
- G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, 2 voll.
- G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)* a cura di Mario Dal Pra, Angeli, Milano, 1983

APPENDICE I.  
UNO SGUARDO SU PRETI DAL POSTIM ODERNO

1. A quasi quarant'anni dalla morte di Preti possiamo dire che il clima filosofico è mutato? Che nuovi paradigmi hanno preso corpo e cittadinanza nel pensare filosofico stesso? Che siamo, ormai, dentro una nuova stagione del pensare? Sì, forse dobbiamo dirlo. E analizzare il nuovo contesto (*en structure*) e lì ripensare lo stesso messaggio filosofico di Preti. Quali i caratteri dominanti in questo *iter* di rimessa a fuoco del filosofo in questi quarant'anni?

*Primo.* Il richiamo a un tempo nuovo, Postmoderno, da rileggere anche nell'ottica della Globalizzazione e dell'Intercultura. Come pure si dei Grandi Racconti, ma anche dell'Etnocentrismo e dell'Unicità di una Tradizione dichiarandoli esauriti. Il pensiero, qui e ora, si fa plurale, dismorfico, complesso. E si attiva in questo confronto/confitto/dialogo, sempre. *Secondo.* Il primato di un modello del pensare come interpretazione (rispetto allo spiegare) che si attiva da un contesto, fatto di credenze e di valori (riconosciuto anche da Preti, ma posto nella superiorità della Tradizione Occidentale del *Logos/Ratio/Vernunft*). Pensiero che ha in sé un punto-divista rispetto alla stessa teoreticità e che, se viene criticamente esposto e esaminato, si rivela come processo interpretativo meglio rappresentato dal circolo ermeneutico, sia pure "laicizzato", per così dire. *Terzo.* L'avvento di un pensiero post-metafisico radicale, che respinge ogni fondazione. Anche quella analitica, quella empiristica e si colloca, invece, in un'esperienza plurale complessa, problematica sempre, di cui le filosofie del Novecento ci hanno dato una ricca e significativa lettura, ma proprio nella loro varietà/complessità/interazione, più che singolarmente prese.

Sono, ovviamente, tre caratteri sommariamente indicati. Ma sui quali esiste, ormai, una ricchissima letteratura critica e una ricostruzione storica efficace, per farci capire che il nostro pensare filosofico, oggi, si dispone su una frontiera ancora più radicale rispetto agli anni del pensiero pretiano. Più radicale attraverso Nietzsche, Heidegger, il secondo Wittgenstein, autori, infatti, di cui il pensiero pretiano non si è mai, *ex professo*, occupato. Collocandosi così in un'altra epoca. Se pure rappresentandola al meglio.

2. Ma, letto da qui, il pensiero pretiano ci parla ancora? E cosa ci dice? Cosa può dirci? Intanto ci testimonia, possiamo dire, il punto di arrivo del tempo che precede il Postmoderno, il Novecento in senso proprio. E da lì ci invia alcuni messaggi che si accordano col Postmoderno stesso e ci invitano a “abitarlo” efficacemente, dal punto di vista teoretico. Quindi Preti pur dal prima-del-Postmoderno ci invita ad attraversarlo in modo significativo poiché ci rimanda un’immagine di pensiero più orientata a quella complessità e problematicità attuale. Intanto in quanto pensiero sempre *in fieri*, in movimento e in condizione di dialogo con tutti i fronti del pensare filosofico, *ergo* dinamico e dialettico ad un tempo. Poi in questo pensiero che, pur legandosi a un trascendentalismo logico-dialettico e alla centralità del mentale come *Logos*, sviluppa questi aspetti in una prospettiva problematica. Si pensi alla storicizzazione degli *a-priori* presente già nel suo pensiero più maturo. Si pensi anche agli esiti complessi sulla cultura e sui linguaggi che la regolano criticamente in *Retorica e logica*. Sono già segni efficacissimi di un possibile dialogo col Postmoderno. Gli *a-priori* possono essere sviluppati in senso storico-linguistico-antropologico (culturale), se dipanati su se stessi. La dialettica dei modelli mentali/linguistici complica la nozione di mente e problematizza il *Logos*, legittimandone un pluralismo, che può, anch’esso, essere ulteriormente radicalizzato. E ancora: l’*anthropos* a cui Preti tiene fisso lo sguardo è l’uomo corporeo in cui passione e pensiero, organicità e mente si scandiscono come polarizzazioni da dialettizzare, da unificare in un processo reale: di vissuto, di materialità (corporea e sociale), di storicità (socio-comunicativa e culturale). L’uomo in carne e ossa posto al centro di *Praxis ed empirismo* è un buon “inizio” per una filosofia del Postmoderno, se pur da rendere più socio-culturale e meno “materiale”, recuperandone la complessa storicità. Che Preti lascia in penombra, ma che non elide affatto.

3. Su queste tre frontiere (o: a partire da queste) potremo fissare il dialogo Preti-Postmoderno e accoglierne alcuni legati al suo pensiero. Con un’operazione di ritaglio? Non proprio. Se si tiene conto del primo punto già sopra ricordato. Preti è una sintesi aperta e critica e complessa del Moderno (e del Novecento come suo appunto), ma al tempo stesso si esemplare, ma anche problematica. Tutto il suo *iter* di pensatore nel suo dinamismo e nel suo profilo complesso (di dialogo e di sintesi tra i modelli filosofici novecenteschi) si dispone ad essere *emblema* e *frontiera* di tutta un’avventura europea e occidentale del pensiero. Posizione che Preti – come più volte è stato ricordato: da Dal Pra, da Minazzi, anche da Peruzzi e molti altri, e un po’ anche dal sottoscritto – occupa in modo limpido e che lo rende una figura chiave della filosofia europea. Forse più chiave di tante altre più conosciute/riconosciute e più enfatizzate. Infatti di quel Novecento Preti

rive e interpreta 1) Il pluralismo dinamico e dialogico, riletto nell'ottica della sintesi, 2) l'approdo a una sintesi non sistemica, ma problematica, sempre; 3) i nuclei attorno ai quali quell'approdo si articola nella sua identità tensionale e problematica, quindi aperta: il *Logos*, gli *a-priori*, la dialettica delle *formae mentis* e dei linguaggi, la soggettività che li possiede e sostiene; 4) l'idea di esperienza che vicina a elaborare, sempre più lontana dall'empirismo classico e neo e sempre più ricerca ad una teoria dell'esperienza che si profila complessa, dialettica, polimorfa e sempre dinamica e in senso sociale, culturale e storico.

Il pensiero di Preti si dispone sulla frontiera delle filosofie del Novecento come un indicatore sensibile del loro divenire, integrarsi, criticamente aprirsi l'una verso l'altra e del loro produrre una sintesi efficace per farci comprendere il nostro stare-nell'-esperienza e la formalizzazione stessa dell'esperienza. È da qui che bisogna partire per decidere se e come Preti ci aiuta per leggere lo stesso Postmoderno, epoca che gli sta oltre sì, ma di cui egli, con la sua fine sensibilità teoretica e culturale, ha già accennato in alcuni nodi problematici, pur lasciandoli ai margini del proprio "esercizio di ricerca". Perché? Per il suo trascendentalismo neokantiano che guarda alle logiche più che ai vissuti. Per il suo vincolo a un'idea di Modernità, dominata dalla scienza e da una società problematica al suo interno, che ha bisogno di modelli e valori fermi e regolativi. Di cui ancora Kant (riletto con Marx e con Dewey) e aggiornato con Cassirer, ma anche con Pascal, ci può essere una guida preziosa. Sta però, di fatto, che nel suo pensiero certi margini del Moderno sono evocati, compresi come problemi e rilanciati come problemi aperti (sia pure sottovoce). Quindi come interprete sintetico del Novecento, come enunciatore di alcuni suoi problemi interni, come evocatore di un (possibile?) procedere-avanti (o oltre? forse no, ma l'"avanti" c'è, c'è accennato, come già detto), come enunciatore di *nodi*-problematici, come teorico di un'esperienza riletta alla luce di più filosofie, significative tutte per possederne la complessità: da tutti questi punti Preti ci parla anche *nel* Postmoderno. Non *del* Postmoderno. Ma ci aiuta a capire alcuni nuclei-di-base e alcune frontiere interne, sia pure con quel suo disegno filosofico fortemente ancora trascendentalistico (che è un punto d'onore e un limite, in parte, al tempo stesso) e non più apertamente interpretativo come è postulato dall'avventura postanalitica, ermeneutica, decostruttiva e sempre legata a un *Logos* come interpretazione propria del Postmoderno. Un Postmoderno ora (2011) già in declino, per un ritorno della "razionalità forte" del tecnologico, tarata su una ragione costruttivista e ormai lontana dalle critiche radicali e dai rovesciamenti della *ratio* critico-ermeneutica? Forse, ma non in modo così connotato come passag-

gio senza ritorno e come ripresa di un dogmatismo funzionale alla società iperproduttiva e ipertecnologica del presente, poiché anch'essa niente affatto esentata dal comprendersi criticamente, radicalizzandosi nelle strutture e funzioni, sviluppandole alla luce della "razionalità critico-radical" di cui il Postmoderno è stato (ed è) un emblema preciso, efficace e ancora oggi, alla fine, necessario.



APPENDICE 2  
RICORDO DI PRETI COME DOCENTE UNIVERSITARIO

Ho seguito le lezioni del prof. Preti sia come allievo sia come uditore nel corso degli anni Sessanta e poi fino all'anno della morte. Per me è stato un punto di riferimento nella mia formazione di studente e poi di studioso e un vero maestro di lavoro intellettuale, insieme al prof. Borghi. Sono i due docenti che nell'*iter* dei miei studi hanno lasciato più traccia e con stili diversi di didattica e di impianto culturale dei loro studi.

Preti come docente si atteneva a un modello didattico tradizionale, ma rigoroso ed efficace nel trasmettere la complessità e la ricchezza di una disciplina come la filosofia. Le sue lezioni erano lineari e organiche. Recitate seguendo un percorso già scritto, in cui anche le citazioni da testi erano già trascritte. Lezioni, quindi, che erano già degli studi da pubblicare. Come poi di fatto è avvenuto per i suoi ultimi corsi, curati da allievi, e in cui si ritrovano i caratteri del suo lavoro di studioso e di docente. In Preti, infatti, il filosofo e il docente di filosofia erano strettamente uniti. Così i suoi corsi risultavano precisi, argomentati, e – come già detto – lineari e organici. Così anche gli allievi erano introdotti dentro un pensare-filosofico puntuale e nel linguaggio e nell'argomentazione come pure denso, densissimo di riferimenti storico-filosofici e, talvolta, anche scientifici. Così che spaziavano su tutto il panorama della filosofia occidentale. Io stesso ho seguito corsi su Hegel, sulla nascita della logica in Grecia (e poi del discorso morale), sulla costruzione del mondo morale, ma anche su Popper, Hempel e su Moore. Mia sorella ne seguì uno su S. Tommaso d'Aquino e il pensiero medievale. Corsi in cui i testi degli autori venivano letti, esaminati e commentati con grande attenzione sia filologica sia critica. Certo, erano delle lezioni molto "*lectiones*". Che potevano apparire (e lo erano) sì di alta tradizione accademica, anche se un po' ingessate. Prive di digressioni, di discussioni tra allievi e docente (verso il quale si aveva tutti e soprattutto "massima reverenza"), di interventi "dal vivo". Infatti, in esse era più il pensiero-pensato messo al centro che non il pensare-in-atto, il costruirsi stesso del pensare filosofico, il suo stesso interno problematizzarsi, decostruirsi e ricostruirsi. Anche se, sempre, pensiero-pensato di altissimo profilo. Certamente era

un modello didattico che proprio negli anni Sessanta veniva rimesso (e radicalmente) in discussione, dichiarato troppo “trasmissivo” e “baronale”. E si pensi al ruolo avuto dal '68 anche come rivoluzione didattica, universitaria in particolare. Ora erano i seminari a prendere il posto delle lezioni. E seminari significava studiare insieme e percorrere terreni di indagine (e di metodo) più aperti. A tutto ciò Preti rimase insensibile. Anzi fu ironicamente contrario, in difesa del *rigore* e della *sistematicità* del sapere, quindi della sua “aristocraticità”, e di linguaggi e di *forma mentis*, che reclamava il suo essere esposto e non altro.

Quanto allo stile comunicativo di Preti era soprattutto “scientifico” e anche “distaccato”, senza colloquio coi giovani nello spazio della lezione, mentre lo era (e anche un po' confidenziale) fuori dello spazio della lezione stessa, quando il docente si fermava a parlare (sì di filosofia, ma anche “del più e del meno”) con gli allievi e metteva più a nudo la sua umanità: ironica, ma colloquiale, curiosa e, pur con molte mediazioni e con precisi formalismi, affettuosa. Qua e là, con una battuta – anche nelle lezioni, ma raramente –, con una breve digressione scherzosa, il Preti-docente saltava fuori dal registro scientifico. E faceva emergere i suoi connotati di uomo: scettico di fondo, ma sensibile alla comunicazione personale (se pure frenata e occasionale). Uno scettico che nel registro ironico fissava il suo *identikit* comunicativo. E con un'ironia che talvolta invadeva la comunicazione anche coi colleghi (e si faceva anche tagliente) e si manifestava anche nei momenti ufficiali (negli esami e negli stessi esami di laurea: singolarmente ironiche erano le note che faceva in calce alle tesi di laurea per la discussione; mi ricordo, scritto di suo pugno, un “acqua fresca!”). La sua era anche una comunicazione umorale, a seconda dei giorni e dei suoi stati d'animo. All'occasione perfino un po' dispettosa. Ricordo di una studentessa che interrogata sullo scetticismo lo definì un “movimento deleterio” e che fu allontanata con un “via, via, ...fuori, fuori” da Preti, senza altro commento. Ma ricordo anche il suo salutare, per strada, oscillante a seconda dell'umore, denunciato un po' da tutti gli allievi. Ricordo anche il procedere delle sue lezioni. Avviate sempre in orario. Alle quali giungeva col suo “quaderno di appunti” e rigorosamente senza libri. Che esprimeva con ordine, scandite dal fumo di molteplici sigarette (“*Gauloises*”) e inframezzate da colpi di tosse. Che chiudeva facendo un segno sul suo quaderno di appunti. Che, come ho detto, ogni tanto spezzava con battute ironiche: ne ricordo una, in un corso di morale, che si riferiva alla perorazione di una sua zia che lo invitava a “non andare a ballare” come prova di un modello moralistico e diffuso di etica privata. Dette con garbo e con efficacia, appunto, ironica. Fu assente in tanti anni, solo all'ultima lezione,

nel 1972, senza preavviso e con sorpresa di tutti. Forse un avvertimento per una carriera arrivata alla fine e chiusa con un segnale informale di addio? Forse. Due mesi dopo in Tunisia Preti moriva. E le sue sofferenze erano già visibili nella sua difficoltà di “tenere” (per durata, non per altro) la lezione come pure di muoversi senza che, ogni tanto, non si ripiegasse su stesso premendosi l’addome (come già accadeva – a volte – per strada).

Ma come, per gli allievi della mia generazione, Preti è stato “educatore” e “formatore”? Educatore lo è stato per il suo stile di uomo, riservato e ironico, libero e distaccato (dal politico, dall’Accademia), da “intellettuale disorganico” (*ergo* critico, critico-radical, ancorato al dissentire e al problematizzare). Formatore lo è stato per il suo magistero scientifico: per lo stile (rigoroso, preciso, logicamente denso e organico, come già detto) del suo pensiero che nelle lezioni appariva nel suo “essere risultato” (per dirla con Hegel), ma che si imponeva come modello. Ripeto: di pensiero-pensato? Sì, ma per questo anche del pensiero-pensante, richiamandolo alla documentazione, all’analisi, all’evidenza del tessuto teoretico.

Allora: 1) Preti fu, per molti allievi, un incontro decisivo; 2) tenne fede a una tradizione accademica alta e la mostrò ancora all’opera e con precisione; 3) tenne fede anche all’“oggettività” della ricerca (lasciando fuori il suo pensiero e i suoi testi dalle lezioni, pur importanti e di successo che fossero); 4) introdusse i giovani a un lavoro filosofico rigoroso; 5) culturalmente denso e metodologicamente consapevole; 6) tenne viva quella figura dell’intellettuale sì schierato ma mai “organico” e la confermò anche negli anni in cui veniva rimessa radicalmente in discussione (tra ’68 e dintorni). È stato, quindi, un vero Maestro. Un Maestro d’epoca? Anche. Ma che ancora può insegnarci, e non poco, anche sul piano della *didattica* (il rigore) e della *comunicazione* (l’atteggiamento ironico). Anche in tempi, come i nostri, ormai lontanissimi da quelli del Mondo Occidentale degli anni di Preti, culturalmente, politicamente, anche filosoficamente e... accademicamente. E qui va aggiunto un purtroppo. Ripensare il magistero di Preti può essere, anzi e proprio, assai utile nella deriva attuale e della Cultura e dell’Università.



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

BRIGIDA BONGHI  
L'IDEA DEL CONOSCERE E L'EMPIRISMO  
FILOSOFICO DI SCHELLING:  
LA LETTURA DI GIULIO PRETI

«Per *sapere* occorre *ardere*. Altrimenti ogni conoscenza è inefficace. Perciò occorre praticare l'“ardore”».

Roberto Calasso, *L'ardore*

Nelle ultime battute della sua *Presentazione de Il problema della conoscenza* di Alfred J. Ayer, Giulio Preti osserva l'insidia che si cela nell'ultima delle quattro “tipizzazioni” ayerane e del corrispondente antidoto anti-scettico: assicurare inoppugnabilmente il *fatto* della conoscenza scongiurandone la *problematicità* si costituirebbe, secondo il filosofo pavese, come il punto teoreticamente cieco rispetto alla portata vitale della tradizione scettica, madre dell'«ἐποχή trascendentalistica di Kant e [del] ἐποχή fenomenologica di Husserl»<sup>1</sup>.

È tuttavia in un saggio pubblicato postumo, datato, presumibilmente, 1971-72, che Preti sviluppa, all'interno del medesimo orizzonte (Ayer/scetticismo), l'interrogativo sulla natura della conoscenza, distinguendo la prospettiva attraverso la quale essa si configura come un *fatto*, e legittimando le ragioni per le quali essa può essere ancora designata come un *problema*.

Ne *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*<sup>2</sup>, dopo avere accordato alla tesi scettica non certo il valore di una *posizione teorica*, quanto, piuttosto, il peso di un *atteggiamento di ricerca*, il filosofo pavese rintrac-

1 Giulio Preti, *Presentazione* di Alfred J. Ayer, *Il problema della conoscenza*, trad. it. di Filippo Costa, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. XV.

2 G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXIX, gennaio-marzo 1974, fasc. I, pp. 3-31. Il saggio prosegue poi, per gli stessi tipi, in: anno XXIX, aprile-giugno 1974, fasc. II, pp. 123-43, chiudendosi infine in: anno XXIX, luglio-settembre 1974, fasc. III, pp. 243-63. Le cit. che seguono sono tratte rispettivamente da p. 6, p. 12 e p. 14; i corsivi sono nel testo.

cia il perno sul quale essa gravita: l'impossibilità di reperire nel seno della conoscenza stessa il criterio per giudicare la sua legittimità o la sua infondatezza. In altre parole, la tesi scettica respinge appieno le «pretese di validità di ogni conoscenza», incorrendo in una deriva realistica che pone al di fuori della conoscenza il suo stesso criterio di validità.

In tal senso l'ἔποχή non è applicata all'idea o al discorso, ma all'atto di fede nei confronti dell'una e dell'altro. Al contrario, secondo Preti, la sospensione scettica deve ritenersi impiegata nel caso di una fede che, forzando l'idea o il discorso, li costringe all'adeguazione al criterio esterno di verità. Da questo punto di vista, conclude Preti, è per la sospensione del presupposto realistico e per l'autodisciplina nello spazio del realismo, compreso nell'atteggiamento scettico, che la ricerca finisce per spingersi nel campo dei criteri interni di validità della conoscenza: «La conoscenza cessa di essere considerata un problema, diviene un *fatto* e in quanto fissato nella riflessione diviene il *tema* di una forma particolare di sapere: la gnoseologia, appunto».

Perché non venga ignorata la dimensione della conoscenza come *problema*, Preti avvia la sua riflessione esaminando il fatto dell'errore e inserendo esso stesso nel *processo* del conoscere, inteso come «stratificazione di livelli di conoscenza, posti in una gerarchia di validità». Con la sospensione del presupposto realistico, che già avevamo visto confermare, da un punto di vista affatto peculiare, il *fatto* della conoscenza, non viene rimossa, ma attestata la problematicità del conoscere, per il motivo stesso della sua processualità. L'aspirazione al *sempre-più-vero* rimanda costantemente ad un oggetto (un criterio?) che è pur sempre *al di là* dell'attualità di un conoscere imperfetto.

Il confronto della *Presentazione* ad Ayer pubblicata nel 1967 e del saggio *Lo scetticismo e il problema della conoscenza* datato 1971-72 (per evidenti ragioni: in esso è citata la traduzione italiana all'*Aenesidemus* di Schulze, pubblicata nel 1971<sup>3</sup>) conferma il segnale di una medesima esigenza teorica, che investiva Preti in quegli anni. È possibile, in realtà, anticipare alla fine degli anni 1960 l'elaborazione – e l'ispirazione – del saggio pubblicato postumo, poiché esso contiene, nello stesso ordine, con un più o meno vasto sviluppo di alcune tematiche, la materia sulla quale il filosofo pavese tenne le sue lezioni nella Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze nell'anno accademico 1966-67. Il corso era stato intitolato da Preti *Il problema della conoscenza*: esso è contenuto nel Fondo "Giulio Preti" di Firenze ed è schedato da Fabio Minazzi, insieme al resto del materiale

3 Gottlob Ernst Schulze, *Enesidemo*, trad. it. di Angelo Pupi, Laterza, Bari 1971.

pretiano, nel volume *Giulio Preti: Bibliografia*<sup>4</sup>. Si confronti lo schema di *Lo scetticismo e il problema della conoscenza* (1) con quello del corso appena citato (2):

(1)

Premessa

Sezione Prima: Lo scetticismo

1. - La negazione scettica come contraddizione.
2. - Il dubbio scettico come non senso.
3. - Il presupposto realistico dello scetticismo.
4. - L'ἔποχή scettica come sospensione del presupposto realistico.
5. - La verità come idea-limite del conoscere.

Sezione seconda: Genesi del problema gnoseologico

- 1.- L'esperienza reale.
2. - L'orientamento naturale.
- 3.- Passaggio al realismo ingenuo: la funzione del linguaggio.
4. - Il realismo ingenuo come "methaphysica naturalis".
5. - Realismo ingenuo e realismo teoretico.
6. - La costruzione del realismo «filosofico».

Sezione terza: Il problema della conoscenza

1. - Sospensione del realismo.

(interruzione)

(2)

Introduzione

I. Genesi del problema gnoseologico: orientamento naturale e scetticismo.

1. Il mondo-della-vita.
2. L'orientamento naturale.
3. Il realismo filosofico.
4. Lo scetticismo.
5. Riassunto e conclusione.

II. Il problema della conoscenza nella filosofia contemporanea

1. Sospensione del presupposto realistico.
2. Il "problema" della conoscenza: a) soggetto e oggetto.
3. Il "problema" della conoscenza: b) forme simboliche e contenuti.
4. Il "problema" della conoscenza: c) la trascendenza dell'oggetto.
5. L'ordine delle ricerche.

III. Analisi e sintesi

1. La distinzione tradizionale.
2. la distinzione nella logica contemporanea.

Non è questo il tema del presente contributo. Le considerazioni sin qui accennate, tuttavia, incoraggiano una contestualizzazione teorica del lavoro pretiano su Schelling del 1967<sup>5</sup>, il quale risponde alla medesima emergenza insistente negli scritti citati. L'urgenza teorica del filosofo pavese pare così profilarsi nello spazio del *fatto del conoscere* e percorrere le molteplici declinazioni che, attraverso il filosofo tedesco, Preti intende estendere alle più diverse elaborazioni – da Böhme alla più profonda tradizione kantiana, alla scuola di Marburgo, a Husserl, all'insegnamento di Banfi: l'*idea* del conoscere e la sua *forma*, le sue *condizioni* e possibilità, «il carattere "fenomenologico", e perciò propedeutico, pre-metafisico

4 Fabio Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 409-10.

5 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti, Presentazione* e traduzione di Giulio Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967. La cit. che segue nel testo è tratta dalla *Presentazione* pretiana, p. XV.

dell'empirismo filosofico, rivolto all'analisi di ciò che è implicito nel "fatto" del conoscere».

È una vicenda, quella dell'attenzione del 1967 al pensiero di Schelling, che, ne *I margini della filosofia pretiana*, Franco Cambi ha definito come il rimando, non concluso né definitivamente elaborato, ad un «*problema possibile*, indicatore di una possibilità»<sup>6</sup>. Il riferimento di Cambi attiene all'interesse pretiano per Schelling e le problematiche della sua estetica, dei quali sono segno la introduzione e la traduzione della conferenza *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, pubblicata nel 1945<sup>7</sup> a cura di Preti. Se lo studio di quell'anno impegna Preti, attraverso Schelling, in una lettura empiristica dell'estetica, allo scopo di «fissare i trascendentali dell'arte» e attribuire ad essa un codice di accessibilità peculiare, lo studio del 1967 assicura, a sua volta, i trascendentali dell'esperienza, assorbendo nella lezione fenomenologica l'idealismo schellinghiano, e attesta come determinanti le conclusioni della ricerca risalente al ventennio precedente<sup>8</sup>. Già Minazzi, con la sua *Nota*<sup>9</sup> del 2002 a *Le arti figurative e la natura*, aveva evidenziato l'intelaiatura sostanzialmente trascendentalistica della lettura di Preti, nella quale una *filosofia della cultura* – à la Banfi – ed uno specifico riferimento ai differenti livelli di trascendentalità oggettiva spettanti a ciascuna disciplina – à la Kant,

- 
- 6 Franco Cambi, *I margini della filosofia pretiana*, in Aa. Vv., *Giulio Preti filosofo europeo*, a cura di Alberto Peruzzi, Olschki, Firenze 2004, p. 202. La cit. che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 201.
- 7 F. W. J. Schelling, *Le arti figurative e la natura*, traduzione e introduzione di Giulio Preti, Alessandro Minuziano, Milano 1945, riedito poi da Abscondita (Milano) nel 2002, nella traduzione di Luca Perodi, *Postfazione* di Giulio Preti, *Nota* di Fabio Minazzi (edizione dalla quale si cita).
- 8 Il '45 vede Preti impegnato in un'ampia ricerca estetica, su diversi fronti: oltre al già citato *Le arti figurative e la natura*, il filosofo pavese si occupa di: Girolamo Fracastoro, *Il Naugerio*, a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano; Giuseppe Spalletti, *Saggio sopra la bellezza*, a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano; e ancora, ma nel '46, David Hume, *La regola del gusto*, introduzione e traduzione a cura di Giulio Preti, Alessandro Minuziano Editore, Milano. Le introduzioni di Preti sono state poi raccolte nella seconda sezione di *Umanismo e strutturalismo. Scritti di estetica e di letteratura*, a cura di Ermanno Migliorini, Liviana Editrice, Padova 1973. *La regola del gusto* humeana è stata in seguito riedita a cura e con una *Postfazione* Giulio Preti (ed una *Nota* di Fabio Minazzi) per i tipi di Abscondita, Milano 2006.
- 9 F. Minazzi, *Sull'universalità dell'arte come categoria obbiettiva della cultura nella riflessione di Schelling e Preti*, in F. W. J. Schelling, *Le arti figurative e la natura*, op. cit., pp. 103-11.



via Cassirer – restituivano all'arte e alla creazione artistica concreta la propria sovranità<sup>10</sup>.

Le pagine de *Le arti figurative e la natura* recuperano il loro presupposto teorico nelle *Lezioni di Stoccarda*, incluse da Preti nel volume schellingiano del 1967 *L'empirismo filosofico e altri scritti*. Insieme a *Il rapporto del Reale e dell'Ideale nella Natura*, pure contenuto nell'opera della fine degli anni '60, le *Lezioni* costituirebbero, secondo il filosofo pavese, la «fase esistenzialistica del pensiero schellinghiano», oltre al rivestimento di un ruolo di fecondo interesse per «la cultura della nostra età»<sup>11</sup>. Occorre dunque orientarsi su tali coordinate per approfondire le ragioni dell'interesse e del discorso di Preti intorno allo Schelling della conferenza su *Le arti figurative e la natura*. È proprio la fase della filosofia schellinghiana che Preti chiama *esistenzialistica* ad assicurare «una potente interpretazione dei problemi posti dall'esperienza spirituale», attraverso una felice combinazione del metodo fenomenologico e metafisico. Bisogna perciò addentrarsi nel cuore del testo de *Il rapporto del Reale*

10 Cfr.: «[...] il passo decisivo che Kant fa [...] non è tanto nel contenuto della sua teoria dell'arte, quanto nella conquista del concetto di “struttura trascendentale”. Essa ci riporta a una forma universale di cultura che non è più costituita dalla regola logica, ma dalla stessa sintesi degli elementi empirici: onde Kant [...] può parlare di “universalità soggettiva”, e, nel fatto specifico della universalità dell'arte, di un'universalità non necessaria, non determinata mediante concetti dell'intelletto o idee della ragione, ma libera» (G. Preti, *Postfazione* a F. W. J. Schelling, *Le arti figurative e la natura*, op. cit., p. 89). A questo proposito, cfr. anche le pagine dedicate da F. Minazzi al contributo schellinghiano al tema della conoscenza nel paragrafo *La conoscenza è un fatto, non un problema: il contributo di Herbart e di Schelling*, contenuto nel volume *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 221-7.

11 G. Preti, *Presentazione* a F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, op. cit., p. XIV. La cit. che segue immediatamente nel testo è invece tratta da p. XI. Si trattava, evidentemente, di uno spirito che animava perlomeno alcuni elementi della scuola banfiana. Cfr. ad esempio ciò che nel 1958, fra le pagine di «aut aut», Enzo Paci affermava riguardo ad un necessario ripensamento della filosofia di Schelling: «È facile capire perché, per interpretare Schelling, un atteggiamento esistenzialistico sia più propizio di un atteggiamento idealistico. Ma ancora più propizio, per la filosofia e la storiografia, è il fatto che Schelling rimetta in discussione anche le tesi esistenzialistiche in rapporto al problema della dialettica. [...] Schelling, insomma, rinnova criticamente i nostri problemi anche se ci costringe, in sede teoretica, non soltanto ad uno sforzo di simpatia ma anche ad un rinnovato atteggiamento critico verso i suoi scritti e verso noi stessi. [...]» (*Prospettive. Schelling e noi*, «aut aut», 48, novembre 1958, p. 324). Cfr., su questa linea, la monografia di Giuseppe Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1958.

e dell'*Ideale nella Natura* e delle *Lezioni di Stoccarda*, al fine di chiarirne le istanze più cogenti.

Per quel che attiene al primo dei due testi, due, in particolare, sono i luoghi più attraenti per la presente ricerca: 1) «Una ricca esperienza mi ha insegnato che per la maggior parte delle persone il maggiore ostacolo alla comprensione e alla viva intelligenza della Filosofia è costituito dalla loro ostinata credenza che l'oggetto di essa si debba cercare *in un'infinita lontananza*; e per questo avviene che, mentre non avrebbero che a intuire *ciò che è presente*, ritengono necessario di porre tutto lo sforzo dello spirito per cogliere un oggetto intorno al quale tutta la trattazione non verte mai»<sup>12</sup>. 2) «[...] Colui che si limita a osservare le opere, dopo aver deposta ogni speranza di concepirle con l'intelletto sarà trattenuto proprio da questo divino groviglio e incomprensibile molteplicità di formazioni dal penetrare alla fine nel sacro Sabato della Natura – nella Ragione, in cui essa, riposando sulle sue opere caduche, conosce e illustra se stessa come sé; *perché questa ci parla solo nella misura in cui noi facciamo il silenzio in noi stessi*».

Gli estratti citati si situano nell'economia di un discorso che, da un lato, tenta di impedire una idea meccanicistica della natura, dall'altro, recupera il nesso attraverso il quale la «scienza della ragione» accorda idealità e realtà. In altri termini: quel che Schelling si sforza di compiere si costituisce come un tentativo di screditare una fisica che si riduca a sterili connessioni formali e si sprofondi nelle sole opportunità dell'intelletto; di rilanciare, in secondo luogo, pur nella complessità di un punto di vista *teologico* che afferma Dio nella sua unità con la natura, la vitalità e la spontaneità dell'individuo. Su questo sfondo – del quale sarebbe complesso non rilevare i nodi problematici e contraddittori (tuttavia, non è questo il luogo) – si profila una immagine della filosofia che, sì, è scienza del divino, ma nell'intenzione del vero, del reale: *idest* della natura reale. L'elemento portante di tale costruzione consiste nell'insistenza sull'identità fra il mondo, così come afferrato nella conoscenza, ed il mondo naturale, estremo principio riconciliante dell'opera della conoscenza. Tuttavia, l'urgentissima conseguenza della coincidenza del mondo ideale e di quello reale sorprende Schelling nell'affermazione decisiva della vitalità dell'istanza morale: il suo adempimento si realizzerebbe esclusivamente nel suo farsi *natura stessa dell'anima*, nel suo rendersi reale e nel suo estraniarsi dalla formalità delle connessioni intellettive e formalizzatrici. Posizione in direzione fortemente

12 F. W. J. Schelling, *Il rapporto del Reale e dell'Ideale nella Natura*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, op. cit., p. 85, corsivo mio. La cit. che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 87, corsivo mio.

anti-kantiana<sup>13</sup>, poiché l'uomo viene immerso da Schelling *nella natura* ed è all'interno di essa che si esplica l'attività dello spirito.

Gli elementi sin qui enucleati individuano un'ampia simmetria nelle *Lezioni di Stoccarda* e si potenziano in un rapido affresco antropologico di forte eco kantiana – poiché ci richiamano all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* del filosofo di Königsberg<sup>14</sup> – e tuttavia, ancora una volta, in forte contrasto con la sua lezione. Nel concepire i tre momenti – o le tre potenze – dello spirito di *Gemüt, Geist e Seele*, nell'elaborare la loro intersecazione, Schelling intende operare una ricostruzione della concretezza storica dell'uomo «che dalla commistione con la natura (animo) fa emergere la propria personalità individuale (spirito) che può avere la capacità (anima) di produrre qualcosa che, trascendendo la singola personalità che l'ha prodotta, può costituirsi in oggettività»<sup>15</sup>.

Nelle *Lezioni di Stoccarda* Schelling attesta, per l'appunto, la libertà umana come subordinazione dello spirito («ciò che vi è di personale nell'uomo, quindi la vera e propria potenza della consapevolezza»<sup>16</sup>) all'anima («ciò che di propriamente divino vi è nell'uomo, quindi il momento i m p e r s o n a l e, ciò che veramente è, cui l'elemento personale deve subordinar-

13 Cfr., a questo proposito, l'innovativo saggio di Guido Cusinato, *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», anno XII, n. 2, 2010, pp. 61-81: «Kant raggiunge genialmente l'intuizione di un'autoorganizzazione della natura ("als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen"), ma poi nella parte finale della *Critica del giudizio* la neutralizza all'interno di una concezione moral-teleologica della natura. Contrariamente a quanto si è solitamente supposto la direzione verso cui muove Schelling non è il recupero del teleologismo in biologia, ma piuttosto il suo progressivo superamento. Non è recuperando una prospettiva teleologica che Schelling concepisce l'organismo in termini ontologici» (p. 69, corsivi nel testo).

14 Cfr. Immanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, *Introduzione* e note di Michel Foucault, trad. it. di Mauro Bertani e Gianluca Garelli, Einaudi, Torino 2010 (in particolare il Libro primo *Didattica antropologica*, pp. 109-232 e le riflessioni foucaultiane site alle pp. 38-47). Si veda anche il testo, a cura di Matteo Gargani, *Foucault e l'Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant. Intervista a Gianluca Garelli*, «Lo sguardo», anno II, n. 3, 2010, pp. 1-11 («Foucault si interroga sulla complessa questione circa lo statuto specifico dell'*Antropologia*, dal momento che il tentativo kantiano di comporne una, rigettando un approccio naturalistico, insiste sul fatto che "l'uomo, nell'*Antropologia*, non è né *homo natura* né soggetto puro di libertà; è preso all'interno della sua sintesi già operante del suo legame con il mondo"», p. 3, corsivi nel testo).

15 Giuseppe Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971, p. 177.

16 F. W. J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, op. cit., p. 136. Le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte rispettivamente da p. 138 e da p. 134, lo spaziato è nel testo.

si come un non essente») e dominio di esso sull'animo (principio oscuro dello spirito, «dal lato reale in rapporto con la Natura e dal lato ideale in rapporto con il mondo superiore, ma soltanto in un rapporto oscuro»). È sul campo di questi moventi, estratti da *Il rapporto* e dalle *Lezioni*, che viene offerta la possibilità di scandagliare i presupposti più rilevanti dei motivi dell'interesse di Preti per Schelling.

Il primo di essi, perlomeno a parere di scrive, si situa, più che nello specifico della filosofia pretiana, nel *milieu* del quale il filosofo pavese si è nutrito – pur aderendo ad una propria felice autonomia teorica. È il 1946 (anno successivo alla pubblicazione del lavoro su *Le arti figurative e la natura*), e nell'introdurre il primo numero post-guerra di «Studi Filosofici», in un drammatico punto delle pagine in cui vengono fornite le motivazioni della *Ripresa* della rivista, Antonio Banfi avverte la filosofia come ad una svolta, la cui destinazione sta nell'alternativa fra la vita o la morte. A ciò egli aggiunge la necessità di sostegno attivo ad «una teoreticità pura ed universale, un regno di verità *aperto ed immanente alla vita*»<sup>17</sup>.

Quale valore può rivestire un'affermazione di tal genere per l'economia della ricerca presente? In quale dimensione essa si situa rispetto all'interesse di Preti per Schelling e alla già accennata relazione teorica de *Il rapporto* e delle *Lezioni* con *Le arti figurative e la natura*? Tre punti delle *Lezioni di Stoccarda* si pongono come chiarimento ai precedenti interrogativi: 1) «L'anima può riferirsi [...] al momento reale delle potenze subordinate, cioè alla brama [essenza dell'animo] e all'autarchia o arbitrio [potenza dello spirito]. È questo il caso dell'arte e della poesia. Brama e autarchia sono propriamente lo strumento dell'arte. Entrambe vi si mostrano libere, nella loro piena realtà, ma subordinate all'anima come devono essere. Senza autarchia da una parte e brama dall'altra nascono opere prive di realtà: senza l'anima opere prive di idealità»<sup>18</sup>. 2) «Intelletto e ragione sono la stessa cosa considerata in maniera diversa. Abituamente la ragione è considerata superiore all'intelletto. Anche ciò è vero solo in un certo senso. [...] La ragione non è altro che l'intelletto nella sua sottomissione al principio superiore, all'anima.[...] La ragione è soltanto ciò che accoglie

17 Antonio Banfi, *Ripresa*, «Studi Filosofici», anno VII, n. 1, 1946, p. 1, corsivo mio. Cfr. a tale riguardo Caterina Genna, *L'anti-idealismo di Antonio Banfi nella rivista di «Studi Filosofici»*, in Aa. Vv., *La cultura filosofica attraverso le riviste (1945-2000)*, a cura di Piero Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2006-2008, 2 voll., I vol., pp. 281-298.

18 F. W. J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, op. cit., p. 140. Le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte rispettivamente da p. 141 e da p. 142.

la verità, il libro su cui vengono scritti i suggerimenti dell'anima: ma nello stesso tempo la pietra di paragone della verità». 3) «La vera filosofia consta dunque di anima, ragione e sentimento; e con ciò, qui la filosofia si compenetra della sua stessa costruzione».

Astraendo per un momento dalla complessa costruzione schellinghiana, i motivi annunciati rintracciano una profonda corrispondenza con le esigenze più vibranti non solo del rapporto Preti/Schelling (lineare e infine concluso, almeno secondo la scrivente, nonostante i vent'anni che separano il contributo del 1945 e quello del 1967) ma dello stesso cuore teorico dell'orizzonte pretiano. Nel testo allegato alla traduzione de *Le arti figurative e la natura*, il filosofo pavese restituisce ad un unico senso l'inventario dei moventi sin qui delineato: l'arte, così come intesa in questa fase della filosofia di Schelling, si pone come superamento dell'antinomia di realtà inconscia e idealità cosciente, risoluzione dell'istanza personale-soggettiva in contributo di oggettività. Ove, per oggettività, s'intenda, in senso trascendentale, non solo il dato costitutivo della soggettività, ma, più in generale, il dato costitutivo dell'esperienza. Preti ravvisa, in questa fase del pensiero schellinghiano, lo strumento dell'arte come «sintesi dell'opposizione» di idealità e realtà ed auspica che il processo sintetico dell'antinomia si ristabilisca nel seno della cultura. L'ultima fase della filosofia schellinghiana si manifesta come lo spettro di una crisi epocale: «crisi che non è ancora risolta e non lo sarà fin quando l'arte e la filosofia dell'arte, riprendendo l'esperienza romantica, non sapranno scioglierla dal romanticismo stesso, liberandone i momenti artistici da quelli filosofici, e preparando i quadri per una nuova sintesi culturale»<sup>19</sup>.

Nel 1958, fra le pagine di «aut aut», già Enzo Paci aveva riconosciuto come numerosi elementi della filosofia schellinghiana conquistassero un più pieno senso se osservati alla lente degli sviluppi della fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty<sup>20</sup>. Si riferiva, in particolare all'*Esposizione dell'empirismo filosofico*, risalente agli anni attorno al 1836 e che completa, in ultimo, il volume curato da Preti alla fine degli anni '60. Al centro dell'*Esposizione*, Schelling propone la nascita della «conoscenza filosofica [...] per il tramite dell'esperienza: la filosofia deve spiegare il "fatto"» – così scrive lo stesso

19 G. Preti, *Postfazione a F. W. J. Schelling, Le arti figurative e la natura, op. cit.*, p. 99, corsivo mio.

20 E. Paci, *Prospettive. Schelling e noi, op. cit.*, p. 324: «D'altra parte forse Schelling può diventare un insegnamento per Merleau-Ponty e, in generale, per tutto l'atteggiamento fenomenologico relazionistico. Il primo punto ci fa rivivere in Schelling, il secondo fa sì che Schelling, anche con i suoi errori, ritorni un maestro».

Preti<sup>21</sup>. Schelling adopera, nella traduzione del filosofo pavese, le espressioni «la cosa di fatto»<sup>22</sup>, «la vera e propria cosa di fatto» e, riguardo alla conoscenza del mondo, «la grande cosa di fatto del mondo», compito esclusivo della conoscenza filosofica. La Filosofia della Natura che aveva preceduto il pensatore tedesco aveva finito per ridursi ad un asservimento dell'oggetto al soggetto conoscente. L'oggetto della conoscenza si era dissolto in una funzione fondativa a favore del soggetto, limitando il campo della Filosofia della Natura «alla mera cosa di fatto». Già al principio dell'*Esposizione* Preti può avere colto l'icona più fedele alla sua personale prospettiva filosofica: «Nulla infatti sembra più naturale che ogni filosofia cominci con il riflettere su se stessa; poiché non può fare a meno di essere consapevole del fatto che in essa si ha a che fare con una conoscenza, pare altrettanto naturale che essa cerchi prima di tutto di studiare la specie e la natura della conoscenza che le è propria; ma poi dovrà inevitabilmente prendere in considerazione la natura del conoscere in generale»<sup>23</sup>.

È a questo punto, perlomeno secondo chi scrive, che Preti si appropria delle conclusioni dell'*Esposizione* schellinghiana piegandola sull'urgenza teorica di quegli stessi anni, come accennato all'inizio di questa ricerca. Occorre in verità ammettere come già nel 1958, nel saggio *Il mio punto di vista empiristico*, il filosofo pavese avesse affrontato, negli stessi termini osservati fra le righe dei testi di Schelling curati nel 1945 e nel 1967, il problema del mondo reale e della conoscenza delle sue strutture, di quell'«impulso unitario della vita che solo strumentalmente si frantuma nei molteplici aspetti della cultura»<sup>24</sup>.

- 
- 21 Preti aveva compilato, nel 1945, la voce relativa all'*Esposizione dell'empirismo filosofico* di Schelling per il *Dizionario Letterario Bompiani delle Opere e dei personaggi, di tutti i tempi e di tutte le letterature*, Bompiani, Milano 1947, 5 voll., vol. III, p. 226, c. 2, p. 227, c. 1. La cit. che precede nel testo è tratta da p. 226. Il filosofo pavese aveva tuttavia curato, all'interno del *Dizionario*, altre voci a Schelling attinenti: *Bruno. Del principio divino e naturale delle cose*, vol. I, p. 473, c. 2, p. 474, c. 1; *Filosofia della mitologia*, vol. III, p. 424, cc. 1-2; *Lezioni sul metodo degli studi accademici*, vol. IV, p. 355, cc. 1-2.
- 22 F. W. J. Schelling, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, op. cit., p. 155. Le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte rispettivamente da p. 156, p. 156 e p. 159.
- 23 F. W. J. Schelling, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, op. cit., p. 160.
- 24 G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, in Aa. Vv., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa-Società Filosofica Romana, Istituto di Filosofia della Università, Asti-Roma 1958, poi ripubblicato in G. Preti, *Saggi Filosofici*, Presentazione di Mario Dal Pra, con *Bibliografia degli scritti di Giulio Preti* a cura di Franco Alessio, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1976, p. 487.

PIERLUIGI LECIS  
 AUTONOMIA TEORICA E DIMENSIONI  
 PRAGMATICHE DEL GIUDIZIO STORICO.

*Immagini della storia in Preti e Habermas*

§ 1. Sul finire degli anni Cinquanta, Preti dava fisionomia organica al suo *punto di vista empiristico*; una prospettiva che egli stesso considerava *orientata* verso una forma di *trascendentalismo storico-oggettivo*<sup>1</sup>. Di lì a poco, a partire dai primi anni Sessanta anche Jürgen Habermas avrebbe messo a punto alcune categorie di base del suo itinerario filosofico, poi rifuse nella teoria della ragione comunicativa. Vorrei qui accostare i percorsi teorici di questi due autori, per mostrare come, procedendo per vie autonome, essi hanno fornito originali contributi e dato forte impulso allo sviluppo di una tradizione, in senso lato, razionalistica del Novecento; tradizione ricca e ramificata, attraversata da tensioni e differenze che non ne intaccano la forte fisionomia teoretica. Credo possa essere utile un lavoro di confronto, che chiarisca le ragioni delle divergenze e delle convergenze tra le varie posizioni in gioco<sup>2</sup>. Le pagine che seguono vogliono essere un contributo in questa direzione.

Ci sono molti fronti su cui mettere a fuoco diversi profili filosofici e culturali del problema. Le questioni di maggior rilievo teorico si concentrano sulle diverse dimensioni del concetto di razionalità, sull'immagine delle scienze empiriche e sul loro impatto socioculturale. I punti caldi delle

- 
- 1 Il testo è molto noto, ma merita attenzione il modo in cui esso presenta il rapporto tra empirismo e trascendentalismo, per l'appunto come un orientarsi dell'uno nella direzione dell'altro. Scrive Preti: "l'empirismo logico si orienta verso una particolare forma di trascendentalismo [...]. Ma va notato subito che un tale trascendentalismo ha ben poco a che fare con quello soggettivistico-idealistico che si dice nato da Kant: infatti non si tratta di forme pure di una coscienza in generale o io penso, bensì di schemi, scheletri, costruiti dall'uomo" (*Il mio punto di vista empiristico*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. I, pp 485-86).
- 2 Occorre ricordare che Preti dedicò diversi interventi su *La Fiera Letteraria* alla vecchia generazione francofortese, concentrandosi sulla figura allora agli onori delle cronache non solo filosofiche; cfr. *Filosofi in minigonna, Filosofia unidimensionale?*, Marcuse e la scienza, ora nella raccolta *Que será será*, Il Fiorino, Firenze 1970.



discussioni di quegli anni, nel contesto di cui parliamo, sono il rapporto tra scienza, tecnica e società, la questione della *Wertfreiheit*, più in generale il nesso tra 'teoria' e 'prassi'. Quest'ultimo tema costituisce una facile via d'accesso per il nostro confronto, dato che coinvolge direttamente i due filosofi; cominciamo da Preti. Il rapporto teoria-prassi è certamente al centro di uno dei suoi testi più noti e discussi, *Praxis ed empirismo* (1957), ma trova riscontro anche in altri scritti, ed è ben presente nella produzione inedita. Il filosofo pavese articolò in seguito in modo originale il concetto di *praxis*, cercando di analizzarne il rapporto con il mondo dei valori, e distinguendone almeno tre grandi livelli: il livello della prassi "genericamente animale" (fondamentalmente emozionale), quello della *praxis* culturale organizzata (intellettualmente e cognitivamente elaborata), infine quello della prassi orientata all'idea pratica di mondo (rivolta a realizzare non questo o quel valore, ma un mondo carico di valori nel suo complesso, una totalità che l'azione cerca di costruire)<sup>3</sup>.

Per quanto riguarda Habermas mi riferirò ad una nota serie di saggi risalenti al periodo 1963-68, che documentano una prospettiva ancora profondamente intrisa dalle categorie dialettiche della fase classica della Scuola di Francoforte. La prospettiva è intuitivamente diversa da quella di Preti, ma i problemi affrontati sono simili. La raccolta tedesca del 1963 *Theorie und praxis. Sozialphilosophische Studien* (H. Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied am Rhein 1963) contiene molto del materiale che utilizzerò. Una scelta significativa di quegli scritti fu tradotta per tempo in italiano col titolo *Teoria e prassi nella società tecnologica* (Laterza, Bari 1969), che però corrisponde solo in parte alla citata raccolta tedesca. Il pensiero di Habermas era destinato a percorrere ancora molta strada. Molti tratti delle sue posizioni epistemologiche di quegli anni, si sarebbero attenuati nelle opere mature, anche se alcune discriminanti di fondo, già profondamente sedimentate, confluirono poi nel modello di razionalità ancorato alla teoria dell'agire comunicativo.

3 Cfr. G. Preti, *Moralità e democrazia* (1962), in *In principio era la carne*, Angeli, Milano 1983, pp. 137-41. La *praxis* culturale si esplica in una rete di attività professionalmente dirette a creare beni, cose dotate di valori estetici artistici etc. Ad un livello più alto, riferito a ciò che Preti chiama *autovalori*, arte, verità, scienza, prosperità, giustizia sociale, non si manifestano semplicemente in una rete di oggetti, ma «divengono essi stessi degli scopi generali dell'attività umana, dei dover-essere posti come termini delle azioni individuali e collettive» (p. 137). Si presenta così *l'idea pratica del mondo*. La *praxis* non è più un'attività ristretta al mondo circostante più o meno vicino, ma si riferisce ad un mondo ideale "come una totalità da costruire e portare in essere"; si tratta di costruire una realtà alle cui strutture ideali appartengono la bellezza, la verità etc. (p. 141).



Preti puntava sul potere pervasivo ed emancipativo della razionalità scientifica nel quadro di una riflessione filosofica sulle strutture e sulla dinamica culturale della modernità, o, per usare il suo lessico, della *civiltà delle scienze*. Molto prima della svolta linguistica che lo allontanò dalla prospettiva dialettica, anche il filosofo tedesco affrontava questioni simili, all'interno del suo proprio orientamento teorico; all'insegna di una decisa pregiudiziale antiempirista ed antipositivista, interessata non tanto a delegittimare la ricerca empirica e tecnologica (come avveniva in altre versioni della teoria critica), quanto a circoscrivere l'ambito operativo delle tecniche della ragione scientifica fra vincoli forti, subordinandola al giudizio di una più ampia e comprensiva razionalità filosofica di impianto dialettico.

In entrambi i pensatori si prospetta chiaramente l'esigenza di una milizia intellettuale e civile, di un impegno personale in senso non semplicemente specialistico ed accademico; ma soprattutto entrambi attribuiscono (in forme significativamente diverse) una dimensione pratica, normativa, non neutrale rispetto ai valori, ed una particolare responsabilità al lavoro filosofico, investendolo di un compito di ricomposizione culturale, anche sul delicato terreno dei rapporti tra prassi scientifica, etica e politica. Molti motivi accomunano senza dubbio i due autori nel riferimento a ideali emancipativi ed umanistici, ma si sente anche il diverso 'vocabolario' con cui lavorano. Il discorso di Preti, soprattutto ai tempi di *Praxis ed empirismo*, sembra interamente incardinato sul potenziale emancipativo di una cultura scientifica che tende a diventare forma di vita e di civiltà, sulla linea di un umanesimo scientifico-tecnologico di chiaro sapore deweyano. Esso fa leva sulle valenze axiologiche del discorso scientifico e delle sue forme di razionalità: controllabilità come verificabilità pubblica e comune, senza chiusure iniziatiche o settarie, antiautoritarismo, libero pensiero, socialità senza conformismo gregario, disegnano una ricca costellazione di valori cognitivi e non cognitivi. Essi rendono possibile ed alimentano l'organizzazione discorsiva di complessi sistemi di norme e giudizi di valore. Si tratta di tematiche assai complesse e ramificate che meritano un lavoro d'insieme e sistematico, al di là dei limiti di questa relazione; vorrei qui affrontarne un aspetto specifico, che si presta bene ad un primo raffronto attraverso un percorso meno battuto dalla letteratura secondaria, su Preti come su Habermas. Le diverse immagini della conoscenza storica che emergono da alcuni saggi di particolare forza teorica dei due autori, sono una buona cartina di tornasole per caratterizzare i differenti modelli di razionalità su cui essi hanno produttivamente lavorato.

Cominciamo da *Praxis ed empirismo*, anche se dovremo poi fare riferimento ad altri scritti pretiani, grosso modo risalenti al decennio succes-

sivo. Nel volume del 1957 si parla, con espressione certo lontana dalla sensibilità di Habermas, di uno *scientificismo* che accompagna le nuove forme di umanesimo (l'unione di filosofia e scienze è antica, la separazione recente, si legge a p. 23)<sup>4</sup>. C'è, per Preti, un nesso tra lo stile di lavoro scientifico e spirito antiautoritario degli illuministi, e quello democratico e socialista dei positivisti; non per caso, egli sostiene senza mezzi termini, lo spirito scientifico viene avvertito come un pericolo da forze oscurantiste, reazionarie, neoromantiche, che tendono a segregare le scienze dalla cultura, riducendole a “meri fatti tecnici, strumentali, senza significato spirituale”, contrapposti ad arte e filosofia (*Praxis ed empirismo*, p. 24). Queste note definiscono il terreno ed il senso della polemica pretiana, certamente tarata sui tratti del contesto filosofico nazionale, rispetto al quale il testo si propone come uno strumento di battaglia e rinnovamento. Preti oppone ad una specifica situazione culturale la tesi deweyana che la conoscenza è unitaria nei suoi criteri, nell'atteggiamento umano che presuppone e produce, nel suo valore etico (*ibid.*). Sarebbe tuttavia riduttivo leggere l'opera solo in termini ‘locali’. Questi temi ci avvicinano ad un punto critico per il nostro discorso, in quanto stabiliscono la maggiore distanza tra i due autori; per capirne la portata è utile tenere presente che essa ci porta su una linea di tensione molto forte nella scena filosofica europea. Come è noto, una dura controversia opponeva in quegli anni popperiani e dialettici nel dibattito sullo *status* epistemico delle scienze sociali, rimettendo in gioco tutto lo scacchiere epistemologico sul fronte dei rapporti tra scienze naturali e scienze umane, comprese le scienze storiche. Ebbe il suo peso, in quelle discussioni, lo sfondo di forti contrapposizioni ideologico-politiche. Le tesi habermasiane rappresentavano già allora una versione originale dei paradigmi francofortesi, apertamente e direttamente schierata nel dibattito da un'angolazione militante, che riconduceva le posizioni del razionalismo critico popperiano ad una matrice empirista e positivista. S'intende che i bersagli polemici erano definiti mediante la costruzione di due stereotipi, positivismo ed empirismo, diretti più che altro, a definire un avversario teorico; non interessavano, in quel contesto, la storia o le articolazioni effettive delle corrispondenti tradizioni filosofiche. La posizione di Preti sullo statuto delle scienze umane non è legata storicamente alla *querelle* tra dialettici e positivisti, ma vedremo che lo è

4 Citerò *Praxis ed empirismo* dalla ristampa Einaudi del 1975. Nel 2007, in occasione del cinquantenario della prima, è apparsa una nuova edizione, presso l'editore Bruno Mondadori, Milano, con *Prefazione* di S. Veca e *Postfazione* di F. Minazzi.

sul piano teoretico; bisogna dire che le sue tesi erano sganciate, al solito, da qualunque ortodossia: non erano allineate su un canone empirista, tanto meno entravano in sintonia con il razionalismo critico popperiano, ma certamente, sul terreno epistemologico vivevano la fase di maggior apertura alle ragioni dell'empirismo.

§ 2. È appena il caso di ricordare che il terreno d'elezione del lavoro epistemologico di Preti fu sempre nel campo delle scienze naturali; le scienze storico-sociali sono invece il filone principale, anche se non esclusivo, delle ricerche di Habermas, che si sono sempre mosse su un orizzonte teorico straordinariamente ampio e sistematico. Ciò ha il suo peso nei diversi esiti dei due itinerari filosofici. Cerchiamo di capire come e perché.

Sul fronte delle scienze umane in generale, in *Praxis ed empirismo* troviamo alcune pagine del terzo capitolo, dedicato a "Psicologia, Sociologia, Logica"; in particolare, la questione delle scienze sociali viene di nuovo incrociata nel capitolo su "Individuo e società" (il sesto). L'idea di base, largamente ispirata da motivi neoempiristi<sup>5</sup> è che anche nel campo delle scienze umane debbano farsi valere le ragioni di un sapere controllabile, con una base verificabile, non eterogeneo rispetto alla logica e alla metodologia delle scienze naturali. Un modello nomologico di spiegazioni causali e uniformità empiriche, estensibile anche alla psicoanalisi. Preti vede di buon occhio una sorta di comportamentismo non dogmatico, in cui per comportamento s'intende la *praxis*, con un concetto che, a dire il vero, nel lessico pretiano è carico di ben altre sfumature: "la sensibilità è un fare", nel senso di Feuerbach e della "filosofia della praxis di Marx", il fare dell'uomo in carne e ossa, non come *sostanza* o *Atto*, ma come insieme di azioni manifeste. A questo *fare*, almeno indirettamente ("in seconda intenzione"), occorre riferirsi se si vuole sottrarre la conoscenza dell'uomo – il *discorso* su psiche, società, storia - a un andamento arbitrario e inverificabile (*Praxis ed empirismo*, p. 53). I comportamenti, ciò

5 Preti guarda alle posizioni più sofisticate in campo, quelle di Hempel e Nagel, incentrate sulla questione delle leggi di copertura nei modelli nomologico-deduttivi e statistico-induttivi di spiegazione storica. Il saggio hempeliano *The function of general laws in history* (1942) e quello di Nagel *Some issues in the logic of historical analysis* (1952) furono all'origine di un lungo e serrato, sempre più affinato dibattito con le prospettive maturate all'ombra della Oxford-Cambridge Philosophy (Gardiner, Dray, Gallie, Danto); uno dei pomi della discordia era, ovviamente, il carattere nomologico del sapere storico. Cfr. la ricostruzione sistematica di S. Nannini, *Cause e ragioni*, Editori Riuniti, Roma 1992.

che i soggetti fanno e dicono, non solo gli eventi fisiologici, costituiscono la base osservabile, l'elemento pubblico, controllabile e comunicabile dei fenomeni psichici e sociali (*Praxis ed empirismo*, p. 54). Occorre tener conto di comportamenti attuali e potenziali, nello stile di un empirismo ampiamente liberalizzato (*Praxis ed empirismo*, p. 56). Allo stesso modo una Sociologia comportamentistica deve allargare lo sguardo al ruolo causale delle istituzioni che costituiscono un insieme di condizioni obiettive delle azioni individuali e perciò non sono per se stesse ridicibili a comportamenti in senso stretto, cioè risposte a stimoli ambientali (*Praxis ed empirismo*, pp. 58-9).

Tuttavia il campo in cui meglio Preti sviluppa la sua linea di discorso è quello della conoscenza storica, cui è interamente dedicato il capitolo settimo di *Praxis ed empirismo*. Poiché su questo terreno di indagine anche Habermas s'impegnò di lì a poco, nei citati saggi degli anni Sessanta, vorrei partire di qui, per risalire a considerazioni più generali sull'idea di autonomia teorica della scienza. Cercherò in particolare di considerare in parallelo le tesi di *Praxis ed empirismo* e quelle proposte da Habermas nel saggio su *Epistemologia analitica e dialettica* (1963).

L'obiettivo immediato di Preti, in rapporto al contesto culturale, è quello di superare "le angustie del positivismo e i pericoli di retorica o non-senso dello storicismo" (*Praxis ed empirismo*, p. 155). Muovendosi secondo il suo tipico stile, trasversale rispetto a scuole e posizioni predefinite, egli pone con chiarezza l'esigenza di un'analisi ricostruttiva sulle strutture del discorso storico, diretta a liberare il campo dalle pesanti metafore naturalistiche di estrazione positivista (evoluzione), come dalle categorie coscienzialiste dello storicismo idealista (mente, coscienza, spirito). In primo piano il compito analitico di individuare un criterio di validità oggettiva della conoscenza storica, partendo dai modelli ben collaudati di un sapere controllabile e oggettivamente valido. Possiamo, in prima battuta, sintetizzare come segue gli elementi principali emergenti da quest'analisi:

- c'è un aspetto empirico-filologico della storia, che la sottopone ad un criterio di verificabilità intersoggettiva: la base empirica è, in questo caso, costituita dal riferimento a fatti documentari, scritti o materiali. Una classe dei suoi enunciati deve essere associabile a enunciati fattuali elementari di senso comune, o a questi ridicibili, riferiti a documenti e fonti di vario tipo (*Praxis ed empirismo*, pp. 156-7);
- la conoscenza del passato non è "*toto coelo*" diversa dalle altre forme di conoscenza oggettiva. Conoscere è sempre assegnare cause, inquadrare i fenomeni sotto leggi, rilevando costanti associative (*Praxis ed empirismo*);

risimo, p. 159). Il problema della necessità storica in senso metafisico<sup>6</sup> si dissolve se si guarda al senso effettivo della relazione di necessità epistemica, che è sempre una necessità condizionale. La necessità di un certo fatto, a partire da condizioni e leggi è sempre relativa, è piuttosto una necessità inferenziale, concerne la *derivazione* logica di un enunciato da un insieme di altri enunciati.

Sul piano logico-metodologico non è un'obiezione seria (contro un'istanza di controllo empirico) il riferimento a fatti non più verificabili perché passati. Qualunque conoscenza si verifica nel presente, ma si riferisce in forma inferenziale a fatti non presenti, passati o futuri (*Praxis ed empirismo*, p. 157); colleghiamo certi fatti attuali (come è fatto un reperto, che cosa dice un documento scritto) a fatti passati o futuri;

- nella conoscenza storica si possono formulare leggi e previsioni, a patto che non si intenda con ciò postulare piani cosmici e providenziali, ma “costanti associative, per cui determinati eventi o complessi di eventi” sono causa “di certi eventi e nessi di eventi” cui siano costantemente connessi (*Praxis ed empirismo*, p. 159). Negare leggi storiche equivale a negare ogni conoscenza storica, a cominciare dalla filologia, che certamente si basa su nessi causali tra eventi come i segni scritti e gli eventi o azioni non linguistiche, come, ad esempio, fine di guerre, promulgazione di leggi etc.. Se un evento è segno di un altro, questo è un nesso causale, scrive Preti; gli accadimenti rimangono nella memoria di un cronista come ricordi. In forza di questo nesso, dalle cronache possiamo risalire ai fatti narrati (*ibid.*). Ritorneremo più avanti su questo punto;
- in generale, spiegare, in fisica come in storia significa *assegnare cause, riportare l'evento ad una legalità, a nessi costanti*. La spiegazione scientifica è sempre, in forme più o meno elaborate, causale, ed anche la spiegazione storica è di questo tipo. Gli eventi storici sono “azioni e situazioni umane” e le loro cause sono «gli uomini, le loro azioni e situazioni», compresi eventi naturali in quanto determinano nuove situazioni umane (*Praxis ed empirismo*, pp. 161-62). Essa rimanda a disposizioni umane costanti, caratteristiche della natura umana. Questa posizione,

6 Di necessità e determinismo storico si discuteva molto in quegli anni, soprattutto in relazione all'eredità e alla dissoluzione delle grandi filosofie della storia ottocentesche, di ispirazione idealista, marxista o positivista. Un testo molto autorevole ed influente al riguardo fu *Meaning in History*, di K. Löwith, uscito negli Stati Uniti nel 1949 (The University of Chicago Press) e poi in Germania nel 1953, col titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, W. Kohlhammer, Stuttgart; tr. it., *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 1989.

chiaramente hempeliana, trova riscontro già nel saggio *Problemi di scienza della storia* (1946)<sup>7</sup>.

§ 3. All'interno del capitolo settimo di *Praxis ed empirismo* il paragrafo 4 è dedicato al problema dell'obiettività storica, che assume particolare rilevanza in quanto nella struttura della conoscenza storica gioca un ruolo specifico la dimensione pragmatica. Scrive Preti:

“Come ogni conoscenza anche (anzi più direttamente) la conoscenza storica è in funzione di problemi pratici, vitali. E in particolare è in funzione di tali problemi la valutazione. Noi studiamo il passato perché ci interessano il presente e l'immediato futuro” (*Praxis ed empirismo*, p. 165)

La storia è sempre, in varie forme, legata ad un contesto 'soggettivo' e valutativo, ed entra sovente nel piano del discorso persuasivo, volto a influenzare comportamenti (mediante il paradigma di azioni avvenute in passato o la previsione degli effetti che azioni analoghe potrebbero produrre in futuro). La previsione appartiene anche allo stile dello storico-politico che punta a produrre “determinati eventi storici”. Esiste allora, si domanda Preti, una storia pura, orientata ad un discorso scientifico, fatta da storici che non aspirano a produrre né persuasione, né eventi storici? come individuare un terreno di verifica, un nucleo scientifico e teoretico delle spiegazioni storiche che ne garantisca la validità oggettiva? quale ruolo giocherebbero in questo caso la dimensione pragmatica e valutativa? Per Preti, il profilo di rigore scientifico e affidabilità epistemica, che accomuna sia lo storico 'puro' che quello 'propagandista', discende dalla valutazione intrinseca *del fatto storico rispetto al fatto storico*, cioè la valutazione di un nesso causale, di antifatto e conseguenza, tipicamente esprimibile secondo le formule condizionali (*se... allora*). Questa valutazione a sua volta contiene un elemento soggettivo, cioè «la scelta dei nessi causali significanti» in vista dell'interesse di ciò che si vuole sapere; si tratta tuttavia di un interesse sempre mediato da una finalità cognitiva e da garanzie epistemiche, che ha la funzione - si potrebbe dire 'weberiana' - di circoscrivere l'oggetto dell'indagine. Gli esempi riportati nel testo pretiano non sono del tutto appropriati, ma servono a chiarire il punto: al medico interessa se e come evolve la polmonite, e non un risultato elettorale; come la gente voterà alle elezioni (e non l'evoluzione della polmonite) sarà invece interesse dello storico. Una situazione che non pone, a dire il vero, particolari difficoltà epistemologiche; anche perché, si legge ancora nel testo, così intesa, non

7 Cfr. sull'argomento L. Scarantino, *G. Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, B. Mondadori, Milano 2007, pp. 303-304.

riguarda le scienze storiche più di quelle naturali: il naturalista a sua volta deve selettivamente circoscrivere i nessi causali per lui rilevanti.

È facile però constatare, come fa Preti, che fra gli storici, indipendentemente da finalità di propaganda o direttamente pragmatiche, ci sono notevoli differenze di orientamento a sfondo valutativo: per esempio, il liberale privilegerà paradigmi politico-giuridici, il socialista privilegerà paradigmi economico-sociali. Queste differenze ineriscono all'altra dimensione epistemica della storia, che il testo definisce *paradigma*. Il paradigma è una sorta di selettore e ordinatore dei dati, una griglia concettuale relativamente *a priori* che individua e configura il materiale secondo specifici *meanings*, operando con funzione descrittiva e non direttamente normativa o valutativa; senza questi filtri, l'indagine scade a *cronaca*, cioè non raggiunge il livello propriamente teoretico di una conoscenza concettualmente organizzata con suoi *standards* epistemicici, un suo specifico apparato categoriale, metodi e procedimenti affidabili e orientati alla verità cognitiva. Il paradigma ha un ruolo costruttivo molto importante nel modellare l'oggetto storico, e fa affiorare le dimensioni ontologiche del linguaggio storiografico; esso stabilisce analogie, seleziona i dati e li inquadra rispetto a certe proprietà di base. Le cose vengono identificate in funzione di certi predicati, la scelta dei quali illumina aspetti differenti del materiale storiografico, prospettando risultati diversi in base all'interesse cognitivo perseguito. Potranno, per esempio, essere selezionati e posti in rilievo aspetti politico-giuridici (storiografia liberale), oppure economico-sociali (storiografia marxista) etc.. Anche lo storico puro opera selettivamente, ma ciò che lo distingue è il disinteresse a portare direttamente i risultati dei suoi studi sul terreno pratico<sup>8</sup>. Non sarà ideologicamente immune, dato che la sua ideologia si può annidare nei fondamenti ontologici della sua ricerca. Tuttavia questo condizionamento valutativo ed il riconoscimento di una margine più pervasivo di soggettività dei giudizi storiografici, non sembrano indebolire o deviare il filo rosso dell'argomentazione di Preti: le scienze storiche non sono sostanzialmente e strutturalmente diverse dalle scienze della natura, anche nel loro campo valgono analoghi criteri di validità epistemica. L'approccio metodologico empirista, sia pure di un empirismo liberalizzato e sofisticato non viene alterato dal riconoscimento delle dimensioni valutative e soggettive del discorso storico, sviluppato in una chiave carica di assonanze weberiane.

Al contrario, l'analisi delle nozioni di paradigma e di *valutazione intrinseca* consente di fissare un punto importante sul nostro problema. La valu-

8 Per le citazioni nel capoverso cfr. *Praxis ed empirismo*, pp. 166-68.



tazione intrinseca è lo zoccolo duro della controllabilità e oggettività della conoscenza storica, essa costituisce quell'elemento di scientificità che fa la differenza rispetto ad un qualunque racconto attendibile e internamente coerente, o a interpretazioni semplicemente plausibili e persuasive di eventi storici. Si situa a questo livello un'esigenza di verità ed obbiettività della conoscenza storica, che nel modo pretiano di intendere l'autonomia teoretica della scienza, accomuna sia le scienze naturali che quelle storico-sociali, distinguendole da qualunque altro tipo di discorso.

Definire rigorosamente il piano della valutazione intrinseca consente di identificare ed eventualmente escludere dalla storiografia scientifica ciò che Preti chiama *valutazione estrinseca*, esplicita o implicita<sup>9</sup>; diventa cioè possibile mantenere una dimensione di rigore scientifico e teoretico, anche su un terreno che, come quello del discorso storico, tende a slittare facilmente sul piano del discorso persuasivo, intrecciandosi con l'interesse pragmatico, diretto a suscitare o influenzare atteggiamenti e comportamenti nell'uditorio dei destinatari.

Merita, a questo punto, un chiarimento anche la prospettiva specificamente ontologica che il testo del '57 propone, sviluppando su questo fronte un impegno non minore di quello epistemologico e metodologico. Il ruolo dei paradigmi ci introduce direttamente sul terreno. Abbiamo a che fare con ciò che in letteratura viene correttamente definito come una forma di ontologismo critico<sup>10</sup>; cioè un programma di ricerca ontologico di ispirazione, in senso lato, kantiana, non volto a definire le strutture in se stesse poste della realtà storica, ma piuttosto a esplicitare le categorie teoriche tipiche del pensiero storico o della conoscenza storica in generale. Un'indagine così orientata non parte dal dato immediato del mondo storico come realtà oggettiva indipendente e costituita in se stessa; al contrario punta sui *meanings* che definiscono e costituiscono la *regione Storia*, sulle strutture concettuali che, in stretto rapporto con i paradigmi, individuano i fatti specificamente storici, collocandoli nella loro specifica *ontologia re-*

9 La valutazione esplicita si ha quando lo storico, con la sua valutazione, cerca di indurre nei lettori atteggiamenti (positivi o negativi) verso il riprodursi di fatti analoghi a quelli narrati. La valutazione *implicita* si può formulare secondo questo schema di discorso: se farete così come è stato fatto in passato, succederà qualcosa di analogo a quanto allora avvenuto. Il narratore si affida con ciò alla valutazione di cui il lettore già dispone per suo conto, e ai suoi atteggiamenti precostituiti (positivi o negativi) nei confronti del tipo di conseguenze conseguenti agli eventi narrati (*Praxis ed empirismo*, pp. 166-167).

10 Per una ripresa aggiornata di questo tema cfr. il recente volume di F. Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato*, Mimesis, Milano-Udine 2011



gionale. C'è un presupposto meta-filosofico in questo modo caratteristico di procedere: la filosofia è riflessione di secondo livello, non ha a che fare direttamente con il mondo o con fatti immediati, ma con le attività e i linguaggi che strutturano la nostra esperienza del mondo. A questo stile non si sottrae la considerazione filosofica della storia; la filosofia non punta direttamente sulla *realtà*, ma sull'*esperienza storica*, soprattutto nella forma in cui essa si organizza nelle scienze storiche, nei loro metodi e nei suoi linguaggi specializzati, i quali discendono dalla *Lebenswelt*, ma ne rappresentano una particolare trasfigurazione categoriale. Preti non sviluppò mai l'indagine ontologica sulla storia allo stesso livello di elaborazione e profondità cui portò quella sulla *regione Natura*<sup>11</sup>; tuttavia la progettò secondo la stessa impostazione teorica. Vedremo che la divergenza dalla prospettiva habermasiana si fa su questo terreno, particolarmente interessante, sul discrimine di un pluralismo che esclude ogni dualismo ontologico tra fatti *empiricamente accertabili* e fatti solo *interpretabili*.

Ci sono concetti, scrive Preti, «che sorreggono e sistemano la conoscenza storica», categorie che ne definiscono il campo oggettuale, determinando che cosa è un fatto storico; segna una svolta decisiva in questa prospettiva il significato del materialismo storico, che porta a maturazione il progetto di una teoria non speculativa della storia. Il marxismo può essere interpretato come il tentativo di fissare l'ontologia regionale della storia, mettendo a frutto i risultati del lavoro svolto dai grandi storici e filosofi della storia tra Sette e Ottocento; un'ontologia implicita "*di fatto* accolta", sottolinea il testo, da gran parte della storiografia successiva (*Praxis ed empirismo*, p. 163). Nella sua tradizione emergono i *meanings* specifici che distinguono i fatti storici da quelli chimici, fisici, giuridici, etc., senza per questo escludere le interazioni reciproche. Tutte le categorie antropologiche sono implicate nel mondo storico, perché tutte contribuiscono a determinarlo nella sua complessità. A prima vista la storia dipende da altri universi di discorso, che vanno dalla biologia alla fisiologia, dalla psicologia alla sociologia, dall'economia al diritto; ma il fondamento della sua autonomia si manifesta nel modo in cui le strutture antropologiche vengono configurate in base ad un principio formatore suo proprio e indipendente, che Preti esplicita in una semplice formula intuitiva: *l'uomo è l'essere che fa se stesso*. C'è una certa tensione tra lo *status* meramente formale e tautologico che il testo attribuisce a questo criterio organizzatore e l'affermazione che non si tratta

11 Il saggio *L'ontologia della regione «Natura» nella fisica newtoniana* apparve sul primo fascicolo del «Giornale critico della filosofia italiana» nello stesso anno di uscita di *Praxis ed empirismo* (1957).

affatto di un concetto banale e privo di valore cognitivo; anche se è chiaro che si tratta di un principio di carattere molto generale, operante ad un alto livello di astrazione. Preti stesso non considera affatto vuota e sterile l'idea della storia come autoproduzione dell'uomo, che è frutto di una lunga e non definitiva maturazione culturale<sup>12</sup>. La tesi del carattere tautologico e convenzionale di questo *formatore*<sup>13</sup>, che determina un intero universo del discorso, così tipica di quella fase del pensiero pretiano, si riferisce alla posizione, al ruolo che esso esercita se si cerca di dare una forma sistematica rigorosa all'edificio delle conoscenze storiche (*Praxis ed empirismo*, p. 174); cioè se si pensa la conoscenza storica come una rete sistematicamente ordinabile di proposizioni in rapporti di derivazione logico-argomentativa, in analogia con la sistemazione formale che si può dare al *corpus* di ogni disciplina organizzata con criteri di rigore logico, sintattico e semantico. In altre parole, si potrebbe pensare che lo *status* di un principio formatore e tautologico, dipende dalla funzione, non dal contenuto specifico del principio. Avremmo in questo caso una concezione che poggia sulla natura funzionale e non sull'essenza logica degli assunti generali di un universo di discorso. Preti però non esplicita l'analisi su questo punto. Quel che egli espressamente sostiene è che il principio di base dell'ontologia storica è convenzionale ed arbitrario da un punto di vista strettamente logico, ma se si guarda alla sua origine, formazione e graduale conquista culturale, esso è sostenuto da solide giustificazioni pragmatiche e buone ragioni, emergenti dalla pratica storica di studiare i fatti prodotti dagli uomini nei loro rapporti reciproci (*Praxis ed empirismo*, p. 175). La convenzionalità significa che esso non può essere giustificato in base ad un riferimento ontologico forte, come nella tradizione della filosofia della storia speculativa. Esso non può essere stabilito mediante criteri di carattere assoluto, né nel senso della fondazione logica, né nel senso di un suo ancoramento metafisico a fatti del mondo (nel senso che rifletta un'essenza spirituale o materiale, o una struttura razionale profonda della realtà storica).

Le categorie costitutive principali che, a partire dal principio formatore, definiscono l'ambito della storia, sono quella di *processo* e quella di *fine*. La prima presiede all'ordine di successione degli eventi, opera come regola di connessione per cui un evento è implicato in qualche modo da un altro

12 *Praxis ed empirismo*, pp. 173-75.

13 È troppo noto, per insistervi ancora, il fatto che questo lessico pretiano è ispirato a quello dei *formative ascriptors* di Charles Morris; mi limito qui a rimandare all'analisi più recente di L. Scarantino, *Giulio. Preti...*, cit., pp. 208 e sgg., che affronta anche il problema della funzione analitica o sintetica degli ascrittori in Preti.

(*Praxis ed empirismo*, p. 169). Sul piano logico abbiamo, con la categoria di processo, una situazione di tipo ‘hegeliano’: si tratta di un concetto che indica il risultato e insieme la relazione che lega una serie di eventi costituendoli in unità. Un processo è pensato mediante due nozioni collegate: risultato, cioè “evento finale”, ma anche “unità costituita dalla serie degli eventi”, i quali perciò appaiono come “momenti” e non solo “antecedenti” (*Praxis ed empirismo*, p. 170). È dunque implicato anche un altro concetto, quello di fine, filosoficamente piuttosto carico. Il fine può essere inteso in chiave metafisico-teologica, ma anche come nozione operativa, come “schema pragmatico” diretto semplicemente a inquadrare la processualità della storia (*Praxis ed empirismo*, p. 171).

Secondo Preti una versione critica e non teologizzante delle categorie marxiste di lotta ed emancipazione è un passo decisivo in questa direzione epistemica ed ontologica. Il paradigma storico-materialistico sedimenta in tutta la cultura contemporanea sino a generare un ‘sistematore’, una categoria generale accreditata della prassi storiografica; per l’appunto, portando alla luce qualcosa di diverso da uno schema arbitrario e meramente convenzionale come da una semplice ipotesi di lavoro (*Praxis ed empirismo*, p. 172). L’apparato concettuale così sviluppato assolve una funzione ontologico-categoriale paragonabile, per la conoscenza storica, a quello che i principi della fisica newtoniana hanno giocato per le scienze naturali:

Non è più strano che i principi del materialismo storico possano servire a sistemare la conoscenza storica di quanto lo sia il fatto che i principi della dinamica newtoniana possano servire a sistemare la Fisica classica: quando la situazione sociale è giunta ad una certa forma e muove alla cultura domande precise in un determinato settore, in quel settore può nascere (e infatti di solito nasce) la scienza richiesta (*Praxis ed empirismo*, p. 172).

§ 4. Questa prospettiva, come vedremo subito, porta molto lontano dall’angolazione da cui Habermas affrontava il problema. Per molte ragioni, alcune delle quali meritano particolare attenzione, attingiamo, per individuarle, dalla dura critica del modello neopositivista che i citati saggi habermasiani degli anni Sessanta pongono alla base della discussione con i razionalisti critici Popper e Albert.

A. La prima questione concerne la forza teoretica e la struttura epistemologica delle scienze sociali: Habermas vede nell’approccio empirista esplicativo e nomologico una forte limitazione cognitiva e l’esposizione al rischio di mascheramento ideologico e reificazione dei rapporti di dominio. Per capire questo punto occorre inquadrarlo nella teoria trascendentale degli interessi guida della conoscenza allora formulata da Habermas. La conoscenza em-

pirica di nessi causali corrisponde ad un interesse *tecnico* di controllo degli eventi, che si esercita solo su processi oggettivati. Interesse che si può certo applicare al mondo storico-sociale, ma ne fornisce una quadro limitato e carico di insidie ideologiche. La conoscenza di uniformità empiriche del comportamento sociale non soddisfa tutte le domande teoriche e gli interessi guida della conoscenza del mondo storico-sociale. Le relazioni segni-eventi, che Preti vede come relazioni causali, appaiono invece ad Habermas come relazioni di senso, afferrabili per tutt'altra via, nella forma di comprensione del senso di contenuti tramandati di espressioni simboliche. In questo caso, la base cognitiva non deriva da osservazioni sistematiche, ma appunto da testi che richiedono comprensione e interpretazione<sup>14</sup>.

Certamente ci sono *scienze sistematiche dell'agire sociale* (economia, sociologia e politica) che puntano a produrre sapere nomologico, ma una scienza sociale critica non si accontenta di questo. Essa cerca piuttosto di distinguere quando le proposizioni riflettono invarianti dell'agire sociale e quando invece nascondono "rapporti di dipendenza ideologicamente irrigiditi"<sup>15</sup>

Secondo Habermas, le scienze empirico-analitiche producono raccomandazioni tecniche, ma non danno alcuna risposta a questioni pratiche di primaria importanza per la sopravvivenza di un comunità, in termini di riproduzione simbolica<sup>16</sup>. Una teoria empirista delle scienze sociali, con-

14 La teoria degli interessi guida della conoscenza è esposta nella forma più sistematica nel volume *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, che sviluppa i temi di un saggio omonimo del 1965. L'interesse *tecnico* dipende dalla costituzione organica del genere umano, costretto a riprodurre la propria vita mediante l'agire strumentale, sotto le costrizioni della natura esterna. L'oggettivazione della realtà, ottenuta mediante procedimenti empirico-analitici, è necessaria in vista di una "possibile disposizione tecnica" sulle cose (tr. it., *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, terza ediz., 1990, pp. 136-7). Si definisce invece *pratico* l'interesse guida delle scienze dello spirito in quanto dirette a garantire "l'intersoggettività del comprendersi" nella comunicazione linguistica, e la possibilità della cooperazione senza costrizione nella sfera dell'agire orientato da norme comuni. Esso consente l'autocomprensione di individui e gruppi entro una tradizione condivisa, ma rende possibile anche reciproca etero-comprensione fra tradizioni e forme di vita diverse, rispondendo al pericolo di rottura dei processi comunicativi (ivi, p. 177). Questo processo è condizione di sopravvivenza elementare e non eliminabile quanto il successo dell'agire strumentale. L'ermeneutica è la forma scientificamente elaborata delle operazioni interpretative quotidiane, così come l'esperimento eleva a forma metodica i controlli quotidiani dei risultati dell'agire strumentale (ivi, p. 176).

15 *Conoscenza e interesse* (1965), in J. Habermas, *Teoria e prassi...*, cit., p. 51.

16 Cfr. J. Habermas, *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zur Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilisation*, (1963), tr. it. *Dogmatismo, ragione e decisione*, in *Teoria e prassi...*, cit., p. 78.

clude Habermas, scambia il disporre con l'agire; ma, dissolta la distinzione tra potere tecnico e potere pratico, la stessa dimensione cognitiva del progresso teorico perde potere critico e normativo<sup>17</sup>. Anziché genuina emancipazione razionale, abbiamo in tal modo accumulo di un sapere che consiste esclusivamente di istruzioni su come controllare processi oggettivati.

B. Discende da questa prospettiva un'importante conseguenza epistemologica e metodologica. Scienza e scienza empirica non sono campi sovrapponibili. L'enciclopedia delle scienze deve essere spezzata, non può essere unificata sotto i metodi empirici all'insegna di un unico ideale di oggettività. La teoria trascendentale degli interessi guida della conoscenza apre la strada ad una forma di dualismo epistemologico, incentrato su una differenza di struttura interna tra le diverse famiglie di scienze sociali. I procedimenti empirico-analitici tollerano solo un tipo d'esperienza, l'osservazione controllata su un comportamento fisico in un campo isolato entro condizioni riproducibili da qualunque soggetto, come unica fonte di giudizi intersoggettivamente validi. La teoria dialettica mette perciò in luce il limite d'orizzonte della conoscenza empirica, e individua nelle scienze ermeneutiche un diverso tipo di rapporto tra teoria ed esperienza, con un apparato concettuale dotato di diversa forza epistemica. La scelta di categorie e modelli deve adattarsi ad un oggetto preformato, dunque la teoria non può essere accostata solo a posteriori ad un'esperienza preventivamente ridotta in termini osservativi<sup>18</sup>. Nelle scienze storico-ermeneutiche l'accesso ai *fatti* è aperto dalla comprensione del senso, perciò alla verifica empirica, nel ruolo di procedimento controllabile, "corrisponde l'esegesi dei testi"<sup>19</sup>. Chi comprende il senso mette in comunicazione due universi culturali e può cogliere il contenuto oggettivo di ciò che è tramandato solo applicando a sé la tradizione. Questo, per Habermas fa la differenza tra scienze sistematiche e scienze interpretative, nelle quali non si tratta di cercare o presupporre nessi causali generali ed uniformità di comportamento. Per mettere a fuoco questa specificità, occorre rifarsi ad un concetto di esperienza che non sia positivisticamente depurata, cioè sganciato da elementi soggettivo-biografici, ma, al contrario, sia ancorato all'intera *formazione acquisita da tutto il soggetto*. La costruzione della teoria sociale è guidata da questa esperienza globale. L'esperienza in senso ristretto, empiristicamente organizzata, viene dopo e certo nemmeno una teoria dia-

17 Cfr. *Dogmatismo...*, cit., pp. 78-9.

18 Cfr. J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik in Zeugnisse*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1963 a cura di M. Horkheimer, tr. it., *Epistemologia analitica e dialettica*, in *Teoria e prassi...*, cit., pp. 107-08.

19 Cfr. *Conoscenza e interesse*, cit., p. 51.

lettica può contestarla, nel suo ambito specifico, circoscritto a interessi di controllo tecnico su una realtà oggettivata; ma non può con ciò rinunciare, anche sul terreno strettamente cognitivo, ad ogni pensiero che si sottragga al significato ristretto del controllo empirico<sup>20</sup>. L'anticipazione ermeneutica della totalità non deve tanto 'confermarsi' nell'osservazione organizzata, quanto "rivelarsi giusta nel corso dell'esplicazione" come un concetto adeguato alla *cosa stessa*.

C. Contro le inflessioni soggettivistiche delle posizioni positiviste, la teoria dialettica si assume francamente, sostiene Habermas, l'immodesta responsabilità di riflettere su questa corrispondenza ontologica nei confronti dell'universo sociale, verso cui non ci può essere la stessa casualità di coincidenze tra categorie e realtà o la stessa *indifferenza* per questo aspetto che ha successo nelle scienze esatte della natura. Il nostro interesse per la società non è soddisfatto dall'idea di un casuale adattamento fra schemi ordinativi e grandezze empiriche covarianti.

Incontriamo su questo sfondo il motivo che più direttamente ci interessa per il confronto con l'immagine pretiana della storia, con il suo corredo epistemologico e critico-ontologico. Entro questa cornice infatti Habermas, nella sua polemica contro i razionalisti critici, può contestare che la conoscenza storica segua gli stessi criteri (prognosi condizionate e spiegazione causale) delle scienze naturali, sia pure con una diversa configurazione di mezzi logici, in vista di un diverso interesse cognitivo, rivolto a spiegare eventi individuali. Per esempio, in polemica con la tesi di Popper (in *Miseria dello storicismo*<sup>21</sup>), per cui non ci sono leggi storiche, la teoria dialettica rifiuta il senso restrittivo di legge<sup>22</sup>. In storia non abbiamo a che fare con dipendenze funzionali tra grandezze storicamente neutrali, ma con connessioni oggettive che determinano la direzione dello sviluppo, con leggi dinamiche che rispetto alle leggi empiriche hanno un ben diverso statuto di validità. La loro validità è da un lato più comprensiva, essendo riferita alle connessioni fondamentali di un universo di vita sociale nel suo insieme, proiettati su una totalità e non riscontrabili attraverso rapporti tra fatti sociali isolati e specificabili; dall'altro più ristretta, in quanto simili leggi dinamiche non astraggono da un particolare contesto storico-sociale, non hanno valore universale, non riflettono "strutture antropologicamente consolidate"<sup>23</sup>.

20 Cfr. *Epistemologia analitica...*, cit., p. 109.

21 Habermas cita la seconda edizione (1961) di K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, London 1957 (che risistemava in volume le tre sezioni apparse separatamente sotto questo titolo nel 1944-45 sulla rivista *Economica*).

22 Ivi, p. 111.

23 Ivi, p. 112.

Un altro elemento empiricamente irriducibile nella dinamica storica deriva, secondo Habermas, dal fatto che essa non riflette movimenti meramente oggettivi, ma sempre mediati dalla coscienza degli agenti che occorre mettere in conto per esplicitare il senso epistemicamente oggettivo, ma non empirico, di una connessione storica di vita sociale. Su questo terreno la comprensione del senso è costitutiva e non semplicemente euristica; nella teoria dialettica le categorie sono ricavate in prima battuta dalla coscienza della situazione che i soggetti agenti esperiscono, anche se essa deve in seguito trascendere il senso delle azioni soggettivamente inteso dai singoli attori sociali, oltre che le interpretazioni delle situazioni, che essi si formano del corso degli eventi. La teoria dialettica sfugge sia all'oggettivismo (per cui i rapporti sociali in evoluzione storica sarebbero solo relazioni tra cose regolate da leggi), sia alla falsa coscienza ideologica (per cui i rapporti sarebbero solo commisurati a quel che i soggetti *credono di essere*<sup>24</sup>). La considerazione dialettica della storia unisce perciò metodo comprendente e procedimenti oggettivanti, esplicativo-causali, mettendoli a reagire "in una critica reciprocamente concorrente". Non si tratta né di spiegare eventi singoli lasciando da parte una teoria generale, né di appagarsi di recuperare in modo contemplativo orizzonti di senso passati. Si tratta invece di aprire la storiografia al futuro, in una teoria che comprende il senso oggettivo del corso storico, non al modo di una filosofia della storia, ma alla luce di una volontà progettuale, in vista di una prassi trasformatrice della realtà; si tratta, osserva Habermas, di afferrare le leggi del movimento storico a partire da quel che non è, di capire l'oggetto, come scrive Adorno, sciogliendo la sua rigidità in una tensione tra reale e possibile<sup>25</sup>. La posizione habermasiana prende, a tratti, una coloritura pragmatico-volontarista; in un passo assai rilevante di *Epistemologia analitica e dialettica* viene citato, in appoggio a questa linea un testo di Hans Freyer, nel quale si sostiene che i concetti dell'ordinamento sociale si possono formare solo in rapporto ad una "volontà determinata di trasformare in futuro questa struttura sociale, di darle questa o quella direzione di sviluppo". Le scienze sociali, conclude il passo, possono procedere insieme «storicamente e sistematicamente soltanto con una simile intenzione pratica «riflessa a partire dalla stessa connessione oggettiva, di cui essa soltanto permette l'analisi»<sup>26</sup>.

24 Ivi, pp. 112-13.

25 Ivi, pp. 113-14. Per la citazione di Adorno il testo rimanda a *Soziologie und empirische Forschung*, in Horkheimer-Adorno, *Sociologica II*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1962, p. 213.

26 Ivi, p. 114. Il passo di Freyer è tratto, come risulta dallo stesso testo habermasiano, da *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems*



Questa impostazione metodologica, epistemologica ed ontologica della posizione habermasiana ha un rilievo determinante nella definizione dell'orizzonte e del modello di razionalità dell'approccio dialettico. Il citato saggio *Dogmatismo, ragione, e decisione* è un ottimo documento in questo senso. Habermas, come abbiamo accennato, sviluppa una forte polemica contro la ragione 'particolarizzata' e amministrativa ispirata dalla tradizione empirista e positivista, incapace di soddisfare e orientare bisogni pratici, in senso ampio politici, cioè riferibili all'insieme del sistema sociale ed ai suoi nessi profondi secondo un progetto globale. Il positivismo pensante, sostiene Habermas, dovrebbe vedere che la sua stessa nozione di razionalità rinvia ad un livello più profondo di quello attinto dalla sua tradizione, in quanto postula un *interesse della ragione all'emancipazione*, che non è neutrale rispetto ai valori. Se non vogliono ridursi a *superstizione positivista*, razionalismo critico e positivismo devono andare oltre se stessi e cogliere il contenuto normativo della razionalità, ancorato all'ideale del "dialogo non coatto di uomini comunicanti"<sup>27</sup>. Non sorretto da una più ampia e comprensiva dimensione razionale, il progresso tecnologico, il *disincantamento*, costituiscono solo una sfera di "razionalità dimidiata". Particolarmente significativa, in relazione ai pericoli di una "civiltà esclusivamente tecnica, che perde la connessione tra teoria e prassi"<sup>28</sup>, un'altra caratteristica considerazione formulata nel saggio *Epistemologia analitica e dialettica*: Popper, come Dewey si muove sul presupposto problematico *che gli uomini possano dirigere razionalmente [Rational lenken] il loro destino quanto più s'impiegano tecniche sociali*; che dunque *l'amministrazione razionale del mondo [rationale Verwaltung der Welt] sia anche la soluzione [Lösung] delle questioni pratiche poste storicamente*<sup>29</sup>.

La teoria dialettica propone, dunque, un modo di considerare i rapporti tra teoria e prassi che rimescola le carte, a livello epistemologico ed ontologico, fra componenti pragmatiche e teoriche della storia. Una storiografia empirica volta alla spiegazione causale di eventi singoli ha solo valore retrospettivo, non è adatta "a un'applicazione nella vita pratica". Essa può consentire al massimo lo sviluppo di socio-tecniche [*sozialtechniken*], che traducono in regole tecniche il sapere sociologico, in modo parallelo a come le scienze della natura si traducono in tecniche di controllo dei processi naturali, in quanto "leggi ipotetiche empiricamente comprovate"

*der Soziologie*. B. G. Teubner, Leipzig 1930, p. 304.

27 Cfr. *Dogmatismo...*, cit., pp. 101, 103.

28 Ivi, p. 104.

29 Cfr. *Epistemologia analitica...*, cit., p. 120.



consentono prognosi condizionali per trovare mezzi adeguati in vista di uno scopo già dato praticamente<sup>30</sup>. Per questa via sono certamente precluse visioni storiche di ampio respiro (che magari, secondo la pretesa di Popper, ispirino senso progettuale, senza fondamento metafisico della storia, e siano supporto alla prassi politica). La sociologia empirico-analitica serve come scienza ausiliaria per “un’amministrazione razionale”; ma ciò restringe la sua efficacia operativa a campi isolati e “connessioni stazionarie”, con svolgimento ripetibile (*Epistemologia analitica...*, cit., p. 115), mentre i “contesti di vita storici” non sono sistemi di questo tipo e per essi non sono possibili “proposizioni esatte” empiricamente. Le *sociotecniche* consentono azioni settoriali, ma non sono all’altezza delle “connessioni più complesse di interdipendenza”, proprie del mondo storico-sociale, che si sottraggono a interventi “controllati scientificamente”. Sul piano teorico, la loro valenza cognitiva, la forza delle loro verità è parziale e frammentaria. Un “orientamento scientifico nell’agire pratico”, libero da punti di vista arbitrari, può sorgere solo se le intenzioni e motivazioni pratiche delle nostre analisi storiche globali sono filtrate dalla comprensione dialettica del senso oggettivo e delle leggi dinamiche della storia; cioè, se si va oltre il livello epistemico e concettuale proprio delle indagini orientate su uniformità empiriche<sup>31</sup>.

§ 5. Cerchiamo di tirare le somme; il confronto sin qui condotto delinea una divergenza assai caratteristica, in buona parte riportabile alla controversia che, in varie forme, ha attraversato la cultura filosofica novecentesca nella discussione sullo *status* epistemico e l’autonomia di metodo o di oggetto delle scienze umane. Nella distanza Preti-Habermas, come nella dura polemica tra francofortesi e razionalisti critici degli anni Sessanta, ritroviamo non pochi elementi che hanno a che fare con il *Methodenstreit*, alimentato dalle correnti neokantiane e storiciste nella filosofia tedesca a cavallo fra Otto e Novecento.

Alle spalle dei nostri due autori c’è uno sfondo comune, da cui discendono prospettive assai diverse. Possiamo dire che entrambi i filosofi rifiutano il *mito del dato* e lavorano ad un approccio epistemologico costruttivista, che non ammette dati empirici bruti come base fondazionale della conoscenza. Considerano i processi cognitivi come interamente strutturati in quadri concettuali e linguistici. Entrambi riconoscono con grande enfasi i condizionamenti pragmatici a monte e gli effetti pragmatici a valle dello sviluppo cognitivo e del progresso scientifico. Avendo ben chiari gli

30 Ivi, p. 114.

31 Ivi, pp. 114-116.

intrecci tra scienza, società, cultura, con linguaggi diversi attaccano anche l'immagine della conoscenza come rispecchiamento e pura teoresi. Entrambi danno ampio rilievo al rapporto scienza-tecnica nella cultura moderna. Preti lo fa contaminando le categorie di un materialismo storico 'critico' e di un pragmatismo antimetafisico, che tiene d'occhio soprattutto Dewey; spesso utilizzando la chiave simmeliana del rapporto tra *Leben, Mehr Leben, Mehr-als-Leben*. Habermas lo fa, in quegli anni, sviluppando una sua lettura metodologica ed epistemologica delle categorie dialettiche intorno al rapporto tra *Theorie* e *Praxis*, in buona misura ancora sulla scia del grande modello adorniano. Dall'applicazione di queste prospettive scaturiscono però esiti molto divergenti nel giudizio sulla valenza teorica delle scienze empiriche e sullo *status* epistemico delle scienze umane. Abbiamo qui a confronto due diverse idee di teoria, due diversi modi di concepire il rapporto filosofia-scienze (uno più 'verticistico', l'altro più flessibile e 'liberale'), due diversi ideali di oggettività scientifica, due differenti elaborazioni filosofiche del concetto di *praxis*.

Per quel che ci riguarda più da vicino in questa sede, il divario emerge in tutta evidenza anche rispetto all'immagine della conoscenza storica, nei suoi profili epistemologici ed ontologici.

Occorre anzitutto ricordare il modo di intendere il rapporto tra teoria e prassi, tra scienza e società, tra conoscenza e valori: alla tradizione empirista Habermas oppone l'esigenza di portare allo scoperto e rivendicare *in positivo* la continuità tra esperienza prescientifica e scientifica; anzitutto denunciando il carattere ideologico (e anacronistico nell'era del capitalismo tecnologico) dell'idea di *teoria disinteressata*, come sospensione avalutativa degli interessi guida della conoscenza. Nel legame conoscenza-interesse egli vede la condizione di possibilità delle varie forme di oggettività conoscitiva, in forte polemica con l'oggettivismo positivista, ma anche con il paradigma weberiano; il quale, a suo avviso, finisce per ignorare il quadro trascendentale costitutivo dei fatti scientifici, nonché la rete di legami e condizionamenti sociologici che penetrano in profondità nelle strutture della stessa conoscenza scientifica.

L'approccio dialettico propone un'analisi molto ampia, sottile ed articolata dei legami tra diversi interessi cognitivi e, loro tramite, tra scienze e società. Senza dubbio, secondo un motivo profondamente radicato nel suo programma teorico, ben presente anche nella fase linguistica e post-dialettica, le indagini del pensatore tedesco hanno riproposto con forza un problema alla ricerca filosofica: quello delle peculiarità metodologiche e concettuali delle scienze storico-sociali, e del diverso intreccio tra valori cognitivi e non cognitivi che in esse si configura. Habermas, come ab-

biamo visto, ha allargato lo spazio epistemico delle scienze dell'uomo distinguendo una sfera autonoma e complementare di scienze di impianto ermeneutico come scienze di fatti fondamentalmente simbolici, afferenti alla sfera della riproduzione simbolica della società. A queste scienze ha fornito una piena legittimazione filosofica, caratterizzandole per un loro specifico canone di oggettività, in qualche modo complementare con lo spazio, limitato, ma legittimo, delle scienze empiriche e sistematiche della società, della storia e della cultura; con la richiesta esplicita che queste non pretendano un monopolio cognitivo e non siano prese a modello esclusivo di razionalità.

Ciò che guadagna in ampiezza e articolazione, questa prospettiva perde in flessibilità e possibilità di raccordare, senza fratture irriducibili sul piano epistemologico ed ontologico, scienze della natura e scienze dell'uomo; essa tende a creare una barriera molto netta, un salto, categorialmente irrigidito, tra natura e cultura. Habermas fa valere una forma forte del contrasto *erklären-verstehen* per fondare su questa base una nozione più ampia e comprensiva di razionalità da opporre a quella, legittima, ma parziale ed equivoca se generalizzata indebitamente, di razionalità tecnologica. Vale per lui l'idea, di sapore neokantiano, di un netto divario tra eventi empirici e regole, di una differenza ontologica tra regolarità empiriche (leggi naturali) e regole del comportamento umano, norme sociali che, essendo poste e affermate sotto la minaccia di sanzioni valgono soltanto mediante la coscienza e il riconoscimento dei soggetti che orientano in tal senso le loro azioni. A dire il vero, talvolta sembra che, nel tracciare questa differenza, il discorso habermasiano cada in un sottile slittamento di livello. La differenza tra fatti e norme è importante per l'atteggiamento performativo dei soggetti agenti nel processo storico-sociale, e su questo terreno l'approccio ermeneutico sembra portare rilevanti acquisizioni teoriche; d'altra parte non è affatto chiaro né automatico che questa dimensione performativa debba trasferirsi anche al procedimento dell'indagine scientifica ed alla posizione dei ricercatori. La comprensione preliminare delle motivazioni e della forma di vita degli agenti su cui si indaga è certo un prerequisito necessario per la loro corretta interpretazione, ma è per lo meno problematico che ciò implichi una partecipazione performativa dell'interprete al processo da interpretare (tanto meno una condivisione del senso delle azioni sociali). In ogni caso il lavoro interpretativo non esclude e non è separabile dalla conoscenza di regolarità empiriche. In altre parole, la dimensione performativa dell'agire sociale riguarda l'oggetto e non coinvolge, o non coinvolge allo stesso modo, il soggetto e il procedimento dell'indagine.

C'è un altro punto critico su cui vorrei attirare l'attenzione. Da un lato, per le scienze empiriche Habermas prospetta un forte ridimensionamento della valenza teoretica, della capacità di fornire o alimentare visioni di ampio respiro, e accredita una concezione, in senso lato, pragmatistica della verità empirica come successo tecnico. Dall'altro attribuisce compiti direttamente pratici e normativi alle scienze sociali ermeneutiche, come risorse capaci di garantire comunicazione e auto-identificazione di individui e gruppi, mediante la riproduzione interpretativa di tradizioni condivise. Nel campo delle scienze umane, per il pensiero critico-dialettico, vi deve essere uno stretto raccordo tra ampi progetti emancipativi e conoscenza oggettiva, un legame interno, e non un semplice *nesso dei distinti* (come sembrerebbe invece in Preti). Abbiamo visto che, per Habermas, non si può avere conoscenza storica senza un diretto impegno normativo, senza l'interesse pratico a trasformare l'ordine esistente. Questo motivo sembra introdurre un influsso pervasivo degli interessi pratici (in senso lato, etico-politici) in tutti i momenti e le articolazioni interne della conoscenza storica. Naturalmente una posizione epistemologica di questo tipo, indebolendo l'idea di valori cognitivi, almeno relativamente, autonomi dal condizionamento di valori non cognitivi, deve affrontare il problema di come evitare che il riconoscimento di 'fatti' e nessi causali oggettivi del mondo storico-sociale sia subordinato alla tutela di determinati obiettivi pragmatici e alla legittimazione o mera conferma di valutazioni prestabilite. Un rischio tanto più concreto se si accetta un modello rigidamente normativo e gerarchico dei livelli del sapere e dei rapporti scienze-filosofia, in cui la filosofia, depositaria di una comprensione della totalità del processo storico, rappresenta un'istanza superiore del sapere; ed esercita una funzione di controllo sui limiti delle verità empiriche<sup>32</sup>.

Anche per effetto di questa impostazione, l'impalcatura architettonica del 'sistema delle scienze' habermasiano, nella forma proposta dagli scritti

32 Habermas ha in séguito articolato in modo assai più complesso la sua posizione sul rapporto filosofia-scienze. Nella fase di *Theorie des kommunikativen Handelns* egli esplicita una strategia antifondazionalistica sul tema filosofico fondamentale della ragione, contrapponendola a tutti i tentativi di fondazione ultima (*Letzbegründungsversuche*), in versione di speranze ontologiche (*ontologische*) o trascendentali (*Transzendentalphilosophische Hoffnungen*) (cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Band I, p. 16). In un quadro diversamente articolato e flessibile, meno vincolato da impegni ontologici, che distingue il ruolo della filosofia da quello di *assegnatrice di posto* (*Platzanweiser*), i rapporti tra scienze ricostruttive, scienze empiriche, scienze ermeneutiche restano comunque difficili e non lineari all'interno dell'enciclopedia del sapere habermasiana.

degli anni Sessanta, sottopone a forti vincoli i rapporti fra i diversi campi del sapere; e finisce per codificare e cristallizzare nella grande dicotomia fra *spiegare* e *comprendere*, gli esiti di una stagione culturale di aspri conflitti, se non di incomunicabilità tra diversi linguaggi scientifici e tradizioni filosofiche<sup>33</sup>.

§ 6. Penso siano, a questo punto, abbastanza chiari gli elementi rilevanti per il nostro confronto. Le analisi della conoscenza storica sembrano un tassello di grande interesse per definire fisionomia e tendenze della posizione filosofica di Preti. Dei due grandi momenti della sua immagine della storia, quello metodologico è - come abbiamo visto - di impostazione schiettamente empirista e largamente ispirato alle posizioni di Hempel. Richiamo qui brevemente alcuni punti. Il criterio della *valutazione intrinseca* dei nessi causali significanti è ritagliato sulla stessa esigenza di controllabilità empirica, di verifica fattuale e rigore formale (sintattico) che si estende a tutta la regione 'scienza'. La conoscenza storica condivide con le scienze della natura una fondamentale dimensione esperienziale, che prende in essa forma come esperienza filologica. Preti ci presenta, sotto questo profilo, un contesto spiccatamente humaneo<sup>34</sup>: gli avvenimenti sono cause

33 Per un'analisi recente sui limiti delle opposizioni dicotomiche che hanno condizionato le ricorrenti dispute sull'autonomia delle scienze dell'uomo, nelle loro varie articolazioni, cfr. P. Rossi, *Scienze umane, scienze dello spirito, scienze della cultura*, «Rivista di filosofia», n. 1 2007, pp. 3-21. Il saggio mette in luce la complessa articolazione di metodi, oggetti, campi d'indagine che caratterizzano e movimentano l'intera area delle scienze umane; le quali hanno tutto da guadagnare dalla mancanza di pesanti ipoteche ontologiche. Di fronte ad una pluralità di orientamenti e impostazioni epistemologiche irriducibili ad un metodo unitario, perdono forza e interesse teorico le contrapposizioni dualistiche tra cultura e natura. Tendenze matematizzanti, tendenze interpretative o centrate su operazioni interpretative devono coesistere; il contrasto tra spiegare e comprendere sembra un criterio del tutto inadeguato per fare posto alla grande varietà di stili di lavoro cui dà luogo lo sviluppo delle scienze umane. Nel nostro contesto culturale, secondo Rossi, è sempre attuale il monito di Weber, per il quale non ha senso fissare *a priori*, una volta per tutte, i campi e i confini entro un sistema di scienze della cultura oggettivamente codificato. I linguaggi delle varie scienze dell'uomo sembrano irriducibilmente autonomi e non si prestano a raggruppamenti in ambiti categoriali ben definiti (come prassi, *techne*, evoluzione biologica e culturale). In particolare, secondo Rossi, cultura e linguaggio non possono essere identificati come campo esclusivo delle scienze umane a sostegno di un irriducibile esclusività linguistico-culturale dell'uomo.

34 Un luogo classico in proposito è nel *Trattato*; cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol. I, part III. *Of knowledge and probability*. Sect. IV. *Of the component parts of our reasonings concerning cause and effect*, L.A. Selby-Bigge ed. (1888), Clarendon Press, Oxford, ristampa 1964, p. 83.

di ricordi che causano, a loro volta, le parole usate da un cronista; da queste possiamo inferire con un certo grado di probabilità l'accadimento dei fatti narrati (*Praxis ed empirismo*, p. 159). È chiaro che un quadro simile sembra escludere qualunque rilevanza epistemologica, e qualunque specifico problema teorico circa l'interpretazione del contenuto semantico dei segni. Infatti, come si è detto, la stessa relazione simbolica di rimando tra un fatto presente (una scritta, per esempio) ed un fatto passato presuppone la trama della causalità.

Possiamo ora riconsiderare la dimensione strettamente ontologica della conoscenza storica collocandola in una prospettiva più ampia. Essa mostra tutta la sua originalità se se ne afferra il profondo legame con i motivi e i nodi strutturali del criticismo pretiano. Vorrei per questo ricollegare il capitolo settimo di *Praxis ed empirismo* sulla conoscenza storica al già citato saggio *Il mio punto di vista empiristico*, e ad un importante scritto di qualche anno successivo, intitolato *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo* (1965). Le indagini ontologiche sviluppate in questi testi danno corpo all'idea di un ontologismo critico sopra accennata; esse documentano l'impegno teorico a procedere nella ricerca senza cristallizzarne i risultati in griglie *a priori* da imporre al libero ed autonomo sviluppo delle scienze. Da una parte, si può osservare che il rapporto filosofia-scienze sembra qui più flessibile, sicuramente meno incline a disciplinare la dimensione empirica di quanto non consenta l'approccio habermasiano. Dall'altra, sembra che, a questo livello di discorso la posizione del filosofo pavese sia assai aperta e 'pluralista', sostenuta da una decisa istanza antiriduzionista, che la distingue dai grandi modelli neoempiristi. Anche se tutt'altro che propenso a rinunciare alla tematica della verificaione. Vedremo subito che il tema della controllabilità empirica si integra in una particolare forma con l'indagine ontologica, condizionandola.

Preti propone un giudizio fortemente critico verso tutti i tentativi fiscalisti di ridurre i linguaggi scientifici a quello della fisica come disciplina dotata di un ruolo privilegiato e fondazionale. Volgendo in una nuova e più matura direzione, il fiscalismo deve abbandonare la pretesa di ridurre tutti i linguaggi a quello della fisica *dei libri di scuola*. Si tratta di mettere in gioco un altro modo di intendere la fisica: in rapporto alla caratterizzazione ontologica del campo di ciò che è scientificamente indagabile, a Preti interessa anzitutto una sorta di fisica della regione 'cosa', descritta anche nelle sue strutture più generali. In *Praxis ed empirismo* (p. 179) viene introdotto il tema delle nozioni di *individuo* e *cosa* nel ruolo di guide trascendentali della ricerca psicologica e sociologica, in quanto aspetti di una più generale dimensione immediatamente intersoggettiva

dell'esperienza, in cui 'cose' e altri 'io' si presentano come dati intuitivi e non problematici. Uno spazio teorico che, per Preti, attraversa la sfera marxiana della struttura economica ed il territorio fenomenologico della *Lebenswelt* indagato dall'ultimo Husserl e da Merleau-Ponty; questa è la radice di ogni verifica; una "primitiva situazione intersoggettiva" che è "la struttura fondamentale di tutte le attività culturali" (*Praxis ed empirismo*, p. 180) e dei rispettivi universi di discorso. Una zona originaria dell'esperienza che è, insiste il testo, *pragmatica e storica*, ma anche *istituzionalizzata* (*Praxis ed empirismo*, p. 181).

Su questa linea di confine tra epistemologia ed ontologia si attesta, dando un chiaro impulso al versante ontologico, il saggio *Il mio punto di vista empiristico*: nella sezione *Il problema del mondo reale* Preti si chiede a un certo punto se le ontologie regionali possono confluire in un'Ontologia generale. La risposta mette in luce una motivazione profonda del bisogno di ricomporre la frammentarietà dei linguaggi specialistici in una rappresentazione unitaria della realtà, dell'esigenza di valorizzare i momenti di sintesi e di connessione tra diverse regioni del sapere e dell'esperienza:

"Forse questo impulso unitario del sapere è il riflesso di un impulso unitario della vita che solo strumentalmente si frantuma nei molteplici aspetti della cultura" (*Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 487).

Anche in questo caso è presente una forte istanza antiriduzionistica; e fa capolino, attraverso un esempio, il problema del rapporto tra descrizione naturalistica e descrizione storica, tra due semantiche non interscambiabili e due irriducibili livelli di spiegazione dei fenomeni. Un fenomeno biologico può essere descritto in termini chimici, ma il suo significato non può essere interamente espresso nel vocabolario della chimica. Un bombardamento può essere rappresentato in termini fisici, ma questa riduzione non potrà mai restituire in termini adeguati il suo significato storico-militare. Perciò, argomenta il testo, l'ontologia generale, la possibilità di considerare unitariamente i fenomeni nei loro tratti comuni, può e deve mantenersi solo su un piano di grande astrazione: "il campo unitario si riduce ad un generico formalismo", quello di regole - sostiene Preti - ascrivibili al livello dell'ontologia formale husserliana; più precisamente al livello di una "serie determinata di regole per la scientificità in generale di un qualsiasi determinato discorso" (*Saggi filosofici*, cit., p.488)<sup>35</sup>. Tra esse, particolarmente importante, la regola seguente:

35 Non entro qui nel merito del tipo di lettura che questo riferimento alla nozione husserliana di ontologia formale presuppone; la questione è di per sé controversa e diversamente presentata dallo stesso Husserl in più occasioni, dalle *Logische*



in ultima analisi tutti gli enunciati di un discorso scientifico, di un qualunque discorso scientifico, o per lo meno di una classe di esso (la classe delle conseguenze), si devono poter associare in maniera determinata con enunciati, o classi di enunciati descrittivi eventi fisici – nel senso di eventi sensibili collocati nel tempo e nello spazio (*ibid.*)

Gli enunciati di qualunque discorso scientifico devono dunque essere associabili a enunciati protocollari “già tematizzati”, strutturati e controllabili, che a loro volta rimandano a

enunciati ancora più elementari, pre-tematici, fenomenologici (non in senso husserliano): vale a dire ad enunciati del senso comune, e all’evidenza pragmatica di questo (*ibid.*)

Mi interessa soprattutto rilevare, in questi passi, l’ingresso di una considerazione epistemologica proprio nel cuore dell’argomentazione ontologica; come risulta evidente, una dimensione empirica di base non è solo complementare all’aspetto della costruzione ontologica, ma si propone, nella prospettiva pretiana, come strutturale, ineliminabile e costitutiva di tutti gli universi del discorso scientifico, senza distinzione di sorta. Al di là delle diverse realizzazioni e del diverso sviluppo storico delle discipline scientifiche, Preti sembra proporre un modello normativo, che, in forme diverse e specificabili, coinvolge tutte le dimensioni della regione scienza; se così è, sembra che anche l’ontologia della regione ‘uomo’ debba essere in qualche modo raccordata alla regione della cosa in generale, intesa come struttura fisica preliminare ed ancorata al terreno di una primitiva esperienza intersoggettiva, incorporata nel linguaggio comune. Ciò spiega perché, nell’ottica di Preti, anche l’universo di discorso della storia possa essere, nel suo nucleo essenziale, riportato agli stessi canoni di oggettività, ed agli stessi procedimenti di costruzione linguistica e metodica delle scienze della natura. La dimensione ontologica cui rinvia il sapere storico, non crea fratture epistemologiche. Nelle scienze dell’uomo, non ci sono differenze *a priori* o vincoli di principio che precludano l’impiego di spiegazioni causali, o la ricerca di uniformità e verifiche empiriche. Scienze della natura e scienze dell’uomo incarnano e realizzano, nel loro senso essenziale, la stessa idea di scientificità in generale; esse costituiscono articolazioni specifiche di indagini e tecniche cognitive ancorate, in ultima istanza, alla medesima

---

*Untersuchungen* sino a *Erfahrung und Urteil*. Sul problema della definizione dell’ontologia formale, in Husserl e oltre Husserl, cfr. R. Poli, *Ontologia formale*, Marietti, Genova 1992.



radice esperienziale, in cui si danno immediatamente *individui e cose*. Le nozioni di esperienza e di verificabilità conservano, dunque, un ruolo centrale anche in relazione alla complessa ricostruzione ontologica che Preti sviluppa a partire dalla semantica dei linguaggi scientifici. Un motivo di schietta estrazione empiristica, in buona parte ritagliato sul primato epistemico delle scienze naturali, si innesta e si consolida chiaramente nel quadro di un pluralismo ontologico, che pure spinge nella direzione di una articolazione molto ricca di livelli della conoscenza e della realtà.

Nel saggio *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo*<sup>36</sup> la questione ontologica viene ulteriormente sviluppata. Il punto fermo è sempre il riconoscimento della pluralità dei linguaggi scientifici ed il fallimento di tutti i progetti riduzionistici. Si rafforza ed articola in nuove sfumature la tesi che non si può ricondurre la complessità epistemica e categoriale della cultura scientifica all'orizzonte di una scienza unitaria di base, sia essa la fisica o altro. Le differenze terminologiche tra le scienze non sono *accidentali*. I concetti teorici dei diversi ambiti semantici ed ontologici, sono irriducibili in quanto “ricevono significato e senso” solo all'interno della rete categoriale della teoria cui appartengono; anche se fossero riferibili agli stessi fatti osservabili, vi proietterebbero *Meanings* diversi, li aprirebbero e collegherebbero “secondo prospettive intenzionali diverse” (*Saggi filosofici*, cit. p. 504). Ma il punto su cui vorrei attirare l'attenzione è un altro; in questo testo il fiscalismo non è solo un bersaglio polemico, la polemica lascia spazio ad un riconoscimento e ad un apprezzamento positivo. Ai progetti fiscalisti, al di là del loro sostanziale fallimento, viene comunque attribuito il merito di aver focalizzato le due condizioni alle quali un sapere può pretendere di essere intersoggettivo, comunicabile e sensato. Rigore formale interno, non contraddittorietà dell'apparato concettuale, da un lato; dall'altro “necessità di riferirsi, in ultima analisi, a *cose e fatti* riguardanti cose”, cioè proprietà descrivibili nel tempo e nello spazio (*Saggi filosofici*, cit., p. 506). Le analisi in questione sono sostenute da esempi e riferimenti afferenti generalmente alla regione ‘cosa’, il tema esplicito è sicuramente il campo della ‘natura’, il correlato noematico delle scienze naturali, che, del resto, ha sempre costituito il terreno più proprio e congeniale del trascendentalismo storico-oggettivo. Tuttavia le conclusioni di Preti assumono una forma estremamente ampia, in apparenza senza distinzioni e limitazioni che ne restringano la validità alle sole scienze della natura. È legittimo chiedersi in che modo si collochino le scienze umane rispetto all'*eidōs* formale, all'idea generale di scientificità così ela-

36 Ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 497-512.

borata, che sembra il frutto più maturo dell'ontologia critica; e si apre in particolare la questione del rapporto tra queste pagine e l'ontologia della 'regione storia' impostata in *Praxis ed empirismo*. In effetti il settimo capitolo di quest'opera, sopra esaminato, è un tentativo riportare la conoscenza storica, mettendo fuori gioco ogni specificità interpretativa e semantica delle scienze umane, alla stessa struttura eidetica che vale, unitariamente, per tutta la regione scienza, con le sue peculiari strutture sintattiche e dimensioni empiriche. La specificità della storia non rappresenta un punto di rottura epistemologica, né ontologica rispetto alla 'regione' natura. La pluralità di mondi scientifici non intacca l'unità formale della scienza. Le illusioni ficalistiche devono essere messe da parte; ma, simmetricamente, la diversità irriducibile dei linguaggi scientifici e dei livelli di fenomeni indagati non comporta la rinuncia ad un'immagine unitaria del mondo, per quanto articolata in "connessioni molteplici, interscambi e gerarchizzazioni" (*Saggi filosofici*, cit., p.507). Una considerazione analoga vale anche sul piano epistemologico: la molteplicità degli universi di discorso non implica l'esistenza di fratture radicali nell'edificio del sapere; tanto meno comporta la dissoluzione di qualunque elemento di sintesi e unificazione, di qualunque possibilità di comunicazione nella dinamica delle scienze e dei linguaggi tecnico-specialistici.

Dando per scontate le evidenti e peraltro molto libere, ascendenze husserliane del tema delle ontologie regionali, vorrei qui rilevare un'altra sfumatura del programma pretiano. È nota la frequentazione del filosofo pavese con alcuni aspetti del criticismo di Cassirer, in virtù di un'affinità non mediata solo dal *background* banfiano. È abbastanza naturale, per caratterizzare il punto di cui discutiamo, l'accostamento con il paradigma cassireriano delle forme simboliche, che si propone come alternativa capace di aggirare le aporie del dualismo storicista tra spirito e natura. Anche il trascendentalismo storico-oggettivo di Preti prende di mira le "forme costruttive dei vari universi di discorso". Queste strutture formali hanno un tratto lontano dalle radici humboldtiane e dalle valenze antiempiristiche del concetto di forma operante nel pensiero del Cassirer<sup>37</sup>, ma svolgono

37 Un testo del Cassirer particolarmente interessante al riguardo è *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, (1942), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961. Cassirer rileva (p. 43) la collocazione spaziotemporale di ogni oggetto culturale su cui indagano le scienze umane, ma insiste sul fatto che, per coglierne la specificità, occorre uscire dall'ambito delle mere descrizioni fisiche e vedere, semmai, la diversa *funzione* dell'elemento fisico, in quanto incorpora un significato. Un passo questo, in una direzione diversa, almeno da quella 'causalista' imboccata da Preti in *Praxis ed empirismo*.

un'analoga funzione ordinatrice. Anche gli *a priori* storici pretiani rimandano ad un'attività formatrice che opera unitariamente, benché in modalità molto differenziate per ciascuna regione ontologica, con un ruolo costruttivo nei confronti di una comune radice esperienziale e pragmatica. Preti vede nel lessico neokantiano un apparato concettuale efficace nella ricerca di un difficile equilibrio, in tensione tra diversità e pluralità degli universi di discorso scientifici e culturali; e cerca per questa via di riconvertire in senso critico-metodico l'idea di un mondo reale unitario. Inteso come ideale regolativo, anziché come riflesso reificato dell'unità sostanziale dell'essere, il concetto di un mondo unitario poteva, agli occhi di Preti, tradursi in un cauto impegno metodologico, attento a non imporre gabbie dogmatiche alla dinamica del sapere. La pluralità di piani del discorso scientifico poteva essere riconosciuta ed articolata in forme anche molto libere e radicali, senza essere mai spinta al punto da creare un divario incolumabile tra interpretazione del senso di espressioni simboliche e conoscenza causale delle regolarità empiriche, tra la dimensione empirica dei fatti e il regno ideale delle norme. Questo punto viene chiaramente toccato nel saggio *Il linguaggio della filosofia* (1962)<sup>38</sup>. In esso troviamo il chiaro accenno alla possibilità, mediante la definizione delle ontologie regionali corrispondenti ad ogni scienza, di affrontare e ridisegnare in nuove prospettive le classiche dispute metafisiche sul rapporto tra mondo della natura e mondo morale, che alimentano anche quelle tra deterministi e libertari:

“non si tratta, per esempio, di decidere se nel regno della natura in sé regni-  
no la libertà o la causalità non libera, bensì se sia possibile, o no, descrivere  
gli eventi naturali (e, come suol dirsi, spiegarli, prevederli) mediante formule  
deterministico-causali oppure invece statistico-causali: ed entro quali limiti si-  
ano possibili l'una o l'altra cosa” (*Saggi filosofici*, cit., p. 473)

L'approccio è, in questo caso, quasi terapeutico e 'dissolutivo': la nozione di libertà nel discorso morale non postula affatto un indeterminismo fisico; l'analisi del linguaggio trasfigura in questo modo l'eredità speculativa della filosofia della natura. Ma lo stesso lavoro, scrive Preti, si può fare in tutte le *regioni* in cui “si articola la nostra visione culturale del mondo”. Formulando, per esempio, domande teoriche di questo tipo: come si innestano i valori nel mondo naturale fisico, fisiologico, psicologico? quali evidenze caratterizzano i discorsi valutativi? Le qualità di valore sono veri e propri predicati?

38 Anche questo saggio è ora nella raccolta G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 455-74.

È possibile capire la portata del legame che si stabilisce tra istanze empiristiche e dimensioni ontologiche, ricorrendo ancora ad un testo di *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo*. L'intreccio tra analisi epistemologica ed ontologica fa emergere in primo piano e rafforza la complessità di dimensioni, la peculiarità e la pregnanza del concetto pretiano di esperienza. Il primato epistemico della fisica, sia pure intesa nel senso specifico e prescientifico di cui si è detto, spinge infatti il filosofo pavese a formulare tesi molto impegnative e generalizzanti sulla definizione dell'*eidōs* formale 'mondo scientifico', sulle "condizioni formali basiche per ogni forma di sapere che pretenda di essere intersoggettivo". Il testo parte dall'affermazione "del carattere spazio-temporale degli oggetti del mondo scientifico"; il riferimento a fatti e cose "consistenti di proprietà descrivibili nel tempo e nello spazio" è condizione per l'intersoggettività di qualunque discorso (*Saggi filosofici*, cit., p. 506). Anche in questo caso, nell'analisi espressamente svolta da Preti, sembra che questo criterio si limiti, nell'ambito della "regione meramente formale" scienza, alla regione *semimateriale* tradizionalmente specificata come *natura*. Non è esplicitamente detto se la regione 'uomo' sia strutturata allo stesso modo, ma diversi elementi, a cominciare dai testi di *Praxis ed empirismo*, autorizzano per lo meno l'ipotesi che sia così. In questo caso anche la regione *semimateriale* 'uomo', dovrebbe essere indagata mediante complessi di enunciati teorici che "hanno per *sensu* un insieme, sia pure indeterminato e mai completamente verificato, di fatti spazio-temporali". Fatti non localizzabili in questo modo, si legge nel saggio del '65, "non sono neppure fatti". La conclusione è netta ed espressa in termini che sembrano non ammettere eccezioni di sorta per tutta la regione formale scienza, comunque sia poi materialmente determinata:

La spazio-temporalità è la condizione necessaria per la osservabilità intersoggettiva e la descrivibilità discorsiva degli oggetti del mondo scientifico. Da Bacone in poi tutti sappiamo che il mondo scientifico non è un mondo ermetico, bensì è un mondo pubblico [...]. Nei millenni la scienza è venuta selezionando appunto gli elementi pubblici, intersoggettivi, dell'esperienza dai momenti comunicabili, irripetibili, non verificabili in comune<sup>39</sup>

Non solo le scienze della natura, ma anche le *scienze di valori*, aggiunge Preti poco sotto, si radicano su questo terreno d'esperienza e studiano il mondo dei valori non come insieme di principi eterni o emozioni private, ma come "fonti di comportamenti pubblicamente osservabili". Il

39 Per le ultime citazioni cfr. *Saggi filosofici*, cit. pp. 509-10.

riferimento ad un *minimum* di fatti osservabili garantisce la dimensione pubblica del discorso.

Certamente, aderendo ad una forma pur sofisticata di empirismo storiografico, Preti segue un suo percorso che lo porta lontano dai sentieri della filosofia europea 'continentale'; ciò spiega il suo scarso interesse per la complessa discussione sui procedimenti interpretativi nelle scienze umane, o per un diretto confronto da cui, credo, sarebbero emersi significativi chiarimenti e sviluppi teorici. Al trascendentalismo storico-oggettivo resta estranea ogni problematizzazione sulla dimensione simbolica dei fenomeni culturali e sulla natura dei procedimenti di interpretazione del loro specifico contenuto semantico. Di qui nasce un complesso di questioni, rimaste a lungo appannaggio esclusivo della tradizione ermeneutica, che tuttavia anche un approccio empirista può e deve affrontare senza chiusure pregiudiziali. In questo senso possiamo dire che la prospettiva critico-ontologica di Preti sacrifica qualcosa al primato della *regio natura*, come si è visto, largamente privilegiata dai suoi interessi, dalla sua formazione e dagli strumenti concettuali a lui più familiari. Anche sul piano epistemologico, gli esiti del suo *punto di vista empiristico* appaiono ampiamente influenzati da un materiale attinto soprattutto dal campo delle scienze osservativo-sperimentali. Che non tutti i nodi del linguaggio storiografico (e delle scienze umane in genere) vengano focalizzati in questa angolazione, risulta chiaro dal cenno fugace (che abbiamo segnalato in *Praxis ed empirismo*) alla relazione semantica segno-evento, la cui interpretazione causale, è di per sé un problema degno della massima attenzione.

A fronte di questo prezzo teorico, il criticismo pretiano matura diverse e solide posizioni su un terreno che sembra sfuggire all'approccio dialettico di Habermas. Preti conserva un'idea classica di autonomia del pensiero, senza negarne la genesi vitale, pragmatica, sociale. Egli concepisce il piano della teoria come dotato di una relativa, ma specifica indipendenza, in quanto frutto di una strutturazione categoriale dei dati, che si rende autonoma dal limitato contesto pragmatico da cui pure deriva (contesto spesso tematizzato come *vita, mondo della vita, carne*). La conoscenza è certo motivata, ma non giustificata nei suoi contenuti da interessi 'vitali' e pragmatici. Le scienze, naturali o storico-sociali, contengono un momento di obiettività, agiscono *iuxta propria principia*, secondo una legge interna di sviluppo che non condiziona la validità dei loro risultati all'adesione ad una concezione generale della società (e della vita) preventivamente elaborata; la verità delle credenze non viene stabilita o legittimata e giudicata dalla conformità ad uno specifico orientamento pratico-emancipativo.

Il programma di un'ontologia critica, volto a individuare per via 'semantica' le diverse regioni ontologiche a stretto contatto con gli sviluppi storici effettivi dei linguaggi specialistici operanti nelle varie articolazioni della scienza e della cultura (con particolare attenzione al discorso morale e con poche, ma significative incursioni nei linguaggi dell'arte), ha un'architettura agile, flessibile, più leggera e dinamica rispetto all'approccio dialettico-ermeneutico di Habermas. Tuttavia, il suo tratto forse più interessante e caratteristico sta nella nozione, molto larga e ricca, di esperienza, che contamina elementi della tradizione empiristica con altri di tradizione pragmatistica e fenomenologica; sta nel riferimento, come terreno di controllo e verifica di tutte le operazioni di costruzione scientifica e culturale, ad una primitiva zona di esperienza intersoggettiva, non atomistica e non mentalistica, riccamente strutturata al suo interno. Il 'mondo della scienza', di cui Preti parla, ha un assetto vario pluridirezionale, ma non disperso in blocchi non comunicanti, la sua struttura può essere interpretata attraverso un *eidōs* almeno formalmente unitario; tuttavia ciò è possibile, in gran parte, perché esso poggia su una fondamentale base empirica, che non è quella dei protocolli strutturati in elementi semplici mediante specifici *meanings* scientifici, è invece l'esperienza pragmatica della primitiva *datità* di cose e individui. Il riferimento a questo livello dell'esperienza era, per Preti la sola base sicura della controllabilità e validità intersoggettiva del sapere. Come ogni universo simbolicamente organizzato, anche la conoscenza storica, muovendo da un più intricato viluppo di componenti emozionali, valutative e funzioni persuasive, trova in questa dimensione la radice della sua indiretta forza pragmatica e della sua, relativa, ma costitutiva autonomia teoretica.

MARIA GRAZIA SANDRINI  
 UNA DISCUSSIONE CON GIULIO PRETI  
 SU EMPIRISMO E RAZIONALITÀ

1. Se un filosofo è tale, come io credo, nella misura in cui sollecita discussione, e non nella misura in cui è celebrato, allora credo di poter contribuire ad onorare la memoria di Giulio Preti (che del resto aveva orrore dei miti) aprendo con lui una discussione sui temi dell'empirismo e della razionalità, con riferimento, principalmente, a *Praxis ed empirismo*, forse l'unica opera sistematica della sua maturità, e ad altri suoi saggi di quello stesso arco di tempo<sup>1</sup>, utili a precisare o corroborare il quadro d'insieme della concezione pretiana quale si viene allora delineando.

*Praxis ed empirismo* si presenta come un'opera fortemente aporetica nelle sue linee principali - e forse proprio per questo stimolante -, percorsa da una tensione non risolta tra il dominio delle forme a priori (trascendentali?) del discorso e quello dell'esperienza, quest'ultimo già abbastanza problematico per conto suo.

Volta prevalentemente a tentare una mediazione tra empirismo logico e pragmatismo, l'opera è sottesa anche da altre profonde influenze facilmente riconoscibili, non ultime quella di Husserl e del giovane Marx. Tuttavia, l'empirismo logico ed il pragmatismo, che Preti tende ad unificare in una comune filosofia della prassi, nella quale il primo fornirebbe le tecniche ed il secondo il quadro filosofico<sup>2</sup>, hanno ai suoi occhi lo speciale merito di essere filosofie antimetafisiche ed antidogmatiche:

[...] l'empirismo logico e il pragmatismo si presentano come la filosofia degli uomini che hanno fiducia in loro stessi, nella loro sensibilità ed esperienza: i quali pensano l'uomo avere un destino migliore che non quello di rimanere imprigionato in un ordine e in una gerarchia. È una filosofia democratica per

1 *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, 1953; *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione*, 1955; *Ontologia della Regione "Natura" nella fisica newtoniana*, 1957; *Scienza e tecnica*, 1958; *Il mio punto di vista empiristico*, 1958; *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico*, 1965; tutti raccolti in *Saggi Filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 2 voll., nel vol. I.

2 *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, p. 18.

eccellenza – la filosofia del bambino, del senso comune, del vedere con i propri occhi, Filosofia dell'uomo senza miti e senza veli, senza dei e senza padroni<sup>3</sup>.

Resta naturalmente da vedere se questa mitizzazione, che a sua volta Preti fa, di questo punto di vista per il quale ogni uomo sarebbe finalmente libero di affermare che “il re è nudo”, non costituisca un limite per un altro ordine di libertà e di antidogmatismo.

Facendo dell'empirismo logico un uso critico in chiave antimetafisica, Preti cerca, nel rigore del ragionamento e nel controllo empirico, il modello di un filosofare scientifico che sia in grado di incidere sulla cultura, in chiave antidogmatica ed antiassolutistica. Il suo “empirismo critico”, come Preti stesso preferisce definire la propria filosofia, pone al centro del metodo filosofico e scientifico il neopositivistico principio di verificaione, quale regola di senso e di controllo conoscitivi, perché l'essenziale, per una cultura democratica, è che «non ci siano “autorità”» e che «la cultura si fondi su qualcosa che tutti possono verificare in comune»<sup>4</sup>. Si tratta perciò, a suo parere, di elaborare una nozione di verità che sia verità per tutti; a tal fine, ci sono dei procedimenti dimostrativi e dei procedimenti di prova che nessun uomo può rifiutarsi di accettare, e la verificaione empirica è il principale di questi.

[...] Ci sono procedimenti di prova di fronte ai quali nessun uomo può rifiutare di piegare le proprie opinioni riconoscendole, se contrarie, erronee – per lo meno *di fatto* pochissimi uomini si rifiutano di piegarsi. I due episodi, di Keplero che ha dovuto dar ragione a Galileo dopo aver guardato attraverso il telescopio, e del collega peripatetico che per non dare ragione a Galileo e torto al suo Aristotele si è rifiutato di guardare attraverso il telescopio, stanno entrambi a testimoniare della potenza persuasiva della prova scientifica<sup>5</sup>.

Laddove la metafisica, “campo di lotte senza fine” che Kant vedeva già in crisi ai suoi tempi, fa appello alla intuizione e non resiste all'analisi della critica, le scienze progrediscono su solide basi e resistono «al pubblico e libero esame» della ragione. Non si tratta, precisa Preti, soltanto dei risultati tecnici ottenuti dal sapere scientifico: «si tratta soprattutto della sua libera, pubblica, razionale e concreta universalità umana, che la filosofia tradizionale [...] non ha mai potuto né voluto conseguire»<sup>6</sup>, e che risiede, in ultima analisi, nell'applicazione costante del principio di verificaione.

3 *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, op. cit., p. 130.

4 *Praxis e empirismo*, cit., p. 27.

5 Ivi, p. 28.

6 Ivi, p. 29.



[...] Solo se i sistemi hanno enunciati fattualmente verificabili potranno venir messi a confronto e ci saranno dei criteri razionali (intendo scientifici, non emotivi, sentimentali o autoritari) di scelta. E qui sta il punto. Ché, di fatto, soltanto quei controlli empirici che l'umanità è venuta selezionando e collaudando nei millenni della sua storia godono di piena oggettività, nel senso di intersoggettività. Perché sia così, non lo so: è un fatto, che sta alla base della obiettività di tutti i fatti<sup>7</sup>.

2. La questione centrale, attorno alla quale possiamo far ruotare *Praxis ed empirismo*, e forse buona parte della filosofia di Preti, appare essere quella dell'unità del sapere, un'esigenza della ragione, che si pone con forza di fronte alla frammentazione della scienza nella molteplicità dei discorsi scientifici e dei diversi linguaggi tecnici, nei quali si perde e si disperde ogni determinazione del "mondo reale". Se la molteplicità dei linguaggi delle scienze è un fatto, di cui non si può che prendere atto, l'unità delle scienze si prospetta per Preti come un «ideale della Ragione», avente, in seno al sapere, una funzione meramente *regolativa*, cioè qualcosa che addita una direzione, e assegna un compito: un compito che è precipuo della filosofia<sup>8</sup>.

Un'idea della ragione, nel medesimo senso, è anche quella dell'unità del «mondo reale», espressione eminentemente ambigua, come Preti ammette, perché ciò che è "reale" dipende dai criteri di verità e di verificaione relativi ad un determinato universo di discorso. Fino a quando ci sono state un'unica "logica", un'unica "algebra" ed un'unica "geometria", queste potevano ancora essere considerate come una sorta di "ontologia" unitaria, per lo meno formale; ma ora, davanti alla molteplicità delle logiche, delle geometrie e dei linguaggi ideali, non è possibile parlare di un "mondo reale" effettuale, ma, d'altra parte, esso neppure è impossibile: si tratta, appunto, per Preti, di un'idea della ragione, una direzione in seno alla nostra cultura, un compito che si colloca nello specifico contesto storico della nostra generazione.

In realtà, questo compito appare duplice a Preti, orientato, per così dire, sia verso l'alto che verso il basso, verso i linguaggi "ideali" e verso il mondo "reale": verso l'alto, per unificare tutti i linguaggi e tutti gli universi di discorso delle scienze in un unico sistema formale; verso il basso, per ricondurre all'inconfutabilità del senso comune, in cui Preti vede il termine di ogni operazione di controllo empirico, tutti i linguaggi culturali<sup>9</sup>.

7 *Il mio punto di vista empiristico*, cit., op. cit., p. 481.

8 Cfr. *Praxis...*, p. 121s.

9 Cfr. *ivi*, pp. 117 e 127; *Il mio punto di vista...*, op. cit., p. 481s.

[...] filosoficamente questo significa due compiti: primo, la definizione di un sistema generale di significati o categorie nel quale, almeno al limite, possano risolversi in un unico universo di discorso gli universi delle singole scienze. Questo sistema costituirebbe una Ontologia generale, poiché in esso verrebbe definito un sistema ultimo di significati di tutto il *mondo reale* (ultimo, naturalmente, per tale costruzione e nella relatività storica al cui orizzonte non si potrebbe né dovrebbe sottrarre una costruzione del genere). L'altro compito invece si presenta, in un certo senso, all'opposto (ché tra questi due estremi si muove il sapere): quello di ricondurre al senso comune [...] tutti i linguaggi culturali; perché in fin dei conti è qui, e solo qui, che *materialmente* i linguaggi scientifici si incontrano e comunicano tra loro<sup>10</sup>.

In relazione al primo compito, Preti si volge a precisare la questione di quale valore possa conservare, in una filosofia empiristica, il progetto di una logica trascendentale; in relazione al secondo, si determinano gli aspetti empiristici e pragmatistici, nonché la funzione del principio di verifica, ma si rivela anche il fallimento del tentativo di trovare nell'esperienza del senso comune quell'unico "mondo reale", corrispettivo di tutti i mondi disegnati dai diversi e molteplici discorsi scientifici.

Tutta la riflessione di Preti si articola così su due poli contrapposti, in mezzo ai quali si muove il sapere: quello dell'analisi critica delle strutture a priori, formali e trascendentali, del discorso scientifico, e quello dell'esperienza immediata, dove ha luogo la verifica di ogni enunciato fattuale.

L'analisi critica delle strutture linguistiche a priori richiede che la filosofia si faccia epistemologia critica e questa a sua volta scienza empirica, volta a rilevare, empiricamente appunto, le strutture a priori più profonde dei linguaggi scientifici, quelle che si sono affermate nel corso della storia della cultura e della scienza e che ancora vigono in esse. In quest'ambito, i linguaggi ideali, puri schemi formali, costituiscono le strutture trascendentali dell'organizzazione di ogni discorso conoscitivo, ferma restando sempre la consapevolezza di quell'orizzonte entro cui anche tali forme a priori, e non solo cultura ed esperienza, si presentano nella loro storicità. Così, il compito della filosofia si caratterizza come «esplicitamento delle forme, strutture linguistiche, categoriali, ecc., della tradizione»<sup>11</sup>. Non occorre, infatti, postulare una "ragione" universale e necessaria, sovrastante gli individui e la storia: «basta ricorrere a procedimenti operativi selezionati (e che, naturalmente, sono ancora e sempre ulteriormente selezionabili e perfezionabili) nel corso di una lunghissima esperienza storica, attraverso

10 *Praxis...*, p. 117.

11 *Il mio punto di vista...*, op. cit., p. 484. Cfr. anche *Linguaggio comune...*, op. cit., pp. 162-164.

innumerevoli procedimenti “per tentativo ed errore”<sup>12</sup>. Non è detto che tale esplicitamento debba essere univoco; al contrario - osserva Preti -, si dovrebbe pensare che la nostra tradizione contenga linee divergenti, ed anche contraddizioni.

Ciò permette di chiarire anche il senso del “convenzionalismo” che sta alla base dei linguaggi formali: esso significa semplicemente una libera posizione di simboli, definizioni, assiomi, come base di una teoria formale; ma questa libera creatività si sviluppa soltanto sotto il profilo logico-formale. In realtà, i vari sistemi simbolici nascono dalla *topica* specifica delle scienze (in particolare, ma non solo, della matematica); «topica che si è venuta configurando attraverso lo sviluppo del pensiero scientifico dai tempi, diciamo, di Galileo, fino ai nostri giorni»<sup>13</sup>. Pertanto, il convenzionalismo delle forme linguistiche e teoriche sembra costituire per Preti un qualcosa di marginale, che non va ad intaccare i contenuti oggettivi del conoscere, e che si concilia con quel senso del tutto peculiare della trascendentalità di tali strutture, che sono, insieme, a priori e a posteriori. Paradossalmente, potremmo dire che “convenzionali” sono le forme linguistiche, ma non i “contenuti empirici” (tra i quali, a diversi livelli logici, dobbiamo mettere le stesse strutture formali), che poggiano invece saldamente sulla certezza del senso comune e sul principio di verifica.

Un compito importante, che sembra a Preti corrispondere almeno ad uno dei temi fondamentali della filosofia, gli appare proprio quello dell’elaborazione di sistemi semantici come analisi ontologica. Un sistema semantico, infatti, determina un campo di significanza per i simboli del sistema, e, di conseguenza, una struttura ontologica del campo stesso. Nella misura in cui forma un universo di discorso, cioè un sistema semantico, la Fisica, ad esempio, costituisce, mediante le sue definizioni, i suoi assiomi, i suoi metodi di verifica, ecc., un reticolato di nozioni mediante le quali si costituiscono gli “oggetti fisici”, i quali formano, secondo certe relazioni specifiche, la “natura fisica”, e quindi un “mondo reale”. In questo senso, le strutture formali, considerate come sistemi autonomi, rappresentano forme a priori *trascendentali* del discorso. Perciò, i fatti del senso comune ricevono, in seno ad un linguaggio semantico, una vera e propria “trasvalutazione”: «è in sostanza la sostituzione ad essi di espressioni aventi un significato (mentre le espressioni del senso comune non ne hanno), ma anche un *sensu diverso* – un senso definito entro un proprio universo del discorso»<sup>14</sup>.

12 *Praxis*, p. 28.

13 *Il mio punto di vista...*, op. cit., p. 484.

14 *Linguaggio comune...*, op. cit., p. 163.

Lo stesso empirismo logico sembra a Preti orientato verso una particolare forma di trascendentalismo, «perché le categorie, se si guarda soltanto alla funzione semantica che esse hanno nella costituzione delle diverse regioni ontologiche, si possono considerare forme pure (vuote) a priori che vanno riempite [...] di contenuti fattuali». Però, non si tratterebbe di un trascendentalismo alla Kant, perché «non si tratta di forme pure di una coscienza in generale o io penso», ma di schemi, non eterni e non assoluti, costruiti dall'uomo.

Così, Preti forza l'empirismo logico in direzione di un suo proprio *trascendentalismo storico-oggettivo*, il quale «rileva le forme costitutive dei vari universi di discorso, attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vivono nel sapere»<sup>15</sup>. Si tratta insomma di una "Ontologia trascendentale" che non pretende di cogliere l'Essere in sé, ma «vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)».

L'autonomia di ogni singola scienza consiste dunque nella peculiarità delle sue forme trascendentali; ma queste, come si è detto, non scaturiscono da una superiore autonomia della Ragione (sia pure storicizzata e non assoluta), ma sono sempre empiricamente "date", - date in quel particolare tipo di empiria che è quella storica -, e su ciò riposa, per Preti, la loro validità, o meglio la loro accettabilità e giustificazione.

Pertanto, la logica è ad un tempo *descrittiva e normativa* delle regole dei linguaggi della scienza, perché, a suo modo, «anch'essa è una scienza del comportamento, ma non dei processi mentali cognitivi, bensì del comportamento linguistico nel discorso scientifico». Essa, tuttavia, non descrive tutti i comportamenti linguistici in campo scientifico, ma «sceglie quelli che l'esperienza ha mostrato condurre a conseguenze accettabili, eliminando quelli che portano a conseguenze non accettabili»<sup>16</sup>. Perciò, se, da un lato, le forme trascendentali dei discorsi scientifici sono tecnicamente elaborate dagli uomini e da questi imposti all'esperienza immediata, dall'altro, esse non sono, in ultima analisi, che un insieme di strutture "date", una «serie di fatti empirici storici riscontrabili entro il processo di formazione e trasformazione delle scienze»<sup>17</sup>.

15 *Il mio punto di vista...*, op. cit., pp. 485-486.

16 *Praxis...*, p. 63.

17 Ivi, p. 132.

Il trascendentalismo storico-oggettivo di Preti si innesta, così, sul principio di verificaione, mediante il quale le strutture linguistiche a priori ricevono validazione; ma tale principio è anch'esso, a sua volta, giustificato empiricamente, perché, sebbene sia formalmente e logicamente una regola di metodo proposta dagli empiristi logici, tuttavia «è una regola vecchia come il mondo, che tutto il mondo (per lo meno quelli che vedono i cavalli, non vedono la cavallinità) ha sempre applicata – e che, soprattutto, è sempre stata applicata nelle scienze, dai tempi della Grecia classica ai nostri»<sup>18</sup>.

3. Senonché, data la pluralità dei linguaggi e la relativizzazione della “verità” alle specifiche strutture linguistiche, di verificaione e di esperienza se ne parla ormai in molti modi ed a molti livelli: il termine “vero”, «essendo correlativo ai criteri di verificaione ammessi nei differenti universi di discorso e ai “piani” (sintattico, logico-semantico, fattuale, pragmatico) di tali universi» è termine molto ambiguo<sup>19</sup>. Altrettanto ambigua si presenta l'espressione “mondo reale”, o “realtà”, a cui l'esperienza (ma quale esperienza?) dovrebbe in qualche modo collegarsi. Ci troviamo piuttosto di fronte ad una pluralità di “mondi reali”, ciascuno appartenente ad uno specifico universo di discorso:

[...] la Chimera è reale nel mondo della Mitologia [...] ma non in quello della Zoologia; l'anima è una realtà nel mondo della Teologia (per chi crede) ma non in quello della Scienza; e così via. Il risultato sarebbe una varietà o molteplicità (per giunta storicamente variabile) di mondi coesistenti ma incommunicanti<sup>20</sup>.

Anziché approfondire i sensi possibili di una razionalità che si voglia determinare *dopo* l'emergenza della molteplicità e relatività di mondi e di linguaggi, Preti, forse spinto proprio dal rifiuto di quel relativismo nel quale egli vede il segno e lo stato di una crisi della cultura, «perché segna la separazione tra il sapere e il senso comune»<sup>21</sup>, appare invece interessato a cercare un ambito unitario, intersoggettivo, di esperienza, estraneo a tutti i linguaggi culturali (e quindi “neutrale” rispetto ad ogni concezione del mondo), al quale sia possibile ridurre ogni processo di controllo empirico, ed al quale siano riducibili tutti gli enunciati fattuali (compresi quelli sto-

18 Ivi, p. 42.

19 Ivi, p. 109.

20 Ivi, p. 113.

21 Ivi p. 116

rici e quelli descrittivi delle forme a priori del discorso) di tutti i linguaggi scientifici e culturali. E ritiene di trovarlo nell'*evidenza immediata, pragmatica, del senso comune*, «senza la quale tutta la vita, tutta la scienza (ivi compresa quella stessa scienza che analizza l'enunciato) cessa di avere un qualsiasi fondamento non-contraddittorio»<sup>22</sup>.

*Quello che veramente è primo è l'evidenza pragmatica del senso comune, e ad essa si riducono sempre, quando possibili, le operazioni di verifica e controllo fattuale, in tutte quante le forme conoscitive della natura; [...].*

*Anche storicamente, alle origini di ogni linguaggio tecnico e di ogni scienza (e questo vale per le Matematiche come per ogni altra disciplina) ci sono, insieme a procedimenti tecnici (originariamente descritti nel linguaggio comune) evidenze pragmatiche del senso comune*<sup>23</sup>.

Qualche anno prima, criticando il realismo ontologico a favore di un realismo del senso comune, che però prendesse le debite distanze da quello di Moore, troppo compromesso con una *Weltanschauung*, Preti aveva affermato:

*io sono certo delle mie percezioni per quello che sono – sono certo della loro certezza pragmatica, per quello che ne faccio uso quotidianamente, per quello che riesco a comunicare ai miei simili, e i miei simili a me. [...].*

Enunciati come “il cane abbaia” o “il nonno sternuta” si chiamano *protocolli*: essi sono certi, di un'immediata certezza pragmatica; sono certi perché esprimono, comunicano, organizzano e conferiscono significato, ad atti e comportamenti che costituiscono la trama della mia vita quotidiana; perché implicano, e sono implicati in, una serie di altri enunciati dello stesso genere, attraverso i quali si attua, nella società, la vita degli individui e la vita della società stessa.[...]; mediante essi gli uomini si intendono *qualunque sia la loro eventuale concezione metafisica*<sup>24</sup>.

Il “senso comune” che Preti tende a determinare sembra però possedere, come cercherò di mostrare, una intrinseca aporeticità.

22 Ivi p. 110.

23 Ivi, p. 127 (corsivo nel testo).

24 *Linguaggio comune...*, op. cit., p. 141 (corsivo nel testo). In *Praxis ed empirismo*, Preti sembra non identificare più i “protocolli” con gli enunciati del senso comune, ma con enunciati di un qualche ordine superiore non meglio specificato (cfr. ivi, p. 89-90). In sostanza, Preti sembra ancora invischiato nella vecchia questione dei *protocolli*, che il neopositivismo discusse negli anni 1930-32, abbandonandola però poco dopo, così come abbandonò il principio di verifica.

Lo stesso Preti riconosce quanto sia difficile determinarlo, perché «è difficile trovare uomini che non abbiano un *minimum* di cultura», così come è difficile trovare uomini che non abbiano una qualche visione del mondo, sia pure fatta di pregiudizi tradizionali<sup>25</sup>.

Tuttavia, Preti vuole che gli enunciati del senso comune costituiscano «i protocolli primi, i “fatti” da cui soltanto può partire una costruzione scientifica o filosofica sensata. In essi, e solo in essi, “senso” e “verità”, anzi verificaione, coincidono»<sup>26</sup>.

Pertanto, egli cerca di determinarli, enunciando un suo criterio di *immediatezza pragmatica*: «consideriamo enunciati del senso comune quelli, e solo quelli che non si possono negare ad un livello pragmatico senza corre il rischio di contraddirsi»<sup>27</sup>. Infatti,

il senso comune è universale e invincibile solo quando con “senso comune” si intendano le immediatezze pratico-sensibili il cui insieme costituisce la vita umana; immediatezze le quali formano un tessuto vitale con implicazioni pragmatiche, ma non una “concezione del mondo”<sup>28</sup>.

Consegue da quanto detto che il linguaggio del senso comune è per Preti pre-culturale, a-sistematico e a-tematico. Non possiede una logica, né sintattica, né semantica, ma soltanto una pragmatica; esso ha verità e implicazioni, e quindi significati, soltanto pragmatici. Esso è «il livello linguistico zero: esso porta su *fatti extralinguistici*»<sup>29</sup>, singoli e autonomi; non costituendo un sistema, essendo anzi precedente ad ogni ordine, esso non disegna affatto un “mondo”. L’espressione “piove” significa soltanto quel fatto immediato, quell’esperienza globale, che tutti chiamiamo “piove”. Il senso comune è «l’empirico e concreto universale umano»<sup>30</sup>; e, se il linguaggio del senso comune rappresenta il livello linguistico zero, l’evidenza pragmatica immediata rappresenta «il livello conoscitivo zero - cioè l’ultima analisi di ogni verificaione»<sup>31</sup>.

Appare difficile, in verità, precisare quale sorta di enunciati appartenga al linguaggio del senso comune; lo stesso Preti sembra avere al riguardo idee confuse e talvolta contraddittorie. Vi appartengono presumibilmente le

25 *Praxis...*, p. 87.

26 *Linguaggio comune...*, op. cit., p. 159.

27 *Praxis*, pp. 86-87.

28 Ivi, p. 94.

29 Ivi, p. 90 (corsivo nel testo).

30 Ivi, p. 86.

31 Ivi, p. 93.

espressioni ostensive, come i termini del linguaggio primario di Russell<sup>32</sup>, più o meno corrispondenti agli enunciati osservativi di Quine<sup>33</sup>; forse vi appartengono anche le “constatazioni” di Schlick<sup>34</sup>, per quanto sia lecito avanzare dei dubbi: non è chiaro, infatti, se le constatazioni siano per Schlick necessariamente correlate ad enunciati di un linguaggio pre-culturale, come il linguaggio comune di Preti, oppure possano essere direttamente correlate ad enunciati di un linguaggio tecnico; insomma, quando il patologo, guardando al microscopio, esclama “ecco!”, sta “constatando” una sostanza spugnosa rosso scuro con macchie nere, oppure una porzione di fegato malato?

Anche enunciati descrittivi evidenze “prospettiche”, per le quali l’albero vicino appare più alto del campanile che gli sta dietro, e questo a sua volta più alto della montagna che gli sta alle spalle, sembrano rientrare, per Preti, nel senso comune<sup>35</sup>. Ma si ha anche l’impressione che egli sia propenso ad includervi anche enunciati più generali, come “il sole impiega circa giorni 365 a compiere un giro completo attorno alla Terra”<sup>36</sup>; enunciato che, se vi potrebbe rientrare per a-culturalità, non so bene quanto per immediatezza.

Anche le due *Regulae* newtoniane della semplicità e dell’uniformità della natura, pur avendo carattere apriorico, cioè «convenzionale, arbitrario e insieme tautologico», sono per Preti principi che hanno un’evidenza vitale pragmatica; «cioè sono tali che la negazione di essi implica l’impossibilità di ogni nostro orientamento attivo, di ogni nostra azione»<sup>37</sup>, caratteristica che, come si è detto, appartiene agli enunciati del senso comune.

D’altra parte, nello stabilire una corrispondenza tra gli enunciati sistematici formali e quelli fattuali, la cui verità o falsità empirica è assunta come *prova* dei primi, egli osserva che i concetti del sistema formale non sono gli stessi del linguaggio in cui sono enunciati i fatti empirici, anche laddove i termini usati siano gli stessi. I primi infatti sono definiti entro la sintassi del sistema, i secondi rapportati al verificarsi di eventi mediante regole d’uso: «soltanto si può stabilire un isomorfismo tra la loro struttura formale e le implicazioni (pragmatiche) degli enunciati fattuali cui si fanno corrispondere»<sup>38</sup>. Quindi, questi enunciati fattuali non appartengono ai linguaggi tecnici formali; ma non possono appartenere neppure al linguag-

32 Cfr. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, London 1940.

33 Cfr. W. V. O. Quine, *Saggi filosofici 1970-1981*, Armando, Roma 1982.

34 Cfr. M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, «Erkenntnis», IV (1934), pp. 79-99.

35 *Linguaggio comune...*, op. cit., p. 152.

36 *Praxis...*, p. 87.

37 *Ontologia della Regione Natura...*, op. cit., p. 425s.

38 *Praxis...*, p. 85.



gio del senso comune perché sono correlati mediante regole ad enunciati sistematici. Sono «enunciati già tematizzati, e come tali controllabili (constatabili). La constatazione rimanda ad enunciati ancora più elementari, pre-tematici, [...] vale a dire ad enunciati del senso comune e all'evidenza pragmatica di questo»<sup>39</sup>.

Tuttavia, dove dobbiamo collocare questi enunciati fattuali, visto che la filosofia di Preti contempla solo tre livelli significativi di linguaggio: quello dei linguaggi formali trascendentali, quello dei linguaggi tecnici della scienza e della cultura, e quello del senso comune<sup>40</sup>?

Su tutto ciò vi sarebbe molto da discutere e molto da chiarire; ma ritengo che quanto detto possa essere sufficiente a far percepire quanto ambigua e problematica sia quella nozione di "senso comune" alla quale Preti intende affidare un ruolo determinante nell'economia del suo pensiero filosofico, facendone il piano di applicazione del principio di verificaione, rispetto a tutti gli enunciati scientifici.

Osserverò ancora che, in generale, un criterio di evidenza pragmatica, come quello in cui si risolve il senso comune pretiano, non sembra poter assolvere il compito di controllo empirico per enunciati la cui portata conoscitiva voglia valere in una dimensione spaziale e temporale più estesa di quella dell'immediato esperire. Esso non prevede infatti strumenti che permettano di escludere che l'enunciato "il bastone nell'acqua è spezzato" sia vero. Cosa permette di distinguere, nel dato immediato di esperienza, l'apparenza dalla

39 *Il mio punto di vista...*, op. cit., p. 488.

40 Cfr. *Praxis*, p. 88. I tre linguaggi vogliono presumibilmente rispecchiare i tre livelli della Ragione, dell'Intelletto e dell'Esperienza. In connessione con ciò, aggiungo una breve osservazione. Varie sono le etichette con cui si è indicata, di volta in volta, la filosofia di Preti, talmente diverse da disorientare il lettore profano: razionalismo critico, trascendentalismo critico, empirismo critico. In effetti, razionalismo, empirismo, trascendentalismo, e perfino realismo, sono tutti aspetti presenti nella sua filosofia, e ciascuno di essi predomina al livello al quale si colloca la questione che viene trattata. Al livello della Ragione predomina il trascendentalismo, anche se nella sua peculiare forma storico-oggettiva; al livello dell'Intelletto il razionalismo; al livello dell'esperienza il realismo del senso comune: può così accadere, leggendo solo saggi specificamente dedicati, di ricevere della filosofia di Preti le più differenti impressioni. Ma se si guarda alla sua concezione nell'insieme, così come si manifesta nel Preti maturo, e soprattutto in quell'opera sistematica quale è *Praxis ed empirismo*, la definizione di empirismo critico, scelta da Preti stesso, appare la più rappresentativa, sebbene non sia poi molto importante quale etichetta si preferisca usare, a patto che non ne risulti alterata l'interpretazione generale della concezione del filosofo. Cfr. anche M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in Aa.Vv., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 80-82

realtà, se non una qualche forma di organizzazione concettuale? Insomma, la pretesa di Preti di spogliare il linguaggio dell'esperienza da ogni riferimento e strutturazione culturale, riducendolo a senso comune a-culturalmente percettivo ed alla sua certezza pragmatica, sembra rendere difficile distinguere tra bastone diritto e bastone spezzato, cioè tra apparenza e realtà, tra vero e falso, tra conoscenza e pregiudizio. Rende anche difficile comprendere come, così spogliato, il senso comune possa conservare ancora una valenza intersoggettiva, perché l'intersoggettività nasce dal linguaggio, ma non da un linguaggio disorganizzato. Per fungere da criterio di verifica di tutti gli enunciati fattuali conoscitivi, l'immediatezza pragmatica sembra aver bisogno, insomma, di appoggiarsi a criteri "correttivi" di un qualche livello logico superiore. Ma se questi correttivi sono ammessi, anche solo come orientamenti o come convenzioni sociali, il linguaggio del senso comune perde quel carattere di a-sistematicità e a-logicità che Preti vorrebbe.

4. Anche come base di partenza dei processi conoscitivi, i fatti del senso comune sembrano poca cosa: non basta, infatti, almeno a me pare, l'evidenza immediata di un bastone piegato nell'acqua, per dare avvio ad una ricerca scientifica; occorre anche che questa evidenza sia messa a confronto con quella dello stesso bastone diritto quando è estratto dall'acqua: occorre che insorga un problema, insomma, o l'esigenza di una spiegazione. Ma tale confronto, che è di natura logica, non può avvenire nel senso comune stesso. Si dirà, infatti, come afferma Preti, che occorre passare dal senso comune ad un linguaggio, o meglio ad una serie di linguaggi; ma non è chiaro come ciò possa avvenire. Infatti, per vedere la contraddizione tra due differenti evidenze immediate occorre che esse siano presenti contemporaneamente in un unico linguaggio, che non può essere quello del senso comune, nel quale i fatti sono frammentari, separati, «non hanno, di per sé, "significato" alcuno», e quindi non possono entrare in contraddizione tra loro, ma che non può neppure essere quello "tecnico" di una scienza specifica: non ancora, almeno.

[...] Per analizzare gli enunciati del senso comune, per investirli di significati coerenti e capaci di unirsi in unità sistematiche e formare un sapere, non si può rimanere sul loro terreno: bisogna passare ad un linguaggio, o meglio ad una serie di linguaggi tecnici, ossia a linguaggi che presentino dei principi di costruzione concettuale mediante cui si costituiscano dei significati, sì che i fatti presi, per così dire, in rete da tali sistemi di concetti e significati, possano venire analizzati, interpretati, ricomposti in nuovi insiemi, divenendo in tal modo elementi del sapere<sup>41</sup>.

---

41 *Linguaggio comune...*, op. cit., p. 159s.

Si tratta, in breve, di «tradurre gli enunciati del senso comune in maniera da eliminare la contraddizione mantendone la verità»<sup>42</sup>. Per fare ciò, la scienza esce dall'immediata apparenza pragmatica, per sostituirvi una visione della realtà più manipolata e artificiosa, addirittura in contrasto con quella del senso comune e fondata su principi e metodi che non sono più quelli del senso comune (il quale non ha né principi né metodi).

[...] Il fisico vi spiega benissimo perché il bastone immerso nell'acqua vi appaia spezzato, e non lo sia: ma il "bastone" del fisico non è più il vostro, la luce del fisico non è la vostra, i colori del fisico non sono i vostri colori<sup>43</sup>.

Così, tra senso comune e "fatti" della cultura e della scienza si frappone uno iato incolmabile, ed il valore che gli enunciati del senso comune possono sperare di conservare sembra essere, in ultima istanza, soltanto quello di esprimere la certezza di una evidenza, il cui significato (conoscitivo?) non si dà nel linguaggio comune. Essi «enunciano immediatamente dei fatti, ma non dei significati»<sup>44</sup>, in un senso certamente inusuale di questi termini, perché sembra difficile, in genere, parlare di un fatto che non ha un significato, così come sembra difficile dire di cosa si abbia certezza. In altre parole, di valido sembra restare, di questi enunciati basati solo sulla loro immediatezza pragmatica, soltanto la certezza di una certezza, dal momento che tutti i loro contenuti non hanno significato. Come le "constatazioni" di Schlick, essi esprimono un fugace stato della coscienza, ma non sembrano significativi per la formazione del sapere.

Con il rinvio ad una serie di linguaggi tecnici, pare, in definitiva, che Preti non faccia che spostare la scottante questione del rapporto tra esperienza e linguaggio a livelli logici più alti; ma la questione rimane aperta e Preti fondamentalmente la elude.

Come può essere ancora concepita, dopo gli sviluppi dello stesso empirismo logico, una esperienza "pre-linguistica", in un qualche senso non precisabile di questo termine, da cogliersi nella sua immediatezza e certezza soggettiva, e insieme nella sua intersoggettività pragmatica? È una pretesa ancora comprensibile, oppure dobbiamo obiettare, con Wittgenstein, che l'immediatezza pragmatica del senso comune non è che il riflesso di un giuoco linguistico condiviso, il cui sistema complessivo di regole sintattiche e semantiche (più o meno esplicite) svolge una funzione trascendentale rispetto alle possibilità di senso di ogni esperienza?

42 Ivi, p. 160 (corsivo nel testo).

43 Ivi, p. 153.

44 Ivi, p. 158.

Eppure, proprio l'esperienza "dei cinque sensi", che Preti privilegia, ha da sempre costituito un difficile problema per l'empirismo, perché la *certezza* della sua evidenza non può che essere soggettiva; l'intersoggettività è invece una creazione del linguaggio<sup>45</sup>. Osserva Preti:

[...] finché il mio vicino dice "rosso" tutte le volte che io dico "rosso" e "verde" tutte le volte che io dico "verde", e viceversa, poco importa [...] sapere quale sia esattamente la sua sensazione cromatica, e se essa sia uguale o diversa dalla mia<sup>46</sup>.

Giusto; ma proprio così l'accento si sposta sul linguaggio e ciò dovrebbe far riflettere. Preti sembra ritenere che il senso comune, al contrario delle sensazioni soggettive, possa offrire quella garanzia di intersoggettività necessaria per il sapere conoscitivo, ma, non approfondendo la natura di questa intersoggettività, egli tende a costruire una evidenza immediata pragmatica che risulta ibrida, contemporaneamente interna ed esterna ad un linguaggio *quotidiano* (non a-sistematico e non a-logico!), finendo per fare del suo "senso comune" nient'altro che una vuota astrazione. Infatti, esso non permette neppure di costituire un "mondo reale", che sia il correlato intenzionale dei nostri atti vitali e insieme il punto di incontro unitario dei molteplici mondi reali di tutti gli universi di discorso. Il senso comune, «proprio perché pre-tematico, è antecedente ad ogni ordine, e quindi non è un mondo».<sup>47</sup> Di conseguenza, anche la nozione di "mondo reale", proprio come l'unificazione dei linguaggi scientifici, appare «un'idea della Ragione», «un compito infinito posto alla dinamica del sapere»<sup>48</sup>.

D'altra parte, Preti sembra trovare nella certezza immediata del senso comune una conferma del valore della prova empirica nella formazione della conoscenza; chi ha guardato nel canocchiale non ha potuto negare l'evidenza di quanto Galileo andava affermando. Ma l'Aristotelico, che ha rifiutato di guardarvi, testimonia davvero a favore della forza invincibile dell'evidenza empirica? Non potrebbe invece suggerire che nessun "fatto" è tale per tutti, intersoggettivamente e non ambigualmente, se non è costituito come tale all'interno di un insieme di regole e di convenzioni?

45 «Ogni linguaggio, come tale, è intersoggettivo», asseriva Neurath, ponendo il linguaggio quotidiano alla base di ogni conoscenza e di ogni discorso e negando che "dietro" di esso vi siano dati immediati autonomamente significativi. Cfr. O. Neurath, *Protokollsätze*, «Erkenntnis», III, 2/3 (1932), pp.204-214.

46 *Praxis...*, p. 91.

47 *Il mio punto di vista...*, op. cit., p. 488.

48 Ivi.

C'è una domanda che urge, ma che mi è difficile formulare con chiarezza: in breve, perché il “senso comune”? O meglio, perché, tra i diversi sensi e livelli dell'esperienza, Preti ha scelto proprio questo rimpicciolimento ad un'evidenza sensibile immediata, forse pragmaticamente certa, ma così ambigua? La domanda urge perché non mancano, negli scritti di Preti, riferimenti ad una dimensione di linguaggio, non tecnico, ma neppure ridicibile al livello pre-culturale e a-logico del senso comune, che avrebbero potuto orientare la sua riflessione filosofica verso esiti differenti e probabilmente più fertili, senza dubbio più coerenti; tuttavia tale dimensione si disperde in una serie di affermazioni, ma non trova una collocazione rilevante nella filosofia di Preti, la quale contempla, come già abbiamo ricordato, solo tre livelli: dei linguaggi formali trascendentali, dei linguaggi tecnici della scienza e della cultura, e del senso comune.

Il primo livello è essenzialmente metalinguistico: contiene le regole di formazione e di trasformazione degli enunciati di ogni linguaggio tecnico; il secondo livello è formato dai linguaggi tecnici delle singole scienze o branche scientifiche, i quali possiedono una sintassi ed una semantica costruite secondo le prescrizioni del linguaggio formale trascendentale del primo tipo. Gli enunciati dei linguaggi tecnici che rinviano a fatti empirici sono collegati, mediante regole di corrispondenza, con enunciati del linguaggio del senso comune, che portano, infine, ai fatti extralinguistici, all'evidenza pragmatica immediata<sup>49</sup>.

Presumibilmente, convergono, in questo quadro semplicistico, o semplificato, della struttura formale e metodica della scienza, e a favore della particolare determinazione del senso comune che Preti predilige, istanze diverse. L'empirismo logico, nella sua prima formulazione (alla quale si connette la polemica sui protocolli) e nella sua critica antimetafisica, spinge a ricercare nell'esperienza l'elemento giustificativo del sapere, facendo perno sul principio di verifica. In effetti, se al principio di verifica ed all'evidenza immediata aggiungiamo il compito di unificazione dei linguaggi delle scienze, assegnato anche da Preti alla filosofia, ci troviamo esattamente nello scenario del primo neopositivismo, ed il richiamo all'*Aufbau* di Carnap viene spontaneo!

Tuttavia, in Preti non c'è, a differenza del primo neopositivismo, la ricerca di un “fondamento” assoluto della conoscenza, se con questo termine si allude a dati di esperienza immutabili e determinati una volta per tutte. Il senso comune si dà, così come si dà, nei tempi e nei luoghi; cionondimeno, Preti sembri coniugarvi, ancora ambiguamente, storicità e persistenza,

---

49 Cfr. *Praxis...*, p. 89.

perché, se da un lato il senso comune appare depositario di una tradizione condivisa, empiricamente rilevabile, ma storicamente dinamica, dall'altro, essendo ricondotto all'evidenza pragmatica dei cinque sensi, appare quanto di più duraturo possa darsi nella mobilità della cultura, poiché, appartenendo i cinque sensi alla *natura* della "specie" umana, si presenterebbe come relativamente immutabile<sup>50</sup>.

Forse convergono in Preti, al riguardo, influenze conflittuali provenienti tanto da quel naturalismo pragmatistico che sottende l'opera di Dewey, e che affonda le radici nella teoria evolucionistica, quanto dal relativismo storicistico. Ad ogni modo, qualunque risposta si tenda a dare alle tante ambiguità del senso comune, ci troviamo innegabilmente di fronte al passaggio dalla critica antimetafisica alla metafisica del realismo del senso comune.

5. Tuttavia, l'empirismo non deve essere ipersemplicato. In un difficile equilibrio, che non so quanto riuscito, Preti mostra di saper bene che l'esperienza si dà sempre entro un contesto di riferimenti linguistici e culturali; che l'esperienza, anzi, non è neppure tale se non è investita di significati; e che il fatto fondamentale della conoscenza, cioè l'intersoggettività, si crea nel linguaggio e per mezzo del linguaggio. Si nasce in una tradizione che apprendiamo insieme al linguaggio, il quale tramanda non solo strutture sintattico-semantiche del discorso, ma anche visioni del mondo ed atteggiamenti e comportamenti sociali e culturali:

[...] noi viviamo entro una tradizione: il nostro linguaggio, le categorie con cui organizziamo le nostre ricerche e i nostri discorsi, la problematica stessa di cui ci occupiamo hanno senso nei riguardi di un linguaggio, di categorie, di problemi che sono giunti a noi attraverso millenni di storia. Cultura, esperienza, diventano termini astratti, pressoché vuoti, se presi fuori di tale contesto storico che qui ho chiamato tradizione<sup>51</sup>.

Preti sa bene, dunque, e lo dice, che l'esperienza è sempre orientata e mediata dal linguaggio; ma lo dice sempre ambiguamente o contraddittoriamente, di modo che non si sa di quale esperienza stia parlando. Da un lato, sembra esservi un senso per il quale l'esperienza si dà entro un linguaggio logicamente e concettualmente organizzato, cioè non pre-culturale e tuttavia non tecnico, che non si sa quindi dove collocare e che non si vede quale funzione svolga nella filosofia pretiana, ma che emerge in tante sue

50 36 Cfr. *Materialismo storico...*, op. cit., pp. 403- 412.

51 *Il mio punto di vista...*, op. cit., p. 484.

affermazioni; dall'altro, vi è l'esperienza pre-logica e pre-culturale, immediatamente e pragmaticamente autoevidente, del senso comune alla quale Preti vuol ricondurre tutto il sapere e la vita stessa.

A me sembra che Preti tenda costantemente ad eludere le questioni che lo porterebbero ad indagare sui sensi possibili di una razionalità che si intenda definire *dopo* la crisi della metafisica e *dopo* l'emergenza dei relativismi. Anziché interrogarsi sul senso e sulla funzione del linguaggio in genere, quando funge, ad esempio, da metalinguaggio costitutivo di tutti i livelli dei discorsi e di tutte le logiche, Preti, altrove, liquida rapidamente la questione asserendo che ci troviamo di fronte ad un «metadiscorso che obbedisce ad una logica "preliminare", una forma di ragionamento naturale, logico-intuitivo»<sup>52</sup>; riconducendo così la rilevante questione della logica della costituibilità dei linguaggi in seno ad una "naturalità" sulla quale non ci sia nulla da indagare. A me sembra, viceversa, che questa "logica preliminare e naturale" si sia mostrata in grado di dar vita ad un tale impressionante sviluppo di logiche, di tecniche e di linguaggi scientifici da richiedere una indagine approfondita, soprattutto in rapporto all'idea di una razionalità da ridefinire.

Resta dunque un vuoto, a mio parere, nel pensiero di Preti, che si avverte come mancanza sia di una autentica analisi delle forme a priori possibili, e non solo date, del discorso, e quindi della logica e delle sue possibilità di variazione, sia di una più ampia riflessione sul senso di una razionalità possibile del linguaggio in genere: non soltanto dei linguaggi conoscitivi già costituiti, ma anche del linguaggio quotidiano in cui maturano pensieri e valutazioni; costitutivo, sia pure in modo non sempre univoco e rigoroso, dei vari universi di discorso (compresi quelli scientifici) e delle condizioni di senso e di possibilità di ciò che chiamiamo esperienza; che tramanda cultura e tradizioni e visioni del mondo, ma che funge anche da metalinguaggio liberamente costitutivo di tutti i linguaggi e di tutte le logiche possibili; dove possono maturare anche orientamenti, e fini umani, e pensieri, capaci di aggredire le condizioni "naturali" dell'esistenza; in breve, il linguaggio in cui possa esprimersi anche una prassi, non data, ma costitutiva di senso e di valore. È qui, prima che nella specificità della scienza, che può nascere l'idea «che la specie umana possa assumere il controllo della sua stessa evoluzione biologica»<sup>53</sup>. Ma idee del genere possono nascere solo se ci si pone da un punto di vista che non ritenga suo dovere attenersi ad un rigido programma teoreticistico, il quale riconosca valore scientifico o

52 Cfr. *Pluralità delle scienze...*, op. cit., p. 508.

53 Cfr. *Praxis...*, p. 23.

filosofico soltanto a ciò che abbia già superato il vaglio dell'esperienza o a ciò che già sia in atto nella storia.

Si tocca con ciò il nesso di teoria e prassi; e la mancanza ora denunciata appare piuttosto grave in una filosofia che, come quella di Preti, voglia mediare anche "filosofie della prassi", perché proprio alla prassi viene negata la possibilità di esprimersi nella sua più libera e vitale dimensione.

Preti ha ragione quando rivendica l'unità indissolubile di tecnica e scienza, di teoria e prassi. La prassi - egli dice - è l'alfa e l'omega della conoscenza scientifica<sup>54</sup>; tuttavia la prassi, a cui egli fa costante riferimento, si configura esclusivamente come atteggiamento o comportamento "dato", ed empiricamente rilevato, un fatto della storia o della società in cui viviamo, qualcosa di già esistente o esistito.

Eppure, vi è un sentito umanesimo, che fa da sfondo alla riflessione di Preti, per il quale la cultura è intesa come progressiva affermazione della libertà umana e la filosofia come impegno etico: se è vero che la cultura nasce e si sviluppa per soddisfare esigenze vitali, allora - egli dice - è necessario che l'uomo prenda in mano il proprio destino, verso l'instaurazione di un *regnum hominis* nel mondo<sup>55</sup>:

[...] lo stesso concetto di una cultura che *si costruisce*, che non nasce da mero giuoco ozioso o da passivo rispecchiamento, e che l'uomo costruisce in vista dei suoi fini, risponde a questa ragione etica profonda. Se in un certo senso almeno è vero [...] che la cultura è ciò che vi è di più umano nell'uomo, è necessario, se l'uomo deve venir affermato a se stesso, e se ogni negazione dell'uomo deve venir negata, che l'uomo prenda in mano questo suo destino, che sia egli stesso a fare la sua essenza, verificando ciò che diceva Marx, che "l'uomo è l'essenza che fa se stessa".

Ricordando che le idee sono fatte dagli uomini per costruire una "casa" sempre più agevole e comoda, l'atteggiamento scientifico nella cultura significa per Preti commisurare il valore degli enunciati più generali alla loro efficacia operativa<sup>56</sup>; ma, se questa efficacia deve essere empiricamente e pragmaticamente *verificata* sul senso comune, sembra difficile andare oltre il "qui-ora" presente e perfino immaginare come possa nascere un'idea innovativa che non sia connessa con il mero soddisfacimento di un bisogno immediato o con un campo di possibilità predeterminabili induttivamente.

54 Cfr. *ivi*, p. 16 e p. 24.

55 *Ivi*, p. 23.

56 Cfr. *ivi*, p. 31.



Chiedendosi come si possa operare coscientemente entro la storia, Preti, criticando la collocazione banfiana del marxismo, tende ad identificare la coscienza storica con la conoscenza scientifica e filosofica della storia, tale che permetta di individuare, secondo certe linee causali, le condizioni stesse del divenire<sup>57</sup>. Non troppo diversamente, Geymonat, facendo suo il detto baconiano “*natura nisi parendo vincitur*”, afferma che «conoscere la natura costituisce la premessa indispensabile per intervenire su di essa»<sup>58</sup>. La libertà dell'uomo si configurerebbe, pertanto, come costruzione teorica e comportamenti in intelligente adeguamento e interazione con le leggi, induttivamente stabilite, del divenire naturale.

6. Tuttavia, se cultura e conoscenza si caratterizzano e si convalidano essenzialmente come rilevamento di stati di cose e di comportamenti “dati”, a qualunque livello, in sede logica, scientifica, culturale, e sociale, non si rischia di giustificare tutti gli atteggiamenti e tutti i comportamenti, che si danno, o si sono dati, nella storia o nella società? Pare difficile, in una prospettiva teoretica che intenda privilegiare il dato empirico facendone il criterio dell'accettabilità e della giustificazione, operare selezioni tra situazioni e comportamenti tutti altrettanto “conosciuti”, tutti presenti nella storia o nella società. Ancor più difficile, mi sembra, è capire come l'uomo possa “orientare” intenzionalmente la propria storia e prendere in mano il proprio destino; sembra piuttosto che storia e progresso scientifico (se c'è) debbano evolversi “naturalmente”, in un ambito di pragmatismo opaco che veda nella successione delle attività umane soltanto il soddisfacimento di bisogni immediati, forse anche casualmente emergenti, ma che nulla abbiano a che fare con un ideale unitario di razionalità nella scienza e nella storia. Pertanto, all'uomo non resterebbe che prendere atto dei mutamenti che storicamente si danno, una volta che si siano resi oggettivamente evidenti, e solo allora sottoporli alla funzione teoreticamente unificatrice della ragione.

Così, se da un lato la prassi è da Preti sussunta nella conoscenza come suo elemento essenziale, dall'altro essa, ridotta a comportamenti empiricamente rilevati, perde lo spessore e la funzione vitale di “orientamento” della ragione stessa, tanto nella scienza, che nella vita e nella storia.

Si innesta, a questo punto, un per me doveroso confronto con il *transcendentalismo della prassi* di Andrea Vasa, che io ho forse anticipato in

57 Cfr. *In principio era la carne*, saggi inediti di filosofia (1948-1970), a cura di M. Dal Pra, Angeli, Milano 1983.

58 Cfr. L. Geymonat, *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 101.

alcune mie osservazioni. Credo infatti che Vasa sarebbe sostanzialmente d'accordo con la maggior parte delle mie critiche; ma avrebbe ancora altro da aggiungere.

In primo luogo e in generale, credo che Vasa osserverebbe che, nella contrapposizione di Preti tra critica razionale ed intuizione metafisica, sulla quale si motiva il suo empirismo, manca una analisi della razionalità possibile di un atteggiamento critico; osserverebbe inoltre che appare un pò troppo comodo assumere insieme descrittività e normatività della logica, anziché chiedersi se la "conoscenza" in genere possa valere come criterio positivo di una pretesa normatività<sup>59</sup>.

Contesterebbe poi a Preti di restare arroccato su una posizione "teoreticistica", dove l'unità di prassi e teoria può essere soltanto asserita, e rilevarebbe come tale asserizione suoni anzi particolarmente ambigua, dal momento che la prassi stessa è posta tra gli oggetti del conoscere. Credo che qui Vasa obietterebbe a Preti ciò che ha obiettato a Geymonat: l'unità di teoria e prassi non ha bisogno di essere conosciuta, perché, anzitutto, deve essere *voluta*. Tale unità non è qualcosa da dichiarare, ma qualcosa da volere e da fare, un impegno; insomma, una direzione di senso, non data, di cui l'uomo si assuma radicalmente la responsabilità<sup>60</sup>.

Sicuramente Vasa condivide i richiami umanistici di Preti, ed, ancor più, l'idea della conoscenza come processo di liberazione dell'uomo; ma rilevarebbe i limiti di una conoscenza e di una scienza solo pragmaticamente, e non anche "praticamente", orientate, dove l'asserita unità di teoria e prassi appare funzionale soltanto ad una concezione eminentemente naturalistica, anche se evolutiva, della cultura; e dove il principio di verificaione confuterebbe a priori l'idea che la libertà dell'uomo possa essere concepita come possibile variazione di ogni ordine naturalmente dato.

Diversamente da Preti, per Vasa gli esiti relativistici dell'epistemologia contemporanea possono diventare il punto di frattura tra una ragione tradizionalmente intesa, *teoreticamente* orientata, ed una ragione radicalmente innovativa, *praticamente* orientata. La pluralità dei linguaggi, e dei mondi ad essi correlativi, connessa con gli sviluppi della scienza, con le geometrie non-euclidee e con l'ingresso del convenzionalismo in logica, recide definitivamente, per lui, l'idea di un mondo che in qual-

59 Queste osservazioni sono chiosate da Vasa a margine della p. 29 e della p. 64 della sua copia di *Praxis ed empirismo*.

60 Cfr. A.Vasa, *Logica, scienza e prassi*, parte II, *Logica, scienza e società (una discussione con L. Geymonat)*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 135-188.

che modo sia, necessariamente e definitivamente; ma ritiene che l'indicazione più coerente con questi esiti sia quella di una razionalità intesa come unificabilità delle teorie *da un punto di vista non conoscitivo*: si può proporre un finalismo della scienza, egli dice, che non ha bisogno di essere "conosciuto" per fungere quale fattore di unificabilità di senso dell'attività teorica<sup>61</sup>.

[...] Considerazioni come queste inducono a pensare che un'unità di teoria e prassi non possa più essere invocata o presupposta per dire che cosa il mondo "è"; e che, inversamente, l'idea di un'eccedenza delle possibilità pratiche su quanto si è visto "essere", o su quanto si è pensato in termini di ipotesi verificate o falsificate in sé da "ciò che è", possa essere adoperata in funzione di un dominio della natura da parte dell'uomo, non "previsto" dalla natura stessa o non contenuto nelle sue leggi; o che, a quel limite, non debba più sussistere un "mondo esterno", la comprensione delle cui leggi, eterne e necessarie, debba rappresentare il supremo scopo dell'intelligenza e della scienza dell'uomo. Venire a capo, al limite, delle "leggi di natura" – facendo essere *quel che non era già in essere*, già racchiuso nel grembo di un'essenza – è un possibile scopo della ragione, quasi un ideale della ragione in senso kantiano, [...], ma certo non è "conoscitivamente" razionale, non è razionale nel senso che debba già essere vero o falso<sup>62</sup>.

Di questa sua possibile funzione trascendentale la prassi non ha bisogno di cercare giustificazioni nella sua storia più o meno remota. L'idea di finalità pratiche da perseguire comporta per Vasa un possibile riorientamento del compito della scienza, che non si esaurisca più in registrazione di fatti e di esistenza di cose, o in teorie da verificare empiricamente. Il realismo, compreso quello del senso comune, perde senso quando il fine della scienza non sia più quello dell'organizzazione, entro un sistema, dell'esperienza che immediatamente si dà.

Può nascere, viceversa, l'idea che l'uomo possa tentare di farsi artefice del proprio destino, immettendo nella storia un'intenzionalità consapevole di valore. In tale prospettiva, l'impegno dell'uomo non sarebbe più, per Vasa, quello di comprendere e di unificare l'esperienza speculativamente, ma quello, teorico-pratico, di plasmare la realtà, modificandola in direzione

61 Il non-conoscitivo di Vasa non va in direzione del pragmatico, dell'emotivo o dell'estetico, ma comincia con la logica e con la matematica, il cui sviluppo astrattivo può entrare nella moralità umana a titolo di promozione di un orizzonte di inedite possibilità pratiche.

62 *Op. cit.*, p. 165 (corsivo nel testo).

ne del soddisfacimento delle esigenze più intime e più vitali dell'uomo, ma a lungo raggio, in un orizzonte aperto e non pregiudicato di possibilità.

La tesi di Vasa è che un simile orientamento pratico della ragione possa salvare il diritto all'uso più ambizioso di essa senza comprometterne la storicità, il senso umano della sua insorgenza e senza isolarne l'attività astrattiva dal complesso degli interessi vitali umani<sup>63</sup>.

La prospettiva di Vasa reintroduce certo un pragmatismo di fondo, ma si tratta di un pragmatismo che rivendica la possibilità di considerare più progressivo quel programma di ricerca che, anziché cercare verifiche empiriche, maggiormente spinga l'azione umana a rendersi responsabile del divenire del mondo stesso. Se dall'orizzonte teorico delle possibilità facciamo sparire limiti naturali e criteri di razionalità che impongano l'adeguamento del conoscere al già dato, si possono aprire per l'uomo possibilità molto ambiziose in relazione agli sviluppi della tecnica:

[...] non conosceremo probabilmente mai un limite naturale che non possa essere superato o che non si possa tentare di superare. [...] Se dall'orizzonte teorico delle possibilità della tecnica facciamo sparire questi limiti, la tesi o l'immagine "baconiana" di una natura che... *nisi parendo vincitur*, diviene non solo poco cogente, ma piuttosto ambigua. L'attività umana potrebbe continuare l'opera della natura per vie inedite, non prestabilite o non necessariamente presupposte: vie che non presupporrebbero un'inter-azione natura-uomo su cui essere costruite perché – semplicemente – contemplerebbero la rovesciabilità di ogni "ordine naturale" induttivamente stabilito<sup>64</sup>.

Misurarsi con prospettive così remote può sembrare irrazionale, se la misura della razionalità viene posta nell'adeguamento ad un orizzonte di possibilità già conoscitivamente comprese nella definizione di un attuale piano di realtà. Tuttavia, osserva Vasa, in tale prospettiva non sarebbe più questione di prospettive più o meno remote, perché «il concetto stesso di fine rischia di apparire del tutto 'irrazionale' se si parte dall'idea di una razionalità che debba e possa essere tutta soddisfatta in sede 'conoscitiva'»<sup>65</sup>.

Nella prospettiva di Vasa, la storia dell'umanità potrebbe diventare un percorso indefinitamente aperto ad ogni variazione possibile, e pur tuttavia unitario e continuo, orientato alla costruzione teorico-pratica di un mondo finalmente umano: tale percorso è da Vasa affidato alla scienza,

63 Cfr. A. Vasa, *Crocianesimo e marxismo nel "sapere storico" di E. Garin*, in *Logica, religione e filosofia, saggi filosofici (1953-1980)*, Angeli, Milano 1983, p. 96

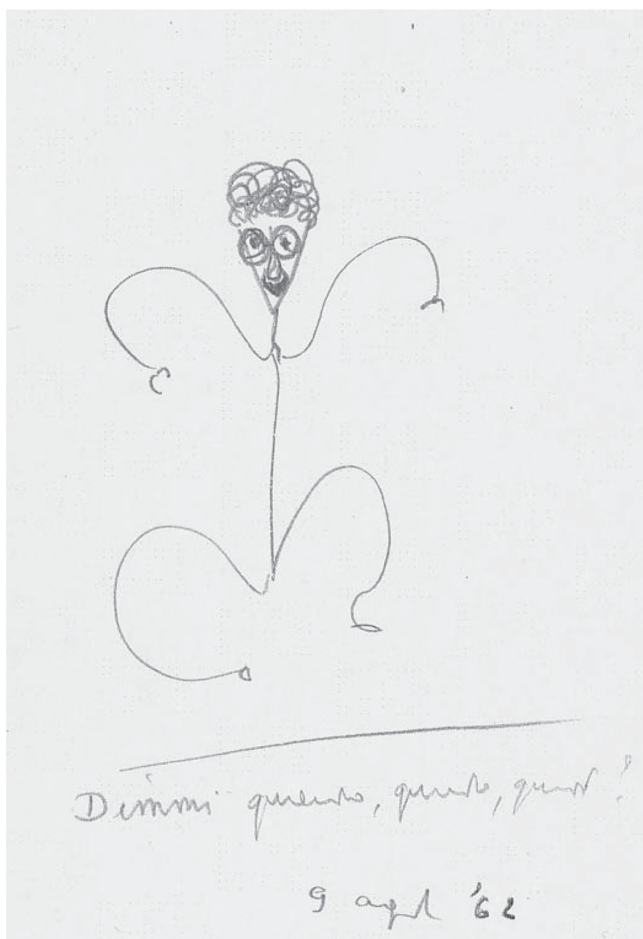
64 *Logica, scienza e prassi*, cit., p. 177.

65 Ivi., p. 130.

quale strumento, in funzione di finalità completamente umane, ed alla storia, una storia da fare prima che da descrivere, come luogo di progressiva realizzazione<sup>66</sup>.

---

66 Su Vasa, si veda M. G. Sandrini, *L'istanza di libertà radicale nel pensiero di Andrea Vasa*, in A. Marinotti, L. Handjaras, M. G. Sandrini, *Ragione e libertà. Saggi sul pensiero di Andrea Vasa*, Angeli, Milano 1989; *Liberalismo etico e prospettive razionalistiche nel pensiero di Andrea Vasa*, in M. G. Sandrini, *Etica e scienza*, Carocci, Roma 2003; *L'eredità vasiliana*, in F. Minazzi e M. G. Sandrini (a cura), *Andrea Vasa, uomo e filosofo*, Barbieri, Manduria 2008.



Daria Menicanti, *Dimmi quando, quando, quando*  
disegno a matita del 9 agosto 1962. (Archivio privato di Fabio Minazzi).

GIOVANNI CARROZZINI  
 IL PROBLEMA DELLA TECNICA  
 NELLA RIFLESSIONE DI PRETI

Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose per allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo.

Francis Bacon, *New Atlantis* [1614-1617]

Lo sforzo umano porta un cinto erniario  
 e le cicatrici delle lotte

[...]

Lo sforzo umano non possiede una vera  
 [casa

Esso ha l'odore del proprio lavoro

[...]

e lui che ha piantato dappertutto i vigneti  
 e accordato tutti i violini

Jacques Prévert, *L'effort humain* [1947]

1. *Introduzione alla costruzione del problema della tecnica in Preti*

Secondo alcuni, nella storia della filosofia c'è un elemento costante [...] e sono i *problemi*. Le soluzioni variano, si dice; le posizioni pure variano, e variamente si intrecciano – ma i problemi rimangono, sono costantemente gli stessi. Il problema della conoscenza, del bene, dell'arte, della realtà, dell'origine del mondo...ecco i problemi costanti cui l'umanità pensante si trova sempre di fronte<sup>1</sup>.

Nel saggio *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, del 1951, Giulio Preti polemizza con una certa tradizione storiografica tendente

1 Giulio Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* in Id., *Saggi filosofici. Vol. II. Storia della logica e storiografia filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 223-4, corsivo nel testo.

ad intravedere nell'evoluzione del pensiero umano una sorta di continuità, rilevabile – in misura preponderante – nella riproposizione, in epoche e contesti relativamente distanti fra loro, d'interrogativi "identici", o per lo meno analoghi, cui, di quando in quando, il genere umano si limiterebbe a fornire risposte differenti, a seconda delle mutate condizioni storiche che collaborano alla loro elaborazione. A questa consueta impostazione continuista della disamina dello sviluppo del pensiero riflessivo umano, Preti oppone, piuttosto, un'originale prospettiva critica votata al rilevamento delle significative, e per ciò stesso non trascurabili, trasformazioni degli stessi *problemi*, che, sulla scorta di precise esigenze congiunturali, insorgono nello sviluppo del pensiero. In tal senso, dunque, osserva Preti:

[t]eoreticamente, è lecito dire che *per me* la filosofia consiste nella discussione dei problemi A, B, C..., e che gli altri problemi *per me* non sono filosofia, vale a dire non mi interessano. E ci sarà pure una ragione *storica* di ciò, in quanto io non vivo, né sono nato e cresciuto, in qualche lontano pianeta deserto. Ma A, B, C...non sono, e non sono sempre stati, identici per tutti i filosofi<sup>2</sup>.

I rilievi testé citati constano, a mio avviso, dell'esplicitazione, quanto mai chiara e stigmatizzante, del personale approccio storico-teoretico pretiano all'evoluzione del pensiero filosofico e, con esso, di ciascun'altra modalità di approccio ermeneutico (e trasformativo) dell'essere vivente umano al contesto circostante: le indubbie mutazioni congiunturali che inverano la causalità storica e, con essa, il *modo-di-essere* (e *fare*) al/il mondo dell'uomo implicano l'insorgenza (discontinua e rapsodica) di *nuove e inedite* occorrenze. A partire dal *potenziale costruttivo* dell'uomo, quest'ultime si traducono, a loro volta, nell'elaborazione (mediata dalla riflessione) non solo d'innovative strategie per la risoluzione di problematiche tradizionali, ma anche – e soprattutto – d'interrogativi originali, spesso a scapito di questioni reputate in precedenza d'indiscutibile cogenza. In tal senso, se ciascun problema sorge sempre a contatto con la *vita*, e dai bisogni della *carne*<sup>3</sup>, le trasformazioni, tumultuose e complesse, che ne concretano l'in-

2 *Idem*, p. 224, corsivi nel testo.

3 «Quello che neghiamo – osserva Preti nel saggio *In principio era la carne* del 1963-1964 – non è la realtà del Logos: neghiamo che esso fosse *in principio* e che la storia degli uomini e della natura significhi la sua "discesa" nella carne. Al contrario, è questa che ha espresso, e continuamente esprime da sé, il Logos, non come altro da sé, come "autosuperamento", bensì come strumento efficace della sua stessa vita» (G. Preti, *In principio era la carne (1963-1964)* in *Id.*, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983, p. 167). In ciò consiste quella significativa, e



tricata e “difficile” trama, comportano determinate scelte prospettiche che, nel loro porsi, assumono un carattere di oggettività fattuale. Peraltro, al di là delle possibili ragioni che vi retrostanno, dette scelte necessitano di essere dibattute nella loro forma compiuta, elaborata, nonché *formalizzata*.

---

non meno originale, rivalutazione del contributo hegeliano alla storia del pensiero filosofico secondo Preti. Al contempo, il Nostro opera un ribaltamento semantico della nozione di Logos, che, storicizzandosi, si traduce, piuttosto che in un'entità trascendente, destinale, assoluta, onnicomprensiva, nel concreto e fattivo operare costruttivo dell'*homo sapiens* per la costituzione e costruzione di “piani trascendentali” e “universi di discorso” che, in quanto storici appunto, permangono, *ab imis fundamentis*, sempre aperti e modificabili, traducendo la “condizione” temporale dell'essere umano vivente in rapporto al contesto materiale esterno. D'altra parte, nella sua esposizione critica dei contributi e degli sviluppi della teoria hegeliana, Preti aveva, già nel 1938, lucidamente chiarito il suo punto di vista in merito al summenzionato ribaltamento teorico di questa ermeneutica della storia, puntualizzando: «[s]e la temporalità non è altro che l'espressione della dialettica sul piano dell'esteriorità, il tempo concreto risulta dal formarsi, in seno all'esteriorità temporale, di altre categorie» (G. Preti, *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica* in Id., *Saggi filosofici. Vol. II. Storia della logica e storiografia filosofica, op. cit.*, p. 214), categorie che, a loro volta, constano, appunto, delle strutture costruttive di ciascun universo discorsivo storicamente costituitosi, dapprima a partire da esigenze d'ordine squisitamente adattivo e, in seguito, sempre più formalizzatisi. Così, secondo quanto osserva Dal Pra, nell'*Introduzione* alla raccolta di saggi inediti di Preti *In principio era la carne*, «[l]a prospettiva che muove dalla “carne” si rifà [...] all'intelletto e non alla ragione “come luogo gnoseologico della metafisica”; e l'intelletto “procede nel finito”, “pone relazioni tra finito e finito”, “pone legami sintetici tra fatti di esperienza attuale e possibile”. Che non si proponga, dunque, una rinnovata, anche se rovesciata, metafisica, appare dal ricorso all'intelletto ed ai suoi procedimenti, che individuano una situazione, un contesto di esperienza, e non già *la costituzione di un principio* e la risoluzione in esso dell'intera realtà» (Mario Dal Pra, *Introduzione* in G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, *op. cit.*, p. 16, corsivo mio). Così, dunque, anche sulla scorta della opportuna puntualizzazione dalpraiana, appare evidente il contributo kantiano nella costruzione della prospettiva filosofica articolata da Preti, se è vero, come è vero, che, mentre il *Vernunft* continua a configurarsi come istanza regolatrice, ma non altrettanto dispensatrice di conoscenze, il *Verstand*, luogo di elaborazione delle summenzionate “categorie”, traduce l'azione trasformativa e costruttiva dell'uomo nel mondo e nella storia. Pertanto, secondo quanto stigmatizzato a tal proposito da Fabio Minazzi: «[l]a filosofia cui si volge Preti sviluppa [...] un'attenzione particolare per i procedimenti e la *mediazioni dell'intelletto* ed è preoccupata, contemporaneamente, di cogliere tutti gli esiti, ricchi e imprevedibili, dell'esperienza. [...] L'intelletto svolge la funzione di mediare continuamente ragione ed esperienza: quest'ultima è infatti *costruita* dall'intelletto secondo le strutture formali della ragione» (Fabio Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 120-2, corsivo mio).

La storia del pensiero, dunque, per lo meno nell'ottica pretiana, non consta del mero approntamento di *soluzioni all'avanguardia* a vecchi problemi, in cui – a prescindere dal contesto materiale – si potrebbe riconoscere una supposta “natura umana” (che, in tal senso, ricalcherebbe la classica impostazione “sostanzialista” del discorso filosofico sull'uomo), quanto piuttosto nella *costruzione* di nuovi *problemi*, nell'abbandono (o nella *mise entre parenthèses*) di questioni un tempo repute imprescindibili, *vitali* appunto.

La “vitalità” di queste questioni, il loro carattere autenticamente problematico, infatti, risiede nella loro inopinabile insorgenza dalla *vita* biologica; da una vita che, tuttavia, non assume il carattere di un assoluto (come in certe dottrine di stampo vitalistico), copia sbiadita e speculare del *Logos* degli idealisti, configurandosi, piuttosto, come *trait d'union* fra le numerose e diverse congiunture e circostanze che l'uomo “fa” e in cui l'uomo “si fa”. Perciò, appunto:

la vita è lo scopo degli scopi, il senso dei sensi. Sulla base di più o meno profondi impulsi vitali organizziamo corsi di azioni volti alla realizzazione di fini-in-vista, all'attuazione di valori nel mondo<sup>4</sup>.

È ben vero, tuttavia, che ciò non corrisponde, nel caso dell'essere vivente umano (dotato di *processi cognitivi superiori* rispetto a quelli appannaggio delle altre “forme di vita”) alla sola individuazione immediata di ostacoli e, con ciò, alla realizzazione di altrettanto dirette soluzioni per il *difalcamento* di questi *impedimenti materiali*. Il potenziale umano, il suo *psichismo proprio*, la *fase* che lo pone su scala differente rispetto a quelle cui appartengono (o co-appartengono) gli altri esseri viventi, implica una – più o meno temporanea – *presa di distanza*, *sospensione* dalla brulicante e caotica materialità bruta della vita biologica. Il suo “farsi *praxis*”, “farsi *storia*” (prerogativa squisitamente umana à la Vico) risiede proprio nella capacità che l'essere vivente umano, nelle e con le sue reti sociali, possiede di *costruire* piani trascendentali, costellati di problemi che, proprio in quanto tali, implicano un *distacco* (l'elaborazione di *universi di discorso*, o processi di *astrazione*) votato alla tras- o ri-valutazione della vita in quanto dato bruto iniziale<sup>5</sup>. In ciò consiste il lento (e discontinuo) processo di *co-*

4 G. Preti, *In principio era la carne (1963-1964)*, cit., p. 167.

5 Riassumendo le imprescindibili tensioni che Preti individua fra l'*origine vitale* d'ogni conoscenza e il loro *potenziale costruttivo*, e per ciò stesso, *trasformativo*, Fulvio Papi, nel saggio *Filosofia e vita*, ha osservato: «[I]a conoscenza è un luogo d'oblio e di azzeramento delle passioni che, con le loro furie, non potrebbero che stravolgere il modo in cui nella conoscenza si stabilizza la relazione razionale-

*struzione della cultura* che, pur conservando un “fondo” (più che un’origine cronologica) di ordine biologico, vitale appunto, s’innalza al di sopra di esso per ritornarvi potenziandolo.

Le esigenze vitali – chiarisce Preti – portano l’*homo sapiens* a costruire [...] strutture, che tutte insieme potremmo chiamare cultura [...] Logos<sup>6</sup>

con un significativo ribaltamento semantico del termine *Logos*, che, per l’approccio idealista consta piuttosto, secondo la stigmatizzante definizione pretiana, di un «altro da sé, come “autosuperamento”»<sup>7</sup>.

Proprio per quest’impostazione, che sorge a contatto con l’esigenza vitale, pur trasfigurandola attraverso opportune ri-semantizzazioni astrattive e formalizzanti, Preti sottolinea le “rotture” che occorrono nell’elaborazione dei problemi, la scelta teorica ch’essi implicano, gli abbandoni che pure prevedono, le innovazioni che ne derivano.

La stessa modalità di approccio alla tecnica prevede, nella riflessione pretiana, la precisa elaborazione di un “punto di vista”, che scaturisce, a sua volta, dalla scelta di un’altrettanto individuabile e determinata opzione teorica. Quest’ultima implica la sua discussione a partire dall’adozione di precise “lenti ermeneutiche”, che, a loro volta, assegnano coloriture originali, critiche e personali all’argomento, sino, appunto, ad elaborarlo nei termini di un *problema inedito*, proprio per la sua modalità di *costruzione, articolazione e risoluzione*.

Allo scopo di precisare la suddetta *opzione* teorica che reticola la gran parte dei rilievi sollevati dal Nostro in merito al “problema della tecnica”, nel presente contributo, mi soffermerò sull’impostazione da lui prescelta nel suo, ormai classico, saggio del 1957, dedicato alla *Storia del pensiero scientifico*, intrecciandola con le numerose puntualizzazioni sollevate da Preti in merito alla tecnica in altri scritti, precedenti o successivi al summenzionato testo, ed evidenziando, così, la precisa *tournure* che il discorso pretiano assume nel corso del suo puntuale scandaglio critico.

---

reale [...]. Ma l’ascesi necessaria del conoscere è lo stile particolare di un lavoro e non contraddice il fatto che la conoscenza *abbia una sua radice vitale* come tecnica di adattamento all’ambiente: i concetti non sono realistici proprio perché la conoscenza è una *invenzione dell’astratto che nasce come artificio sullo sfondo della vita naturale*» (Fulvio Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini e associati*, Milano 1990, p. 239, corsivi miei).

6 G. Preti, *In principio era la carne (1963-1964)*, cit., corsivo nel testo.

7 *Idem*, p. 164.

## 2. Il contributo del pensiero scientifico alla storia della tecnica

In apertura della *Parte prima della Storia del pensiero scientifico*, Giulio Preti chiarisce la precisa ottica teorica adottata per la disamina della tematica in oggetto. Come è noto, il testo non consta di un'asettica "storia della scienza" o "delle scienze", orientata meramente al rilevamento delle presunte tappe che ne avrebbero segnato il processo evolutivo e, con esso, il suo "progresso"<sup>8</sup>.

- 8 Nella breve *Prefazione* che Preti appone in apertura del suo monumentale saggio del 1957, il Nostro precisa: «[q]uello [...] di cui si può fare una storia è il *pensiero scientifico*: si può fare una storia delle prospettive, delle categorie, degli scopi e dei metodi delle scienze, del loro divenire in una col divenire dell'umanità in seno alla quale, secondo esigenze e situazioni certamente diverse, concretamente si è fatto il sapere scientifico. [...] E l'opera che presentiamo [...] vuole essere, appunto, *non* una storia delle scienze bensì una *storia del pensiero scientifico*» (G. Preti, *Storia del pensiero scientifico, Introduzione* a cura di Adriano Carugo, Mondadori, Milano 1975<sup>2</sup>, pp. 3-4, corsivi nel testo). Nei rilievi testé citati, si osserva il preclaro intento pretiano di superare le asfittiche cesure che assegnano, a ciascuna singola scienza, il carattere di un *compartimento stagno*, per nulla in grado di strutturare fertili comunicazioni con gli altri settori ad essa più o meno affini, in vista di una prospettiva culturale *multifocale* e *polifonica*, articolatasi a partire dagli indiscutibili traguardi perseguiti dall'*evoluzione del pensiero scientifico*. L'*unità delle scienze*, per Preti, costituì, d'altra parte, una preoccupazione costante. A tal proposito, nella vasta produzione scientifica del Nostro, mi limiterò a richiamare le suggestioni pretiane contenute nel saggio *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo*, del 1965, in cui, articolando una seria disamina delle possibili modalità d'individuazione dell'unità soggiacente ai diversi *piani settoriali delle scienze*, Preti, richiamandosi al Kant della *Critica della ragione pura*, osserva: «[i]l mondo scientifico è un mondo razionale: Kant diceva un insieme di fenomeni conformi a leggi. Questo carattere è il correlativo della logicità intrinseca del *discorso scientifico in generale*: il discorso scientifico è *logico*, ha una *logica*, cioè è tale che consiste di enunciati che si formano secondo determinate regole di formazione, che si derivano gli uni dagli altri secondo determinate regole di trasformazione e derivazione, sono veri o falsi (o, comunque, hanno un valore-verità) in dipendenza dalle regole precedenti, si implicano secondo determinate regole d'implicazione, eccetera» (G. Preti, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo* in Id., *Saggi filosofici. Vol. I. Empirismo logico, epistemologia e logica, Presentazione* di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 508). L'unità soggiacente del *pensiero scientifico* come espressione matura della cultura occidentale implica che suddetta compattezza si trasferisca altresì alla suddetta *cultura* in senso lato; così, per dirla con Fabio Minazzi: «[l]'unità della cultura cui aspira [Preti] costituisce un ambizioso programma di ricerca nel quale si tende ad enucleare una *comune struttura logico-sistemica* delle diverse forme di sapere riferendole costantemente all'uomo reale [...]. Per comporre in *unità* le diverse forme di riflessione del sapere (reinterpretrandole) bisogna risolvere i

L'intento pretiano risiede, piuttosto, nell'evidenziazione dei precisi e specifici caratteri che connotano la dinamica costruzione di quella "mentalità" che, attraverso i secoli, si *fa*, appunto, *pensiero scientifico*.

Il termine *mentalità*, chiariva Preti in un saggio del 1956, risulta, per certi versi, indeterminato e ambiguo. La *mentalità*, infatti, consta di una

nozione piuttosto vaga ed estremamente pericolosa: la quale, quindi, va corretta in modo da renderla più rigorosa ove la si voglia applicare storicamente – corretta, per esempio, nel senso [...] di fissare una topica, etc. – Ma che tuttavia va lasciata piuttosto vaga (cioè con una certa ricchezza di parametri indeterminati) se la si vuole rendere storicamente feconda evitando il dogmatismo<sup>9</sup>.

Di conseguenza, si potrebbe agevolmente interpretare l'impresa avviata da Preti nella sua *Storia del pensiero scientifico* alla stregua di un'indagine votata al rilevamento di quelle *strutture* che, sempre con maggiore *rigore* formale, concretano il secolare processo di *forma(lizza)zione* della *mentalità scientifica* occidentale. Ciò implica, peraltro, la costituzione graduale di precisi *linguaggi* e *universi di discorso* che, assegnando alla suddetta *mentalità* il *rigore* di un autentico "pensiero", investono l'intero reticolo in cui si riconosce e oggettiva una data cultura. È dunque a partire da questa precisa determinazione che Preti affronta, altresì, il problema della tecnica, *mai disgiunto da quello della/e scienza/e*, sebbene, come si vedrà, lo stesso Preti sarà sempre disposto a riconoscere a tecnica e scienza una reciproca autonomia.

Pertanto,

questa nostra tecnica – segnala il Nostro – [...] non è mero ricettario di determinate abilità pratiche, bensì qualcosa capace di progredire continuamente, di crescere continuamente su se stessa: in altre parole – prosegue – questa nostra tecnica [...] è *scienza*. Essa rappresenta il lato più progredito e il più caratteristico della nostra cultura, la punta d'avanguardia che, conquistando tutto il mondo, ne sta unificando le civiltà<sup>10</sup>.

La tecnica occidentale, osserva dunque Preti, si sarebbe caratterizzata, nel corso dei secoli, per la sua significativa acquisizione di uno statuto

---

singoli livelli di autonomia su dimensioni di reciproca eteronomia individuando un *sapere unitario* programmaticamente "aperto"» (F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, op. cit., p. 63, corsivi miei).

9 G. Preti, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia* in Id., *Saggi filosofici. Vol. II. Storia della logica e storiografia filosofica*, op. cit., p. 259.

10 G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, op. cit., corsivo mio.

*autenticamente scientifico*, determinato, in primo luogo, dal suo potenziale “concettualizzante”, astrattivo, normativo, teorico e *meta*-teorico. Piuttosto che permanere radicata a mere esigenze vitali, “questa nostra tecnica”, appunto, si sarebbe giovata del potenziale formalizzante della *mentalità scientifica*, che, a sua volta, si sarebbe tradotta in un vero e proprio “pensiero”, a costo di sforzi, perdite e sconfitte, vittorie e rivoluzioni, punti di rottura, di discontinuità e di emergenza.

In ultima analisi, non sussiste, nel Preti della *Storia del pensiero scientifico*, un effettivo interesse per la “storia della tecnica” come fenomeno irrelato dalla formazione, strutturazione e implementazione del pensiero scientifico, quale traguardo (sempre *in fieri*) di percorsi astrattivi che appropriano i “piani trascendentali” oggettivanti le graduali formalizzazioni di quella previa *mentalità* che, solo grazie a ciò, si sarebbe proposta (e imposta) come “cultura”, la cultura occidentale, appunto.

“Quella tecnica” che induce il Nostro a perlustrarne le *crecite continue* consta infatti di una “sfera” che, sempre più, è riuscita a elevarsi (e rendersi autonoma) dal *mero bisogno*, dalla *vita biologica*, costruendo – gradualmente – il piano della “più che vita” e infine della “più vita”, secondo la felice formula simmeliana<sup>11</sup>. Di conseguenza, trattando della “tecnica dell’Antichità”, e del suo linguaggio (non solo verbale), pur riconoscendole, in alcuni casi, il valore di una “conoscenza”, Preti osserva:

11 «Per Simmel – chiarisce Preti – l’attività intellettuale nasce dalla “vita”, ma si pone come (relativamente e provvisoriamente) indipendente da essa – come “più che vita”; ma alla fine si ritraduce in efficacia vitale: muove da un arresto di *routine* vitale e mira alla ricostruzione di una nuova *routine* vitale» (G. Preti, *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze* in Id. *Saggi filosofici. Vol. II. Storia della logica e storiografia filosofica, op. cit.*, p. 269). È ben vero, d’altra parte, che la riflessione simmeliana contribuì, con quella deweyana, marxiana e marxista, a favorire la costruzione dell’originale e personale prospettiva critica pretiana nei confronti dell’idealismo, se è vero, come è vero, che, pur, rilevando gl’indubbi contributi hegeliani all’evoluzione del pensiero riflessivo, richiamandosi nuovamente alla lezione simmeliana, Preti rimarcherà: «[la] dottrina del Simmel [...] ha il merito di averci condotto sul piano dello Spirito oggettivo – il piano su cui veramente sorge e si svolge il pensiero filosofico [...]. Qualsiasi fenomeno della vita si risolve sempre nella coscienza come rapporto del sistema della coscienza a un oggetto» (G. Preti, *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica, cit.*, p. 202), assumendo lo “Spirito oggettivo” come *piano*, appunto, di elaborazione di strutture conoscitive (e discorsive) che traducono il distacco umano dalla *vita biologica* per tramite della conoscenza, in vista di un ritorno, *potenziante e amplificante*, alla stessa. È questo un processo sempre aperto, non-finito, storico, appunto, che inverte la “finitudine” della circostanza umana.

il linguaggio tecnico resta dapprima linguaggio popolare, *non culturale* e non riesce a conseguire quell'autonomia, quell'apertura di orizzonti, quella libertà di movimento che sono necessarie a generare la *conoscenza* vera e propria<sup>12</sup>.

Ciononostante, detta *libertà* non consta di un assoluto distacco rispetto all'opportuno contesto materiale, non possiede, pertanto, il carattere di un principio indipendente, l'autonomia di una *forma à la* Platone; è sempre *libertà-in-situazione*, come lo sono coloro attraverso cui essa si attua. Pertanto, lo *stadio* e lo *stato* della "tecnica antica" traduce, sempre, la condizione (definita, determinata, "tangibile", verificabile) di quei *tecnici* – «(artigiani, architetti, ecc.)» – che, nella congiuntura storica in esame, non risultano dotati di

abbastanza indipendenza sociale e spirituale, abbastanza autorità in seno alla comunità in cui vivono, perché la forma propria della loro arte possa penetrare nella cultura, portandovi le proprie esperienze, i propri *problemi*, il proprio linguaggio<sup>13</sup>.

La questione gnoseologica – meglio, *culturale* – s'intreccia, dunque, in una prospettiva autenticamente razionalista-critica e neo-illuminista, quale è appunto quella pretiana, con quella etica e civile<sup>14</sup>. Quella di Preti, infatti, non consta di un'etica dei "grandi principi" calati da un'iperurario del Bello, del Vero e del Buono. D'altra parte, com'egli stesso aveva rilevato nell'importante saggio del 1943, *Idealismo e positivismo*, la libertà – che soggiace a ogni impresa che si voglia determinare come squisitamente culturale – non risulta affatto irrelata dai contesti in cui si struttura; al contrario, per quanto concepibile come *cornice formale degli atti*, essa è sempre "intrisa" della sua realizzazione, così che non la si possa pensare (*e dare*) in

12 G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, op. cit., p. 15, corsivi miei.

13 *Ibidem*, corsivo mio.

14 Sebbene, come pure precisa Preti, la conoscenza scientifica permanga, *ab imis fundamentalis*, *Wertfrei*, ovvero aliena a giudizi d'ordine etico e morale, la "cultura scientifica", nel suo innegabile intreccio con il contesto storico in cui si elabora, non può perciò definirsi scevra da qualsiasi implicazione con la realtà sociale; ciascun traguardo conoscitivo prevede, come "l'altra faccia della stessa medaglia", uno stimolo verso l'emancipazione veramente civile; così, dunque: «l'ascesi scientifica è strumento di riadattamento dell'*ethos* alle esigenze della vita: restituisce al mondo dei valori la sua fondazione, la condizione stessa della sua efficacia [...]. Questa, e non altra, è la funzione primaria della conoscenza scientifica, *in quanto conoscenza*, entro la dialettica storica della civiltà» (G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 242, corsivo nel testo).



assenza della sua concreta attuazione, ovvero come *responsabilità*. Come *norma agendi*, infatti, è dotata di una *formalità* che tuttavia guida l'agire *dal suo interno*, che, nel suo *svolgersi*, si obiettiva, a sua volta, in quanto *inter-soggettività*:

[l]a *responsabilità* è quell'atteggiamento, che è essenziale ad ogni rapporto etico, per cui l'individuo diviene cittadino; essa consiste principalmente nel fatto che ogni aspetto dell'azione in cui si trovi implicato è dell'individuo, è suo<sup>15</sup>.

I “problemi della tecnica antica” non sono dunque reputabili, a detta di Preti, alla stregua di autentici problemi conoscitivi poiché, in primo luogo, non posseggono la prerogativa di apportare effettive trasformazioni culturali, di *imporsi* come “universi di discorso”, dotati di un elevato grado di astrazione normativizzante e oggettivizzante, di potenzialità squisitamente problematizzanti, che solo una *concreta* libertà contestuale può supportare. Parafrasando il Nostro, mi richiederò all'emblematico esempio pretiano impiegato per sancire la differenza fra la meccanica archimedeica e quella galileiana: si potrebbe affermare, con Preti, che la mancata diffusione di una mentalità scientifica (che, con il contributo di un'ardita costruzione concettuale, si elevi al grado di pensiero e, infine, confluisca nella “cultura”) in un'epoca come quella di Archimede, contrariamente a quanto si verificò da Galilei in poi, risiedesse proprio nel diverso grado di “libertà” soggiacente all'attività problematizzante della “tecnica” in questione. Il problema del peso specifico risolto d'Archimede, pur costituendo una tappa ineludibile del percorso di graduale affermazione della *cultura scientifica*, non provvide ad un'autentica trasformazione del contesto, permanendo confinato a *necessità e bisogni* contingenti. È ben vero, d'altra parte, che sforzi come quelli compiuti, fra gli altri, dai Sofisti e da Socrate per introdurre, nel più elevato alveo della cultura, formule, riflessioni e *problematiche* provenienti dalla sfera polimorfa delle “arti inferiori”, delle tecniche artigiane, non si tradussero certo nello scalzamento dell'assunzione della tecnica come mera “professione dell'utile”. Il *fare tecnico*, all'epoca degli Antichi, permaneva, infatti, mera “attività banausica”.

A quanto testé riassunto, s'aggiunga un'ulteriore precisazione pretiana:

[p]erché Archimede non è stato Galileo? La risposta ce la dà la storia della tecnica antica. Tralascio i fattori sociologici di questo fatto (fattori del resto ben

15 G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, p. 193, corsivi nel testo.



noti): ma il fatto è che il mondo della tarda Antichità è scarso di “domande” e di conseguenza di risposte tecniche<sup>16</sup>.

Ai “fattori sociologici”, qui solo menzionati da Preti, si è già accennato; a ciò s’aggiunga che l’assenza di *domande autenticamente tecniche* nell’Antichità deriverebbe, secondo Preti, dal fatto che l’attività tecnica, in questa precisa congiuntura storica, sembrerebbe limitarsi a superare ostacoli contingenti, senza cioè elaborare processi astrattivi tali da potersi universalizzare, oggettivare e, infine, culturalizzare. Ciò non implica, tuttavia, che una certa prerogativa atta alla formalizzazione, alla costruzione di un *piano* teorico risulti, anche in questo caso, del tutto assente. Ciononostante, il limite della tecnica pre-scientifica (ove per scientifico si assuma il percorso inaugurato dalla rivoluzione sei-settecentesca) individuato da Preti si tradurrebbe, tuttavia, nell’aver alimentato una serie di “applicazioni” che, a loro volta, non risulterebbero all’altezza del possibile potenziale teorico di cui certe “tecniche” disporrebbero; così, anche sotto il regno di Alessandro il Grande di Macedonia:

possiamo ancora una volta misurare il dislivello tra l’alta ingegnosità del tecnico e la futilità delle applicazioni: in fondo, tutto questo complesso ed enorme apparato di conoscenze geometriche ed abilità manuali si risolve nella costruzione di ingegnosissimi giocattoli [...]. Questo spiega perché la scienza e la tecnologia greche, pur possedendo, in misura anche maggiore di quanto si possedesse agli inizi dell’Età moderna, e le conoscenze teoriche e le capacità manuali necessarie, non siano giunte a nulla che ricordi neppure lontanamente lo sviluppo della tecnica avvenuto nell’Europa durante l’Età moderna<sup>17</sup>.

Anche nel caso della “scienza araba”, osserva il Nostro, «aritmetica, algebra, geometria algebrica e trigonometria sono *strumenti pratici*, posti *al servizio* dell’agrimensura, della navigazione, della tecnica fiscale e degli scambi commerciali»<sup>18</sup>.

S’impone, a questo punto, la necessità di ritornare a quanto accennato in apertura in merito alla radice “pratica” di ogni sapere, onde individuare, nel discorso pretiano, la plausibile differenza che avrebbe incentivato il processo di formalizzazione della *mentalità scientifica* che, grazie ad una lenta e inesorabile “rigorizzazione”, si sarebbe costituita come “pensiero” (concettuale), conquistando il suo inconcusso posto nella struttura retico-

16 G. Preti, *Scienza e tecnica* in Id., *Saggi filosofici. Vol. I. Empirismo logico, epistemologia e logica, op. cit.*, pp. 440-1.

17 G. Preti, *Storia del pensiero scientifico, op. cit.*, p. 85.

18 *Idem*, p. 101, corsivi miei.

lata e poliedrica della cultura occidentale. Com'è possibile concepire una scienza (e *con essa sola* una tecnica) che dal piano della *vita* (biologica) si sia elevata a quella della "più che vita" onde ritornarvi come "più vita"? In un saggio del 1955, *Dewey e la filosofia della scienza*, Giulio Preti dichiara: «è un fatto che la scienza è vera, è un fatto che la scienza è pratica. Se si oppone verità e praticità si è fuori dal fatto»<sup>19</sup>, riassumendo così il contributo, spesso misconosciuto o falsamente interpretato, del pragmatismo alla storia del pensiero<sup>20</sup>.

Proprio questa coincidenza del *vero* con il *fatto*, come *oggettivazione pratica*, tradurrebbe "il valore aggiunto" *del e dal* sapere scientifico, nonché il suo contributo di maggiore pregio alla stessa "storia della tecnica", il punto di rottura rispetto alle manifestazioni che quest'ultima avrebbe palesato prima del suo felice connubio con la scienza nel suo statuto moderno. L'affermazione pretiana, già ricordata, secondo cui prima della fortunata nascita della scienza moderna, la tecnica non risultava provvista di autentici problemi, dunque, necessita, alla luce di quanto testé rilevato, di un ulteriore chiarimento. L'attività risolutiva che soggiace alla tecnica pre-scientifica possiederebbe un carattere "pratico" in senso diverso rispetto a quello proprio del termine a partire dalla nascita della scienza moderna in poi. È certo, infatti, che il concetto stesso di *pratica*, di *praxis*, pure nel

19 G. Preti, *Dewey e la filosofia della scienza* in Id., *Saggi filosofici. Vol. I. Empirismo logico, epistemologia e logica, op. cit.*, p. 85, corsivi nel testo.

20 La giustapposizione critica e ragionata d'istanze filosofiche provenienti da tradizioni apparentemente incommunicanti operata da Preti in vista della costruzione del suo personale *punto di vista* filosofico prevede, come pure ha osservato Dal Pra, lo sforzo di «fondere, in un'unica intenzionalità filosofica, le istanze del neopositivismo con quelle del trascendentalismo, della fenomenologia husserliana, del marxismo e del pragmatismo» (M. Dal Pra, *Introduzione* in G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970), cit.*, p. 13). Per quanto concerne il contributo del pragmatismo deweyano alla sua prospettiva filosofica, si colga l'originalità pretiana nello sdoganamento di quest'orientamento filosofico da travisate letture strumentalistiche tendenti ad appiattare il *valore di verità* della conoscenza sulla sterile categoria dell'*utile*; pertanto, secondo Preti, la filosofia deweyana risulta: «un complesso di tesi intorno al sapere ed al rapporto di questo con la prassi, [...] un processo di analisi e di ricerca rivolte al compito di concepire il sapere come pratico [...]. È uno dei più volgari luoghi comuni della critica filosofica europea quello di dire che per i pragmatisti il vero non è il vero, ma l'utile» (G. Preti, *Dewey e la filosofia della scienza* in Id., *Saggi filosofici. Vol. I. Empirismo logico, epistemologia e logica, op. cit.*, pp. 84-5). Preti chiarisce, così, la complessità soggiacente alla scala di differenze che si articola intorno alle definizioni di *pratico*, come *operativo* (e, per ciò stesso, autenticamente *vero*), e *utile*, come *strumentale* (esente da qualsiasi valutazione sul suo *portato di verità*).

suo *sensu più ampio* cui spesso si richiama Preti<sup>21</sup>, si connette, di per sé, a quello di *utile*, come «ciò che è adatto a raggiungere uno scopo: se una nozione è utile, raggiunge il suo scopo»<sup>22</sup>. Tuttavia, è ben vero che, nella riflessione del Nostro, la nozione di “pratica” non può essere appiattito, *sic et simpliciter*, su quella di *utile*; affinché ciascun sapere, ciascun *universo di discorso*, si riconosca come debitore dell’impulso comunicatogli dalla modernità, penetrando e modificando la cultura, occorre che i suoi “problemi” non coincidano, im-mediatamente, con la categoria dell’utile, non le restino *confinati*. Se così fosse, sarebbero *mere strategie di superamento di ostacoli locali, non pianificate* o dotate di una pianificazione non trasponibile, non universalizzabile e, in tal senso, per nulla differenti da certe modalità che l’etologia configura come prerogative di *problem-solving* appannaggio del vivente in generale. Ma se anche “tutta la vita è risolvere problemi” e se anche *l’ameba e Einstein*<sup>23</sup> s’imbattono costantemente in

21 «Oggi le scienze sono molte, e, almeno a gruppi, rispondono a diversi ideali di scientificità; ideali che, d’altra parte, sono correlativi ai differenti scopi sociali e pratici (intendendo *questa parola* nella sua *massima latitudine*) cui le diverse scienze sono o furono chiamate a rispondere» (G. Preti, *Di alcune concezioni scientifiche della filosofia di oggi* in Id, *Saggi filosofici. Vol. I. Empirismo logico, epistemologia e logica, op. cit.*, p. 274, corsivi miei). Questa *massima latitudine* segnalata da Preti tange, al contempo, i contributi provenienti dalla tradizione pragmatista, dalla lezione simmeliana, nonché, naturalmente, dalla corrente marxista. Per quanto concerne l’intreccio costruttivo di questi tre orientamenti nella filosofia pretiana, si tenga conto di quanto osservato in merito da Fabio Minazzi, soprattutto per quanto concerne le feconde tensioni che incarnano i rapporti fra marxismo e pragmatismo in Preti: «[c]iò che accomuna marxismo e pragmatismo è dunque una visione integralmente laica dell’uomo e della sua storia [...] ciò che accomuna marxismo e pragmatismo è il loro comune insistere sul fatto che l’esperienza non è mai semplice “passività”, poiché implica sempre un’attività specifica del soggetto il quale, quando esperisce, agisce e modifica (il mondo e se stesso) poiché la sensibilità è, in primo luogo, *praxis*» (F. Minazzi, *L’onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti, op. cit.* p. 167, corsivo nel testo). Ne consegue, dunque, che la *praxis*, come *costruzione* squisitamente umana non può, in alcun caso appiattirsi sulla nozione di *vita biologica* o *naturale*, giacché implica quel processo di *modificazione* appannaggio dell’essere vivente umano, solo possibile *soggetto storico*.

22 G. Preti, *Idealismo e positivismo, op. cit.*, pp. 96-7.

23 Cfr. Karl R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. di Giuliano Pancaldi, *Prefazione all’edizione italiana* di K. R. Popper, il Mulino, Bologna 1972. Nell’ottica popperiana, ciascun organismo vivente procederebbe, nel corso della sua evoluzione, per *tentativi ed errori*. Quest’ultimi, a loro volta, possono risultare *ben più fatali* per gli esseri meno complessi (quali appunto i succitati Infusori) di quanto non lo siano, ad esempio, per l’essere vivente umano. In tal senso *tutta la vita* (e, in primo luogo, quella

ostacoli da superare, la differenza fra le loro modalità risolutive non attiene prettamente alle conseguenze delle loro tattiche e neppure, esclusivamente, al grado di risoluzione adottata; bensì, soprattutto, all'“intensità” del loro approccio. L'uomo è *storicamente divenuto* essere vivente sempre più problematizzante, ovvero in grado di *ricostruire* il contesto con sempre più potenti strutture di astrazione e formalizzazione, con *problemi* sempre meno concepibili come meri *ricettari di abilità*, secondo l'espressione pre-tiana citata in apertura

Il passaggio dall'*utile* al *pratico* propriamente detto, anche e soprattutto nelle tecniche che si sono giovate dell'*integrazione* con le scienze, viene incentivato dall'instaurazione di quel “momento teoretico” che consente di abbandonare la finitezza temporale e temporanea, quasi *istantanea*, dell'*utile*, in favore di un *pratico* che si giova del suo potenziale di trasponibilità concettuale:

la visione che [la scienza] ha degli avvenimenti non è meno “costruita” che quella dei filosofi: la *vera natura delle cose*, proprio perché è diversa dalla superficie, è in realtà quel complesso di nozioni che il pensiero sostituisce all'esperienza: tanto meglio se resiste alla prova dell'esperienza<sup>24</sup>.

Proprio in questa direzione si sarebbero mossi i grandi “araldi” della scienza moderna, i massimi metodologi che, pur non avendo conseguito i traguardi di un Galilei o di un Newton (anche considerati nelle loro irriducibili differenze) si sarebbero battuti per il superamento del “divorzio” fra pensiero concettuale e tecnica; «[l]a scienza – rimarca Preti – è vera in quanto feconda di opere, feconda di opere in quanto vera: nonostante le oscillazioni, è questo il punto cui tende il pensiero di Bacon»<sup>25</sup>. Propriamente per questa occorrenza di rigore metodologico e per questa opportuna e consequenziale rideterminazione dei caratteri stessi della verità (e con

---

*biologica e naturale*, ovvero quella che precede qualsiasi ulteriore mediazione *conoscitiva*, ad esempio) consta di un'inflessa attività risolutiva di problemi. Ciò che, tuttavia, sembra sfuggire in questa prospettiva, consta del fatto che, per lo meno a mio avviso, la *costruzione* dei problemi implichi l'attivazione di processi cognitivi superiori atti alla rielaborazione dell'*ostacolo*, assunto come *dato bruto* o naturale, in vista dell'articolazione di *schemi* per la risoluzione degli stessi. In tal senso la *posizione* del problema, così definito, si rivela *appannaggio esclusivo* dell'essere vivente umano, mentre l'impattamento con l'*ostacolo materiale* e l'approntamento di mere *strategie di superamento* dello stesso (su base *esclusivamente* adattiva) concernono altresì le altre “forme di vita”.

24 G. Preti, *Idealismo e positivismo*, *op. cit.*, p. 96, corsivo nel testo.

25 G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, *op. cit.*, p. 192.

essa della *praticità*), il Barone di Verulamio, nella lettura pretiana, non andrebbe appiattito sulla classica, quanto fuorviante e ideologica, retorica del primo teorico di uno strumentalismo intriso della peggior specie di “volontà di potenza”; andrebbe piuttosto configurato come “spregiudicato” (come s’impone ad ogni battaglia culturale) assertore del valore dell’“operare”. Un’operatività, questa, tanto *teorica* quanto *sperimentale*, in grado di intravedere gli ostacoli per *farne* problemi ed elaborarne soluzioni *durevoli* nel tempo, decontestualizzabili, impiegabili in altri settori, in grado, cioè, d’imporre con assertività (ma senza l’arroganza della ferina *hybris*) in vista della trasformazione della cultura. Il cammino inaugurato dalla modernità, anche nel *pensare tecnico*, procede in tal senso sino alla contemporaneità, quando si assiste all’ennesimo episodio epocale per la storia del patrimonio scientifico e tecnico, ora alleati sul piano dell’*astrazione problematizzante* anche e soprattutto grazie all’esordio di un’inedita espressione dello sperimentalismo sorto con la scienza della modernità:

si affaccia – nota a tal proposito Preti – quello che sarà il carattere predominante della scienza contemporanea: lo *sperimentalismo*. Anche la scienza moderna era stata, in un certo senso, sperimentale. Ma l’esperimento moderno ha un significato ben diverso da quello contemporaneo: quello infatti è un modo di “catturare” la natura, una domanda rivolta a questa e un modo per costringerla a rispondere, ossia per procacciarsi dei dati e di verificare le ipotesi [...]. L’esperimento contemporaneo è ancora tutte queste cose, ma anche una cosa nuova, è *divenuto la natura stessa*<sup>26</sup>.

Se, dunque, la scienza e la tecnica moderne avrebbero, pur nelle loro non meno rilevanti differenze contestuali e singolari, tenuto fede ad un’immagine della “regione Natura” – secondo la felice espressione pretiana – di cui la scienza sarebbe il *rispecchiamento*, quelle contemporanee avrebbero piuttosto sostituito le “leggi del laboratorio” a quelle della natura, *costruendola* all’interno di detto laboratorio.

La lungimiranza delle tesi pretiane risulta comprovata dall’attuale impresa tecno-scientifica, non solo nei settori – più ovvi in tale prospettiva – della medicina e soprattutto della genetica, quant’anche in quello della fisica teorica. Si tratta, infatti, di imprese che tendono a modificare notevolmente il processo di *costruzione* dell’*oggetto di conoscenza*. Quest’ultimo, d’altra parte, non risulta in alcun caso assimilabile a quello elaborato nei diversi settori della “scienza moderna”, anche, e soprattutto, grazie all’attuale impiego di un apparato di strumenti tecnoscientifici di elevatissima precisio-

26 *Idem*, p. 263, corsivi nel testo.

ne, nonché di un arsenale concettuale, altamente formalizzato, atti entrambi alla *produzione* di una “regione Natura” le cui leggi, piuttosto che *scoprire* quelle vigenti nell’ambiente circostante (macrofisico) tendono ad elaborare “universi” inediti e, per ciò stesso, innovativamente problematici.

In questa precisa congiuntura storica, esaminata a partire dai decisivi apporti degli «enormi sviluppi delle scienze sperimentali» e da quelle che, nel preciso contesto della sua *Storia del pensiero scientifico*, Preti definisce «favolose applicazioni tecniche», il Nostro rileva e lamenta un concreto, e per questo allarmante, rischio futuro;

da queste soluzioni – chiarisce Preti – emerge una scienza che presenta, in maniera particolarmente accentuata, gli opposti e solidali caratteri della scienza odierna: un esasperato sperimentalismo e tecnicismo, un esasperato formalismo matematico<sup>27</sup>.

Si tratta, dunque di temere, proprio nello stadio evolutivo delle *tecnoscienze*, in cui, appunto, scienza e tecnica sembravano essersi finalmente integrate, un loro pericoloso *divorzio*, gravido di impervie conseguenze per le comunità del domani?

### 3. Il “rasoio” di Preti: autonomia e integrazione di scienza e tecnica

Sono dell’avviso che, onde approntare una plausibile risposta a questo interrogativo, sia opportuno riferirsi alle tesi lucidamente esposte e analiticamente documentate da Preti nel saggio *Scienza e tecnica* del 1958.

In questa sede, Preti sottolinea ulteriormente l’autonomia che specifica e appropria scienza e tecnica, chiarendo espressamente gli apporti derivanti dal loro *felice connubio*, dalla nascita della scienza moderna sino alle vicende più recenti che caratterizzano i percorsi intrapresi da quella contemporanea. In quest’ottica, il rischio summenzionato non risiederebbe in un ipotetico ritorno a stadi precedenti il fecondo incontro fra scienza e tecnica, quanto piuttosto in una decisiva *incomprensione* dei rapporti di *solidarietà* e *opposizione*, appunto di *com-*posizione, che motivano gli scambi fra le suddette forme di *essere-e-pensare all/il mondo* dell’essere vivente umano.

In *Scienza e tecnica*, Preti esplicita altresì le sue posizioni sulla presunta *essenza della tecnica*. Se, come si è già accennato, una “certa” tecnica del passato sembrava non sollevare (e non possedere!) veri e propri *pro-*

<sup>27</sup> *Idem*, p. 270. Le precedenti cit. sono tratte da *idem*, p. 266.

*blemi*, permanendo pertanto confinata alla mera soddisfazione di bisogni biologici, o comunque tanto contingenti da non potersi elevare al grado dell'*astrazione*, della *schematizzazione* o della categorizzazione (da non elaborare, cioè, di per se stessa, piani trascendentali o autentici *universi di discorso*), è altresì vero che, esaminandone la struttura, al di là delle sue precise oggettivazioni storico-congiunturali, nel saggio *Scienza e tecnica*, Preti puntualizza:

la tecnica raggiunge il suo scopo *mediatamente*, attraverso una serie di atti ognuno dei quali ha con gli altri un rapporto ben definito, ed ha con lo scopo un rapporto mediato e condizionato dagli altri atti della serie: il che impedisce l'identificazione o quasi identificazione, e istituisce una certa indipendenza dei "mezzi" dal "fine", onde questi risultano mutevoli o sostituibili (posso farmi la barba tanto con un rasoio *gillette* quanto con un rasoio elettrico)<sup>28</sup>.

La conseguenza di quanto testé riportato risulta, a mio avviso, per lo meno duplice: in primo luogo, in un'ottica votata all'esame della *struttura portante del fatto tecnico* – come quella che traspare in questo saggio – Preti sembrerebbe ridefinire i limiti della supposta immediatezza della risposta tecnica alle esigenze di adattamento dell'essere vivente umano, rispetto a quelli evidenziati nella *Storia del pensiero scientifico*, in particolare nella disamina della tecnica antica. La mediazione instaurata dall'approccio tecnico all'ambiente circostante consterebbe, infatti, di una prerogativa interna alla struttura che inverte la "mentalità" che soggiace e motiva questi approcci. In tal senso, il "problema" della tecnica nell'Antichità non risiederebbe tanto nel loro carattere squisitamente strumentale e pragmatico, privo di un, sempre emancipante, momento teoretico, quanto soprattutto dalla mancata *comprensione storica* del potenziale problematizzante della tecnica *tout court*, derivante – come si è visto – anche da una ostinata miopia sociale nei confronti del fenomeno.

Peraltro, la seconda delle implicazioni che derivano dall'osservazione pretiana succitata risulta relativa all'impossibilità, data la reciproca autonomia di tecnica e scienza, di considerare la prima come mera applicazione della seconda. Adoperandosi per un'interessante, quanto decisiva, svolta concettuale rispetto al tracciato delle sue riflessioni sulla tecnica, articolate nell'*Epilogo* della sua *Storia del pensiero scientifico*, nell'articolo *Scienza e tecnica*, Preti precisa, infatti che

la tecnica non è semplicemente l'*applicazione pratica* della scienza, qualcosa che la scienza produca esternamente da sé come sostanzialmente altro da

28 G. Preti, *Scienza e tecnica*, cit., p. 438, corsivo nel testo.



sé. La tecnica è già nella scienza come elemento fondamentale della verità di quest'ultima<sup>29</sup>.

Così, le singolari specificità della tecnica e della scienza implicano, al contempo, che la loro *organizzazione*, la loro *integrazione* implichino una radicale ridefinizione dei due settori in cui le differenze che le specificano siano ragione di reciproca trasformazione, amplificante e potenziante, di ciascuno dei termini in relazione. Se, già *di per sé*, la tecnica propriamente detta non può concepirsi come *cieco strumento* atto al “diffalcamento” degli ostacoli materiali (per lo meno nel caso di quella che oggettiva l'*ars inveniendi* dell'essere vivente umano) la sua *integrazione teoretica* con la scienza le garantisce l'impossibilità di essere confusa con la mera “applicazione” (pragmaticamente e strumentalmente definita) di *teorie*, strategie, concetti, ecc. Le tecniche oggettivate risultano, infatti, strutturalmente *problematiche* e *problematizzanti*, atte, cioè, alla riproposizione di *schemi* anche in altri settori della conoscenza.

D'altra parte, proprio dalla mancata comprensione della complessità di questi ramificati rapporti d'integrazione e organizzazione fra tecnica e scienza deriverebbero certi discutibili approcci teorici votati a screditare la potenza euristica della tecnica, confinandola all'asfittico alveo della “mera applicazione”. È questa una prospettiva rintracciabile non solo nei dibattiti animati dai detrattori della tecnica, quant'anche nelle disamine condotte da una certa epistemologia, vergata da un inconfondibile riduttivismo e orientatasi, piuttosto che allo scandaglio del *fatto tecnico* e, in seguito, di quello *tecno-scientifico* in presa diretta con il loro costituirsi, al rilevamento dei soli caratteri metodologici o logico-linguistici per la definizione dell'autenticità del *discorso* scientifico. Anche sulla scorta dei succitati rilievi sulle relazioni che interconnettono i due settori in oggetto, Preti si conferma acuto interprete della poliedricità che caratterizza le dinamiche costruttive delle scienze, delle tecniche, delle tecno-scienze contemporanee, esulando da una, sempre infeconda, prospettiva semplificatrice del dato.

Alla luce di questa, a mio avviso opportuna, digressione, s'intende ora esaminare la questione posta da Preti in chiusura del suo saggio del 1957.

L'*esasperato tecnicismo* che, secondo il Nostro, infesterebbe una certa scienza sperimentale contemporanea sarebbe piuttosto da ricondursi ad una radicale incomprendimento del fatto tecno-scientifico, sia da parte di quanti ne strumentalizzano i traguardi per finalità esogene, e spesso deleterie per le collettività, sia da parte dei sostenitori e divulgatori di una tradizionale

---

29 *Idem*, p. 440, corsivo nel testo.



impostazione atta ad intravedere nei soli saperi umanistici l'affermazione concreta di ogni autentica cultura, vergando i loro approcci con una discutibile *retorica*, tendente a ricacciare scienza e tecnica nella *morta gora* dello pseudo-concetto di crociana memoria.

Così, riprendendo la polemica contro siffatti misconoscimenti dell'autentico portato teorico di scienza e tecnica, nei loro intrecciati rimandi storici come nella compiuta forma delle tecno-scienze, Preti torna a discutere, nel saggio *Retorica e logica* del 1968, i rapporti fra i due settori, polemizzando direttamente con quelle posizioni che tendono ad appiattare la nozione di tecnica su quella di "tecnicismo".

Contro una cosa devo qui, subito, chiaramente e decisamente protestare: – rimarca Preti – contro l'identificazione della scienza con la tecnica – contro questa colpevole, ignobile castrazione della scienza e del suo altissimo significato teoretico. La scienza è conoscenza: forse nell'unico senso possibile di questa parola. La scienza è visione, o costruzione, del mondo – certo nell'unico senso possibile di questa frase, "visione (o costruzione) del mondo"<sup>30</sup>.

Sulla scorta di quanto chiarito da Preti in *Scienza e tecnica*, è certo che gli opportuni *distinguo* articolati dal Nostro fra tecnica e scienza, come "autentica" conoscenza, non debbano interpretarsi come l'instaurazione di una qualche gerarchia fra i due saperi, tale da screditare il carattere dell'una in favore dell'altra; in questo preciso contesto, Preti sembrerebbe piuttosto interpretare il sentire di quanti, per cocciuta ostinazione, continuano ad assimilare la tecnica – e, con essa, la scienza – ad un banausico *esercizio dell'utile*, ad un *tecnicismo strumentale* e strumentalizzante, irragionato e quindi privo di un'effettiva teoresi astrattiva e concettualizzante.

Così, dunque, affermare, con il Preti di *Retorica e logica*, che

ci sono enormi pericoli: l'uno è quello di abbassare la scienza ad attività banausica, servile, soggetta ai fini che non le sono propri – in altri termini, *riabbassarla a tecnica*, confinata ad elaborare strumenti di potenza e successo per fini che le sono estranei<sup>31</sup>

non significa disconoscere il potenziale appannaggio della tecnica, bensì, appunto, richiamarsi a quello stesso allarme, evidenziato dal Preti del 1957, e stigmatizzato con la lucida definizione di "esasperato tecnicismo", con il quale spesso si tende a denigrare la gloriosa impresa tecnica

30 G. Preti, *Retorica e logica*, op. cit., p. 17.

31 *Idem*, pp. 18-9, corsivo mio.

e scientifica, soffermandosi prettamente sulla valutazione di motivazioni, scopi e impieghi che esulano dal suo preciso ambito di costruzione euristica.

Se, infatti, come si è visto, secondo Preti vi è pure stata una tecnica storicamente imbrigliata in logiche che tendevano a soffocarne il potenziale problematizzante, da e con la modernità, grazie anche ai “lumi” del pensiero concettuale, gradatamente formalizzati in *pensiero* scientifico, la tecnica, pur conservando la sua autonomia operativa e procedurale, si sarebbe, sempre più, svincolata da un certo carattere contingente, atto a tarparne le aspirazioni. Il rischio del tecnicismo, smascherato in più sedi teoriche da Preti, andrebbe, dunque, scongiurato e aspramente combattuto, in nome del valore del patrimonio tecnico e scientifico appannaggio dell’essere vivente umano.

In ultima analisi, sebbene Giulio Preti, nel saggio *Retorica e logica*, impieghi il termine tecnica in modo assai problematico, sottolineando l’esigenza di distinguere l’inconcusso potenziale conoscitivo della scienza da qualsiasi strategia atta alla contingente soddisfazione di bisogni biologici, sono dell’avviso che sia opportuno esaminare il significato che, in questo testo, Preti assegna a questa nozione, *alla luce* di quanto precisato dal Nostro nell’articolo *Scienza e tecnica* del 1958, nonché nell’*Epilogo* della sua *Storia del pensiero scientifico*.

In tal senso, l’apparente “invettiva” contro la tecnica in favore della scienza, che sembrerebbe sollevarsi nel *primo capitolo* dell’opera del 1968, acquisisce un significato ben più complesso: si tratta, con il Preti di *Retorica e logica*, di combattere ulteriormente quelle posizioni atte a intravedere nella scienza, oggettivazione formalizzata e *aperta* di un lungo e insidioso percorso di astrazione e generalizzazione concettuale, un mero strumento, *vuoto* e *asettico*, configurabile come un “dispositivo” coartante al servizio della “lunga mano” del potere, più o meno istituzionalizzato. È dunque contro questo approccio di stampo *tecnocratico* e *tecnicista*, motivato da interessi *esogeni* all’alveo polimorfo delle scienze e, *con esse*, della tecnica, che Preti si prodiga per riaffermarne la *lungimiranza*, derivante, altresì, dalla loro feconda integrazione contemporanea.

Pertanto, le osservazioni che Preti articola nei riguardi di una certa diffusione “insana” della “mentalità cibernetica” fra le nuove generazioni, non vanno intese come una condanna dei principi e dei traguardi teorizzati e ottenuti da questa corrente, che, come è noto, conta, fra i suoi rappresentanti di maggior spicco, insigni matematici e illustri scienziati di differente estrazione settoriale. Come pure si è già avuto modo di accennare, il lento percorso che ha condotto una certa menta-

lità scientifica ad acquisire lo statuto rigoroso del pensiero concettuale, potenziando, in ciò, le suggestioni delle tecniche pre-scientifiche, sino a segnare una vera e propria svolta epocale all'ordinamento dei saperi all'interno del reticolo culturale occidentale, è corrisposto, per lo meno nell'ottica pretiana, ad un fecondo sdoganamento del pensiero dalle superstizioni, dominanti un certo approccio *magico* dell'essere vivente umano al contesto materiale.

Quando, infatti, Preti osserva: «[u]n certo magismo che comincia a circolare tra giovani entusiasti della cibernetica o della teoria delle comunicazioni è veramente preoccupante»<sup>32</sup>, il suo timore non va confuso con quello – solo superficialmente analogo – palesato da Martin Heidegger nel corso della nota intervista a «Der Spiegel», durante la quale questi lamentò che, nella *disperante* congiuntura storica a lui coeva, il “regno” della filosofia sembrava ormai scalzato dall'imperio della cibernetica<sup>33</sup>.

Se infatti, come è noto, il filosofo della Foresta nera tratteggiava questo pericolo sulla scorta di una radicata sfiducia nei riguardi dell'affermazione della tecnica moderna, in cui intravedeva l'applicazione devastante delle scienze contemporanee, votate alla *pro*-vocazione spregiudicata della Natura, Preti, a partire dall'esigenza di motivare il sicuro potenziale conoscitivo delle scienze, articola le sue osservazioni proprio per contrastare un certo “magismo”, che potremmo piuttosto rilevare negli esiti del discorso heideggeriano, derivante, in concreto, da una superficiale incomprendimento dell'operatività scientifica e tecnica.

32 *Idem*, p. 19.

33 Cfr. Martin Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, trad. it. e cura di Alfredo Marini, Guanda, Parma 1998. Ma, a tal proposito, cfr. anche M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, nuova edizione riveduta e ampliata a cura di Adriano Fabris, Edizioni ETS, Pisa 1988. In questo breve saggio, l'Autore giunge ad affermare, in una discutibile prospettiva tendente a misconoscere i traguardi della scienza cibernetica per lo sviluppo delle teorie dell'informazione e della comunicazione, che «[c]on il passo indietro la filosofia non viene né abbandonata né fatta addirittura scomparire dalla memoria dell'uomo che pensa. *Questo pericolo, in misura sempre crescente, viene invece dalle scienze e dalla loro organizzazione cibernetico-tecnica interna a quella colonizzazione del mondo che si sta impiantando*» (*idem*, p. 45, corsivo mio). Pur riconoscendo i limiti derivanti da un certo utopismo ottimistico di sapore cibernetico, che presiede alcune delle maggiori opere del matematico Norbert Wiener (che della cibernetica si fece, oltre che puntuale teorico, anche divulgatore), il confronto con il testo heideggeriano valga a saggiare le differenze indiscutibili che soggiacciono fra le critiche pretiane sollevate contro una *cattiva interpretazione* del potenziale euristico di questa scienza e la miope condanna, ideologica e acritica, perpetuata da Heidegger.

Questa stessa incomprensione, che Preti designa ora come “tecnica” (nel senso deteriore del termine) ora come “tecnicismo”, andrebbe piuttosto scalzata in favore di una pacata riflessione sulle prerogative appannaggio del patrimonio tecnico e scientifico, demistificandolo da qualsiasi interpretazione di sapore oracolare e saggiandone, al contempo, l’inscindibile legame ch’esso instaura con le trasformazioni (sociali) delle collettività umane. Parafrasando ancora il Nostro, si dirà che *l’esperienza scientifica insegna*<sup>34</sup> anche a quella che, in conclusione del suo saggio del 1968, Preti connota come *cultura axiologica*, nella misura in cui l’esperienza appannaggio del pensiero scientifico contrasta con la “vischiosità” conservatrice dell’*ethos*, ingaggiando una battaglia votata all’espugnazione delle barriere, comunitaristiche e intra-gruppali, proprio perché, rispetto ad un certo *anti-vitalismo* delle “moralì chiuse”:

la scienza è più “spregiudicata”, e quindi, per il suo stesso ufficio, più aderente ai mutamenti che intervengono nella realtà. Onde essa, operando criticamente contro l’invecchiata base pseudo-teoretica che sorregge un arcaico sistema di istituzioni etiche (e quindi di valori), la costringe a mutarsi, costringendo con ciò l’intero sistema a rimotivarsi, quindi a riorganizzarsi: con il risultato che nasceranno istituzioni etiche diverse, e spesso *molto* diverse, dalle precedenti<sup>35</sup>.

#### 4. *Mentalità scientifica e mentalità tecnica: alcune osservazioni critiche*

Come si è accennato in apertura del presente contributo, Preti discute della tecnica valutandone i percorsi alla luce di una precisa prospettiva teoretica, atta a saggiare gl’indubbi contributi, di cui si sarebbe storicamente giovata, scaturiti dalla sua integrazione, solidale, con le scienze (dalla modernità in poi). Pertanto, la stessa *mentalità* che soggiacerebbe al fatto tecnico in quanto tale, nel giudizio pretiano, si configurerebbe come tale solo se valutata alla luce delle proprietà che specificano l’approccio scientifico, la sua *visione e costruzione* di un mondo

34 Cfr. G. Preti, *L’esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla resistenza*, a cura e con saggio introduttivo di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2003, nonché, fra i numerosissimi, e non meno fondamentali, saggi e volumi dedicati dall’Autore a Preti, F. Minazzi, *Giulio Preti e la sua battaglia neoilluminista contro il fascismo* in Id., *Il cacodemone neoilluminista. L’inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 137-67.

35 G. Preti, *Retorica e logica*, *op. cit.*, p. 242, corsivo nel testo.

ove la *mentalità* tecnica, cioè la *forma scientifica di ragionamento* divenisse la forma in cui l'umanità venisse a impostare e a risolvere i propri problemi, economici come morali e politici. Ed è ancora lo sviluppo, il perfezionamento e la diffusione di questa *mentalità* tecnico-scientifica il compito che tecnici e scienziati oggi hanno in comune, per il progresso e forse la salvezza dei valori più cari della nostra civiltà: la libertà e il sapere<sup>36</sup>.

Preti, dunque, valuta la *mentalità tecnica* sempre *alla luce* della *forma scientifica di ragionamento*, del piano di astrazione e formalizzazione appannaggio del pensiero concettuale scientifico, come storicamente strutturatosi di epoca in epoca. Pur avendo, come si è visto, sempre salvaguardato l'autonomia dei due settori, tanto da scongiurare, giustamente, la definizione di tecnica come mera *applicazione* scientifica, l'interesse di Preti si concentra, pur nelle differenze che vergano il suo ramificato sistema filosofico, attorno a *questa nostra tecnica che è scienza*, a quella che reputa la *forma più compiuta*, perché in grado di universalizzarsi in precisi universi di discorso, quali appunto quelli delle scienze.

Sebbene, in accordo con quanto sostenuto da Preti, non sia possibile misconoscere l'indubbio apporto della scienza in vista del potenziamento e dell'emancipazione della tecnica (anche e soprattutto da certe anguste costrizioni socio-culturali), sono dell'avviso che, l'autonomia riconosciuta da Preti ai due "saperi" oggettivati vada altresì riconosciuta alle stesse *mentalità* che ne motivano le strutturazioni storiche. La *mentalità* squisitamente *tecnica* possiede, infatti, per lo meno a mio avviso, specifiche proprie e già di per se stesse in grado di stimolare la *costruzione* di autentici *problemi*, seppur privi dell'arsenale concettuale delle scienze moderne, approntando *schemi*, dotati di *regole di funzionamento* (alla stregua di un vero e proprio *ethos* endo-tecnico), paradigmaticamente trasponibili in altri settori dello scibile. L'operatività costruttiva, creativa e trasformatrice del contesto materiale consta di una specificità della *mentalità propriamente tecnica*, certo potenziatasi per l'intervento di quella scientifica.

Alla luce di questo personale rilievo, dunque, la *mentalità tecno-scientifica*, in cui Preti individua il futuro della cultura occidentale consterebbe dell'ennesima, fortunata integrazione fra il rigore formalizzato del pensiero scientifico e l'*apertura* schematizzante e *paradigmatica* della *mentalità tecnica*, in vista della costruzione di ulteriori *piani trascendentali* atti alla rielaborazione degli *input* provenienti dal *fondo della vita biologica*, sfidando, così, il filosofo contemporaneo ad intraprendere un'impresa, quanto

36 G. Preti, *Scienza e tecnica*, cit., p. 447, il secondo corsivo è mio.

mai necessaria, di *meta*-riflessione critica sulle strutture di questa *nuova e inedita* espressione della conoscenza<sup>37</sup>.

---

37 «[L]a filosofia è meta-riflessione, e per questo non ha un *locus* proprio. Di fronte alla scienza, l'epistemologia è filosofia; ma sviluppandosi un'epistemologia scientifica, il luogo della filosofia si sposta ad un livello superiore, quello della meta-epistemologia. Vogliamo chiamarla metafisica? Padronissimi: ma non ha niente a che fare con la teoria delle idee, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio o l'*Ethica more geometrico demonstrata*» (G. Preti, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo*, cit., p. 512) In merito al contributo pretiano in vista del superamento della *critica alla metafisica* per l'elaborazione di una *metafisica critica*, cfr., F. Minazzi, *Dalla "critica alla metafisica" alla "metafisica critica"* in Id., *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, op. cit., pp. 31-61, nonché i §§ 1, 8, 9, 10 redatti da Fabio Minazzi, del XII cap. del IV vol. de *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi (cfr. F. Papi-F. Minazzi, *Il razionalismo critico* in Aa. Vv., *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi, Utet, Torino 1995, Vol. IV, pp. 445-83. Il §1 e i §§8, 9 e 10 si trovano, rispettivamente, alle pp. 445-55, e alle pp. 468-80).

## INDICE DELLE IMMAGINI

- p. 8: Daria Menicanti, *Giulio Preti*, ritratto a matita, ricalcato a penna, datato Fiesole, agosto 1962. (Archivio privato di Fabio Minazzi).
- p. 14: Daria Menicanti, *Giulio e Fuchs*, disegno a matita del 1958. (Archivio privato di Fabio Minazzi).
- p. 20: Daria Menicanti, *Dimmi quando quando quando...*, disegno a matita del 1963. (Archivio privato di Fabio Minazzi).
- p. 84: Daria Menicanti, *omo di molte lamentazioni*, disegno a matita del 27 marzo 1942. (Archivio privato di Fabio Minazzi).
- p. 150: Daria Menicanti, *Dimmi quando, quando, quando* disegno a matita del 9 agosto 1962. (Archivio privato di Fabio Minazzi).
- p. 176: Daria Menicanti, *Autoritratto* a matita dell'agosto 1962. (Archivio privato di Fabio Minazzi).



Daria Menicanti, *Autoritratto* a matita dell'agosto 1962.  
(Archivio privato di Fabio Minazzi).



## INDICE DEI NOMI\*

- Abelardo, Pietro 17  
 Adorno, Theodor Wiesengrund 111 e n  
 Albert, Hans 107  
 Alessandro Magno di Macedonia 161  
 Alessio, Franco 94n  
 Archimede di Siracusa 160  
 Aristotele 17, 22, 28, 32, 128  
 Ayer, Alfred Jules 85 e n, 86
- Bachelard, Gaston 55 e n, 56 e n  
 Bacon, francio 71-73, 124, 151, 164-165  
 Banfi, Antonio 15, 17, 26, 27 e n, 28 e n, 29 e n, 30-31, 33 e n, 34 e n, 35-37, 38 e n, 39, 40 e n, 41-44, 46, 52 e n, 87, 88, 92 e n, 155n  
 Bertani, Mauro 91n  
 Bertin, Giovanni Maria 33 e n, 39  
 Bobbio, Norberto 48n  
 Böhme, Jakob 87  
 Bonghi, Brigida 85  
 Bonicalzi, Francesca 56n  
 Borghi, Lamberto 81  
 Bruno, Giordano 73, 94n
- Calasso, Roberto 85  
 Cambi, Franco 33n, 52 e n, 57, 76, 88 e n  
 Cantoni, Remo 155n  
 Carnap, Rudolf 11, 15, 17, 141
- Carrino, Agostino 21n  
 Carozzini, Giovanni 151  
 Carugo, Adriano 49n, 156n  
 Cassirer, Ernst 15, 17, 63, 64, 76, 89, 122 e n  
 Castellani, Emilio 47n  
 Cattaneo, Carlo 9-10  
 Chiodo, Simona 38n  
 Codignola, Ernesto 24n  
 Cohen, Hermann 43  
 Colli, Giorgio 21n  
 Costa, Filippo 85n  
 Cusinato, Guido 91n
- Dal Pra, Mario 16-17, 40n, 53n, 57, 60, 76, 78, 94n, 137n, 145n, 152n, 153n, 156n, 162n  
 Danto, Arthur Coleman 99n  
 De Flaviis, Giuseppe 23n  
 Descartes, Renè 17, 23, 24, 72, 73  
 Dewey, John 15, 17, 49, 59, 67, 74, 79, 112, 114, 142, 162 e n  
 Di Giovanni, Piero 92n  
 Dray, William Herbert 99n
- Einem, Herbert von 47n  
 Einstein, Albert 163  
 Epicuro 21
- Fabris, Adriano 171n

\* Naturalmente il nome di Giulio Preti non è stato indicizzato, considerata l'alta frequenza con cui ricorre in pressoché tutto il testo. L'indice è stato curato da Fabio Minazzi.

- Fazio-Allmayer, Vito 33n  
 Feuerbach, Ludwig Andreas 99  
 Foucault, Michel 91n  
 Fracastoro, Girolamo 88n  
 Freyer, Hans 111 e n  
 Fuchs, 14, 175  
 Funke, Gerhard 55n
- Galilei, Galileo 17, 71-73, 128, 131, 140, 160, 164  
 Gallie, Walter Bryce 99n  
 Gardiner, Patrick 99n  
 Garelli, Gianluca 91n  
 Gargani, Matteo 91n  
 Garin, Eugenio 59, 63, 76, 148n  
 Genna, Caterina 92n  
 Gesù di Nazareth 75  
 Geymonat, Ludovico Umberto 17, 49n, 50n, 145 e n, 146 e n  
 Giannuzzi Bruno, Marisa 55n  
 Goethe, Johann Wolfgang 18, 46n, 47n
- Habermas, Jürgen 95-100, 107, 108 e n, 109 e n, 110 e n, 111-115, 116 e n, 125-126  
 Handjaras, Luciano 149n  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 23, 24 e n, 43 e n, 44, 81, 83  
 Heidegger, Martin 77, 171 e n  
 Hempel, Carl Gustav 81, 99n, 117  
 Herbart, Johann Friedrich 89n  
 Horkheimer, Max 109n, 111n  
 Hume, David 17, 43, 67, 88n, 117n  
 Husserl, Edmund 11, 15, 17, 41-42, 44, 50, 52, 85, 87, 93, 119 e n, 120n, 127
- Kant, Immanuel 17, 21 e n, 22, 23 e n, 25 e n, 26, 32 e n, 33, 34n, 36, 39, 41, 43 e n, 45, 53, 54, 55 e n, 56, 61, 65, 67, 71, 79, 85, 88, 89n, 91n, 95n, 128, 132, 156n  
 Kepler, Johannes 128
- Lecis, Pier Luigi 76, 95  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 24, 32, 43, 72
- Locke, John 24  
 Lorena, Cristina di 71  
 Löwith, Karl 101n  
 Lyotard, Jean-François 76
- Maimon, Salomon 43  
 Malebranche, Nicolas 24  
 Manganaro, Paolo 23n  
 Marcuse, Herbert 95n  
 Mari, Giovanni 76  
 Marini, Alfredo 171n  
 Marinotti, Amedeo 149n  
 Marsilio di Inghen 17  
 Marx, Karl 15, 17, 39, 49, 56, 74, 79, 99, 127, 144  
 Menicanti, Daria 8, 14, 18, 20, 84, 150, 175-176  
 Merleau-Ponty, Maurice 93 e n, 119  
 Migliorini, Ermanno 53, 88n  
 Minazzi, Fabio 8, 10-11, 14, 15, 18, 20, 21 e n, 25n, 43n, 50n, 57, 60, 69, 71, 76, 78, 84, 86, 87n, 88n, 89n, 98n, 104n, 149n, 150, 153n, 156n, 157n, 163n, 172n, 174n, 175-176  
 Montaigne, Michel Eyquem, signore di 68, 73  
 Moore, George Edward 17, 81, 134  
 Morris, Charles William 106n  
 Mottana, Paolo 56n
- Nagel, Ernest 99n  
 Nannini, Sandro 99n  
 Natorp, Paul 34 e n  
 Negro, Matteo 21n  
 Neurath, Otto 140n  
 Newton, Isaac 17, 164  
 Nicola d'Autrecourt 17  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 26-27, 77
- Oppenheim, Felix Errera 67  
 Ottaviano, Carmelo 43n
- Paci, Enzo 89n, 93 e n, 155n,  
 Pancaldi, Giuliano 163n  
 Papi, Fulvio 69, 71, 76, 154n, 155n, 172n, 174n

- Parini, Giuseppe 17  
 Pascal, Blaise 17, 68-76, 79  
 Perelmann, Chaïm 73  
 Perodi, Luca 88n  
 Peruzzi, Alberto 71, 76, 78, 88n  
 Petitot, Jean 25n, 60  
 Platone 17, 22, 28, 32, 50, 159  
 Poli, Roberto 120n  
 Popper, Karl Raimund 17, 81, 107, 110  
   e n, 112, 163n  
 Port-Royal 68  
 Prévert, Jacques 151  
 Protagora di Abdera 43  
 Pupi, Angelo 86n
- Quarta, Antonio 43n  
 Quine, Willard van Orman 136 e n
- Reichenbach, Hans 17  
 Rink, Friedrich Theodor 23  
 Rossi Monti, Paolo 174n  
 Rossi, Pietro 117n  
 Russell, Bertrand Arthur William 17,  
   136 e n
- Sandrini, Maria Grazia 10-11, 15, 18,  
   127, 149n  
 Sanna, Giovanni 24n  
 Scaramazza, Gabriele 38n  
 Scarantino, Luca Maria 60, 102n, 106n  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 87  
   e n, 87 e n, 88 e n, 89 e n, 90 e n, 91  
   e n, 92 e n, 93 e n, 94 e n
- Schlick, Moritz 11, 17, 136 e n, 139  
 Schulze, Gottlob Ernst 86n  
 Scuola di Francoforte 96  
 Selby-Bigge, Lewis Amherst 117n  
 Semerari, Giuseppe 89n, 91n  
 Semerari, Livia 55n  
 Simmel, Georg 11, 17, 66, 158n  
 Smith, Adam 17, 61, 66  
 Snow, Charles Percy 49, 51  
 Socrate 26-27, 28 e n, 29 e n, 30-31, 52  
   e n, 160  
 Spalletti, Giuseppe 88n  
 Spinoza, Bento (Baruch, Benedictus)  
   De 24
- Tommaso d'Aquino 81  
 Torre, Danilo 9, 18  
 Torricelli, Evangelista 71
- Vasa, Andrea 17, 145, 146 e n, 147 e n,  
   148 e n, 149n  
 Veca, Salvatore 98n  
 Vico, Gianbattista 154  
 Vinti, Carlo 21n, 56n  
 Vittorini, Elio 64  
 Vleeschauwer, Herman Jean de 55 e n
- Weber, Max 117n  
 Wiener, Norbert 171n  
 Wittgenstein, Ludwig 17, 77, 139  
 Wolff, Johann Christoph 24, 32  
 Wunenburger, Jacques 56n





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

#### Studi

1. Fabio Minazzi, *Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del 1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra)*, 2010;
2. Giovanni Carozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité techniquem*, 2011;
3. Brigida Bonghi, *Il Kant di Martinetti. La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, 2010;
4. Giulia Santi, *Sul materialismo leopardiano. Tra pensiero poetante e poetare pensante*, 2011;
5. Fabio Minazzi, *Giovanni Vailati epistemologo e maestro*, 2011;
6. Paolo Musso, *La scienza e l’idea di ragione. Scienza, filosofia e religione da Galileo ai buchi neri e oltre*, 2011;
7. Elisabetta Scolozzi, *Immanuel Kant epistemologo. Interesse ed attualità dell’epistemologia trascendentalista*, 2012;
8. Fabio Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, 2011;
9. Rossana Avanzi, *Alla ricerca del testo perduto. Il libro, la lettura e la scrittura in Italo Calvino: Se una notte d’inverno un viaggiatore*, 2012;
10. Evandro Agazzi, *Ragioni e limiti del formalismo. Saggi di filosofia della logica e della matematica*, a cura e con una Prefazione di Fabio Minazzi, 2012;
11. Massimo Stevanella, *La scoperta scientifica e la sua logica. La teoria dell’abduzione tra scienza, filosofia e letteratura*, 2012;
12. Gabriele Scaramuzza, *Kafka a Milano. Le città la testimonianza, la legge*, 2012

#### Testi

1. Carlo Cattaneo, *Sulla via rettilinea del Gottardo. Lettera a Cavour, non spedita, con Il discorso di saluto al Presidente della Repubblica Italiana di Renzo Dionigi*, introduzione, note e cura di Fabio Minazzi, 2011; seconda edizione rivista e aggiornata 2012;

2. Gilbert Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma ed'informazione*, a cura di Giovanni Carrozzini, 2011, 2 voll.;
3. Giulio Preti, *Philosophical Essays. Critic rationalism as historical-objective transcendentalism*, Edited with a critic essay by Fabio Minazzi, Translation from Italian by Richard Sadleir, 2011;
4. Daria Menicanti, *Il concerto del grillo. L'opera poetica di completa, con tutte le poesie inedite*, a cura di Brigida Bonghi, Fabio Minazzi, Silvio Raffo, 2013

#### Atti di simposi

1. *Evolutionism and Religion*, Evandro Agazzi and Fabio Minazzi editors, 2011;
2. *VareseComunica. Tecnologia fra i saperi*, a cura di Daniela Fornaciari e Fabio Minazzi, 2012;
3. *Il contributo di Giulio Preti al razionalismo critico europeo*, a cura di Fabio Minazzi e Maria Grazia Sandrini, 2012;
4. *Le scienze cognitive nel dibattito contemporaneo. Problemi e prospettive, per un approccio epistemologico alle neuroscienze*, in corso di pubblicazione.

#### Cataloghi delle mostre

1. Fabio Minazzi, *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, Presentazione di Renzo Dionigi, con una nota critica di Rolando Bellini, 2011;
2. Antonio Ria e Serena Savini (a cura di), *Lalla Romano e Daria Menicanti «mentre tu scrivi»*, Presentazione di Fabio Minazzi, con un'intervista inedita a Daria Menicanti, 2012;
3. Dario Generali e Fabio Minazzi, *«La causa dei lumi e della libertà». Itinerario filosofico, storico e archivistico tra le carte – edite ed inedite – di Carlo Cattaneo*, Presentazione di Guido Bersellini, 2012.

#### Collezione di compact disc

1. Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura di Fabio Minazzi, recitato da Silvio Raffo, Laboratorio Multimediale di Ateneo, Università degli Studi dell'Insubria, 2011;
2. Laboratorio Multimediale di Ateneo-Università degli Studi dell'Insubria, *Giulio Preti: le opere e i giorni. Testimonianze*, 2011.

#### Plaquette

1. Daria Menicanti, *Commutazione. Una poesia inedita*, a cura e con commento di Silvio Raffo, con una nota critica di Fabio Minazzi, Università degli Studi dell'Insubria, 2011.

## Libri fotografici

1. Carlo Meazza, *I luoghi di un'amicizia. Antonia Pozzi Vittorio Sereni 1933-1938*, Prefazione di Fuvio Papi, con i contributi di Graziella Bernabò, Onorina Dino, Pierangelo Frigerio, Clelia Martignoni, Fabio Minazzi e Stefano Raimondi, 2012.
2. *Insubria rurale. Pratiche agronomiche sostenibili e forme dell'imprenditoria rurale sulla base di una nuova immagine della natura*, fotografie di Carlo Meazza, testi di Brigida Bonghi, Daniele Binelli, Bruno Cerabolini, Marina Lazzari, Fabio Minazzi e Roberto Vianelli, 2013

