



---

**INCONTRI DI STUDIO**

Collana dell'Istituto Lombardo  
Accademia di Scienze e Lettere

---

**SU ANTONIO BANFI  
E LA SCUOLA DI MILANO**

a cura di  
**FABIO MINAZZI**

FrancoAngeli 



---

## INCONTRI DI STUDIO

Collana dell'Istituto Lombardo  
Accademia di Scienze e Lettere

---

### NUOVA SERIE

n. 3

La collana “Incontri di Studio” nasce nel 1992 con lo scopo di pubblicare in una cornice unitaria gli atti di convegni tenuti presso l'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere di Milano, sino ad allora editi in monografie autonome. Nel corso degli anni sono stati pubblicati oltre 100 “Incontri di Studio”, caratterizzati da varietà di discipline e temi affrontati, secondo quella che è la natura dell'Accademia milanese e degli incontri che promuove.

La collana adotta un sistema di valutazione anonima (*blind peer review*) dei saggi.

Le opere della collana sono pubblicate con licenza *Creative Commons* non commerciale e sono disponibili in perpetuo e in modo completo su *Repository* certificati.

---

## COMITATO SCIENTIFICO

---

**Prof. Stefano Maiorana**, Presidente

*(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Università degli Studi di Milano)*

**Prof.ssa Cinzia Bearzot**, Vicepresidente

*(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)*

**Prof. Carlo Enrico Bottani**, Segretario della Classe di Scienze matematiche e naturali

*(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Politecnico di Milano)*

**Prof. Giovanni Iamartino**, Segretario della Classe di Scienze morali

*(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere – Università di Pavia)*

**Dott.ssa Rita Pezzola**, Cancelliere

*(Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere)*

---

---

# SU ANTONIO BANFI E LA SCUOLA DI MILANO

a cura di  
FABIO MINAZZI

Atti dell'Incontro di Studio del 26 ottobre 2023  
Milano, Istituto Lombardo  
Accademia di Scienze e Lettere

---

INCONTRI DI STUDIO  
Collana dell'Istituto Lombardo  
Accademia di Scienze e Lettere

---

FrancoAngeli 

Publicato con il contributo di: Università degli Studi di Milano, Politecnico di Milano, Università degli Studi di Pavia, Università degli Studi di Milano-Bicocca, Università degli Studi dell'Insubria di Varese, Università Commerciale L. Bocconi di Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Università degli Studi di Brescia.

In collaborazione con il Centro Internazionale Insubrico Carlo Cattaneo e Giulio Preti.

*Il volume è stato impaginato e curato redazionalmente dalla d.ssa Viola Bianchi  
Progetto grafico di copertina: Elena Pellegrini*

Copyright © 2024 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

*L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito*  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

# Indice

<i>Presentazione</i> , di Stefano Maiorana	pag.	7
<i>Nota di cronaca</i> , di Fabio Minazzi	»	9
Fabio Minazzi, <i>Introduzione. Le ragioni di un seminario di studio sulla Scuola di Milano</i>	»	11
Carlo Sini, <i>Antonio Banfi, la Scuola di Milano e la cultura europea</i>	»	29
Elio Franzini, <i>L'estetica nella Scuola banfiana</i>	»	33
Fabio Minazzi, <i>Sul razionalismo critico, antimetafisico, fenomenologico ed empiristico della Scuola di Milano</i>	»	41
Dario Generali, <i>La storia della scienza nella Scuola di Milano</i>	»	97
Abstract e Keywords	»	107



## Presentazione

Antonio Banfi, Professore dell'Università degli Studi di Milano, entrò come socio corrispondente all'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere nel 1933, per poi diventare membro effettivo nel 1939. Con la propria attività di filosofo, a partire dagli anni Trenta, pose le fondamenta della scuola di Milano, una scuola che seppe spaziare tra molteplici temi di ricerca, interagendo con correnti filosofiche differenti, acquisendo un ruolo centrale nel panorama filosofico italiano, allora e fino a oggi attraverso i propri allievi.

La mia formazione di chimico non mi dà quelle competenze disciplinari che mi consentirebbero di entrare nello specifico del tema trattato nel convegno di cui ora si pubblicano gli Atti; invece, il ruolo di Presidente dell'Istituto Lombardo che ora ricopro mi porta a riflettere sul ruolo della filosofia nella nostra Accademia e, anche in questo, la figura di Antonio Banfi costituisce un punto di riferimento.

Ultimamente la nostra Accademia si è vista privata dell'apporto di alcuni filosofi, membri illustri: sono state perdite umane e culturali non senza conseguenze per le nostre attività. Infatti, ritengo strategicamente importante considerare in prospettiva non solo l'impegno garantito dai membri già presenti, ma anche un potenziamento dell'area filosofica e delle sue attività. Credo che, in questo modo, tutta l'attività dell'Istituto potrebbe trarre grandi vantaggi nella programmazione delle attività culturali e di formazione.

Questo pensiero trova fondamento anche nel presente convegno, durante il quale ho ascoltato – e in questo volume ora è possibile leggere – pensieri raffinati, colti, documentati, che hanno spaziato come da programma a una pluralità di temi interconnessi. Tutte queste molteplici “voci” possiedono, tuttavia, un comune *imprinting* che si radica nel fecondo pensiero teoretico di Banfi, il quale rinvia direttamente alla cultura europea e si inserisce in essa in modo interattivo e propositivo.

Dunque, considero che questo volume possa costituire e costituisca un riferimento di rilievo per gli studiosi e i ricercatori delle discipline filosofiche; allo stesso tempo ritengo che esso tracci una via operativa anche per il nostro Istituto.

*Prof. Stefano Maiorana*  
*Presidente dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere*

## *Nota di cronaca*

Nel presente volume sono raccolti i testi delle relazioni presentate e variamente illustrate nel corso dell'incontro *Su Antonio Banfi e la Scuola di Milano*, realizzato per iniziativa primaria dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere in collaborazione diretta con il Centro Internazionale Insubrico dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese. Il coinvolgimento diretto dell'Istituto Lombardo appare invero scontato proprio perché diversi esponenti della Scuola di Milano sono stati, a loro volta, soci eminenti di questo storico sodalizio. Non solo: come emerge dalla lettura dei testi delle relazioni qui pubblicate, in qualche caso i «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» hanno ospitato differenti contributi di qualificati esponenti della Scuola di Milano, come Antonio Banfi, Giulio Preti, Enzo Paci e Mario Dal Pra.

Il Centro Internazionale Insubrico dell'Università degli Studi dell'Insubria è stato invece coinvolto perché oramai da alcuni anni è diventato un punto di riferimento privilegiato per lo studio della Scuola di Milano. Per quale motivo? In primo luogo, perché conserva molti archivi di esponenti della Scuola di Milano, come l'archivio "segreto" di Banfi, l'archivio di Preti, quello di Antonia Pozzi (con la sua biblioteca d'autore), l'archivio e la biblioteca di Lella Monti (una banfiana che ha lungamente collaborato anche con Ludovico Geymonat), l'archivio e la biblioteca d'autore di un epistemologo di formazione milanese come Evandro Agazzi, etc. In secondo luogo, perché sempre questo Centro universitario ha promosso, nel corso degli anni, molteplici iniziative e mostre documentarie direttamente connesse con la Scuola di Milano. La sinergia tra questi due Enti è così parsa del tutto naturale nell'organizzare questa nuova giornata di studio espressamente consacrata alla Scuola di Milano e alla figura di Antonio Banfi. Questo incontro, tenutosi nella Sala Aduanze di via Brera 28, a Milano, si è svolto nel pomeriggio di giovedì 26 ottobre 2023. L'iniziativa si è aperta con una Introduzione e i saluti da

parte di Stefano Maiorana, Presidente dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, seguito da una breve introduzione al seminario da parte di Fabio Minazzi, Direttore scientifico del Centro Internazionale Insubrico.

I lavori si sono poi svolti secondo il seguente calendario: Carlo Sini, membro effettivo dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, nonché dell'Accademia Nazionale dei Lincei, ha presentato una relazione su *Antonio Banfi, la Scuola di Milano e la cultura europea*. È poi intervenuto Elio Franzini, Rettore dell'Università degli Studi di Milano, nonché membro effettivo dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, con una riflessione su *L'Estetica nella Scuola banfiana*. Ha poi preso la parola Fabio Minazzi, socio corrispondente dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere e Direttore scientifico del Centro Internazionale Insubrico, che ha riflettuto su *Sul razionalismo critico, antimetafisico, fenomenologico ed empiristico della Scuola di Milano*. Infine, ha preso la parola Dario Generali, ricercatore dell'ISPF-CNR, che ha presentato una relazione su *La storia della scienza nella Scuola di Milano*.

Al termine di queste quattro relazioni si è poi svolto un interessante dibattito nel corso del quale sono stati precisati e approfonditi alcuni aspetti emersi in tutte le precedenti relazioni.

*Prof. Fabio Minazzi*  
*Coordinatore scientifico del convegno*

## *Introduzione.*

# *Le ragioni di un seminario di studio sulla Scuola di Milano*

Fabio Minazzi\*

Nel delineare un suo puntuale e calzante *Ricordo di Antonio Banfi*, un pensatore sensibile, aperto e problematico come Remo Cantoni, ha avuto modo di sottolineare, con estremo rigore, il ruolo e la funzione – a un tempo filosofica, culturale, educativa e anche civile – sviluppata da Banfi nel contesto della cultura italiana degli anni Trenta del Novecento. Per Cantoni, infatti,

Banfi ebbe il merito di raccogliere intorno a sé, nelle aule universitarie e nella sua casa di corso Magenta, la parte migliore della cultura milanese, tutti coloro, giovani e meno giovani, che rifiutavano il dogmatismo intellettuale, la chiusura del pensiero in barriere nazionali, entro ideologie settarie. Se Milano fu per molti anni un centro vivo dell'antifascismo, una scuola di cultura aperta e universale, la spinta intellettuale venne soprattutto dall'insegnamento e dalla presenza umana di Antonio Banfi<sup>1</sup>.

Cantoni fu, del resto, egli stesso uno dei grandi allievi banfiani degli anni Trenta – insieme a Enzo Paci, Giulio Preti, Dino Formaggio, Luciano Anceschi e Giovanni Maria Bertin, per limitarsi unicamente al nucleo teoretico più ristretto dei filosofi e pensatori banfiani. Nel ricordo di Cantoni emerge così un Banfi percepito come «una finestra spalancata sul mondo», che risulta essere in piena e perfetta sintonia col Banfi «apritore di porte» di cui ha invece parlato un'altra sua più giovane allieva, Rossana Rossanda. Ma per ben comprendere proprio questa opera di feconda apertura costruttiva al

\* Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere (s.c.). Professore Ordinario di Filosofia della Scienza presso l'Università degli Studi dell'Insubria di Varese. E-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it

<sup>1</sup> R. Cantoni, *Ricordo di Antonio Banfi*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, Atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967), Firenze, La Nuova Italia 1969, pp. 11-12, da cui è tratta anche la citazione che segue nel testo (i cui corsivi sono tutti di Cantoni).

dibattito internazionale occorre ancora aggiungere – per dirla ancora con Cantoni – che:

Banfi non fu soltanto un uomo di vasta e moderna cultura. Seppe creare una mirabile continuità tra il sapere e la vita. Non ho mai trovato nella mia vita chi sapesse meglio ascoltare, chi sapesse meglio comprendere, chi sapesse con più intensa umanità prender parte alle idee, alle speranze, alla gioia, al dolore, alle esperienze, spesso tumultuose e disordinate, di un giovane. *Saper ascoltare* è un'arte difficile, *saper comprendere* è un dono raro. Banfi possedeva quell'arte e quel dono. L'*ethos* che caratterizza la filosofia e l'umanità di Antonio Banfi, saldandole in una compatta unità, è proprio un'apertura generosa alla varietà dell'esperienza, un amore spinoziano e goethiano per la vita. Accettata in tutte le sue contraddizioni, una fiducia profonda per la ragione come capacità di comprendere e rischiarare l'esistenza. Come uomo e come maestro Banfi non fu mai nell'atteggiamento dello spettatore disinteressato o neutrale che contempla dall'alto il tumulto della storia o il giuoco ora vano ora tragico delle passioni umane in lotta tra loro. Alla ragione e alla filosofia chiedeva strumenti validi per intendere il senso della storia, per illuminare, con uno sguardo limpido, la realtà e il suo dissidio. La sua teoria della ragione fu davvero un itinerario della mente verso la realtà, una ricerca costante del significato e del valore dell'esperienza umana in tutti i suoi livelli e in tutte le sue dimensioni. Nell'itinerario della mente verso la realtà va anche ricercato, a mio avviso, il senso del marxismo di Banfi, l'incontro con la classe proletaria. Il marxismo di Banfi non è riducibile a nessuna forma di "scolastica" marxista, è immune da ogni chiusura ideologica o settaria.

Queste sintetiche considerazioni consentono di mettere subito a fuoco sia la personalità di Banfi – che fu un autentico maestro, un suscitatore di energie, in grado di raccogliere attorno al suo magistero, in una manciata di pochi anni, alcune tra le migliori intelligenze italiane che si affacciavano allora al mondo della cultura e alla vita – sia anche la caratteristica fondamentale della sua Scuola, che non avviò alcuna estrinseca e dogmatica ripetizione del "verbo" banfiano, ma che fu, invece, una straordinaria fucina e un'autentica scuola di formazione – una vera e propria *scholé* – per il cui tramite ogni allievo fu sempre aiutato, e intelligentemente guidato, nell'inseguire, studiare e approfondire, liberamente e criticamente, il suo proprio e specifico *demone*.

In questo preciso senso la Scuola di Milano fu un autentico centro di lavoro, di studio e di intensa discussione critica per il quale può essere certamente richiamato, in modo affatto calzante, il celebre rilievo miltoniano in cui si ricorda che là «dove vivo è il desiderio di apprendere, lì molto sarà, necessariamente, il discutere, molto lo scrivere, molte le opinioni; perché le opinioni, negli uomini buoni, non sono altro che conoscenza in

formazione»<sup>2</sup>. Proprio questo aspetto e questa specifica e alta tensione di pensiero – a un tempo teorica, intellettuale e civile – contraddistingue, complessivamente, la Scuola di Milano, come del resto può accorgersi chiunque l’abbia considerata e studiata nella sua incredibile e feconda articolazione disciplinare e culturale<sup>3</sup>. Si è infatti trattato di una Scuola aperta, assai composta e complessa, che può essere rappresentata con un serie di molteplici cerchi concentrici – cui poi si aggiungono anche vari epicicli, deferenti e persino cerchi del tutto eccentrici. Al centro di tutti questi differenti cerchi e delle loro rispettive e differenti “orbite”, si collocano, senza dubbio, i filosofi teoretici, che ne rappresentano lo “zoccolo duro”, ovvero il cuore pulsante e pensante. Naturalmente, proprio a fronte di questo nucleo teoretico, esistono poi, e possiedono tutti una loro specifica autonomia critica, i molteplici cerchi, deferenti ed epicicli – più o meno anomali ed “eccentrici” – dei letterati, dei poeti, dei pedagogisti, dei musicisti, dei musicologi, degli editori, degli artisti, dei registri cinematografici, etc. Ci troviamo così di fronte a una composta, feconda e assai complessa articolazione che ha sempre nel pensiero e nella parola di Banfi il suo punto di gravità permanente e fecondante. Una complessa articolazione intrinseca che spiega non solo le sue stesse movenze teoretiche e civili più profonde e caratterizzanti, ma anche la sua stessa, altrettanto complessiva, fisionomia accademica e culturale. Infatti, al di là del suo stesso storico nucleo costitutivo, dichiaratamente filosofico – nucleo che registra, appunto, la presenza della lezione di Banfi ben presto intrecciatasi con gli originali e molteplici apporti e contributi di studiosi come Cantoni, Paci, Preti, Formaggio, Anceschi e Bertin – questa Scuola si è successivamente ampliata e variamente dilatata, chiamando a operare nel suo seno altre rilevanti voci filosofiche. In primo luogo, quella di un eminente storico della filosofia come Mario Dal Pra, il quale si era originariamente formato entro la cultura cattolica di Padova, studiando con Troilo, ma che, proprio a Milano, ha infine vissuto una sua significativa e profonda metanoia, sia per motivi connessi alla sua diretta e coraggiosa partecipazione alla Resistenza, tra le file dell’azionismo, sia anche per il suo successivo e fecondo contatto diretto con Banfi e con tutti i suoi principali allievi. In secondo luogo, grazie

<sup>2</sup> J. Milton, *Areopagitica. Discorso per la libertà della stampa*, traduzione italiana di S. Breglia, rivista e accresciuta da G. Giorello, Roma-Bari, Laterza 1987, p. 67. Segnalo, però, che la traduzione riportata è stata lievemente rettificata onde poter meglio rendere il pensiero miltoniano e la sua incisività.

<sup>3</sup> A tal proposito mi sia allora lecito rinviare sia al volume F. Minazzi (a cura di), *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, in appendice *Il Fondo banfiano della Braidense*, Firenze, Giunti 2019, sia al precedente, e fondamentale, studio di F. Papi, *Vita e filosofia. La Scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati 1990.

all'intelligente e fattivo apporto dell'opera di un eminente epistemologo come il torinese Ludovico Geymonat, il quale si era originariamente formato, appunto, a Torino (studiando soprattutto con Pastore, Juvalta e, infine, anche con Martinetti, di cui divenne un giovane collaboratore e redattore della gloriosa «Rivista di filosofia») e, successivamente, a Vienna (dove si è invece confrontato direttamente con Schlick, Carnap e Waismann). Anzi, proprio l'intelligente e strategica chiamata di Geymonat a Milano ha infine registrato la creazione, nel 1956, nell'Università di Milano, della prima cattedra italiana di Filosofia della Scienza (prima di questa data Geymonat aveva però già svolto, sia pur per incarico annuale, durato a lungo, alcuni innovativi corsi di Filosofia della Scienza presso l'Università degli Studi di Pavia, dove era ordinario di Storia della Filosofia). Ebbene, questa innovativa cattedra milanese e il conseguente insegnamento epistemologico furono istituiti su felice, opportuna e feconda indicazione di Banfi, il quale la attuò in pieno accordo con un altro filosofo martinettiano milanese come Giovanni Emanuele Bariè. In tal modo, la configurazione complessiva della Scuola di Milano – anche solo in ambito puramente accademico – ha finito per assumere una sua specifica e straordinaria fisionomia istituzionale e culturale sempre più ricca, articolata e intrinsecamente complessa, per il cui tramite a Milano sono state scritte alcune delle pagine più importanti, innovative e invero decisive del neo-illuminismo e della stessa storia del razionalismo critico italiano<sup>4</sup>. Non solo: per quanto concerne l'insegnamento specifico della Filosofia, la Statale di Milano ha allora vissuto una sua stagione davvero irripetibile e straordinaria i cui effetti positivi sono perdurati dagli anni Cinquanta fino a tutta la seconda metà degli anni Settanta e i primissimi anni Ottanta del Novecento, quando, a causa dei vari pensionamenti, questa gloriosa tradizione ha inevitabilmente iniziato, progressivamente, a implodere in se stessa.

Non è naturalmente ora possibile ricostruire analiticamente tutte le complesse, articolate e varie movenze teoretiche di questa straordinaria Scuola di Milano. Ma questo – in ultima analisi – non è stato neppure l'intento di fondo che ha riunito gli autori della presente pubblicazione, realizzatasi per iniziativa primaria dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere. Semmai, tutti gli autori dei contributi qui raccolti e pubblicati, con la loro preziosa collaborazione, hanno voluto sottolineare, e variamente richiamare e differentemente lumeggiare, alcuni momenti particolarmente rilevanti e decisivi della storia complessiva della Scuola di Milano. Per conseguire questo risultato hanno pertanto preso in considerazione solo alcune sue particolari

<sup>4</sup> Per una puntuale ricostruzione critica di questa decisiva vicenda teoretica non si può non rinviare all'imprecindibile contributo di M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza 1985, alle pp. 31-92.

movente teoriche e critiche. Movenze teoriche e critiche che, naturalmente, non esauriscono affatto la ricchezza intrinseca della Scuola di Milano, ma che tuttavia consentono, comunque, di tener ben presente l'importanza e l'originalità decisiva del contributo da essa fornito alla delineazione della cultura italiana complessiva del Novecento, realizzatasi sia nel corso degli anni della tragica dittatura fascista, sia anche e soprattutto nel corso dei decenni immediatamente successivi alla fine della Seconda guerra mondiale.

A questo proposito Carlo Sini, nel suo contributo espressamente consacrato ad *Antonio Banfi, la Scuola di Milano e la cultura europea*, ha giustamente sottolineato come per comprendere l'importanza intrinseca della Scuola di Milano occorra partire proprio dalla figura di un filosofo come Piero Martinetti che fu, in realtà, il suo grande "padre fondatore".

Come scrive Sini:

Secondo una testimonianza biografica, Martinetti ebbe una volta a dire di sé: «Io sono un cittadino europeo nato per combinazione in Italia». Vorrei partire da qui per sostenere che la filosofia sviluppatasi in quella che oggi chiamiamo Scuola di Milano rappresentò in Italia la più importante, per non dire quasi l'unica, propensione a svolgere un assido studio delle filosofie d'oltralpe, europee e internazionali negli anni della autoritaria e dissennata autarchia culturale del fascismo. All'inizio c'è ovviamente la grande figura di Antonio Banfi, che fu anche firmatario del *Manifesto degli intellettuali antifascisti* di Benedetto Croce; e poi quella dei suoi maggiori allievi, nel secondo dopoguerra, negli anni Sessanta e oltre.

Sini, ricordando sinteticamente il profilo intellettuale di Banfi, sottolinea anche come:

uno dei suoi meriti più grandi è stato certamente quello di introdurre in Italia la fenomenologia di Husserl, non mancando di confrontarla con il marxismo, cui infine era approdato come intellettuale, come uomo politico e come cittadino. Una operazione originale e coraggiosa che ebbe in Enzo Paci una vivace prosecuzione e che certo non era del tutto gradita all'ortodossia marxista di quegli anni. A ciò si aggiunga lo studio del neokantismo di Marburgo, anch'esso episodio importante nella costruzione di quel razionalismo critico che designa la posizione originale di Banfi come pensatore autonomo. Se ora estendiamo il nostro interesse alla straordinaria scuola banfiana (anche se non potrò qui dire di tutti), l'apertura mondiale degli interessi e del pensiero trovano conferme di grandissimo peso e di persistente attualità per i destini della cultura italiana del Novecento e del primo Duemila.

Sini, pertanto, ricorda, sia pur sinteticamente, l'opera decisiva ed emblematica svolta da autori come Enzo Paci, Giulio Preti, Ludovico Geymonat, Mario Dal Pra, Remo Cantoni, Dino Formaggio, Luciano Anceschi e Gio-

vanni Maria Bertin, i quali tutti declinarono liberamente la composita e complessa “eredità” banfiana, approfondendo differenti ambiti come quelli dell’esistenzialismo, dell’antropologia, dell’epistemologia, dell’estetica, della pedagogia, della musicologia, dell’editoria, etc. Non solo: Sini ricorda, inoltre, come tutti «questi maestri non esaurirono di certo l’attività professionale e privata nel loro insegnamento universitario, ma si fecero fondatori di riviste tuttora famose e responsabili di decisive collane di saggistica presso la grande editoria italiana del secondo dopoguerra. Furono anzi proprio loro a contribuire in modo decisivo a renderla grande e in ogni senso fondamentale per il cammino politico-culturale dell’Italia del Novecento e oltre». In questa precisa prospettiva teoretica ed ermeneutica allora – conclude Sini – «l’eredità della Scuola di Milano è così tuttora viva attraverso i maestri del passato, Antonio Banfi, *in primis*, e poi i suoi allievi diretti. Qualcosa da non disperdere e da far crescere a nuova vita».

Elio Franzini, con la sua riflessione su *L’Estetica nella Scuola banfiana*, offre al lettore uno spaccato interno della Scuola di Milano, mostrando come quest’ultima abbia costituito un autentico «crogiolo di idee», le quali ultime furono poi variamente considerate, analizzate, anatomizzate e anche diversamente utilizzate dai vari protagonisti intellettuali di questa straordinaria stagione culturale. Queste idee comuni hanno così assunto curvature autonome entro gli specifici e differenti programmi di ricerca filosofici perseguiti dai vari allievi banfiani. Anche Franzini, in piena sintonia con Sini e con Fulvio Papi (che per primo ha parlato espressamente della Scuola di Milano), ricorda, citando appunto Papi, come:

il gruppo milanese che si formò intorno alla personalità filosofica di Banfi fu un crogiolo di idee che attraversarono, e con frequenza portarono in Italia, le principali tendenze della filosofia del nostro tempo, dal neokantismo alla fenomenologia, dall’esistenzialismo al positivismo logico. Tuttavia, in senso proprio, «se per scuola si deve intendere la ripetizione, malgrado allargata, di temi d’origine, allora non vi è mai stata una scuola, e, del resto, Banfi desiderava che ognuno tentasse a suo modo la strada della filosofia e non sopportava la trasmissione scolare come recita universitaria»<sup>5</sup>.

Franzini si concentra così sull’estetica della Scuola di Milano, affrontando, in particolare, il tema delle differenti lezioni sviluppate da Dino Formaggio e da Luciano Anceschi. In questo caso entrambi questi due grandi allievi banfiani si riferiscono, naturalmente, sia alla eredità della lezione del pensatore milanese, sia anche al connesso problema dell’interpretazione

<sup>5</sup> Segnalo che la citazione riportata tra virgolette da Franzini è tratta dalla già citata monografia di F. Papi, *Vita e filosofia*, cit., p. 16.

della fenomenologia. Tuttavia, i loro esiti sono alquanto diversi e divergenti perché entrambi seguono differenti e personali percorsi ermeneutici, pur senza naturalmente negare la loro comune matrice banfiana. Franzini precisa, infatti, come «la riflessione di Anceschi e di Formaggio, pur esplicitamente orientata in direzione fenomenologica, non si concentra mai su un esame specifico dei testi di Husserl, né si sofferma, tantomeno, sulla sua esegesi critica». Entrambi questi autori si riferiscono pertanto alla fenomenologia senza tuttavia sviluppare mai un confronto critico-analitico con questa tradizione di pensiero. Rileva allora Franzini che:

in questo modo si coglie che gli autentici punti del dissidio [tra Anceschi e Formaggio] sono connessi a questi tre argomenti [*idest* l'esame specifico dei testi husserliani, l'eventuale sviluppo di un autonomo e proprio approccio *teoretico* e, infine, il problema di una possibile fondazione scientifica dell'estetica in quanto tale], concentrandosi in due domande: come coniugare fenomenologia ed estetica, come cioè applicare il metodo fenomenologico agli orizzonti tradizionali dell'estetica; come in ciò fare agire l'eredità del comune maestro, ripercorrendone il percorso di pensiero.

Esattamente su questo preciso terreno si innesca ben presto una sorta di radicale e aperta polemica tra Formaggio e Anceschi. Quest'ultimo, essendo anche più vicino alla terminologia banfiana, «si limita a rivendicare il principio di ragione e la dimensione trascendentale dell'estetico e la necessità di cogliere, attraverso l'arte, il rapporto con le forme vitali: in un quadro teorico, dunque, che quasi di necessità si richiama a Banfi».

Tuttavia, di fronte a questo approccio di Anceschi, Formaggio reputa invece che in tal modo «va perduta, o viene messa in secondo piano, quell'ispirazione banfiana che (...) segna invece il suo più importante lascito all'estetica. Ispirazione che, osserva Formaggio, viene tradita quando la si induce a essere metodologia critica e poetica, che non vede nell'estetica il sorgere e lo svilupparsi di una teoria generale dell'arte».

Per Formaggio l'estetica va dunque sviluppata come *scienza filosofica* e proprio questo sviluppo teoretico gli sembra essere del tutto assente nella riflessione di Anceschi. Per questa ragione, rileva allora Franzini, «Formaggio aggiunge che è necessario distinguere un'estetica come generica attività critica sull'opera da un'estetica come scienza teoretica generale dell'arte, come Banfi propugna (...)».

Ci troviamo così di fronte a un «differente “uso” di Banfi che viene operato da Anceschi e Formaggio, anche al di là delle asperità polemiche». Un “uso” che deriva, in gran parte, dai differenti – e forse anche irriducibili – orizzonti di ricerca prescelti dai due autori: «per Anceschi, come è detto, con assoluta chiarezza, in *Fenomenologia della critica*, il problema è quello di trovare il modo di far convivere “una attività di critica

letteraria e un impegno di sistemazione filosofica della vita dell'arte"»<sup>6</sup>. Al contrario, per Formaggio:

il discorso banfiano deriva direttamente da quello di Husserl e ha tutt'altra finalità. È vero, osserva Formaggio (con ciò inconsapevolmente "autorizzando", sia pure *a latere*, la lettura banfiana operata da Anceschi) che per Banfi il metodo fenomenologico «non è mai coscienza contemplativa di un ordine ideale di vita, ma coscienza attiva e non mai fermata o risolta dell'interna struttura dinamica dell'esperienza e della vita»<sup>7</sup>.

Al che Franzini rileva come:

le due interpretazioni, come si può facilmente notare, non sono affatto coincidenti, ma, a rigore, e a prescindere dalle polemiche più accese degli anni Ottanta, neppure decisamente contrastanti. I due autori vanno, con più semplicità, in direzioni diverse, pur partendo dal medesimo punto, e vanno con un comune intento, che rigetta le conclusioni delle estetiche neoidealistiche. Per Formaggio (che ama maggiormente il Banfi "hegeliano" e dialettico, mentre Anceschi sembra più attratto da quello "kantiano" e funzionalistico) l'intero discorso banfiano procede verso il «riconoscimento teoretico di un piano propriamente scientifico-filosofico dell'estetica»: piano che deve essere sempre più liberato «dagli equivoci di metodi e di compiti che non gli appartengono, perché propri delle riflessioni che con appropriate tecniche, già la critica e le poetiche coerentemente attuano sul loro piano». Banfi indica dunque una strada per l'estetica (che Formaggio scrive sempre con la maiuscola) che vuole superare le posizioni «essenzialistiche, normativistiche e pragmatizzanti in genere», comprese quelle «dissolte in empirismo o confuse nella critica per mal intesa concretezza»<sup>8</sup>.

Al contrario, per Anceschi «Banfi incarna un principio fenomenologico meno definibile e meno finalisticamente inteso, che ha un significato essenzialmente metodologico». Alla luce della ricostruzione di questo singolare e pur fecondo contrasto scaturito direttamente dal seno stesso alla Scuola banfiana in merito alla corretta valutazione del momento dell'estetica, Franzini conclude allora nel rilevare che:

Banfi (che peraltro non fu mai "fenomenologo", come si può desumere in particolare proprio dai suoi scritti di estetica) viene "piegato", anche se certo non "tradito", a esigenze teoriche che vanno oltre i giochi interpretativi sul suo pensiero e riguardano, piuttosto, quel che si è ritenuto il secondo grande tema del dissidio,

<sup>6</sup> La citazione tra le virgolette a caporale è tratta da L. Anceschi, *Fenomenologia della critica*, Bologna, Patron 1966, p. 8.

<sup>7</sup> La citazione tra le virgolette a caporale è tratta da D. Formaggio, *Studi di estetica*, Milano, Renon 1962, p. 67.

<sup>8</sup> Le citazioni tra le virgolette a caporale sono tratte da Id., *La morte dell'arte e l'estetica*, Bologna, Patron 1966, p. 240.

cioè il modo con cui le istanze fenomenologiche vengono adattate a una definizione teorica e operativa dell'estetica. Di questo differente atteggiamento sono esempio le “domande fondamentali” – che cosa è l'arte o che cosa è la poesia. Le risposte fenomenologicamente impostate nel medesimo modo, ovvero non finalizzate a stabilire un piano ontologico di riferimento (base comune da non sottovalutare, se non altro perché fa comprendere che, anche là dove sussistono analogie, non si può avvicinare troppo la descrizione fenomenologica alle prese di posizioni ermeneutiche, di stampo heideggeriano o gadameriano), vanno tuttavia in direzioni molto diverse. Formaggio, dopo aver detto che arte è tutto ciò che gli uomini chiamano arte, cerca il piano di possibilità – dunque l'orizzonte trascendentale – in cui l'arte manifesta la sua specifica progettualità. Anceschi, invece, mette in rilievo i piani descrittivi, che conducono a risposte diverse, che possono essere integrate, ma non mai sintetizzate (e qui annullate).

Paradossalmente, rileva infine Franzini,

proprio i due differenti piani della fenomenologia che Anceschi e Formaggio permettono di far dialogare, non solo sono entrambi necessari, ma costituiscono proprio la ricchezza della fenomenologia, il senso della sua “metafisica” che si allontana dalle astrattezze della metafisica classica (ed è il lascito comune della tradizione banfiana). Il piano di definizione trascendentale dell'estetico, le ricerche delle sue concrete condizioni di possibilità, il suo radicamento in un terreno precategoriale che sempre di nuovo impone una domanda di senso, e l'intervento del corpo nella definizione di tale domanda, rischierebbe di allontanarsi dal senso decisivo di una pratica descrittiva che “gira intorno” alle cose, che rende il senso del metodo fenomenologico come continua applicazione virtuosa di quella variazione immaginativa che sottolinea la necessità di sguardi plurimi sul mondo, sguardi che, nei prodotti artistici e culturali, sono, o sono stati, quelli delle poetiche e delle retoriche.

Una nuova e feconda vita che, peraltro, ben emerge anche in tutti gli altri vari contributi qui pubblicati. Fabio Minazzi, nel suo studio *Sul razionalismo critico, antimetafisico, fenomenologico ed empiristico della Scuola di Milano*, pone in evidenza il nucleo teoretico fondamentale della Scuola di Milano, che è la ripresa della scoperta kantiana e husserliana del “trascendentale”. Riferendosi a un “manifesto” pubblicitario della rivista banfiana «Studi filosofici», l'autore ricorda come per i banfiani la filosofia si collochi al centro dell'esperienza umana, con la conseguenza che non può essere indifferente alla cultura umana e anche a tutti gli avvenimenti che abbiano un significato spirituale. Non solo: la filosofia cui guardano i banfiani vuole essere una filosofia «scientifica, universale e teoreticamente pura». Certamente questa Scuola di Milano si è poi sviluppata anche in un preciso contesto storico-civile ed economico di lungo periodo, ovvero quello che ha

caratterizzato, per alcuni secoli, la tradizione dell'Illuminismo lombardo. Ma oltre a questo radicamento nella tradizionale cultura milanese dell'illuminismo lombardo, l'autore analizza, in modo più dettagliato e particolare, il nucleo teoretico di fondo della Scuola di Milano, ovvero quell'autentico crogiuolo di idee entro il quale si è infine delineata la fisionomia complessiva di questa scuola alquanto composita e affatto indipendente.

Per analizzare questo punto teoretico focale della Scuola di Milano vengono naturalmente tenuti in debita considerazione i fondamentali *Principi di una teoria della ragione*, opera capitale che Banfi pubblicò, nel 1926, nella collana di filosofia diretta dal suo maestro Piero Martinetti. Prendendo spunto da alcuni puntuali e fecondi rilievi dalpraiani, si ricorda così come il razionalismo critico banfiano coincida «sostanzialmente con un ripensamento critico unitario del kantismo e dello hegelismo». In questa originale prospettiva ermeneutica la teoria banfiana della ragione sottolinea così la necessità di saper sviluppare un approccio storico ai principi della ragione.

Pertanto, in Banfi se «la ragione è kantianamente *forma*, essa è anche hegelianamente una *struttura* costruita nel tempo». Partendo proprio da questo intreccio critico tra *forma* e *struttura* della ragione umana viene allora considerato il recupero critico delle idee kantiane operato da Banfi. Un recupero critico mediante il quale il pensatore milanese considera le idee kantiane non come una rappresentazione ideale di un oggetto, bensì come «la linea di un processo razionale». Ecco allora che il preciso *imprinting* della lezione banfiana viene individuata nella «legge trascendentale del conoscere», mediante la quale Banfi cerca di delineare una progressiva dilatazione critica dello specifico e autonomo “raggio di trascendentalità”, mediante il quale si costituisce ogni particolare e specifica disciplina. Sulla base di questo principio trascendentale metodico, Banfi può così delineare una «sistematica razionale aperta della cultura», entro la quale ogni suo singolo allievo è stato poi invitato ad approfondire, liberamente e criticamente, il proprio particolare *demon* e interesse teoretico.

In questa specifica prospettiva, la *sistematica aperta della ragione* banfiana diventa allora il fecondo orizzonte critico entro il quale ogni grande allievo banfiano degli anni Trenta può attingere direttamente alle opere del maestro percorrendo, tuttavia, proprie originali e autonome strade e, quindi, anche differenti *programmi di ricerca filosofici*. Non per nulla gli allievi banfiani faranno tutti propria la lezione della *problematicità* intrinseca della lezione di Banfi, sforzandosi poi di portare questa criticità all'interno delle loro specifiche e autonome disamine teoretiche.

Ma proprio nello svolgere analiticamente il programma di questo originale razionalismo critico-trascendentale, pensatori come Preti, Cantoni o Paci – per non dire poi anche di poeti come Antonia Pozzi, Vittorio Sereni,

Daria Menicanti oppure di musicologi come Luigi Rognoni o, ancora, di critici letterari come Luciano Anceschi e Maria Corti, oppure di pedagogisti come Giovanni Maria Bertin, etc. – hanno finito per cogliere – sia pur a differenti livelli critici e ontologici – la configurazione, entro la riflessione banfiana, di uno iato tra le strutture pure della ragione formale e il concreto e contraddittorio mondo della prassi storica.

Per meglio scandagliare questo punto aporetico della riflessione banfiana, l'autore prende allora in considerazione lo specifico programma di ricerca filosofico dipanato da un pensatore come il pavese Giulio Preti. In tal modo l'opera di Preti funge come una sorta di "cartina di tornasole" per meglio scandagliare le strutture del problematicismo critico banfiano e le sue movenze più caratteristiche. Preti, infatti, accosta l'antinomia presente, ma celata, entro le pagine dei *Principi di una teoria della ragione* con l'impostazione stessa della filosofia gentiliana, cui pure Banfi si era sempre opposto teoreticamente. Secondo Preti, tanto il neoidealismo attualista gentiliano, quanto il problematicismo critico banfiano condividono infatti l'idea di poter partire da alcuni presupposti metafisici (rispettivamente l'atto o la pura razionalità) per poi costruire un sistema che non riesce più, tuttavia, a riferirsi *razionalmente* al contraddittorio e complesso mondo della vita e della prassi storica. L'aporia di questi due pur assai differenti sistemi filosofici si radica, dunque, in una precisa *antinomia* instaurantesi tra il presupposto metafisico, da cui si sono prese le mosse, e l'infinita ricchezza empirica del mondo storico della prassi.

Per questa ragione, sempre secondo Preti, tanto il sistema gentiliano quanto il problematicismo banfiano condividono allora una sorta di imperdonabile «nullificazione dell'intelletto», ovvero una nullificazione del ruolo e della funzione propria e specifica del *Verstand* kantiano. Nullificando la mediazione critica del *Verstand*, mediante la quale si costruiscono le differenti discipline e anche i differenti ambiti tematici, l'attualismo gentiliano e il problematicismo banfiano si condannano, con le loro stesse mani, a non poter più fornire una spiegazione razionale persuasiva del ruolo stesso della filosofia entro il sapere umano. In entrambi i casi ci si troverebbe pertanto di fronte a una divaricazione che non può essere più mediata criticamente, proprio perché entro la filosofia gentiliana e quella banfiana non esisterebbero più degli strumenti euristici in grado di saper collegare criticamente la ragione alla realtà e, di contro, la stessa realtà alle strutture, storicamente mutevoli, della razionalità più astratta e pura. Naturalmente Preti conserva sia l'immagine banfiana della trascendentalità dell'idea del conoscere, sia anche un'immagine critico-funzionale della ragione umana che deve sempre intervenire per delineare un'originale integrazione critica del reale secondo le differenti "regioni ontologiche" (*à la* Husserl) che vengono costruite e delineate

dalle singole e differenti discipline. Ma la strada così percorsa e indicata da Preti – come anche accadrà nel caso di quelle di Paci e di Cantoni – finisce sempre per andare criticamente *al di là* della lezione banfiana onde poter delineare nuovi e originali programmi di ricerca teorici.

Nel che si pone, allora, un problema decisivo che ha contraddistinto anche il più recente dibattito storiografico relativo al rapporto che si è instaurato tra la ricerca filosofica di Banfi e quella dei suoi grandi allievi degli anni Trenta. Per taluni interpreti saremmo infatti di fronte a un complessivo *arretramento* fatto compiere dagli allievi di Banfi rispetto alla razionalità critica banfiana. Per altri interpreti saremmo invece di fronte a un originale e innovativo approfondimento critico della lezione banfiana. Un significativo approfondimento originale che costituirebbe allora un sostanziale *avanzamento* critico della prospettiva banfiana e una sua originale declinazione. A fronte di questo interrogativo, l'autore opta per la seconda alternativa, ritenendo che tutti i grandi allievi banfiani degli anni Trenta abbiano individuato, con i loro rispettivi e pur differenti e conflittuali programmi di ricerca, un netto e decisivo *avanzamento*, che ha loro consentito di ricostruire anche tutti i molteplici e differenti *livelli di trascendentalità* collocati tra il piano della pura ragione e quello della complessità del mondo storico della *praxis*. In tal modo la mediazione critica tra ragione ed esperienza sarebbe assicurata da una sofisticata funzione di *integrazione critica del reale*, mediante le quali la filosofia non può allora che operare attraverso alcuni precise *epoché* fenomenologiche per il cui tramite sono appunto posti in evidenza critica i differenti *piani* e molteplici *livelli* posti in essere da un' *astrazione funzionale*, la quale sempre si contraddistingue proprio come un nuovo e originale processo razionale di comprensione critica del mondo. Proprio questo articolato e fecondo *reticolato di forme trascendentali* consentirebbe così – perlomeno nell'originale programma neorealista di Preti – di individuare i *differenti livelli* propri di un nuovo ontologismo critico, epistemologicamente consapevole.

Il saggio si conclude infine con alcune considerazioni concernenti l'impatto civile complessivo che la Scuola di Milano ha avuto nel contesto della storia italiana del Novecento. Riconosciuto come la Scuola di Milano abbia costituito un'autentica fucina di antifascisti, l'autore pone in evidenza come nella lezione banfiana, fatta propria da tutti i grandi suoi allievi degli anni Trenta, erano presenti due profonde esigenze: ovvero quella dell'abbattimento militare della dittatura fascista che si intreccia, costantemente, con l'esigenza di costruire una nuova e originale cultura, in grado di sostituire quella vecchia cultura che ha prodotto lo stesso fascismo.

Ebbene, se il primo obiettivo è stato infine conseguito con il crollo militare del fascismo, non altrettanto si può invece affermare rispetto all'esigenza di poter costruire una *nuova cultura*. Naturalmente tutti i grandi allievi

banfiani hanno sempre lavorato, consapevolmente, in questa direzione e in tal modo hanno spesso effettivamente contribuito, in modo decisivo, a ricollegare la cultura italiana al dibattito internazionale e mondiale. Non solo: sempre entro questo loro sforzo costruttivo di confronto e di discussione critica, questi autori hanno indubbiamente fornito dei contributi affatto originali, il cui contenuto positivo e innovativo si avverte ancor oggi entro il dibattito contemporaneo. Tuttavia, rileva l'autore, questa Scuola di Milano – che pure aveva tutte le carte in regola per contribuire a un sensibile miglioramento complessivo della cultura istituzionale italiana e della sua organizzazione accademica, su quest'ultimo piano – certamente molto più ostico e vischioso – non è invece stata capace di conseguire quei risultati civili che pure erano alla loro portata. Questa nota finale – che sottolinea, indubbiamente, un *limite civile* della Scuola di Milano – non induce tuttavia l'autore a chiudere pessimisticamente le sue considerazioni, proprio perché nel DNA più profondo di questa storica Scuola di filosofia milanese sono presenti molteplici strumenti euristici e prospettici che consentono, anche all'interno del dibattito odierno, di poter riprendere e sviluppare creativamente alcune sue feconde indicazioni prospettiche, onde poter così sperare, à la Gobetti, di poter «*essere i nuovi illuministi di un nuovo '89*»<sup>9</sup>.

*Last, but not least*, si colloca il contributo di Dario Generali volto a spiegare la genesi e la funzione specifica de *La storia della scienza nella Scuola di Milano*. Questo tema può forse apparire, di primo acchito, come molto più “delimitato” e “tecnico”, tuttavia questa sarebbe una falsa percezione, proprio perché per la Scuola di Milano il confronto critico tra il pensiero filosofico e la storia della scienza è stato invero sempre decisivo e affatto strategico. Tant'è vero che fu proprio questa Scuola a volere infine la prima cattedra italiana di Filosofia della scienza, cattedra dalla quale sono poi gemmate – e non solo a Milano, ma in pressoché tutte le università del nostro Paese – altre cattedre di Filosofia della Scienza, di Logica matematica e anche di Storia della scienza. Certamente Geymonat fu l'instancabile propulsore e l'autentica anima di questo vasto e complesso programma culturale e istituzionale, apertamente finalizzato a sottolineare il pieno e preciso valore culturale della scienza (e anche della sua storia) all'interno dei processi formativi universitari, con particolare attenzione a quelli umanistici. Non è naturalmente questa la sede per valutare complessivamente l'opera istituzionale allora dispiegata da Geymonat su tutto il territorio nazionale, anche perché spesso la dilatazione del numero delle cattedre di Filosofia della Scienza o

<sup>9</sup> P. Gobetti, *La tirannide*, in «La Rivoluzione Liberale», a. I, n. 33, 23 [in realtà 9] novembre 1922, p. 1, cc. 1-3, poi riedito in P. Gobetti, *Scritti politici*, Torino, Einaudi 1997, pp. 426-429, l'espressione gobettiana si legge a p. 429, il corsivo è mio.

di Logica o di Storia della scienza non è sempre stata all'altezza delle aspettative che ci si poteva legittimamente attendere. Ma, oltre e al di là di questo aspetto istituzionale, occorre osservare come la tensione culturale sinceramente vissuta dall'epistemologo torinese si ricollegava direttamente alla grande stagione del positivismo d'inizio Novecento, un positivismo che costituì, come è ben noto, un obiettivo polemico privilegiato della tradizione del neoidealismo italiano. Un neoidealismo che si è appunto progressivamente imposto – spesso e volentieri anche a “passo di carica” – attuando una sistematica liquidazione della tradizione positivista, la quale ultima aveva pure espresso, soprattutto nell'ambito degli studi di storia della scienza, studiosi di vaglia come Raffaello Caverni, Antonio Favaro, Gino Loria, Giovanni Vailati, Federigo Enriques e Aldo Mieli. Geymonat si è naturalmente ricollegato, esplicitamente, anche a tutti questi, pur assai differenti, pensatori e storici, rivalutando così il ruolo e la funzione – storica e teorica – dello stesso positivismo italiano che poi variamente integrò, sia pur criticamente, con la più avanzata lezione dell'empirismo logico d'ascendenza viennese. Ma fu proprio sulla dimensione della *storicità intrinseca della scienza in quanto tale* che Geymonat finì poi per impostare la sua coraggiosa e innovativa battaglia culturale che ha infine trovato un suo esito emblematico nella sua grande e monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (1970-76, in 7 voll.). Un'opera poderosa per la quale gli fu attribuita, quale primo italiano, nel 1974, la prestigiosa Médaille Alexandre Koyrè da parte dell'Académie Internationale d'Histoire des Sciences.

Giustamente Generali ricorda come:

è stato più volte messo in evidenza come gli studi e le ricerche di storia della scienza siano stati ripresi in Italia solo nel secondo dopoguerra e che siano ripartiti dalla Scuola di Milano e, in particolare, dall'ambiente intellettuale che si concentrò attorno alla «Rivista di storia della filosofia», fondata da Mario Dal Pra nel 1946, che sviluppò una storiografia filosofica legata all'empirismo critico di quella Scuola, alla sua attenzione filologica e testuale, alla sua battaglia antimetafisica, neoilluminista e di rigore intellettuale e civile.

Non a caso, nel 1971, Dal Pra fondò e diresse poi per molti anni, a Milano, il suo Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza del CNR. Né può essere infine dimenticato come molti allievi dalpraiani si siano poi occupati direttamente di storia della scienza. Non solo: alla storia della scienza ha del resto prestato un'attenzione specifica e un interesse costante una delle migliori teste pensanti della Scuola di Milano, ovvero Giulio Preti, il quale, oltre a aver pubblicato, nel 1957, una sua pregevole *Storia del pensiero scientifico*, proprio

sulla rivista dalpraiana ha pubblicato diversi e preziosi suoi interventi – anche metodologici – espressamente consacrati allo studio della storia del pensiero filosofico e scientifico. A questo proposito Generali ricorda anche una significativa dispensa universitaria, predisposta per i corsi dell'anno accademico 1949-1950 tenuti da due collaboratori della cattedra banfiana, ovvero Giulio Preti (allora mero assistente volontario di Banfi) e Paolo Rossi (allora assistente strutturato di Banfi, il quale, pur essendo più giovane del pensatore pavese e pur essendosi formato con Eugenio Garin, ottenne tuttavia questo posto stipendiato in quanto suo padre era uno storico amico e sodale di Banfi). Ebbene, questa dispensa, a cura di Giuseppe Tarzia, raccoglie la sintesi delle lezioni svolte da Preti per un *Corso propedeutico di storia del pensiero scientifico dal sec. XIV al sec. XVI*, integrata da una scelta – operata da Rossi – di alcuni brani antologici di autori del Rinascimento italiano. Come giustamente ricorda Generali in quegli anni, Paolo Rossi «si trovò quindi a operare con Preti nello stesso contesto e nella stessa temperie culturale», cooperando

con il filosofo pavese nella didattica ed ebbe modo di interloquire con lui nelle discussioni teoriche, ricevendone assai probabilmente significative influenze metodologiche sul terreno storiografico e nella definizione di un modello di storia della scienza concepito come storia del pensiero scientifico, che fu poi la prospettiva che si impose per la disciplina nel nostro paese nei decenni successivi, pure attraverso l'opera e il magistero dello stesso Paolo Rossi, in questo senso indirizzato anche dall'insegnamento di Garin, di cui era allievo.

Del resto, non si può neppure trascurare – aggiunge giustamente Generali – il fatto che:

la riflessione di Preti sulla storiografia della scienza e la sua stessa attività storiografica si inseriscano a pieno titolo nel movimento filosofico e intellettuale di rinnovamento anti-crociano e anti-idealistico avviato dalla riflessione di Banfi e della sua scuola e che vide nella già menzionata fondazione della «Rivista critica di storia della filosofia» alla quale Preti collaborò in modo costante e qualificato, un significativo riferimento editoriale e un punto di svolta culturale e organizzativo.

D'altra parte, non può essere trascurato come Preti – pur inserendosi in questa precisa temperie culturale e filosofica – avesse tuttavia finito per condividere l'idea gentiliana che riconduceva la storia della scienza alla storia del pensiero scientifico che a suo giudizio finiva poi per coinvolgere tanto la storia della scienza quanto la storia della filosofia.

Proprio a fronte di questa opzione di ascendenza gentiliana Geymonat reagì sottolineando, invece, il *carattere pienamente storico della scienza*

*in quanto tale*. Certamente Preti ha variamente e acutamente riflettuto anche sui temi storiografici dei cosiddetti “precorrimenti”, della “continuità” oppure anche della “discontinuità” dello sviluppo storico del pensiero filosofico e scientifico. In questo specifico ambito di riflessione la posizione critica di Preti è sempre molto cauta, perché avverte lo studioso di dover sempre saper valutare, caso per caso, sapendo sempre individuare gli elementi di continuità oppure quelli di discontinuità che emergono nelle varie fasi della storia del pensiero.

In modo altrettanto acuto Preti riflette anche sul complesso intreccio dialettico instaurantesi sempre tra le scienze e le tecniche. Ma anche in questo caso Preti non trascura di sottolineare il preciso *valore teoretico della scienza in quanto tale*, ed è proprio questo tema – oltre a quello del nesso tra storie particolari e storia generale della scienza – che consente allora di scorgere un fecondo punto di intersezione critica tra il modello storiografico geymonatiano e quello pretiano.

Anche in questo caso – rileva Generali – per il filosofo pavese la soluzione è il modello della storia del pensiero scientifico. In tale prospettiva quello che più importa non sono i dettagli tecnici dello sviluppo di questa o quella disciplina, ma il modello della natura adottato e il metodo della ricerca. Ogni epoca esprime così una scienza trainante (matematica per Platone, fisiologia per Aristotele, dinamica per il meccanicismo d’epoca moderna, etc.), la quale caratterizza il pensiero scientifico del proprio tempo.

Certamente anche per Geymonat la scienza costituisce un rilevante fatto storico all’interno di una società e di una cultura storicamente datate. Tuttavia, oltre a questa “storicità” esterna e di situazione storica, per l’epistemologo torinese esiste anche una “*storicità*” interna della scienza in quanto tale. È proprio questo elemento concernente, più direttamente, la *storicità interna della scienza in quanto tale* che costituisce l’originalità e il punto di forza del modello storiografico geymonatiano.

Un modello storiografico che, tuttavia, farà infine sua l’attenzione per la storia del pensiero filosofico e scientifico, proprio perché, criticando la concezione *statica* delle teorie scientifiche delineata dal *Wiener Kreis*, Geymonat elaborò infine una differente percezione *dinamica* della storia della scienza, rendendosi pienamente conto che «la scienza non è una serie di verità definitive conquistate una volta per tutte, ma un complesso dinamico di interazioni teoriche, di tecniche e di procedure in continua evoluzione», come giustamente sottolinea Generali.

Su questa base la divergenza iniziale sussistente tra l’impostazione storiografica pretiana e quella geymonatiana viene infine superata criticamente da entrambi i fronti, perché entrambi questi autori si rendono

conto come ogni singola conoscenza scientifica debba sempre essere continuamente “tradotta” da un particolare contesto scientifico in un altro contesto e che proprio entro questa “traduzione” si radicano e si sviluppano allora quegli elementi, genuinamente storici, propri e specifici di ogni sapere scientifico.

Per quale motivo? Proprio perché questi “elementi” costituiscono sempre degli “elementi” di *una* civiltà, di *un* pensiero e di *un* particolare patrimonio tecnico e conoscitivo. In questo preciso contesto – proprio grazie ai contributi teorici e storiografici di autori come Preti e Geymonat – è così emersa, progressivamente, come ricorda ancora Generali:

Per la nuova sensibilità storiografica, che venne maturando in quegli anni in Italia, il fenomeno scientifico è infatti caratterizzato dalla complessità e dalla molteplicità degli elementi che intervengono e lo determinano, non riconducibili solo agli aspetti teorici o filosofici. Il progetto di una ricerca, il suo avvio e la sua implementazione, i dati che in essa vengono raccolti e la loro interpretazione, la sintesi finale e la sua eventuale generalizzazione teorica si collocano in particolari contesti culturali e pratici e dipendono da un numero assai elevato di elementi, che vanno dall’influenza di teorie scientifiche e filosofiche alle procedure utilizzate, dalla circolazione libraria alla disponibilità o meno della strumentazione necessaria, a tanti altri aspetti ancora.

Questa nuova consapevolezza – a un tempo teorica e storiografica – è così maturata proprio in seno alla Scuola di Milano la quale, con le sue discussioni, le sue stesse metodologie e le sue discussioni e polemiche, ha contribuito, nel corso degli anni, in modo decisivo, alla genesi di un nuovo e più fecondo modello euristico di studio della storia della scienza. Non per nulla Generali – formatosi a sua volta nella scuola dalpraiana – ha conclusivamente rilevato come:

per alcuni altri [storici della scienza], però, strettamente legati alla tradizione culturale e filosofica della Scuola di Milano, il superamento di una storia della scienza attenta solo agli aspetti teorici avvenne come naturale applicazione al loro lavoro di ricerca del principio dell’empirismo critico che era stato un punto di riferimento metodologico della riflessione di Preti, Dal Pra e degli altri studiosi di quel contesto culturale, nel quale era già presente la spinta metodologica determinante a superare il limite del loro stesso modello storiografico della scienza.

Il che poi conferma, nuovamente, l’inserimento effettivo della Scuola di Milano nel contesto dei dibattiti internazionali più avanzati e criticamente consapevoli. Anche i pochi cenni sintetici che si sono testé ricordati, prendendo direttamente le mosse dalle quattro relazioni che compongono

il presente volume, consentono di meglio comprendere l'importanza e il significato storico della Scuola di Milano. Un'importanza e un significato che, tuttavia, non si esauriscono nella sola disamina storica di queste vicende, proprio perché questa Scuola ha contribuito, in proprio e in modo decisivo, a rinnovare profondamente il dibattito filosofico italiano del Novecento, costituendo un fecondo argine critico sia rispetto alla tradizione imperversante e debordante del neoidealismo (crociano e gentiliano), sia anche nei confronti della stessa tradizione metafisica, mettendo a disposizione degli studiosi molti strumenti e ambiti di riflessione che non hanno perso una loro specifica *attualità critica* nel dibattito contemporaneo. Proprio per questa ragione di fondo si è allora voluto promuovere questo incontro, per sottolineare come ancor oggi sia importante e criticamente fecondo confrontarsi con tutte le molteplici movenze che il razionalismo critico ha delineato nel corso della storia della Scuola di Milano.

## Bibliografia

- L. Anceschi, *Fenomenologia della critica*, Bologna, Patron 1966.
- R. Cantoni, *Ricordo di Antonio Banfi*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967), Firenze, La Nuova Italia 1969, pp. 11-12.
- M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, Laterza 1985, pp. 31-92.
- D. Formaggio, *Studi di estetica*, Milano, Renon 1962.
- , *La morte dell'arte e l'estetica*, Bologna, Patron 1966.
- P. Gobetti, *La tirannide*, in «La Rivoluzione Liberale», a. I, n. 33, 23 [in realtà 9] novembre 1922, p. 1, cc. 1-3, poi in P. Gobetti, *Scritti politici*, Torino, Einaudi 1997, pp. 426-429.
- J. Milton, *Areopagitica. Discorso per la libertà della stampa*, traduzione italiana di S. Breglia, rivista e accresciuta da G. Giorello, Roma-Bari, Laterza 1987.
- F. Minazzi (a cura di), *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, In appendice *Il Fondo banfiano della Braidense*, Firenze, Giunti 2019.
- F. Papi, *Vita e filosofia. La Scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati 1990.

# *Antonio Banfi, la Scuola di Milano e la cultura europea*

Carlo Sini\*

La Scuola di Milano (così Fulvio Papi ebbe a presentare le figure di Banfi, Cantoni, Paci e Preti e Fabio Minazzi ne ha approfondito, in varie occasioni, il percorso) ebbe, come si sa, un grande padre fondatore, che fu Piero Martinetti. Docente dapprima presso l'Accademia scientifico-letteraria di Milano e poi, nel 1923, presso la nuova Regia Università degli Studi di Milano, Martinetti fu anche socio corrispondente della Classe di Scienze morali presso il nostro Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere.

La sua figura di profondo e originale pensatore è anche nota per il suo rifiuto di giurare fedeltà al regime fascista, abbandonando forzatamente la cattedra nel 1931. Fu l'unico filosofo italiano a farlo, assieme a poco più di una decina di docenti di altre discipline: così ha ricordato recentemente Fabio Minazzi, commentando un libro di Davide Assael<sup>1</sup>.

Secondo una testimonianza biografica, Martinetti ebbe una volta a dire di sé: «Io sono un cittadino europeo nato per combinazione in Italia». Vorrei partire di qui per sostenere che la filosofia sviluppatasi in quella che oggi chiamiamo Scuola di Milano rappresentò in Italia la più importante, per non dire quasi l'unica, propensione a svolgere un assiduo studio delle filosofie d'oltralpe, europee e internazionali negli anni della autoritaria e dissennata autarchia culturale del fascismo. All'inizio c'è ovviamente la grande figura di Antonio Banfi, che fu anche firmatario del *Manifesto degli intellettuali antifascisti* di Benedetto Croce; poi quella dei suoi maggiori allievi, nel secondo dopoguerra, negli anni Sessanta e oltre. Banfi, che si era laureato nel 1910 con Martinetti su Boutroux, Renouvier e Bergson, andò poi a studiare a Berlino. Uno dei suoi meriti più grandi è stato certamente quello di introdurre in Italia la fenomenologia di Husserl, non mancando di confrontarla

\* Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere (m.e.). Accademia Nazionale dei Lincei. E-mail: sini.carlo99@gmail.com

<sup>1</sup> D. Assael, *Alle origini della Scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Milano, Guerini e Associati 2009.

con il marxismo, cui infine era approdato come intellettuale, come uomo politico e come cittadino. Una operazione originale e coraggiosa che ebbe in Enzo Paci una vivace prosecuzione e che certo non era del tutto gradita all'ortodossia marxista di quegli anni. A ciò si aggiunga lo studio del neokantismo di Marburgo, anch'esso episodio importante nella costruzione di quel razionalismo critico che designa la posizione originale di Banfi come pensatore autonomo.

Se ora estendiamo il nostro interesse alla straordinaria scuola banfiana (anche se non potrò qui dire di tutti), l'apertura mondiale degli interessi e del pensiero trovano conferme di grandissimo peso e di persistente attualità per i destini della cultura italiana del Novecento e del primo Duemila.

Per tornare a Enzo Paci, oltre agli studi e agli sviluppi originali dedicati a fenomenologia e marxismo, egli fu dapprima tra i maggiori esponenti dell'esistenzialismo italiano; in anni più maturi ricordo il grande studio rivolto alla cultura anglosassone, in particolare a Whitehead.

La fenomenologia è poi di nuovo presente negli originalissimi percorsi di Giulio Preti, ma soprattutto nei suoi studi sul neopositivismo, sulla filosofia della scienza, sul nesso pragmatismo (Dewey) e marxismo, con esiti di viva attualità. Tra i maggiori discepoli e collaboratori di Banfi c'è il già ricordato Fulvio Papi, recentemente scomparso. Il suo lavoro spazia dalla politica alla letteratura, alla filosofia e alla storia della filosofia (Bruno, Nietzsche). Fondamentale il suo libro *Il pensiero di Antonio Banfi* e di notevole originalità e interesse il suo ripensamento recente dell'opera marxiana.

Lo studio del pensiero del neopositivismo ha trovato soprattutto in Ludovico Geymonat un originale cultore. Già nel 1934 egli pubblicava il libro *La nuova filosofia della natura in Germania*; a lui si devono studi pionieristici sul Circolo di Vienna e i suoi protagonisti. Il tutto declinato e confrontato con il materialismo dialettico e infine con l'epistemologia di Kuhn e di Popper. Mario Dal Pra dedicava invece studi fondamentali a Hume e a Marx, oltre a preziosi lavori di storia della filosofia medievale. A lui si deve anche una proposta teoretica molto personale, in collaborazione con Andrea Vasa (il "trascendentalismo della prassi").

Di grande apertura e in anticipo sui tempi sono i lavori di Remo Cantoni su Dostoevskij, su Kierkegaard, sul pensiero dei primitivi, sulla coscienza mitica e sull'antropologia filosofica. Dino Formaggio si dedicava a Van Gogh e ai *Filosofi dell'arte del Novecento*.

Luciano Anceschi all'ermetismo e alle avanguardie. Giovanni Maria Bertin declinò l'eredità banfiana in ambito pedagogico, studiando dapprima le relazioni tra esistenzialismo, marxismo e problematicismo, per venire infine a Nietzsche inattuale e ai grandi temi della scuola, della società e della domanda educativa pubblica dei nostri tempi.

Questi maestri non esaurirono di certo l'attività professionale e privata nel loro insegnamento universitario, ma si fecero fondatori di riviste tuttora famose e responsabili di decisive collane di saggistica presso la grande editoria italiana del secondo dopoguerra. Furono anzi proprio loro a contribuire in modo decisivo a renderla grande e in ogni senso fondamentale per il cammino politico-culturale dell'Italia del Novecento e oltre.

L'eredità della Scuola di Milano è così tuttora viva attraverso i maestri del passato, Antonio Banfi *in primis*, e poi i suoi allievi diretti. Qualcosa da non disperdere e da far crescere a nuova vita.



# *L'estetica nella Scuola banfiana*

Elio Franzini\*

La parola fenomenologia entra lentamente nel contesto della scuola banfiana, in cui non tutti dominavano il tedesco e quindi la conoscenza diretta delle opere husserliane, non tradotte in italiano o francese, era molto scarsa, in particolare negli anni Trenta. La scuola stessa non ha peraltro in Husserl l'unico punto di riferimento, ammesso e non concesso si possa davvero chiamarla "Scuola". Certamente non fu mai un circolo di amici: come scrive con molta chiarezza Fulvio Papi, il gruppo milanese che si formò intorno alla personalità filosofica di Banfi fu un crogiolo di idee che attraversarono, e con frequenza portarono in Italia, le principali tendenze della filosofia del nostro tempo, dal neokantismo alla fenomenologia, dall'esistenzialismo al positivismo logico. Tuttavia, in senso proprio, «se per scuola si deve intendere la ripetizione, malgrado allargata, di temi d'origine, allora non vi è mai stata una scuola, e, del resto, Banfi desiderava che ognuno tentasse a suo modo la strada della filosofia e non sopportava la trasmissione scolare come recita universitaria»<sup>1</sup>. Formaggio, di conseguenza, – ed è la premessa – non può venire banalmente inquadrato in quella che è, in sostanza, un'invenzione a posteriori, cioè la cosiddetta "Scuola di Milano" (dove troppo diverse erano le personalità e troppo fragili i riferimenti comuni). Formatosi senza dubbio in quel crogiolo che fu l'insegnamento di Antonio Banfi, particolarmente vicino a Remo Cantoni, Enzo Paci, Vittorio Sereni e, soprattutto, a colui che riteneva il miglior ingegno di quella generazione, cioè Giulio Preti, Formaggio si distanziava da loro – che tra loro non si amavano sin dalla gioventù, essendo a volte Formaggio l'unico elemento di unione e di dialogo all'interno della Scuola – per formazione e storia personale.

\* Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere (m.e.). Professore Ordinario di Estetica presso l'Università degli Studi di Milano. Rettore dell'Università degli Studi di Milano (2018-2024). E-mail: elio.franzini@unimi.it

<sup>1</sup> F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini 1990, p. 16.

Peraltro, spunti di estetica vi sono in molti esponenti della Scuola, anche perché Banfi comunque si occupava del tema e insegnava anche estetica. Paci li inserisce, più che nel quadro fenomenologico, in un ambito di “relazionismo”, mentre Cantoni li pone in quell’ottica aporetica che derivava da Hartmann. Anche se molte pagine delle sue monografie su Kierkegaard e Dostoevskij denotano un’attenzione rilevante per alcuni temi specifici dell’estetica.

Ma, a rigore, quando si parla di estetica nella Scuola banfiana ci si riferisce a Formaggio e Anceschi, e ci si potrebbe perdere in aneddoti, anche abbastanza gustosi.

Che cosa sia un dissidio, in filosofia, è forse facile dire. Rispetto a una lite, osserva Lyotard, un dissidio è un conflitto tra almeno due parti «impossibile da dirimere equamente in mancanza di una regola di giudizio applicabile a entrambe le argomentazioni»<sup>2</sup>.

Nel caso di Anceschi e Formaggio, tale impossibilità si richiama a due medesime “regole di giudizio” – l’eredità banfiana e l’interpretazione della fenomenologia – che tuttavia non possono essere applicate in modo “equo”. I temi e i linguaggi appaiono simili, senza dubbio analoghi, ma sono diversi gli “idiomi” e il significato che possono assumere.

Episodio rilevante, di cui si è avuta oggettiva testimonianza personale, è il dissidio, come già si è accennato, sulla funzione della fenomenologia e sul suo rapporto con la definizione dell’estetica. In una breve nota scritta come *Premessa* a «Fenomenologia e scienze dell’uomo», dal significativo titolo *Fenomenologia e no*<sup>3</sup>, la questione appare disegnata con chiarezza (e risentita nettezza). Origine dello scritto di Formaggio furono pagine scritte da Anceschi su «Il Verri» ma soprattutto la pubblicazione del libro di Carlo Gentili *Nuova Fenomenologia critica*, nel 1981 (e in particolare il sottotitolo di tale volume)<sup>4</sup>. Ora, al di qua di ogni polemica va precisato che la riflessione di Anceschi e di Formaggio, pur esplicitamente orientata in direzione fenomenologica, non si concentra mai su un esame specifico dei testi di Husserl, né si sofferma, tantomeno, sulla sua esegesi critica. Come scrive Lino Rossi, l’apertura e la flessibilità che caratterizzano il metodo anceschiano «designano i modi propri di un atteggiamento *teorico* per cui la *sistematicità fenomenologica* non è mai un traguardo della ricerca che può essere definitivamente raggiunto, ma un

<sup>2</sup> J.F. Lyotard, *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli 1985, p. 11.

<sup>3</sup> D. Formaggio, *Premessa: fenomenologia e no*, in «Fenomenologia e scienze dell’uomo». Quaderni del Seminario di Filosofia delle Scienze dell’uomo diretto da D. Formaggio, vol. 2, 1982, pp. 3-6.

<sup>4</sup> C. Gentili, *Nuova fenomenologia critica. Metodi e problemi dell’estetica fenomenologica italiana*, Torino, Paravia 1981.

suo compito infinito»<sup>5</sup>. Allo stesso modo, Formaggio, che pure auspica uno studio sistematico su editi e inediti husserliani, usa del termine fenomenologia, nei suoi scritti, senza mai entrare nel confronto specialistico con la tradizione, ma sottolineando la funzione che il pensiero di Husserl può avere per una fondazione scientifica dell'estetica.

In questo modo si coglie che gli autentici punti del dissidio sono connessi a questi tre argomenti, concentrandosi in due domande: come coniugare fenomenologia ed estetica, come cioè applicare il metodo fenomenologico agli orizzonti tradizionali dell'estetica; come in ciò fare agire l'eredità del comune maestro, ripercorrendone il percorso di pensiero.

Su quest'ultimo nodo il discorso di Formaggio, sin dagli anni Sessanta, è di radicale polemica nei confronti di Anceschi, ritenendo che Banfi fosse interpretabile – e forse qui è più vicino ai principali scritti del maestro – essenzialmente nella direzione di una definizione generale teorica dell'estetica, che non andasse in una direzione che la trasformava in metodologia delle poetiche. D'altra parte, non si può non osservare, come nota con lucidità Gabriele Scaramuzza, che quel che Anceschi sviluppa è un lato comunque presente in Banfi, per il quale l'idea di esteticità «non può che nascere da un confronto con le molteplici forme di riflessione disponibili in un certo contesto storico sulla realtà estetico-artistica»<sup>6</sup>.

Anche se il rapporto con Banfi non vede del tutto concordi gli allievi dello stesso Anceschi, si può affermare che, come scrive Gentili, la complessità della riflessione estetica banfiana, è sviluppata dal pensiero anceschiano verso temi poetici e letterari in Banfi secondari<sup>7</sup>. E se Banfi «incontra la vivente e vitale realtà dell'arte» partendo da un pensiero che «deve trovare nel pragmatismo la sua possibilità di rinnovamento e di *movimento*, il punto di partenza di Anceschi è invece proprio la comprensione e la partecipazione alla concreta esperienza della cultura e della poesia»<sup>8</sup>.

Il testo anceschiano forse più vicino, anche nella terminologia, al maestro, ovvero *Autonomia ed eteronomia dell'arte*, che in prima edizione risale al 1936, si limita a rivendicare il principio di ragione e la dimensione trascendentale dell'estetico<sup>9</sup> e la necessità di cogliere, attraverso l'arte, il rapporto con le forme vitali: in un quadro teorico, dunque, che quasi di necessità si richiama a Banfi. Allo stesso modo, saranno sempre presenti all'interno del

<sup>5</sup> L. Rossi, *Luciano Anceschi o del metodo*, Bologna, Clueb 2003, p. 25.

<sup>6</sup> G. Scaramuzza, *Luciano Anceschi e l'estetica*, in «Studi di estetica», vol. XXXIII, 2005, p. 79.

<sup>7</sup> Si veda C. Gentili, *Nuova fenomenologia critica*, cit., p. 130.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Si veda a questo proposito S. Verdino, *Luciano Anceschi: esperienza della poesia e metodo*, Genova, il melangolo 1987, pp. 29 e sgg.

suo pensiero i richiami ad alcuni principi generali del banfismo, in primo luogo quella necessaria “integrazione” tra i saperi che conduce Anceschi allo studio di specifiche forme artistiche, di generi poetici, cogliendone la concreta esperienza vitale sin dentro le loro istituzioni profonde.

In questo modo, tuttavia, va perduta, o viene messa in secondo piano, quell’ispirazione banfiana che, per Formaggio, segna invece il suo più importante lascito all’estetica. Ispirazione che, osserva Formaggio, viene tradita quando la si riduce a essere metodologia critica e poetica, che non vede nell’estetica il sorgere e lo svilupparsi di una teoria generale dell’arte. L’ambito pragmatico delle critiche e delle poetiche «riguarda una riflessione destinata a rimanere cieca, ove fosse privata della dialettica che la sovrasta come scienza»<sup>10</sup>. E se l’obiettivo polemico non fosse stato chiaro (se non fosse cioè risultato evidente al lettore a chi si alludesse), Formaggio aggiunge che è necessario distinguere un’estetica come generica attività critica sull’opera da un’estetica come scienza teoretica generale dell’arte, come Banfi propugna, permettendo di dissolvere «uno dei più grossi equivoci tipicamente ricorrente non tanto negli studi filosofici, si badi, quanto e soprattutto in certi strati della cultura letteraria (magari avanguardisteggiante)»<sup>11</sup>.

Formaggio vuole dunque negare che anche l’ispirazione del discorso teorico anceschiano sia “banfiana”, negando con ciò, implicitamente, che possa essere “fenomenologia”. Infatti, «l’interdisciplinarietà dell’estetica, così tipica della cultura contemporanea, non è la confusione dei discorsi e dei metodi, ma, al contrario, la netta delimitazione di un proprio metodo e di un proprio campo»<sup>12</sup>. Il richiamo a una maggiore “concretezza” degli studi estetici è ingenuo e parziale, quando invece l’estetica, con autentica concretezza, non la ritrova nei suoi contenuti particolari, bensì «nel grado di formalizzazione metodologica e dunque nella consapevolezza filosofica e nel rigore teoretico che riesce a instaurare, come un proprio piano autonomo rispetto alla critica»<sup>13</sup>.

Si potrebbe proseguire a lungo con altre simili citazioni, senza però dimenticare il nucleo del discorso, ovvero il differente “uso” di Banfi che viene operato da Anceschi e Formaggio, anche al di là delle asperità polemiche. “Uso” che deriva, in gran parte, dai differenti – e forse irriducibili – orizzonti di ricerca scelto tra i due autori. Per Anceschi, come è detto con assoluta chiarezza in *Fenomenologia della critica*, il problema è quello di trovare il modo per far convivere «una attività di critica letteraria

<sup>10</sup> D. Formaggio, *La morte dell’arte e l’estetica*, Bologna, il Mulino 1983. Ma il saggio *Banfi e gli sviluppi dell’Estetica come scienza filosofica* risale al 1968.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 234-235.

<sup>12</sup> Ivi, p. 235.

<sup>13</sup> Ivi, p. 236.

e un impegno di sistemazione filosofica della vita dell'arte»<sup>14</sup>. È in questo lavoro, di mediazione, sistemazione, integrazione, in primo luogo tra le poetiche e le istituzioni in cui operano, che la ragione banfiana opera come principio di sistemazione, integrazione, dialogo, filo conduttore trascendentale dove l'idea di esteticità non è un'essenza concreta che mira alla definizione di un campo generale, bensì un ideale regolativo che ha il compito di comprendere, strutturare e sistemare la ricchezza vitale che proviene dai modelli critici e poetici. Una tale fenomenologia della critica, scrive Anceschi, «implica una continua e reciproca integrazione del piano di comprensione e del piano di scelta, e ciò garantisce la piena autonomia alle decisioni particolari nella consapevolezza che esse acquistano senso solo nel sistema di relazioni in cui si trovano a operare»<sup>15</sup>.

Per Formaggio, invece, e in anni non lontani a quelli in cui Anceschi scriveva queste parole, il discorso banfiano deriva direttamente da quello di Husserl e ha tutt'altra finalità. È vero, osserva Formaggio (con ciò inconsapevolmente «autorizzando», sia pure *a latere*, la lettura banfiana operata da Anceschi) che per Banfi il metodo fenomenologico «non è mai coscienza contemplativa di un ordine ideale di vita, ma coscienza attiva e non mai fermata o risolta dell'interna struttura dinamica dell'esperienza e della vita»<sup>16</sup>. D'altra parte, il suo senso è quello di essere un'idea concreta che struttura un campo esperienziale, pur salvaguardandone la mobilità: «di qui lo sgorgare dell'idea dall'esperienza, del razionale dinamico e aperto dalla vita stessa del reale concreto, di qui la filosofia dell'arte»<sup>17</sup>.

Le due interpretazioni, come si può facilmente notare, non sono affatto coincidenti, ma, a rigore, e a prescindere dalle polemiche più accese degli anni Ottanta, neppure decisamente contrastanti. I due autori vanno, con più semplicità, in direzioni diverse, pur partendo dal medesimo punto, e vanno con un comune intento, che rigetta le conclusioni delle estetiche neoidealistiche. Per Formaggio (che certo ama maggiormente il Banfi «hegeliano» e dialettico, mentre Anceschi sembra più attratto da quello «kantiano» e funzionalistico) l'intero discorso banfiano procede verso il «riconoscimento teorico di un piano propriamente scientifico-filosofico dell'estetica»: piano che deve, essere sempre più liberato «dagli equivoci di metodi e di compiti che non gli appartengono, perché propri delle riflessioni che, con appropriate

<sup>14</sup> L. Anceschi, *Fenomenologia della critica*, Bologna, Patron 1966, p. 8.

<sup>15</sup> Ivi, p. 5.

<sup>16</sup> D. Formaggio, *Studi di estetica*, Milano, Renon 1962, p. 67. Il saggio ha come titolo *Fondamenti e sviluppi dell'Estetica di Antonio Banfi* e unisce uno scritto del 1958, pubblicato su «aut-aut», e l'introduzione, pubblicata nel medesimo anno, che Formaggio scrisse per l'opera *Filosofia dell'arte* di Banfi.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

tecniche, già la critica e le poetiche coerentemente attuano sul loro piano»<sup>18</sup>. Banfi indica dunque una strada per l'estetica (che Formaggio scrive sempre con la maiuscola), che vuole superare le posizioni «essenzialistiche, normativistiche e pragmatizzanti in genere», comprese quelle «dissolte in empirismo o confuse nella critica per mal intesa concretezza»<sup>19</sup>.

Per Anceschi, invece, per impostazione meno rivolto a discorsi di definizione teorica delle prospettive di ricerca, Banfi incarna un principio fenomenologico meno definibile, e meno finalisticamente inteso, che ha un significato essenzialmente metodologico, dove il razionalismo critico diviene un modo per realizzare «una effettiva comprensione di quei piani di realtà fenomenologica il cui intreccio è il fondamento strutturale del mondo artistico»<sup>20</sup>.

Si può giungere a una prima conclusione. Le interpretazioni delle pagine banfiane, il richiamo costante al comune maestro, certo rivelano aspetti di Banfi presenti nei suoi testi (e qui si ritiene che Banfi sia in effetti più attento alla dinamica teorica delineata da Formaggio che alla sistematica di campo ipotizzata da Anceschi). Tuttavia, in senso proprio, si tratta di due “interpretazioni” che riportano Banfi a interessi a Banfi non ridicibili, anche se utili per quel «tentare la sordità dell'esperienza» che Fulvio Papi, con lucida sintesi, vede come elemento unitario del pensiero banfiano<sup>21</sup>. Per Banfi – e sono parole come queste che possono originare differenti letture – è solo una «netta e radicale impostazione teoretica» che, guidata da una ragione non dogmatica, può generare «sensibilità e amore per la fresca ricchezza dell'esperienza, per la varietà dei suoi sensi e delle sue articolazioni»<sup>22</sup>.

Ci sono in Banfi istanze diverse: vi è una teoria della ragione «che è teoria delle condizioni per cui è possibile un uso non dogmatico della ragione, la sua apertura alla vita», ma c'è anche «un'estetica come teoria della liberazione del sapere estetico», «bisogni di razionalità che sembrano trovare una propria soddisfazione nel sapere estetico – il quale pertanto non è solo qualcosa che la ragione giustifica e comprende, ma in certo modo è esso stesso ragione in atto»<sup>23</sup>.

Si può dunque concludere che Banfi (che peraltro non fu mai “fenomenologo”, come si può desumere in particolare proprio dai suoi scritti di estetica) viene “piegato”, anche se certo non “tradito”, a esigenze teoriche che vanno oltre i giochi interpretativi sul suo pensiero e riguardano, piuttosto,

<sup>18</sup> D. Formaggio, *La morte dell'arte e l'estetica*, cit., p. 240.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> L. Rossi, *Luciano Anceschi o del metodo*, cit., p. 26.

<sup>21</sup> F. Papi, *Vita e filosofia*, cit., p. 21.

<sup>22</sup> A. Banfi, *I problemi di un'estetica filosofica*, a cura di L. Anceschi, Milano-Firenze, Parenti 1961, p. 87.

<sup>23</sup> G. Scaramuzza, *Sapere estetico e arte*, Padova, Clesp 1981, p. 142.

quel che si è ritenuto il secondo grande tema del dissidio, cioè il modo con cui le istanze fenomenologiche vengono adattate a una definizione teorica e operativa dell'estetica.

Di questo differente atteggiamento sono esempio le «domande fondamentali» – che cosa è l'arte o che cosa è la poesia.

Le risposte, fenomenologicamente impostate nel medesimo modo, ovvero non finalizzate a stabilire un piano ontologico di riferimento (base comune da non sottovalutare, se non altro perché fa comprendere che, anche là dove sussistono analogie, non si può avvicinare troppo la descrizione fenomenologica alle prese di posizioni ermeneutiche, di stampo heideggeriano o gadameriano), vanno tuttavia in direzioni molto diverse. Formaggio, dopo aver detto che arte è tutto ciò che gli uomini chiamano arte<sup>24</sup>, cerca il piano di possibilità – dunque l'orizzonte trascendentale – in cui l'arte manifesta la sua specifica progettualità. Anceschi, invece, mette in rilievo i piani descrittivi, che conducono a risposte diverse, che possono essere integrate, ma non mai sintetizzate (e qui annullate).

È tuttavia, paradossalmente, il “tono” diverso di queste risposte a indicare la conclusione cui si voleva giungere. I due piani della fenomenologia, che Anceschi e Formaggio permettono di far dialogare, non solo sono entrambi necessari, ma costituiscono proprio la ricchezza della fenomenologia, il senso della sua “metafisica” che si allontana dalle astrattezze della metafisica classica (ed è il lascito comune della tradizione banfiana).

Il piano di definizione trascendentale dell'estetico, la ricerca delle sue concrete condizioni di possibilità, il suo radicamento in un terreno precategoriale che sempre di nuovo impone una domanda sul senso, e l'intervento del corpo nella definizione di tale domanda, rischierebbe di allontanarsi dal senso decisivo di una pratica descrittiva che “gira intorno” alle cose, che rende il senso del metodo fenomenologico come continua applicazione virtuosa di quella variazione immaginativa che sottolinea la necessità di sguardi plurimi sul mondo, sguardi che, nei prodotti artistici e culturali, sono, o sono stati, quelli delle poetiche e delle retoriche.

È qui che interviene la prospettiva di Anceschi, che intende sottolineare la necessità sia di uno sguardo situazionale sia di un piano metodologico di riferimento che non lo disperda nel relativismo o nell'empirismo scettico. La ricerca di una possibilità progettuale dell'arte richiama, ed è richiamata, da una ricerca sui campi dell'artistico, sulla specificità dei loro statuti sia simbolici sia storici, situazionali, istituzionali.

<sup>24</sup> D. Formaggio, *Arte*, Milano, Mondadori 1981.

## Bibliografia

- L. Anceschi, *Fenomenologia della critica*, Bologna, Patron 1966.
- A. Banfi, *I problemi di un'estetica filosofica*, a cura di L. Anceschi, Milano-Firenze, Parenti 1961.
- D. Formaggio, *Studi di estetica*, Milano, Renon 1962.
- , *Arte*, Milano, Mondadori 1981.
- , *Premessa: fenomenologia e no*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo». Quaderni del Seminario di Filosofia delle Scienze dell'uomo diretto da D. Formaggio, vol. 2, 1982, pp. 3-6.
- , *La morte dell'arte e l'estetica*, Bologna, il Mulino 1983.
- C. Gentili, *Nuova fenomenologia critica. Metodi e problemi dell'estetica fenomenologica italiana*, Torino, Paravia 1981.
- J.F. Lyotard, *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli 1985.
- F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini 1990.
- L. Rossi, *Luciano Anceschi o del metodo*, Bologna, Clueb 2003.
- G. Scaramuzza, *Sapere estetico e arte*, Padova, Clesp 1981.
- , *Luciano Anceschi e l'estetica*, in «Studi di estetica», vol. XXXIII, 2005, p. 79.
- S. Verdino, *Luciano Anceschi: esperienza della poesia e metodo*, Genova, il melangolo 1987.

# *Sul razionalismo critico, antimetafisico, fenomenologico ed empiristico della Scuola di Milano*

Fabio Minazzi

“Qui ogni vento può avere la sua bandiera, perché gli intelletti son franchi d’ogni retorica, assetati d’esperienza e di realtà, perché la vita è sana e ciò che è vivo feconda, ciò che è morto distrugge”- A. Banfi, *Cultura milanese* [1941]

## **1. Un “manifesto” della Scuola di Milano?**

In un annuncio pubblicitario della rivista banfiana «Studi filosofici», apparso nelle pagine finali del volume *La Luna nel corso. Pagine milanesi raccolte*, curato da Luciano Anceschi, Giansiro Ferrata, Giorgio Labò ed Ernesto Treccani, pubblicato dalle edizioni di Corrente nel 1941, si legge quanto segue:

il grave momento che l’Europa sta attraversando non può trovare la filosofia indifferente: se la filosofia è un fatto umano e anzi tende ad essere il centro dell’esperienza umana, non [può] essere indifferente alla umana cultura, e per cultura s’intende ogni avvenimento storico che abbia un significato spirituale – di fronte a essa ha una responsabilità e una posizione. Responsabilità e posizione centrali: grave compito cui la filosofia può adempiere in tanto, e quanto più, essa è veramente filosofia, ricerca strettamente scientifica, universale e teoreticamente pura – ricerca che sia sottile, profonda e spregiudicata interpretazione dell’esperienza tutta. «Studi filosofici» ha l’ambizione appunto di contribuire all’opera di restaurazione e di universalizzazione del carattere strettamente scientifico della filosofia; essa intende attuare il suo programma studiando largamente e con vigile simpatia tutto il movimento filosofico e, nei limiti del possibile, culturale [e ?] scientifico, dell’Italia e del mondo, riprendendo inoltre, i giudizi sui grandi filosofi e problemi classici là dove questo abbia un significato nella problematica del pensiero contemporaneo, e infine liberando dall’oblio quei problemi che finora sono stati trascurati o soffocati in una spiccia sistemazione<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. Anceschi, G. Ferrata, G. Labò, E. Treccani (a cura di), *La Luna nel corso. Pagine milanesi raccolte*, Milano, Corrente Edizioni 1941, p. 453.

Il che non costituisce solo una sintetica e penetrante indicazione del più ampio e articolato programma di ricerca filosofico, culturale, storico (e morale) perseguito da «Studi filosofici», ma rappresenta anche una sorta di sintetico “manifesto” teoretico, culturale e civile della Scuola di Milano. Un “manifesto” nel quale si rivendica la *responsabilità* e anche la *presa di posizione* che la filosofia non può evitare di compiere di fronte agli avvenimenti storici.

Ma questa *responsabilità* e anche questa *presa di posizione* non possono realizzarsi a loro volta se vengono arbitrariamente rescisse da una filosofia che pone in atto una «ricerca strettamente scientifica, universale e teoreticamente pura». In tal modo l’aspirazione alla costruzione di una filosofia “scientifica” si intreccia con la stessa responsabilità *morale* (che indica una precisa *moralità* teoretica e civile, del tutto avversa rispetto a ogni possibile *moralismo!*) che cresce e si sviluppa entro un orizzonte prospettico che non può che essere quello del problematicismo radicato, a sua volta, nella grande tradizione europea del razionalismo critico che prende l’avvio dalla riflessione di pensatori come Leibniz, Kant ed Husserl, senza poi naturalmente dimenticare i grandi classici della tradizione greca e medievale.

All’interno di questo preciso orizzonte prospettico strategico, emergono allora pressoché tutti i punti qualificanti e programmatici della stessa Scuola di Milano, posta in essere e animata dal magistero sempre vivificatore di un pensatore come Antonio Banfi. Una sua “lezione” filosofica e teoretica che si è ben presto intrecciata, creativamente e problematicamente con le molteplici riflessioni, le molte suggestioni e anche le varie e differenti proposte teoretiche di alcuni dei grandi allievi banfiani degli anni Trenta, filosofi (e non certamente storici della filosofia!) come Giulio Preti, Enzo Paci, Remo Cantoni, Dino Formaggio. Riflessione banfiana che, in tal modo, e ben presto, proprio sulle pagine di «Studi filosofici», si è consapevolmente intrecciata con l’originale opera culturale e di differenziata ricerca teoretica e culturale svolta da molti altri allievi banfiani come, per citare solo alcuni nomi (peraltro emblematici), il musicologo Luigi Rognoni, la filologa e studiosa di letteratura Maria Corti, i poeti Vittorio Sereni, Antonia Pozzi, Daria Menicanti, studiosi di estetica e critici letterari come Luciano Anceschi, pedagogisti come Giovanni Maria Bertin, registri cinematografici come Alberto Lattuada, musicisti e compositori come Nino Rota (Giovanni Rota Rinaldi) ed editori come Alberto Mondadori. Tutte queste pur differenti e autonome “voci” si sono inoltre variamente intrecciate anche con i giovani animatori della rivista «Corrente», facente capo a Ernesto Treccani, cui si potrebbero infine aggiungere

alcuni artisti di «Corrente» (come Badobi, Birolli, Broggin, Cassinari, Fontana, Guttuso, Migneco, Paganin, Panciera, Sassu e Vaccarini)<sup>2</sup>.

Non a caso in questo “manifesto pubblicitario” si prendono le mosse proprio dalla *responsabilità* che la filosofia non può non nutrire nei confronti di ogni cultura umana e, quindi, anche di ogni evento storico dotato di un suo specifico significato spirituale. Ma, come accennato, si tratta di una responsabilità cui la filosofia può veramente adempiere se e solo se si configura come una ricerca «strettamente scientifica, universale e teoreticamente pura». Pertanto, è proprio la dimensione squisitamente *teoretica* che apre a una prospettiva di studio e riflessione volta a delineare una «ricerca che sia sottile, profonda e spregiudicata interpretazione dell’esperienza tutta». Il che si inserisce, immediatamente, entro il *circolo virtuoso* che sempre si deve saper instaurare – perlomeno secondo la Scuola di Milano – tra *Geist* e *Leben*, ovvero tra il mondo della *praxis* e la dimensione puramente teoretica della riflessione più pura e conseguente. Per quale ragione? In primo luogo, per una ragione di evidente ascendenza simmeliana, la quale induce a considerare specificatamente la *spiraltà critica* connessa col rapporto che può e deve instaurarsi tra la “vita” e il “pensiero”, proprio perché la vita non può che auto-trascendersi. Meglio ancora, ricalcando il rilievo simmeliano, tra la “vita”, “il più vita” (proprio e specifico della teoresi) e, infine, un “più che vita” per il cui tramite la stessa dimensione della *praxis* viene arricchita, potenziata e fecondata dal *Geist*, riuscendo così a superare, criticamente e creativamente, proprio lo iato e il profondo, ma silente, antagonismo, costitutivo e strutturale, che sempre qualifica il rapporto tra *Leben* e *Geist*.

Per quale motivo? Proprio perché il *Leben*, in primo luogo, richiede di essere *vissuto*, il che si può realizzare solo operando, nel mondo della prassi, delle scelte, giacché vivere, per dirla à la Milton, vuol appunto dire *scegliere*. Contro questa dimensione pragmatica e vitale si staglia però l’orizzonte del *Geist* che, per istituirsi, non può che compiere una sorta di “*epoché*” nei confronti della vita. Per quale ragione? Proprio perché il *Geist* non può che pensare la vita, ma così operando deve, necessariamente, staccarsi dalla vita del mondo della prassi, onde sottoporla a una disamina critica che scaturisce, appunto, da una meta-riflessione critica. Per questa ragione di fondo, se

<sup>2</sup> Per un approfondimento critico del composito mondo della Scuola di Milano mi sia tuttavia lecito rinviare al volume F. Minazzi (a cura di), *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, Firenze, Giunti 2019 e, in particolare, all’intervista, a cura di G. Scaramuzza, *Corrente e l’ambiente banfiano. Conversazione con Fulvio Papi*, ivi pubblicata alle pp. 183-188. Di F. Papi, va poi naturalmente tenuto presente il fondamentale studio *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati 1990, che ha tra l’altro dato l’avvio a tutti i successivi e molteplici studi sulla Scuola di Milano.

la vita richiede di essere *vissuta*, al contrario il pensiero necessita di una riflessione teoretica e pura che risulta essere drammaticamente *antitetica alla vita in quanto tale*. Ma proprio da questa tensione costitutiva auto-trascedentesi che si instaura tra *Leben* e *Geist* scaturisce, infine, il terzo momento, quello del “più che vita”, grazie al quale la stessa vita viene infine potenziata da un pensiero che sa sporcarsi le mani con il mondo della prassi per realizzarsi e per modificare quella sua stessa prassi vitale.

In secondo luogo, come pure si è già accennato, questa opera di intelligente problematizzazione critica della vita (e della prassi), può realizzarsi se e solo se la filosofia recupera, infine, il suo carattere «strettamente scientifico», configurandosi, conseguentemente, come una «ricerca strettamente scientifica, universale e teoreticamente pura – ricerca che sia sottile, profonda e spregiudicata interpretazione dell’esperienza tutta». L’esigenza di una costruzione scientifica della riflessione filosofica impone a quest’ultima un rapporto critico e spregiudicato con il mondo dell’esperienza fattuale e storica, onde poter costruire una viva e feconda comprensione della stessa *praxis*. Il richiamo banfiano alla disamina critica dell’esperienza implica come quest’ultima, per essere adeguatamente e criticamente compresa, debba essere variamente disarticolata, smontata, ricostruita e intesa secondo una particolare *dissectio naturae*, tenendo sempre presente non solo i classici problemi teoretici e i grandi filosofi del passato, ma anche la ricca problematica del pensiero contemporaneo, avendo infine la capacità critica di poter liberare «dall’oblio quei problemi che finora sono stati trascurati o soffocati in una spiccia sistemazione».

Il che, appunto, configura un fecondo e impegnativo programma di ricerca filosofico, in cui la stessa riflessione filosofica non può più essere concepita, nei limiti dell’umanamente possibile, come dimensione sganciata dal mondo storico della cultura, «dell’Italia e del mondo», perché proprio in questa dimensione storica la filosofia può infine recuperare tutte le ragioni della sua stessa centralità culturale e civile.

Esattamente entro questo complesso orizzonte problematico, volto a confrontarsi direttamente e liberamente con il dibattito internazionale, si delinea anche la necessità di saper delineare, nella misura del possibile, una differente e alternativa ricostruzione critica della vita italiana. Il che permette allora di individuare un orizzonte specifico di lavoro, studio e riflessione, entro il quale Banfi ha sempre aiutato ogni suo allievo a inseguire, *costruttivamente*, il suo proprio e autonomo *demone*.

In questo senso la Scuola di Milano è stata non solo una fucina di molti intellettuali affatto originali, ma anche una vera e propria “scuola” la quale, tuttavia, non ha tanto affermato – o imposto – questa o quella determinata

“tesi”, questo o quel sistema filosofico metafisico – ma si è invece impegnata a trasmettere a tutti i suoi diversi e più giovani allievi, un nuovo spirito, affatto particolare, in virtù del quale ogni allievo ha percepito la necessità di saper sviluppare, *creativamente*, una *nuova cultura* e anche, ove possibile, un *nuovo sapere*, in grado di aiutare la nostra stessa nazione a superare, criticamente, la «morta gora» della tradizionale cultura italiana. Dietro questo prezioso insegnamento banfiano non è davvero difficile scorgere – *tra le righe* del detto e anche del non detto – l’invito a saper *costruire una nuova cultura* in grado di sostituirsi a quella tradizionale cultura italiana che ha trovato una sua emblematica e sintetica manifestazione nella cultura fascista.

In questa chiave il fascismo si delinea veramente, per dirla *à la* Gobetti, come un’autentica «autobiografia della nazione». Un’autobiografia la quale se da un lato aiuta certamente a meglio intendere la dichiarata – e spesso sbandierata – identità sussistente tra fascismo e popolo; tuttavia, pone ai più giovani studiosi il compito teoretico di saper infine costruire una *nuova ed originale cultura* in grado finalmente di sostituire, *ab imis fundamentis*, quella tradizionale che ha trovato una sua espressione emblematica proprio nel fascismo. Naturalmente la costruzione di questa nuova cultura non era affatto agevole e piana. Ma proprio sottolineando la difficoltà e l’imprescindibilità di questa epocale operazione culturale, Banfi ha guidato i suoi allievi degli anni Trenta non solo in direzione di un coerente e vissuto *antifascismo*, ma anche in una prospettiva di un alacre, febbrile e intenso lavoro, finalizzato a cercare di costruire questa nuova cultura, onde poter operare un profondo rinnovamento della nazione italiana. Compito invero affatto ambizioso e arduo che, si può anche aggiungere realisticamente, non è stato ancor oggi conseguito e compiuto.

## **2. La cultura milanese, l’illuminismo lombardo e Milano la città del fare**

Certamente dietro e a fondamento più vero di questo straordinario invito prospettico non è difficile scorgere un preciso riferimento anche alla tradizionale «cultura milanese».

Soprattutto a quella delineatasi nel corso dei secoli, in particolare a partire dalla fase dell’illuminismo lombardo. Un illuminismo lombardo che è stato animato dai fratelli Verri, dall’Accademia dei pugni, dal «Caffè» e, infine, anche dall’opera, assolutamente geniale, di un pensatore come Cesare Beccaria. Beccaria ha del resto rappresentato, come è noto, un qualificato e originale punto di riferimento illuminista *a livello europeo*. Ma per Banfi questa tradizione illuminista attraversa e feconda diversi decenni, per riemergere, *creativamente*, nella riflessione di Gian Domenico Romagnosi e anche

in quella di Carlo Cattaneo e della sua straordinaria e programmatica rivista, «Il Politecnico». Ebbene, secondo Banfi proprio questa specifica e vitale tradizione lombarda si è infine conglutinata in una peculiare *tradizione civile* che ha influenzato tutti i ceti della popolazione lombarda. Una tradizione che Banfi ha così rappresentato e precisato:

noi milanesi di razza, abbiamo, e tutti lo sanno, una nostra Milano, una Milano che ha il suo cuore profondo nell'ombra tacita del Duomo, e la sua vita vibrante d'opera giù per i corsi radianti, oltre alla cerchia del Naviglio, sino alla quiete suburbana dei Corpi Santi che la cinge di rinnovata intimità. Ma noi sappiamo e veramente ne siamo fieri, che questa nostra Milano, questo mito del nostro ricordo, del nostro affetto, della nostra semplicità, del nostro sogno di pace, continuamente si dissolve fluisce e s'avviva in una più grande Milano ch'è patria di chiunque vi giunga vi lavori vi soffra e vi gioisca, la Milano che s'estende nelle vie senza volto, sfrecciate di luci e di suoni sino al fragore delle officine nella chiarezza azzurra della periferia che tra le altre costruzioni pallide sente ancora la frescura di acque correnti sui prati verdi, stupiti all'orizzonte dall'improvviso fantasma argenteo delle Alpi<sup>3</sup>.

Naturalmente questa Milano banfiana non è solo una espressione geografica, uno spazio di incontri, di scambi e di lavori, perché nel suo nucleo costitutivo coincide con «il mondo dell'attività, del fare, del costruire, è un mondo in cui non esistono più ceti e separazioni formali, è il mondo in cui noi stessi nella nostra vita quotidiana ci sentiamo liberati, un mondo di cui siamo orgogliosi, perché è mondo di giustizia, che a ciascuno da ciò che si merita e oltre».

Certamente in queste righe emerge una singolare e discutibile rimozione – ottimistica, ma del tutto acritica – degli storici contrasti di classe. Tuttavia, considerato il preciso contesto storico di questo testo, pubblicato, appunto, nel 1941, si può osservare come l'intento banfiano di fondo fosse quello di agganciare la cultura milanese a una specifica *tradizione di pensiero* (ma, come si è visto, anche di vita civile e storica) ben rappresentato dall'illuminismo lombardo. Infatti, Banfi aggiunge subito che:

la cultura milanese sorge in occasione e partecipa sempre a movimenti di carattere universale, profondamente rinnovatori che abbiano una vasta eco nella vita concreta e siano fecondi d'attività. Per questo la cultura milanese s'afferma veramente con l'illuminismo, un illuminismo senza ideologismi dogmatici, teoricamente prudente e positivo, lievemente scettico e vigorosamente pratico al tempo stesso. Per questo Milano è romantica, e il romanticismo è, in un certo senso, milanese, un romanticismo che è senso della realtà viva, semplicità di commozione e d'espressione, entusiasmo ideale e non ideologico,

<sup>3</sup> A. Banfi, *Cultura milanese*, in *La Luna nel corso*, cit., p. 320, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte dalle pp. 321-322 e da p. 323.

amore e lotta per la libertà spirituale. Ciascuno di tali movimenti in cui la spiritualità milanese s'è affermata, non rappresentò una difesa o una continuità di tradizione culturale, piuttosto un radicale rinnovamento di cultura, rispondente a un generale indirizzo europeo, ma traducendosi in un movimento intimo, fecondo, concretamente produttivo (...). Così Milano è la più italianamente europea delle nostre città. Ed è la più libera: che sa di non aver dovuto nulla o quasi nulla della sua civiltà, della sua ricchezza, della sua potenza, a posizioni politiche privilegiate, a volontà di principi o di governi, a organizzazioni accademiche. Sa d'essersi fatta da sé e di farsi continuamente nel gioco della necessità, nell'urto degli interessi, nella vigoria dell'ingegno e del lavoro, nel corso delle opinioni portate sul piano della realtà. E ama ed è fiera di tale sua rude indipendenza.

Certamente anche in questo caso non è difficile cogliere qualche inevitabile forzatura (forse che Maria Teresa d'Austria non abbia effettivamente realizzato molteplici interventi *strutturali* sul territorio lombardo e sulle sue *infrastrutture*?). Tuttavia, se ci si ferma a questo rilievo non si coglie a pieno lo spirito "milanese" di queste preziose considerazioni banfiane che vogliono invece sottolineare

l'infinita fioritura, varia, differenziata, a volte paradossale che sorge ovunque tra di noi, nella città accogliente e curiosa, appassionata e severa, non mai indifferente, perché sa che, in fondo, solo la vita giudica e vaglia. La cultura milanese vive in questa ampiezza: ciò che l'interessa sono i problemi universalmente umani da qualsiasi parte essi vengano, ciò che l'appassiona è l'energia spiritualmente costruttiva ed espansiva, ciò che l'incuriosisce è il nuovo, non perché nuovo, ma perché principio di rinnovate energie, ciò che ama è la chiarezza, l'efficacia, la fede. A nessuno che operi veramente nega il suo posto, a tutti consente di provarsi e di rischiare.

Questo "spirito milanese" è lo stesso che anima e variamente feconda la Scuola di Milano, scaturita dal magistero banfiano nella convinzione radicata che «qui ogni vento può avere la sua bandiera, perché gli intelletti son franchi d'ogni retorica, assetati d'esperienza e di realtà, perché la vita è sana e ciò che è vivo feconda, ciò che è morto distrugge».

### **3. Il nucleo teoretico della Scuola di Milano**

Come possiamo immaginare la Scuola di Milano formatasi a stretto contatto con la parola e l'insegnamento di Antonio Banfi? Attraverso una serie concentrica di cerchi, alcuni dei quali dotati di suoi "deferenti" e di suoi, particolari, "epicicli", per non parlare, poi, dei cerchi "eccentrici" che variamente si collegano e intersecano tutta la straordinaria e intrinseca ricchezza di questa Scuola.

Una Scuola che nella sua organizzazione, varia e dinamica, ha realizzato una vera e propria *scholé*, un tempo di *otium* privilegiato per lo studio, il confronto, la discussione e la comprensione critica della realtà in cui si vive, praticando una feconda ricerca filosofica, sempre volta al sapere e alla conoscenza. Una *scholé* che si è dunque caratterizzata per un suo proprio spirito piuttosto che per la condivisione di alcune tesi accolte dogmaticamente tramite il tradizionale *ipse dixit*. Ebbene, proprio questa Scuola si è poi storicamente articolata secondo molteplici curvature disciplinari – e anche secondo quelle decisamente interdisciplinari! – coltivando diverse discipline, vari interessi e anche contrastanti argomenti, cui si è già accennato nel precedente § 1 in cui si sono ricordati i nomi, emblematici, di alcuni dei principali e grandi allievi banfiani degli anni Trenta.

Ma al centro di tutti questi molteplici e vari cerchi, deferenti, epicicli ed eccentrici si trova, infine, il “nucleo duro” di questa Scuola, ovvero una sorta di “zoccolo” e un “punto” affatto incandescente, di questo “crogiuolo” costituito soprattutto dai grandi filosofi, allievi diretti di Banfi. Tuttavia, anche questo incandescente e più profondo nucleo centrale filosofico di questa Scuola ha poi, a sua volta, un suo punto di riferimento affatto privilegiato e decisivo, ovvero quello coincidente con la lezione trascendentale, ovvero l’*imprinting* e il pensiero banfiano da cui tutto è scaturito.

D’altra parte, chi volesse ricostruire la genesi specifica del pensiero banfiano – come ha fatto, per esempio, un allievo banfiano degli anni Cinquanta come Fulvio Papi<sup>4</sup> – dovrebbe appunto delineare, analiticamente, la genesi specifica del pensiero banfiano quale per esempio risulta dalla classica monografia sul *Il pensiero di Antonio Banfi* realizzata proprio da Papi<sup>5</sup>.

In questo suo studio Papi non ha potuto fare a meno di osservare come alle origini della vita culturale banfiana si delineassero perlomeno due specifici e autonomi orizzonti di riflessione: quello, specifico, della *razionalità* filosofica, programmaticamente aperta al processo complessivo del sapere umano e quello della *scelta morale e storica*, per il cui tramite la stessa razionalità si impegna (*à la* Martinetti) direttamente in una possibile e auspicabile modificazione del mondo.

Proprio lungo questi due complessi assi teorici e il loro peculiare e fecondo intreccio critico, si colloca anche il maggior contributo teoretico di Banfi, ovvero i suoi fondamentali *Principi di una teoria della ragione*, apparsi, nel 1926, per i tipi della G.B. Paravia & C. di Torino, Milano, Firenze,

<sup>4</sup> Cfr. F. Papi, *Per andare dove 1934-1949*, Milano-Udine, Mimesis 2019 e Id., *Figli del tempo. Eravamo studenti impegnati (1950-1952)*, a cura di F. Minazzi, Milano-Udine, Mimesis 2021.

<sup>5</sup> Cfr. F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti 1961, *passim*.

Roma, Palermo, nella Collezione filosofica “Isis”, allora diretta dal suo maestro filosofico, ovvero proprio Piero Martinetti, l’unico filosofo accademico che infine rifiuterà, nel 1931, di sottostare al giuramento di fedeltà al fascismo imposto dalla dittatura a tutti i docenti universitari.

Secondo uno storico della filosofia come Mario Dal Pra, in quest’opera banfiana fondamentale del 1926, «il razionalismo critico coincide sostanzialmente con un ripensamento critico unitario del kantismo e dello hegelismo»<sup>6</sup>. Ma certamente entro questo originale ripensamento critico unitario e una loro specifica “torsione” critica sia il kantismo sia l’hegelismo hanno tuttavia subito una loro specifica riformulazione ermeneutica. Infatti, osserva ancora Dal Pra:

se il problema critico è l’anima della filosofia kantiana, la scoperta del trascendentale è l’anima di quell’anima. La scoperta del trascendentale è, in sostanza, la stessa scoperta della ragione; si tratta infatti non del mondo del sapere colto nei suoi infiniti contenuti, nella molteplicità sterminata dei suoi dati, ma individuato come il risultato dell’operare della forma, di quella struttura in cui sembra risiedere propriamente il germe stesso della ragione (p. 24).

Banfi fa dunque sua questa feconda prospettiva kantiana del trascendentale, anche se, invece, non accetta la pretesa kantiana di poter individuare la «struttura definitiva della ragione nei suoi concetti» così come è articolatamente delineata e costruita nell’*Analitica* trascendentale kantiana.

Per quale motivo? Proprio perché la struttura kantiana della ragione consegnata alle classiche pagine dell’*Analitica* trascendentale della *Critica della ragion pura*, in cui è dettagliatamente ricostruita la precisa funzione ermeneutica della struttura del *Verstand*, finisce tuttavia e inevitabilmente per irrigidire, inopinatamente, proprio l’esperienza, cui viene pertanto negato ogni possibile *mutamento*. Banfi, invece, proprio grazie all’influenza decisiva della lezione hegeliana, avverte la contemporanea necessità di non mai forzare, entro le categorie astratte dell’intelletto kantiano, la possibilità del mutamento proprio e specifico dell’esperienza colta, in tutta la sua sterminata molteplicità dei suoi dati. Per questa ragione di fondo per Banfi occorre allora saper «vedere *storicamente* anche i principi universali, bisogna [saper] pensare storicamente la ragione. Se pertanto la ragione è kantianamente *forma*, essa è anche hegelianamente una *struttura costruita nel tempo*» (*ibidem*, il primo corsivo è nel testo, mentre gli ultimi due sono miei).

<sup>6</sup> M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, in Id., D. Formaggio, P. Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957)*, Milano, Unicopli 1984, pp. 21-35 da cui sono tratte tutte le citazioni dalpraiane (indico direttamente nel testo le pagine cui mi riferisco).

Per questo preciso motivo Banfi presta la sua maggiore attenzione non tanto all'*Analitica* kantiana, bensì alla *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, entro la quale le idee kantiane assumono un ruolo decisamente specifico e importante. Per quale motivo? Proprio perché le *idee* kantiane, pur essendo oggetti necessari alla ragione, sono tuttavia prive di realtà, giacché, per loro intima struttura, oltrepassano sempre ogni esperienza possibile. Le idee kantiane sono infatti *idee-limite*, ed esprimono *l'aspirazione alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato*, ovvero un'incondizionata impossibilità strutturale, di fronte alla quale non si può quindi che reagire criticamente, denunciando la metafisica come un'autentica illusione del sapere. In tal modo le idee-limite esprimono un'autentica *impossibilità* metafisica tramite la quale, perlomeno secondo Banfi, si aprirebbe tuttavia all'individuazione di un *processo razionale sempre in divenire e sempre problematico*.

Per Banfi le idee sono infatti delle idee-limite, giacché, osserva ancora Dal Pra, «il concetto di limite rafforza in certo modo il concetto di idea, nel senso che la apre verso un riferimento a ciò che la oltrepassa; e se si tiene conto che già l'idea non rappresenta un oggetto, ma “la linea di un processo razionale”, l'idea-limite ribadisce, per così dire, all'interno della stessa linea del processo razionale, il riferimento allo sviluppo ulteriore dello stesso processo, la sua tensione ulteriore» (pp. 25-26). In tal modo Banfi realizza un fecondo intreccio critico-problematico tra l'orizzonte anti-metafisico kantiano del trascendentale e la sensibilità metafisica hegeliana volta a pensare storicamente la ragione.

Pertanto, rileva ancora Dal Pra, «la trasformazione del kantismo operata da Banfi si dirige in due direzioni complementari: da un lato nel senso di aprire l'orizzonte della ragione oltre i limiti segnati da Kant, accentuandone la disposizione processuale oltre ogni chiusura, sia psicologico-soggettiva che storica, e dall'altro nel senso di consolidarne la funzione e l'autonomia» (p. 26). Certamente Kant riesce, indubbiamente, a tenere sempre aperto il «problema critico», tuttavia riesce a farlo solo delineando un esito teoretico complessivo entro il quale oscilla continuamente tra il punto di vista d'ascendenza empirista e quello decisamente metafisico. Banfi vuole invece andare *oltre* Kant, pur conservando, però, l'attualità e la fecondità teoretica trascendentale del «problema critico» kantiano. In questa prospettiva la sua insistenza sulla «sistematica razionale del sapere» costituisce proprio l'elemento prospettico specifico mediante il quale Banfi va certamente *oltre* Kant, salvaguardando, tuttavia, la centralità euristica del «problema critico» posto dal trascendentale.

Da qui, scrive Dal Pra, «la definizione di una sistematica razionale del sapere, che ponga in luce “il principio trascendentale della razionalità, ossia, non la struttura fenomenologica particolare, ma la legge trascendentale del

conoscere che, nel sapere, in quanto razionale, ha la sua attualità”» (*ibidem*). In tal modo il raggio di trascendentalità della ragione viene massimizzato da Banfi, che può pertanto teorizzare «un ampliamento critico massimo dell’orizzonte della ragione», senza tuttavia cadere nella trappola di una progressiva e incontrollabile rarefazione iperuranica della ragione che finirebbe per dissolversi nel nulla oppure in uno spazio «così rarefatto di senso da far coincidere la via della ragione con le infinite causalità dell’esperienza» (p. 27).

Per Banfi, dunque, come si legge nei *Principi di una teoria della ragione*, «il conoscere nel suo puro significato teoretico, in quanto mero conoscere, o, se si vuole procedere alla delimitazione e all’analisi trascendentale dell’idea del conoscere, come legge per cui in ogni conoscenza concreta è immanente, come sintesi dei determinati elementi, il compito infinito della teoreticità»<sup>7</sup>. Conseguentemente per Banfi l’io e il mondo si configurano come «un sistema di relazioni complesse, che s’intrecciano e si compenetrano, pur senza racchiudersi su un medesimo piano» (p. 9). Tra queste molteplici relazioni, quella conoscitiva assume un ruolo euristico affatto privilegiato, giacché per Banfi «il conoscere non consiste in alcune di tali modificazioni o di tali rapporti, e neppure nella loro totalità incoerente, ma in un senso, in un processo che li attraversa e concede loro di valere come condizioni dell’attualità del conoscere stesso» (*ibidem*).

Il che consente allora di meglio intendere il preciso valore della teoreticità, perlomeno secondo Banfi. Per il filosofo milanese la teoreticità può infatti essere colta

sotto la forma del problema immanente a tutte le posizioni teoretiche e che nessuna d’esse può in sé risolvere e acquietare. Giacché questo momento da un lato rappresenta la sintesi e il centro della problematicità delle posizioni e delle sfere teoretiche in quanto tali – intendendo per problematicità la forma infinita dello sviluppo del valore di elementi dati, secondo una sintesi formale, che essi esprimono in tale processo, ma non riescono mai ad adeguare, così ch’essa si rivela come trascendentale.

Naturalmente in questa prospettiva il significato della trascendentalità è assunto secondo l’accezione sviluppata dalla scuola neo-kantiana di Marburg e, in particolare, dalla riflessione di Paul Natorp. Pertanto, il trascendentale esprime per Banfi «il momento di legalità che fonda la struttura unitaria dell’esperienza ed è indipendente dagli aspetti determinati di questa» (p. 11, nota). Pertanto, il conoscere – sia nell’ambito del senso comune, sia in quello propriamente scientifico e filosofico – rappresenta «l’immanente attualità

<sup>7</sup> A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 10. D’ora in poi la pagina della citazione sarà indicata direttamente nel testo tra parentesi tonde.

dell'esigenza teoretica, il senso secondo cui i contenuti dell'esperienza vengono teoreticamente assunti» (p. 7). Se quindi la prospettiva filosofica banfiana dissolve il tradizionale e classico problema concernente il rapporto che può eventualmente sussistere tra l'idea del conoscere e la realtà conosciuta, ci si può tuttavia chiedere con quale mezzo sia allora eventualmente possibile procedere entro l'analisi del trascendentale. La risposta di Banfi consiste nel sottolineare come tale disamina non possa che configurarsi come «la posizione dell'idea del conoscere nella sua formale purezza e universalità» (p. 15). L'idea cui Banfi si riferisce *kantianamente*,

non ha la sua origine né in un processo di astrazione, né in un atto d'illuminazione soggettivo. Essa ha la sua origine, come ogni idea speculativa, nel processo totale della cultura, per cui il momento della teoreticità si è venuto elevando ad autonomia, fissandosi in aspetti idealmente obiettivi, ma ponendo in rilievo insieme l'inadeguatezza di questi a esprimere la sua universale esigenza, e determinando nel conoscere la forma immanente di tale esigenza a ogni proprio aspetto oggettivo (*ibidem*).

Sviluppando questa sua prospettiva teoretica, Banfi giunge così a riformulare anche il tradizionale nesso soggetto-oggetto, giacché rileva, à la Simmel (autore di *Hauptprobleme der Philosophie* del 1910, opera che Banfi aveva tradotto nel 1920) come questo rapporto non sia dato in modo originario alla coscienza in quanto tale, ma si sviluppa anch'esso nella misura in cui l'attività conoscitiva e la dimensione teoretica «acquistano autonomia nell'autocoscienza culturale» (p. 17).

Per Banfi l'idea del conoscere costituisce la forma essenziale della tradizionale correlazione soggetto-oggetto, rappresentandone, appunto, la sintesi trascendentale. A suo avviso «la relazione gnoseologica soggetto-oggetto non esprime un rapporto reale, d'ordine né empirico, né metafisico: se essa ci si è dimostrata irriducibile a quella di posizioni obbiettivamente determinante dell'esperienza, ciò significa che essa 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» (p. 25).

Il che consente allora a Banfi di precisare quella che individua come «l'universale problematicità del conoscere», giacché i due termini della relazione conoscitiva non possono che «valere come momenti trascendentali» proprio perché «la loro stessa unità ideale diviene principio della loro irriducibile antitesi» (p. 26).

Per Banfi la problematicità di ogni conoscenza si delinea così come la legge intrinseca del suo sviluppo infinito. In modo analogo per Banfi l'io e le cose devono sempre essere sciolti e risolti in «un sistema di relazioni che

può essere il sistema della realtà fisica o quello della realtà culturale o piuttosto è l'uno e l'altro insieme, e in tale intreccio sono reciprocamente determinati» (p. 51).

Ma allora – si potrebbe ora chiedere – in cosa mai consiste l'attualità del conoscere? Per Banfi l'attualità del conoscere quale spiritualità non può naturalmente coincidere con l'essere in sé assoluto della sintesi conoscitiva, perché essa, semmai, «consiste piuttosto in ciò che il rapporto conoscitivo, proprio nella e per la trascendentalità della sua correlazione di fronte alle particolari posizioni dei suoi termini, e quindi nell'infinita sua problematicità, costituisce un tipico momento della sfera spirituale, proprio il momento per cui questa si rivela nella sua infinita idealità» (p. 49).

Per questa ragione, d'ascendenza schiettamente kantiana, ma anche chiaramente fenomenologica (à la Husserl), l'*attualità del conoscere* non può che coincidere, e culminare, «nel problema di una fenomenologia spirituale del conoscere stesso».

In questa precisa chiave l'innovativa disamina fenomenologica richiamata da Banfi presuppone, quindi, proprio l'analisi trascendentale «diretta appunto a mettere in chiaro nella sua pura correlazione il rapporto soggetto-oggetto, a cui l'ordine spirituale offre il piano per i contenuti parziali delle sue sintesi e per la loro connessione» (*ibidem*). Se non si vuole dunque oscurare, con un'accezione dogmatica e pregiudiziale, l'attività della conoscenza, quest'ultima può e deve essere sondata criticamente proprio da un'analisi fenomenologica capace di tener fissa la correlazione trascendentale che sempre si instaura tra il soggetto e l'oggetto, il che consentirà allora di poter dipanare criticamente le molteplici forme complesse e anche il significato preciso dell'attività effettiva del conoscere umano. Ma questo, come è agevole rilevare, vale, complessivamente, per pressoché l'intero l'approccio filosofico banfiano volto allo studio e alla comprensione di tutti i problemi che sono stati oggetto della sua disamina critica. Proprio in questa impostazione teoretica immanente alla problematicità del sapere si può allora individuare un orizzonte entro il quale ha poi operato, anche secondo differenti curvature teoretiche, l'intera Scuola di Milano formatasi a stretto contatto con il magistero banfiano. Da questa metodica filosofica si evince del resto il monito a saper sempre distinguere gli aspetti squisitamente fenomenologici del conoscere, dall'individuazione del principio trascendentale che sempre opera, costruttivamente, entro l'effettivo conoscere elaborato dagli uomini nel corso della loro storia.

Senza ora poter seguire analiticamente, e pedissequamente, l'articolata, minuta e invero straordinaria disamina teoretica banfiana, che considera e studia anche il ruolo e la funzione del momento intuitivo, nonché del momento razionale entro l'effettivo dispiegarsi storico del conoscere umano,

sarà tuttavia importante soffermarsi sulla *problematicità* intrinseca del conoscere che viene variamente sottolineata da Banfi nel corso della sua intera riflessione. Una *problematicità* che infine caratterizzerà – in positivo – pressoché l'intera Scuola di Milano formatasi attorno al magistero banfiano. Secondo Banfi «la problematicità del conoscere esprime (...) in ogni atto particolare di conoscenza, la immanente trascendentalità della sintesi teoretica, che sospinge 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» (p. 56). In altre parole, proprio questa problematicità impedisce di assumere come assolute delle posizioni determinate. Non solo: questa stessa problematicità costituisce anche la condizione formale in virtù della quale sia sempre posta in evidenza critica la complessità della struttura relazionale della realtà presa in considerazione e studiata. Né basta perché l'afflato teorico di Banfi sottolinea anche come proprio la problematicità debba anche essere in grado di ricondurre la struttura relazionale di quanto viene studiato e preso in considerazione critica, sia infine ricondotto a «rapporti teoricamente rilevabili. Essa [*idest* la struttura relazionale] non è, in altre parole, che la garanzia dello sviluppo universale della sfera teoretica, giacché per essa è appunto posta come problematica ogni limitazione di quella, in funzione di particolari dati dell'esperienza» (pp. 56-57).

La sfida della Scuola di Milano si è così realizzata proprio su questo delicato, ma decisivo, punto strategico, onde far comprendere a tutti gli allievi la *problematicità* intrinseca di ogni particolare realtà (anche di pensiero, ma non solo del pensiero, *of course*), donando loro la capacità di saper sciogliere criticamente tutti i tradizionali e molteplici “crampi mentali” (*à la* Wittgenstein) che caratterizzano non solo la storia del pensiero filosofico, ma anche quella di molte altre discipline (dall'arte alla poesia, dalla critica letteraria alla pedagogia, dalla musica all'editoria etc.). Una problematicità che si radica nella consapevolezza critica che:

il contenuto concreto della conoscenza ch'io ho di una cosa determinata risulta infatti dall'intreccio di rapporti relativi tra il mio io e la cosa stessa. Tali rapporti non solamente si riferiscono alla determinazione corrispondente fisico-fisiologica, ma a quella sociale e culturale complessa in cui i due termini si connettono. Pure tanto il mio io come la cosa data non si lasciano risolvere in questi reciproci rapporti, essi infatti rientrano in altri ben più complessi sistemi di relazione che li connettono ad altre posizioni determinate (p. 58).

Esattamente su questo piano sorge e si sviluppa il più fecondo programma di ricerca filosofico banfiano, volto a delineare un «razionalismo critico trascendentale». Dunque, un razionalismo critico trascendentale che non solo focalizza la sua attenzione nell'individuazione trascendentale dell'idea del

conoscere, ma che nel delinarsi supera anche i residui panlogistici della scuola neo-kantiana.

Discutendo in particolare il pensiero di Hartmann, Banfi pone infatti la seguente domanda: «in qual modo si giustifica la riduzione della complessa problematicità gnoseologica al problema della relazione soggetto-oggetto, come rappresentante la sua tipica struttura?» (p. 381). A questo proposito lo stesso Banfi risponde osservando che:

d'altra parte, se non è razionalmente giustificata tale riduzione, su cui si fonda il passaggio al piano ontologico, è facile porre in luce i motivi di tale passaggio: poiché l'idea del conoscere si definisce nell'antinomicità essenziale della relazione soggetto-oggetto, e manca qui il principio della sintesi eidetica trascendentale dell'antinomia, il pensiero non può pensare – dogmaticamente – tale relazione, se non eliminandone l'antinomicità, trasportandola cioè in una sfera in cui la sua purezza e autonomia – che con tale antinomicità coincide – sia negata in funzione di altri rapporti. Questa trasposizione è appunto il minimo metafisico che caratterizza l'ontologia critica [di Hartmann]; ma tale minimo non è altro che l'esigenza del pensiero dogmatico, che, in quanto tale, non può sostenere in sé l'antinomia, ma la riduce, ponendola per l'identità astratta dell'essere. Con ciò il minimo metafisico stesso, poiché fondato su un atteggiamento dogmatico, caratterizzato sempre da un realismo concettuale, sottopone al piano in cui si muove la descrizione fenomenologica del conoscere, un piano del suo essere in sé, astrattamente determinato: l'ontologia, nonostante le proteste che essa debba aderire il più possibile alla concreta esperienza, è e rimane un sistema di rapporti astratti, ricavati da una riduzione speculativa dell'esperienza, di cui non è nota la legge e il valore, e che rimane sempre di fronte al fenomeno come uno schema, nella cui povertà esso può sì a forza ricondursi, ma non giustificarsi (pp. 381-382).

In tal modo Banfi si colloca allora in una posizione differente rispetto a quella di Natorp, di Cohen e, più in generale, della stessa scuola neokantiana di Marburg. Per quale ragione? Perché, come si è accennato precedentemente, per Banfi il problema fondamentale e decisivo concerne sempre la ricerca trascendentale dell'idea del conoscere.

Ma questa idea, come pure si è visto, si radica nella correlazione soggetto-oggetto concepita quale sintesi presente in ogni particolare momento fenomenologico proprio della conoscenza effettiva, ma che, tuttavia, non è mai *in atto* quale sintesi ideale pura. La problematicità di tutti gli aspetti fenomenologici della conoscenza si radica, dunque, proprio a questo preciso livello che costituisce e delinea una sorta di sviluppo “immanente”, in virtù del quale ogni momento conoscitivo trapassa dialetticamente in altri diversi momenti conoscitivi. Il che delinea, appunto, quella *sistematica aperta del sapere* umano di cui si è già parlato.

Un acuto allievo banfiano come Giulio Preti, fin dalla sua *opera prima*, la *Fenomenologia del valore* (del 1942), ha del resto colto con estrema precisione l'innovativa proposta teoretica di Banfi, osservando, puntualmente, come in questa prospettiva banfiana:

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 dell'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>8</sup>.

Questa puntuale lettura pretiana si avvale, del resto, anche dello sviluppo più radicale della riflessione banfiana che proprio nella parte finale dei *Principi di una teoria della ragione* ritorna sul significato e il valore dell'opera kantiana, rilevando come la sua importanza sia «più vasto e profondo di quello che Kant stesso riconoscesse nell'affermare l'avvenuta rivoluzione copernicana nel campo della speculazione».

Come mai Kant non avrebbe allora colto il preciso significato storico e filosofico della sua stessa “rivoluzione copernicana”? Banfi risponde a questa domanda cruciale tornando allo sviluppo storico concreto degli ultimi tre secoli. Ma, anche in questo caso, considerata l'importanza intrinseca di quanto si sta discutendo, è meglio lasciare la parola a Banfi stesso, che così rileva:

il rinnovamento radicale della cultura, e non dei suoi contenuti e dei suoi aspetti, ma dell'essenziale sua costituzione stessa, che al principio della vita moderna s'annuncia, sia colla feconda indipendenza, raggiunta ed espressa nell'arte, della sintesi estetica, sia colla intensificazione della problematicità etica, investente nuovi contenuti e nuovi rapporti, sia con l'approfondirsi nel moto della Riforma del principio d'autonomia religiosa implicito nel Cristianesimo, sia infine con il sorgere della nuova scienza, spezzante il sistema dell'intellettualismo scolastico che aveva valso come il

<sup>8</sup> G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Milano-Messina, Casa Editrice Giuseppe Principato 1942, p. 20 (la citazione è tratta dalla lunga, ma importante, n. 12, che si estende da p. 16 a p. 20; questa nota è interessante e rilevante anche perché Preti in questa sede coglie l'occasione di ricollocare l'opera e il pensiero di Banfi entro la scoperta filosofica del «senso metodologico della filosofia kantiana e il raccostamento di Hegel a Kant sulla base di un comune razionalismo metodologico trascendentale», per la quale cfr. *infra*). Quest'*opera prima* di Preti fu del resto pubblicata, come era accaduto per quella di Enzo Paci, per iniziativa primaria di Banfi nella terza serie di *Filosofia ed estetica* della collana della Regia Università di Milano della Facoltà di Lettere e Filosofia.

sostegno degli stabili obbiettivi valori tradizionali, giunge nel pensiero critico alla sua universale definizione. Ciò avviene appunto in quanto il fatto della scienza, liberandosi dalla sua interpretazione ed estensione in senso dogmatico, caratteristica ancora del razionalismo anteriore a Kant, è illuminato e riconosciuto nella sua essenza trascendentale, e, attraverso tale riconoscimento, si fa strada il concetto della trascendentalità della ragione. Ciò significa che la ragione non ha il suo fondamento e il suo criterio né in un essere empirico, né in un essere metafisico o ideale, che valga come suo termine, come un'assoluta oggettività intelligibile, ma in un principio, in una legge autonoma di sistematicità, che nessun contenuto o ordine determinato dell'esperienza esprime, che nessuna ontologia metafisica conclude, ma che, in quanto è in atto nel conoscere, scioglie l'esperienza dalla parzialità dei suoi punti di vista e dalla determinazione pragmatica dei suoi contenuti, consentendo ch'essa si disponga secondo il sistema autonomo delle relazioni per cui tali contenuti si connettono e si significano e che è pure da essi indipendente, secondo cioè la sua struttura trascendentale. Perciò le direzioni di questa e in particolare le direzioni della vita spirituale, che rappresentano appunto le forme di relazione idealmente autonome che nella nostra esperienza hanno rilievo, trovano nell'ordine della pura ragione la sfera della loro indipendenza e della loro libertà (pp. 459-460).

#### **4. Il razionalismo critico-trascendentale e le riflessioni di Preti, Cantoni e Paci**

Il concetto della trascendentalità della ragione qui diligentemente indicato da Banfi, consente allora di cogliere il preciso significato unitario, e intrinsecamente dinamico e aperto, proprio della modernità e della stessa cultura fiorita in Europa dal Rinascimento fino alla Rivoluzione francese. Interessante rilevare come per Banfi questo specifico concetto della *trascendentalità della ragione* si è espressa, in primo luogo, proprio «colla feconda indipendenza, raggiunta ed espressa nell'arte, della sintesi estetica». La sintesi estetica costituisce, dunque, il primo paradigma di riferimento per comprendere l'*autonomia relativa della ragione*, colta e studiata nella sua *funzionalità*, ovvero nella sua capacità di saper realizzare e svolgere un'*integrazione critica* della stessa realtà.

Questa sintesi estetica si è poi intrecciata con una «intensificazione della problematicità etica» che, proprio tramite la Riforma protestante e il suo intrinseco approfondimento, è stata in grado di investire progressivamente «nuovi contenuti e nuovi rapporti» che hanno consentito, infine, di delineare il «principio d'autonomia religiosa implicito nel Cristianesimo» che si è poi saldato proprio con la genesi della *nuova scienza* realizzatosi, paradossalmente, proprio nel corso del “secolo di ferro” che sul piano storico-civile ha variamente devastato l'Europa intera. Ma proprio grazie alla fioritura progressiva del pensiero scientifico questo grandioso

moto storico, inauguratosi con il Rinascimento, «giunge nel pensiero critico alla sua universale definizione».

Per quale ragione la maturazione del pensiero scientifico costituisce il vertice di questo complesso processo storico che, proprio nella scienza trova, infine, il suo autentico *turning point* entro la storia occidentale? Proprio perché «il fatto della scienza» rompe infine con il tradizionale carattere dogmatico (a un tempo estensivo e interpretativo) che costituisce la «caratteristica ancora del razionalismo anteriore a Kant». Con Kant «il fatto della scienza» è infatti riconosciuto e infine liberato criticamente, proprio perché colto «nella sua essenza trascendentale, e, attraverso tale riconoscimento, si fa strada il concetto della trascendentalità della ragione». Un concetto trascendentale della ragione che consente finalmente di intendere l'autonomia relativa specifica della stessa ragione la quale non ha più un suo fondamento privilegiato nella dimensione empirica (come invece teorizzava l'empirismo moderno delineato da Hume) e non trova neppure una sua spiegazione-giustificazione in un preteso «essere metafisico o ideale» che si configura come il suo «termine» o punto di riferimento privilegiato e intrascendibile quale «assoluta oggettività intelligibile». Al contrario, «il fatto della scienza» si configura e riferisce, invece, in modo affatto privilegiato, in un «principio, in una legge autonoma di sistematicità». Un ordine di *legalità razionale* e un *principio* che non possono essere espressi né da un «contenuto o ordine determinato dell'esperienza», né da «nessuna ontologia metafisica» che abbia la pretesa di poterla concluderla entro una determinata formula dogmatica. Al contrario, proprio questo principio della *trascendentalità della ragione* non solo è in grado di sciogliere criticamente «l'esperienza dalla parzialità dei suoi punti di vista», ma anche dalla «determinazione pragmatica dei suoi contenuti».

In tal modo si apre un nuovo e fecondo orizzonte teoretico per il cui tramite la ragione si dispone «secondo il sistema autonomo delle relazioni per cui tali contenuti si connettono e si significano e che è pure da essi indipendente, secondo cioè la sua struttura trascendentale». Il che consente, allora, di delineare una nuova e feconda metodica critica che individua proprio nelle strutture trascendentali della ragione «le direzioni della vita spirituale, che rappresentano appunto le forme di relazione idealmente autonome che nella nostra esperienza hanno rilievo» e che «trovano nell'ordine della pura ragione la sfera della loro indipendenza e della loro libertà». Esattamente su questo preciso piano ermeneutico si attua, pertanto, una svolta decisiva che distingue il nuovo razionalismo da quello tradizionale e antico. Quest'ultimo, infatti, individuava nella dimensione dell'intelligibile un ordine assoluto dell'essere metafisico in quanto tale. Un ordine assoluto entro il quale si

sarebbero poi dovuti individuare i differenti valori spirituali radicati e giustificati proprio entro questo loro “fondamento” metafisico.

Al contrario, il nuovo razionalismo guarda, invece, alla «sistematicità universale e autonoma della ragione», costituente «per la cultura moderna la sfera ideale in cui la vita dello spirito, in quanto si pone per il principio di sintesi trascendentale che la domina e la dirige, acquista per esso e in esso coscienza della propria libertà come della legge, in cui, nel rapporto complesso delle sue sintesi fenomenologiche, viene infaticabilmente travolta ogni forma e aspetto determinato» (p. 460). La tradizionale curvatura metafisica «in cui l'intelligibilità sembrava concludere e significare, fuor delle sue parziali relazioni, il reale» (*ibidem*) è pertanto infranta e distrutta. Ed è infranta e distrutta proprio dalla «legge trascendentale della relatività e del movimento infinito del reale stesso» che si rivolge, pertanto, «alla legge della sua vita o del suo illimitato trascendersi interiore, in cui la sua vera essenza si esprime» (*ibidem*). Pertanto, può allora concludere Banfi,

non è meraviglia perciò che lo sviluppo, secondo pure esigenze teoretiche, della sistematicità trascendentale della ragione, trovi, per così dire, il suo compimento intuitivo nella esperienza sempre più complessa della vita spirituale, dell'ideale autonomia delle sue forme e della loro connessione fenomenologica, e infine, della problematicità d'ogni suo aspetto particolare (pp. 460-461).

Proprio questo innovativo spirito teoretico neo-kantiano, critico-fenomenologico e anche di originale ascendenza hegeliana, costituisce allora la caratteristica specifica e più feconda della *trascendentalità della ragione* che Banfi ha trasmesso ai suoi grandi allievi degli anni Trenta. Il che ci consente allora di cogliere meglio il preciso nucleo concettuale incandescente entro il quale si è infine costituita la stessa Scuola di Milano, un nucleo e una impostazione trascendentale *aperta*, per il cui fecondo tramite critico Banfi è stato capace di saper sempre indirizzare ogni suo allievo all'approfondimento specifico del proprio *demone*, delineando, in tal modo, molteplici percorsi di ricerca e di libertà interiore che dal nucleo filosofico si estendevano, come si è già accennato, a molteplici altri ambiti dell'attività intellettuale e della ricerca.

I grandi allievi banfiani degli anni Trenta hanno tutti perfettamente compreso questo decisivo aspetto *liberante* della lezione banfiana che fa riferimento sistematico alla trascendentalità della ragione che costituisce il cuore pulsante del suo razionalismo critico-trascendentale. Come si è già visto precedentemente, riferendosi all'opera prima di Preti, a questi allievi non è sfuggito il preciso significato puramente *metodologico* e *teoretico* della lettura banfiana dell'opera di Kant e di quella di Hegel. Proprio perché in Kant si rintraccia la scoperta “copernicana” della pura sintesi conoscitiva e del suo

decisivo ruolo euristico, mentre la lezione di Hegel aiuta a spezzare criticamente il panlogismo logico kantiano, svolgendolo secondo un puro sistema razionale delle strutture trascendentali dell'esperienza che le apre alla dimensione della storicità. Non per nulla a questo proposito il giovane Preti scrive quanto segue:

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 ne consegue, e la polemica antihegeliana dei secondi romantici sono per me conferme eloquenti<sup>9</sup>.

Questa specifica impostazione teoretica, direttamente connessa al razionalismo critico-trascendentale banfiano, costituisce una sorta di comune e specifico *imprinting* della Scuola di Milano. Un *imprinting* che non è così difficile rintracciare nelle opere e anche nei programmi di ricerca di alcuni grandi allievi banfiani degli anni Trenta. Per citare ancora una volta Preti, riferendosi però a un suo prezioso saggio del 1950, *Due orientamenti nell'epistemologia*, che ci introduce già alla maturità della sua riflessione filosofica, è agevole vedere come il pensatore pavese affronti il tradizionale problema dell'«unità della scienza» aggirando, *banfianamente*, la soluzione di ascendenza positivista (ma anche aristotelica) che inclina a delineare una sorta di *unificazione materiale delle scienze*, che potrebbe essere infine espressa in un'*unica scienza totale*. Un'unica scienza totale la quale pretenderebbe, appunto, di poter definire, una volta per tutte, un «corpo» unitario della scienza, radicando quindi quest'ultima in un'accezione decisamente dogmatica della ragione, la quale si articolerebbe, in definitiva, in un sistema oggettivo di concetti obiettivamente ideali. *Contro* questa tradizionale soluzione dogmatica Preti ha buon gioco a riferirsi direttamente al magistero banfiano, ricordando come:

l'unità del sapere è solo trascendentale, consiste unicamente nell'unità del processo teoretico mediante il quale si formano le varie forme del sapere stesso, ossia il processo di risoluzione razionale dell'esperienza. Non si tratta di sommare i risultati del sapere così come sono dati riconducendoli tutti a un medesimo piano: occorre invece interpretarli in funzione del processo teoretico da cui "risultano" e rapportargli gli uni agli altri in funzione della legge teoretica generale secondo cui si integrano i vari

<sup>9</sup> G. Preti, *Fenomenologia del valore*, cit., p. 20 (la cit. è sempre tratta dall'importante e strategica n. 12 che si è già segnalata).

processi. Non è possibile una visione unitaria, definita secondo un'assoluta proiezione, del mondo della scienza, ma solo un'interpretazione critica dei suoi aspetti secondo proiezioni parziali. L'unità della scienza si raggiunge solo in una *metodologia critica*, che è la coscienza del costituirsi in generale del sapere, del suo sviluppo come ricerca<sup>10</sup>.

Per un banfiano si ha dunque sempre a che fare con molteplici e differenti «forme del sapere», le quali scaturiscono tutte da un differente «processo di risoluzione razionale dell'esperienza». Quindi, per comprendere criticamente un qualunque ambito disciplinare, occorre sempre prendere le mosse proprio dall'individuazione di questa «risoluzione razionale dell'esperienza», avendo la capacità di considerare lo specifico «processo teoretico» mediante il quale si delineano le differenti «forme del sapere». Inutile aggiungere come tramite questa preziosa impostazione d'ascendenza neokantiana, husserliana e anche neohegeliana, filtrate tutte dalla lezione banfiana, la filosofia non possa che configurarsi come una sorta di *meta-riflessione* in grado di *spostare continuamente il proprio piano d'analisi*. Su questo punto Preti è infatti perfettamente d'accordo con uno studioso come Jacques Ruytinx, per il quale «la philosophie est une *meta-réflexion dont le niveau est toujours susceptible d'être déplacé*»<sup>11</sup>. Configurandosi come una meta-riflessione, la filosofia non possiede più, naturalmente, un proprio punto di riferimento privilegiato. Nel che si radica, ancora una volta, sia la “rivoluzione copernicana” realizzata da Kant, sia anche lezione della fenomenologia husserliana aperta a una valutazione critica della storicità intrinseca del sapere. In ogni caso la filosofia, non disponendo più di un suo “oggetto” metafisico privilegiato e neppure di un proprio *locus* metafisico, non potrà allora che avere come suo “oggetto” privilegiato di analisi critica le *forme* e le *condizioni* di un determinato sapere, di una determinata disciplina. Ovvero le strutture trascendentali di queste stesse discipline, aprendosi così a una prospettiva in cui possono sussistere differenti piani di analisi, rispetto ai quali la filosofia rivendicherà sempre la sua libertà critica di potersi spostare a un livello meta-riflessivo superiore.

In un altro saggio, *Criticità e linguaggio perfetto*, del 1953, apparso sulla rivista fondata e allora diretta da Enzo Paci, «aut aut», Preti ha modo

<sup>10</sup> G. Preti, *Due orientamenti nell'epistemologia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», a. V, fasc. III, luglio-settembre 1950, pp. 200-217; poi in G. Preti, *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, 2 voll., vol. I, Firenze, «La Nuova Italia» Editrice 1976, pp. 53-77, dove la cit. si trova a p. 60, corsivi nel testo.

<sup>11</sup> J. Ruytinx, *La problématique philosophique de l'unité de la science. Étude critique*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres» 1962, p. 339, n. 2, il corsivo è nel testo.

di ritornare sulla lezione banfiana, precisando come «un caso particolare» è rappresentato dalla concezione neokantiana di “dogmatismo” e “critica” delineata da Banfi. Scrive Preti:

Qui il punto di partenza è dato dall’antinomicità delle idee della ragione, ognuna delle quali è caratterizzata da una bipolarità dialettica, costituente la struttura di un campo di esperienza in quanto trasposto sul piano dell’idea, ossia qualificato e normato secondo l’idea stessa. Si ha “dogmatismo” quando il pensiero tenta di risolvere l’antinomia obliterandone un polo a vantaggio dell’altro; “critica” invece è la restituzione all’idea, e al campo di esperienza in esso trasporto, della sua tensione dialettica, ossia nella sua antinomicità o bipolarità. Ma a tutto questo sottostà una “critica della ragione” in senso kantiano, vale a dire un’analisi del linguaggio propriamente filosofico (il “linguaggio della ragione”) in quanto costituito secondo determinate regole ed esigenze che si riassumono nella peculiare funzione assegnata all’idea, di costituire un significato unitario assoluto (e quindi un concetto formale generalissimo) dell’esperienza<sup>12</sup>.

Anche in questo caso, pur non prendendo ora in esame il ruolo specifico dell’antinomicità delle idee della ragione entro un determinato ambito che viene delineato e costruito proprio attraverso una bipolarità dialettica (costituente la struttura di un determinato e peculiare campo di riferimento esperienziale), tuttavia riemerge, con chiarezza, il ruolo e la funzione che le *strutture della razionalità* svolgono per costruire uno specifico ambito disciplinare.

Pertanto, l’*imprinting* banfiano – secondo la curvatura teoretica che si è precedentemente delineata – riemerge in tutta la sua forza critica ed euristica. Per quale motivo? Proprio perché Preti ha finito per far propria, *metodicamente e filosoficamente*, proprio l’impostazione banfiana la quale deriva, a sua volta, come si è visto, da un ripensamento critico unitario del kantismo e dell’hegelismo, filosofie rilette, ripensate e infine riformulate anche entro una spiccata e acuta sensibilità fenomenologica d’ascendenza husserliana. Questa complessa e decisiva lezione banfiana costituisce, pertanto, non solo l’originalità specifica complessiva dell’orizzonte teoretico di Preti – che gli ha così consentito, per esempio nelle sue preclare *Lezioni di filosofia della scienza*<sup>13</sup>, di svolgere un’acuta e inedita disamina critica del principio di verifica viennese neopositivista – ma ha sempre rappresentato, nel corso di pressoché la sua intera esistenza e attività intellettuale, un punto di riferimento affatto privilegiato, onde poter

<sup>12</sup> G. Preti, *Criticità e linguaggio perfetto*, in «aut aut», n. 15, maggio 1953, pp. 197-218 poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, pp. 105-126, la cit. si trova a p. 118, n. 4.

<sup>13</sup> Cfr. G. Preti, *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di Fabio Minazzi, Milano, FrancoAngeli 1989.

svolgere un'analisi storico-critica particolarmente feconda e originale delle differenti movenze storiche del pensiero e della logica occidentale.

Tant'è vero che anche nella sua ultima opera teoreticamente più rilevante, ovvero *Retorica e logica*<sup>14</sup>, il filosofo pavese è riuscito a sviluppare un'originalissima e affatto inedita disamina critica, acutissima, del problema delle cosiddette «due culture», mettendo sempre in rilievo la funzione strutturale delle differenti *forme* (e delle differenti *formalità*) che sono sempre in atto entro la cultura degli scienziati come anche entro quella degli umanisti. Infatti, per Preti, prima che letterati e scienziati, vi sono sempre la *scienza* e la *letteratura* discipline che, *in quanto tali*, delineano, appunto, un particolare e specifica *formalità* costitutiva dei loro differenti e reciproci ambiti di riferimento.

Ma un'eco precisa della medesima lezione banfiana, connessa con la trascendentalità della ragione, si rintraccia agevolmente anche nelle opere di altri grandi allievi banfiani degli anni Trenta. Per esempio, nell'opera preclara di Remo Cantoni il quale, come è noto, ha dedicato un'attenzione specifica all'antropologia filosofica.

Ebbene, se, per esempio, si prende in considerazione diretta la sua originale riflessione concernente *Il pensiero dei primitivi*, opera giovanile da lui curata per la collana banfiana de «I Filosofi», edita da Garzanti nel 1941, è agevole avvertire come fin dalle primissime pagine di questo libro, il curatore avverta il lettore sul taglio eminentemente *filosofico* della sua ricerca storico-antropologica. Nel farlo Cantoni precisa come per filosofia egli non intenda affatto «una astratta deduzione aprioristica e dialettica, ma la riflessione metodica sull'esperienza umana nelle varie forme in cui essa si presenta al nostro spirito»<sup>15</sup>.

Non solo: avvertendo come la sua disamina sia volta a cogliere «nel pensiero primitivo una caratteristica struttura dello spirito umano, una concrezione complessa di elementi vari che si raccolgono unitariamente in alcuni motivi o temi fondamentali», Cantoni coglie anche l'occasione per precisare come «sempre per altro il sapere, proprio per sua organica costituzione, astrae dalla ricchezza qualitativa nella quale il dato cela la sua gelosa individualità, e procede a visioni d'assieme in cui i dati concordano per taluni loro aspetti essenziali, sebbene tali note essenziali non esauriscano il dato stesso nella sua concretezza» (p. 5).

<sup>14</sup> Cfr. G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Torino, Einaudi 1968 e 1969, poi riedita, in una nuova edizione critica, nel volume: G. Preti, *Retorica e logica*, nuova edizione emendata e arricchita a cura, con introduzione e note di F. Minazzi, Milano, Bompiani 2018.

<sup>15</sup> Cfr. *Il pensiero dei primitivi*, a cura di R. Cantoni, Milano, Garzanti 1941, p. 4. D'ora in poi indicherò nel testo, tra parentesi tonde, le pagine da cui sono tratte le citazioni di questo libro.

Per questa ragione – anch'essa d'evidente ascendenza banfiana – Cantoni prosegue rilevando come:

non v'è sapere quindi senza un *minimum* di astrazione, e nel sapere stesso l'astrazione esprime non di rado lo sforzo energetico con cui il pensiero vince la sua inerzia e rompe certe partecipazioni immediate e affettive, certe simbiosi emozionali e dogmatiche che colgono come fuso e unito ciò che il pensiero soltanto ha la virtù di separare e distinguere; e il processo inverso è quello per cui il pensiero riflesso scopre unità e identificazioni la dove la sensazione immediata non vede che molteplicità e distinzioni (p. 6).

Naturalmente il piano d'autonomia relativa del pensiero, colto peraltro nella sua funzione finalizzata a svolgere una integrazione critico-razionale del mondo dell'esperienza, costituisce, ancora una volta, un preciso, qualificato ed esplicito riferimento all'orizzonte metodologico e filosofico trascendentale banfiano. Proseguendo i rilievi di Cantoni si fanno sempre più espliciti e veramente rivelatori, perché il Nostro scrive che:

il sapere procede sempre per probabilità, sorretto da speranze e in preda a rischi, mediante tentativi e ipotesi; quanto più si approfondiscono i problemi tanto più essi si fanno enigmatici e complessi, tortuosi e polisensibili e invocano l'atto virile e meditato della scelta. L'accorgimento del ricercatore consiste in una sapiente razionalizzazione dell'esperienza che sollecita quest'ultima a precipitarsi per quelle vie che il pensiero ha predisposto, consiste in un ordine e in una tecnica di lavoro per i quali il reale è chiamato a modellarsi secondo le categorie stesse del pensiero (p. 7).

Il dualismo antinomico sempre sussistente tra il piano dell'esperienza e quello della ragione fa dunque nuovamente capolino in questa impostazione, per sviluppare la quale Cantoni si appella poi anche al «metodo di riduzione fenomenologica» che deve indurre il ricercatore a fare *epoché* e astrazione «da tutto ciò che spontaneamente e irresistibilmente la nostra cultura di occidentali impregnata di cognizioni scientifiche, di presupposti religiosi e morali, inconsciamente proietta nell'interpretazione dello spirito primitivo» (*ibidem*). Il che costituisce, naturalmente, un doveroso criterio metodologico onde poter meglio intendere il pensiero dei primitivi nella sua autonomia peculiare. Ma questa giusta cautela metodologica non impedisce successivamente a Cantoni, poche pagine dopo, di ricordare, *apertis verbis*, che «se la filosofia è giustificazione *integrale* dell'esperienza nei suoi vari piani, comprensione delle varie forme in cui si attua il pensiero degli uomini, essa dovrà giustificare e comprendere anche questa strana *zona* del pensiero magico-mistico dei primitivi, dovrà assegnare a essa un posto nella fenomenologia dello spirito, senza relegarla semplicemente nel mondo del non essere» (p. 9).

In altri termini, a suo avviso, una ricerca antropologico-filosofica non potrà negare l'autonomia specifica del pensiero e dello stesso "sentire" dei primitivi, pur dovendo tener conto che l'uomo costituisce sempre, a un tempo, un essere *logico* e *mistico*. Per quale motivo? Proprio perché – risponde Cantoni – «l'esperienza concreta e vissuta ci presenta l'unità per cui esiste solo l'uomo che è logico e mistico insieme, sebbene passando dalla cultura primitiva quella civilizzata si sposti l'accento di importanza, ma sul piano di una fenomenologia delle forme dello spirito, la quale trova il proprio fondamento e la propria legittimità pur sempre nell'esperienza storica, le due strutture si evidenziano in questa loro distinzione» (p. 13).

Ecco allora come l'impostazione metodica con la quale Cantoni affronta lo studio del problema dei primitivi, prenda proprio le mosse dalla consapevolezza critica del ruolo che la trascendentalità della ragione sempre svolge e realizza entro ogni particolare e determinato settore disciplinare. Il che permette allora a Cantoni di distinguere la sua ricerca critica da quelle di altri studiosi, i quali hanno invece preteso di poter sondare, una volta per tutte, proprio le profondità metafisiche che starebbero alla base delle differenti culture umane. A questo proposito Cantoni rileva come «la nostra sonda non è così profonda per toccare queste profondità metafisiche, ma lo è abbastanza per accertare che nella mentalità primitiva si offre alla nostra indagine un pensiero che, pur avendo una sua struttura coerente e organica, segue un orientamento diverso da quello del nostro pensiero logico-sperimentale» (p. 13). Per questa ragione va allora scartata l'antitesi tra il pensiero mistico-magico e quello logico-sperimentale, sostituendola, con maggior profitto critico, con uno studio della *mediazione* e della *distinzione* tra queste due forme, antitetiche, dello spirito umano.

Lo studio dell'autonomia specifica di queste due differenti e opposte modalità con cui ci si può confrontare con il mondo dell'esperienza (anche con la stessa esperienza vitale) scaturisce, dunque, da una matrice teoretica banfiana che, anche in questo caso, non può che segnalarsi per la sua intrinseca fecondità critica. Anche l'esordio filosofico di un altro grande allievo banfiano degli anni Trenta come Enzo Paci reca una precisa traccia dell'*imprinting* trascendentalista della Scuola di Milano. Paci ha infatti esordito nel mondo degli studi con una straordinaria monografia consacrata a *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, apparsa anch'essa, come l'*opera prima* di Preti, nella sezione terza, *Filosofia ed estetica*, delle pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia della Regia Università di Milano nel 1938. L'opera prende le mosse dalla constatazione di come, negli

anni precedenti la Prima guerra mondiale, la scuola di Marburg abbia «cercato in Platone la riprova del suo sistema trascendentale»<sup>16</sup>.

Tuttavia, ben presto si avvertì l'esigenza di liberare il pensiero platonico dall'«interpretazione metodologica» delineata da Natorp. A tal proposito così rileva Paci:

Fu Julius Stenzel che compì questo grande lavoro; attentissimo al pensiero contemporaneo sempre seguì un indirizzo filosofico in ogni ricerca, anche in quelle che sembravano puramente filologiche, e riuscì in tal modo a realizzare il grande ideale dello studioso del pensiero antico: l'unità tra la filosofia e la filologia. Mentre Husserl combatteva per una nuova visione del mondo, riuscendo in fondo a una teoria delle idee, che rinnova i motivi più profondamente razionali del platonismo, Stenzel sgretolava l'interpretazione natorpiana dell'idea come legge (*ibidem*).

Ebbene, proprio in connessione diretta col prezioso lavoro realizzato da Stenzel, il volume di Paci intende invece reagire criticamente a questo stesso lavoro, onde poter delineare una più ampia e articolata visione del concetto della legge trascendentale, aprendo quest'ultima a uno scenario molto più complesso di quanto potesse sospettare lo stesso Stenzel. Come scrive Paci:

il presente lavoro, in cui si ritrovano i suaccennati motivi, pur mantenendosi nel piano di un'interpretazione storica di Platone, è quindi un lavoro di pensiero, e tale non poteva non essere in quanto tenta di inverare l'interpretazione di Natorp in una più ampia visione del concetto di legge trascendentale e tiene conto sempre, anche là dove non può sembrare, del paziente studio filosofico-filologico di Stenzel (pp. 5-6).

In realtà nel *Significato del Parmenide* Paci realizza una complessa, ma intelligente, mediazione critica tra l'interpretazione metodologico-trascendentale della teoria delle idee di Platone delineata da Natorp e, più in generale, dalla scuola di Marburg, e quella di Stenzel il quale, praticando un fecondo intreccio tra l'analisi filosofica e quella filologica, assumeva e affrontava anche il problema dell'esperienza, quello della conoscenza e, infine, anche il problema dei valori.

Come ha rilevato Carlo Sini, «ponendosi al crocevia di queste grandi interpretazioni, Paci ne rivive con evidente originalità il peso largamente filosofico per quanto concerne la comprensione essenziale del pensiero platonico: problema destinato certo a mutare nel tempo i suoi tratti fisiognomici, ma non a scomparire come domanda di fondo o interrogazione

<sup>16</sup> E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina-Milano, Casa Editrice Giuseppe Principato 1938, p. 5. Anche in questo caso d'ora in poi indicherò le citazioni tratte da questo libro indicando direttamente nel testo la pagina cui si fa riferimento.

complessiva»<sup>17</sup>. Del resto, Paci, prendendo le mosse dal *Parmenide* platonico, delinea una reinterpretazione complessiva del pensiero di Platone e anche in questo modo svela l'intento squisitamente teoretico della sua opera, giacché, come giustamente ha ricordato Sini, «non c'è comprensione di un testo filosofico se colui che lo interroga non ha a sua volta problemi ed esigenze filosofiche». In tal modo:

così Paci coerentemente leggeva Platone come documento filosofico della crisi del mondo greco (e anzi come origine stessa della filosofia dalla crisi di senso della civiltà) e lo assumeva a modello per la comprensione della crisi storica del suo e del nostro tempo. Nel che è certo presente lo influenza della meditazione banfiana, ma anche lo sforzo di chiarirsi e di prendere le distanze da essa (per il quale scopo lo stesso riferimento a Stenzel poteva forse fungere da strumento): sappiamo infatti che nel settembre del 1936, mentre veniva rielaborando la tesi di laurea sul *Parmenide*, Paci si dedicò parallelamente a una rilettura critica del capolavoro banfiano, i *Principi di una teoria della ragione* del '26.

Del resto, il problema dell'antinomia dell'essere ben presente in tutto *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone* è ancora decisivo anche nei *Principi di una Filosofia dell'Essere* pubblicato da Paci nel 1939 presso Guanda a Modena<sup>18</sup>. Anche in quest'opera è naturalmente evidente l'imprinting banfiano non solo perché Paci ricorda come per analizzare l'antinomicità dell'essere abbia cercato di indagare e di variamente scandagliare come «la dialettica dell'essere nascesse storicamente dalle due correnti fondamentali del pensiero moderno: il kantismo e l'hegelismo». Non solo: richiamando espressamente l'importanza dell'analisi della fenomenologia husserliana (in questo caso messa in relazione diretta con la fenomenologia di Hegel), Paci ricorda come:

l'identità tra pensiero ed essere, il primo senso dell'essere come movimento dialettico del tutto, si può raggiungere solo per mezzo della purificazione fenomenologica. Mi è caro qui confessare tutto quello che devo al pensiero di Antonio Banfi e di esprimere a questo autore tutta la mia riconoscenza. All'opera del Banfi rimando il lettore che cercasse i fondamenti della vasta problematica su cui si sviluppa il movimento della fenomenologia e quello, correlativo, della legge trascendentale.

<sup>17</sup> C. Sini, *Introduzione* alla nuova edizione de *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, apparsa, per iniziativa del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano presso Bompiani nel 1988, nel quadro della pubblicazione delle *Opere di Enzo Paci* di cui sono apparsi, complessivamente, cinque volumi. L'introduzione di Sini si trova alle pp. V-XIII, mentre la cit. è tratta da p. VIII e quelle che seguono nel testo rinviano, rispettivamente, a p. X e a p. XI.

<sup>18</sup> E. Paci, *Principi di una Filosofia dell'Essere*, Modena, Guanda 1939, la cit. che segue nel testo è tratta da p. 11. Per tutte le citazioni tratte da questo volume indicherò direttamente nel testo la loro pagina relativa.

Del resto, anche l'esordio dei *Principii di una Filosofia dell'Essere* è tipicamente banfiano (e husserliano) poiché fin dalla premessa al primo capitolo dell'opera Paci afferra, espressamente, come «il pensiero filosofico contemporaneo si muove sulla problematica posta dal concetto di trascendentale. Per legge trascendentale del pensiero si intende la legge stessa del conoscere in quanto trascende i singoli contenuti dell'esperienza teoretica» (p. 17). Partendo da questa premessa Paci ricava allora tre conseguenze: 1) «il mondo e il pensiero, l'oggetto e il soggetto, non sono in rapporti fissi e determinati una volta per sempre ma sono in relazione di correlatività; il soggetto pensante pone il suo oggetto in rapporto a se stesso» (*ibidem*). In tal modo Paci sottolinea, espressamente, la natura idealistica di questa premessa sulla cui base «si tende a superare ogni possibilità di una concezione realistica»; 2) «la posizione di una legge trascendentale determina una fenomenologia del conoscere» (p. 18), pertanto tutte le forme del conoscere costituiscono momenti di sviluppo delle molteplici forme del conoscere; 3) «la correlazione soggetto e oggetto pone in rapporto continuo l'essere e il pensiero», il che consente a Paci di ribadire l'impronta idealistica di questa impostazione perché a suo avviso «l'essere del reale viene continuamente determinato dal pensiero che lo fonda, nello stesso tempo esso viene negato come fenomeno della pura teoreticità, finché si risolve nella legge stessa di quella teoreticità» (*ibidem*).

Prendendo le mosse da queste considerazioni Paci pone pertanto in evidenza lo stretto nesso che sussiste tra il trascendentalismo proprio della scuola di Marburg e l'idealismo hegeliano:

se ci si ricollega alla tradizione kantiana da cui deriva l'idea della legge trascendentale (e ci riferiamo fondamentalmente alla Scuola di Marburgo), si dovrà dire che il passaggio da una forma fenomenologica a un'altra è reso possibile e necessario dal fatto che in nessuna forma del conoscere si esaurisce la legge stessa del conoscere. Poiché questa si esprime nel rapporto soggetto e oggetto è quindi questo rapporto che guida la dialettica attraverso le forme fenomenologiche del conoscere (p. 20).

Secondo Paci questa legge trascendentale del conoscere non può quindi che mettere capo a una dialettica diadica «che attua continuamente la legge trascendentale fissandola in un momento e poi negando questo momento come assoluto e ponendolo quindi come fenomenologico» (pp. 20-21). Saremmo quindi di fronte a una *dialettica del limite* cui si orienterebbe il conoscere. Ma questo rilievo vale unicamente nella prospettiva in cui il trascendentale si configura come limite del conoscere. Ma se, invece, il trascendentale si configura come un principio dialettico del reale, allora si fuoriesce dalla dialettica diadica per entrare in quella triadica, propria della tradizione hegeliana per il cui tramite la correlazione del soggetto con l'oggetto «tende

a risolvere il mondo nell'io inteso come pura forma teoretica e quindi come pura trascendentalità» (p. 21). Pertanto, la differenza che sussiste tra la dialettica diadica del kantismo e quella triadica dell'hegelismo si radica nella «differente posizione da cui si vede il principio del trascendentale come legge del conoscere e dello spirito» (p. 23). Ma lungo questa strada Paci si discosta allora dal Banfi dei *Principi di una teoria della ragione* e anche dal Banfi che ha insistito a segnalare l'importanza decisiva della nuova prospettiva fenomenologica husserliana.

Ovvero da quello stesso Banfi che, recensendo, nel 1926, sulla «Rivista di filosofia» di Martinetti, il corposo e storico *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, curato dallo stesso Husserl e apparso ad Halle per i tipi di Max Niemeyer nel 1922, sottolineava come l'importanza decisiva della fenomenologia husserliana poteva essere individuata proprio «nel radicale tentativo di una sistematica della ragione, in funzione della cui universalità e autonomia siano non annullati, ma posti e integrati i particolari problemi»<sup>19</sup>. Per Banfi, dunque, il problema centrale della filosofia fenomenologica può essere individuato proprio e soprattutto nella «sistematica razionale». Per questa ragione – aggiunge Banfi –

l'Husserl aveva nelle sue *Ideen* chiaramente affermato l'autonomia del momento eidetico dell'esperienza, e la necessità di svilupparne da un lato il sistema con un'analisi ideale ontologica, dall'altro di ricondurne le sintesi parziali alla relazione fenomenologica all'io come centro cosciente, onde poter risolvere razionalmente la complessità dell'esperienza stessa secondo la struttura della coscienza trascendentale.

## 5. La crisi teoretica del razionalismo banfiano

Le differenti curvature teoretiche inseguite da Preti, Cantoni e Paci, cui si è fatto un rapido cenno nel precedente paragrafo, costituiscono, al contempo, e indubbiamente, l'originale invero e il tentativo di un originale approfondimento critico del razionalismo critico-trascendentale di Banfi.

Tuttavia, proprio questo specifico e originale approfondimento teoretico – che comporta persino un rovesciamento critico del problematicismo banfiano – delinea anche un nuovo e autonomo momento di riflessione che si sforza di inaugurare una inedita via teoretica, mediante la quale questi tre

<sup>19</sup> A. Banfi, recensione a *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (hrsgg. V.E. Husserl, VII, Max Niemeyer, 1922, pp. X-770), in «Rivista di filosofia», vol. XVII, n. 2, aprile-giugno 1926, pp. 175-179, la cit. che seguono nel testo si trovano, rispettivamente, a p. 175 e a p. 177.

grandi allievi banfiani delineano un loro personale superamento critico del problematicismo di Banfi entro il quale si sono formati, sono cresciuti e dal quale hanno infine avvertito l'esigenza critica di distaccarsene, sia pur secondo differenti e autonome curvature teoretiche.

In altri termini questo originale approfondimento teoretico si delinea come l'inaugurazione di un nuovo e più fecondo programma di ricerca filosofico. Sempre da questo punto di vista occorre allora ricordare come non furono solo e unicamente Preti, Cantoni e Paci ad avvertire la necessità di andare criticamente *oltre* la lezione banfiana, pur riconoscendo, al contempo, tutto il loro profondo debito teorico rispetto a questo loro comune *imprinting* filosofico banfiano trascendentale. Sotto un certo aspetto si può infatti rilevare come molti e pur assai differenti banfiani, ben presto, perlomeno a partire dalla fine degli anni Trenta e lungo tutti gli anni Quaranta e Cinquanta, avvertirono, in modo più o meno prepotente, ma sempre vitale e insopprimibile, la necessità teorica di riuscire a delineare un possibile e auspicabile loro *superamento critico* del problematicismo banfiano, così come era delineato nei pur fondamentali e irrinunciabili *Principi di una teoria della ragione* e poi anche nei preziosi saggi filosofici banfiani degli anni Trenta che sono infine sfociati anche nei contributi di Banfi a differenti annate della sua rivista «Studi filosofici».

Naturalmente ogni banfiano ha poi seguito questo suo percorso (spesso documentato anche e soprattutto nei loro primi saggi apparsi anch'essi su «Studi filosofici») in modo del tutto autonomo e indipendente, dando così luogo a una straordinaria *fioritura critica e teoretica* della Scuola di Milano. Inutile aggiungere come questa "fioritura" rispondesse ancora a un preciso e prezioso invito teoretico di Banfi, ovvero quello volto a cercare di costruire *una nuova cultura e nuovi punti di vista teorici* in grado di superare criticamente la tradizionale morta gora della cultura italiana, ovvero proprio quella cultura tradizionale che aveva infine prodotto il fascismo. Nel cercare di delineare questa nuova cultura questi pensatori hanno anche tenuto ben presente l'invito banfiano a saper ricollegare il nostro paese al dibattito internazionale e ai nuovi problemi considerati da altre e differenti tradizioni di pensiero. Naturalmente proprio questa feconda *fioritura critica e teoretica* costituisce anche, nuovamente e al contempo, una conseguente messa in crisi del banfismo in quanto tale. Non solo: proprio questo nuovo contributo che si configura come un nuovo ed effettivo *nucleo teoretico di svolta* del sapere banfiano, si è poi, inevitabilmente, trasformato, nel corso degli anni, anche in uno specifico e cruciale problema storiografico. Per quale motivo? Proprio perché sono emerse differenti interpretazioni teoretiche di questo stesso snodo concettuale. Da un lato non è infatti mancato chi ha difeso la maggior fecondità, articolazione prospettica e ricchezza euristica del problematicismo

banfiano. Un problematicismo critico che, in tal modo, sarebbe stato allora variamente, e sistematicamente, impoverito dai grandi allievi banfiani degli anni Trenta nel loro tentativo di percorrere nuovi sentieri abbracciando nuovi punti di vista. Ma, d'altra parte, e di contro, non è invece mancato chi ha sottolineato come proprio questi allievi banfiani, avviando i loro autonomi e originali programmi di ricerca (filosofici, letterari, poetici, artistici, estetici, musicali, editoriali e persino cinematografici) abbiano finito, in realtà, per incrementare, criticamente e costruttivamente – spesso anche in modo affatto originale – il loro stesso antico e datato *imprinting* banfiano. Un *imprinting* trascendentale che, in tal modo, sarebbe stato appunto superato criticamente, in modo affatto originale e inedito.

La prima prospettiva qui ricordata è stata difesa, in particolare, da un fine studioso come Franco Cambi il quale, nel suo puntuale studio, testo oramai di riferimento, consacrato allo studio del rapporto tra *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, ha difeso apertamente l'intrinseca fecondità dell'approccio banfiano, quale si manifesta, per esempio, anche nel suo ampio e interessante saggio programmatico, del 1947, *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*<sup>20</sup>. Per Cambi:

da Bertin a Preti, per Cantoni e Paci: si ha un progressivo distanziamento da Banfi, dalle soluzioni e solo in parte dal metodo filosofico, e un recupero (o un cedimento) della cultura contemporanea al di là della triade Kant-Hegel-Husserl che aveva guidato la teorizzazione banfiana della ragione e al di là anche di Marx che, se pur letto da Banfi negli anni '40 con gli "occhiali" del neofita comunista (e pur con preciso acume teoretico), si poneva come un filosofo della ragione, ma che viene, in senso teoretico, essenzialmente emarginato. La Ragione (per scrivere con la maiuscola usata da Preti in riferimento a Banfi) subisce uno slittamento dalla criticità al fondamento, pur senza cadere nelle trappole dell'ontologia, e contemporaneamente un allontanamento dalla storia sociale e politica, per riqualificarsi, fuori del marxismo, come Teoria o come Vita. Le posizioni di Preti e Paci sono esemplari, e pur con la loro coscienza (relativa in Paci, come vedremo) e la decisa volontà critica testimoniano forse uno dei primi, ma decisi, segni della crisi della cultura italiana, anche filosofica, del dopoguerra che dal radicalismo della Resistenza passa al clima di ricostruzione (politica, etica, culturale) e all'emarginazione graduale del comunismo-marxismo. Si tratta, ci pare, di impoverimento poiché viene meno quella criticità aperta sulla storia che era stata caratteristica dell'ultimo Banfi e che qui si risolve o in una trascrizione della storicità nel *Leben* husserliano (dopo la fase esistenzialistica e quella pragmatista) in Paci o nel distanziamento proprio della teoria nella traduzione del *reale* in *empirico*. I doppi fantasmi dell'irrazionalismo e dell'empirismo, contro cui Banfi aveva lottato, non

<sup>20</sup> Cfr. A. Banfi, *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*, «Studi filosofici», 1947, 1, pp. 1-79.

sono così esorcizzati e, dentro la ragione, riemergono nuove, e più radicali, aporie. L'operazione è un arretramento, anche se per converso, appare un avanzamento, dato il contatto più stretto e sottile con la cultura filosofica contemporanea<sup>21</sup>.

Dunque, *arretramento* o *avanzamento*? Perdita del radicalismo della Resistenza e contemporaneo passaggio al clima – compromissorio e continuista – proprio e specifico della ricostruzione? Ancora: approfondimento critico del discorso banfiano, oppure tralignamento acritico dal suo orizzonte filosofico? Costruzione di una criticità aperta sulla storia oppure mascheramento metafisico della stessa storia nelle categorie astratte della Teoria (Preti) e della Vita (Paci)? Per analizzare tutti questi temi e tutte queste differenti movenze occorre, naturalmente, ripartire dai testi dei filosofi in questione, testi e scritti che offrono una precisa documentazione delle loro riflessioni e anche dei punti teorici da approfondire.

Non essendo ora naturalmente possibile ricostruire analiticamente tutte le molteplici movenze e anche le differenti sfaccettature della Scuola di Milano, quali si sono espresse, per esempio, nei contributi filosofici di studiosi ed esponenti di questa composita *scholé*, come Dino Formaggio, Enzo Paci, Remo Cantoni, Luciano Anceschi, Ottavia Abate e Maria Adalida Denti, mi concentrerò sul contributo delineato da Giulio Preti. Per quale motivo? Non solo perché Preti ha costituito una delle migliori teste pensanti della Scuola di Milano, ma anche perché è il filosofo che forse meglio conosco<sup>22</sup> e che a proposito del nostro problema – a un tempo teorico e storiografico – ha probabilmente offerto dei preziosi e acuti materiali filosofici, di indubbio interesse e di pari valore critico.

Per Preti il ripensamento critico della lezione banfiana scaturisce, innanzitutto, da un duplice rilievo che gli appare come decisivo e certamente non eludibile. In primo luogo, Preti deve appunto constatare come nella riflessione

<sup>21</sup> F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Milano, Cisalpino-Goliardica 1983, pp. 98-99, corsivi nel testo.

<sup>22</sup> Sull'opera e il pensiero di Preti mi sia pertanto concesso rinviare alle mie seguenti monografie: *Giulio Preti: bibliografia*, Milano, FrancoAngeli 1984; *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Milano, FrancoAngeli 1994; *Il cacodèmone neoiluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di F. Papi, Milano, FrancoAngeli 2004; *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Milano-Udine, Mimesis 2011; *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, Presentazione di R. Dionigi, con una nota critica di R. Bellini, Milano-Udine, Mimesis 2011. Per un libero sviluppo creativo del programma di ricerca pretiano mi sia infine concesso rinviare alla mia più recente e sistematica monografia *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Firenze, Leo S. Olschki 2021 (tradotta poi in inglese: *Historical Epistemology and European Philosophy of Science. Rethinking Critical Rationalism and Transcendentalism*, Cham, Springer 2022).

banfiana – e, più in generale, in quella propria e specifica della tradizione idealistica – venga attribuito alla filosofia «un presupposto immediato», inseguendo così l’esigenza metafisica di poter costruire e fondare la filosofia su «un principio primo» costituente «una verità originaria e immediatamente data (certa, evidente) che è già un principio speculativo». In tal modo non sussiste più alcun «ponte» in grado di riconnettere la speculazione razionale all’esperienza effettiva «e fare della prima un pensiero che riflette sulla seconda e ne esprime il movimento»<sup>23</sup>.

Aggiunge infatti Preti:

In altri termini: *il difetto della filosofia speculativa moderna è di operare mediante categorie astratte*. Ciò risulta evidentissimo, per esempio, nella filosofia gentiliana dell’Atto: il punto di vista dell’atto si ottiene distruggendo ogni punto di vista determinato e particolare, non solo, ma anche ogni concetto empirico (ossia riempito di un qualsivoglia contenuto sensibile): da principio sistematico di risoluzione della particolarità del conoscere empirico e intellettuale nel sistema ideale del conoscere, esso diviene qualcosa di immediato che fa intorno a sé il vuoto, e, pretendendo di riassumere in sé la ricchezza del reale, svuota di ogni realtà l’Essere, abbassandolo a mero elemento inessenziale e trasmutabile, quale è il “fatto” (p. 82, corsivi nel testo).

Ma questo esito metafisico non è proprio e specifico solo dell’idealismo gentiliano, ma, secondo Preti, accomuna pressoché tutti gli idealismi, al punto che questa tendenza metafisica farebbe addirittura capolino anche all’interno della teoria della ragione banfiana:

anche qui, nel momento stesso che si criticano il dogmatismo e la sterilità della filosofia gentiliana, si pone l’accento sull’*autonomia* della ragione, la quale riconosce e pone in se stessa, nelle sue pure idee, quella problematicità mediante la quale risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l’intelletto (scientifico, pragmatico, ecc.) pone al pensiero, ed entro cui questo tende a chiudere l’esperienza. Così a un movimento assolutamente libero dell’esperienza fa riscontro un pensiero filosofico perennemente teso nella sua antinomicità, la quale non è indotta dai fatti dell’intelletto o dell’esperienza, non è riconosciuta come limite del movimento storico della scienza, ma è posta immediatamente a se stessa (pp. 82-83).

Certamente la *critica dei presupposti* costituisce, in realtà, una tradizionale mossa polemica praticata da pressoché tutta la tradizione filosofica e

<sup>23</sup> G. Preti, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea (1948)*, in G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Milano, FrancoAngeli 1983, pp. 35-103, la cit. si trova a p. 82. Indicherò direttamente nel testo tutte le successive citazioni tratte da questo volume.

anche da quella dichiaratamente metafisica. Tuttavia, perlomeno in questo caso, Preti vuole invece mettere in rilievo come nella tradizione dell'idealismo si faccia della stessa filosofia teoretica un preciso *presupposto metafisico originario*, immediatamente dato e configurato. Un presupposto dogmatico in base al quale non è poi più possibile riconnettersi criticamente con la complessità dell'esperienza in quanto tale. In tal modo, sia nella filosofia gentiliana, sia anche in quella banfiana, si perviene, allora, a un esito comune e affatto convergente. Ovvero proprio quello che instaura e teorizza l'esistenza di un baratro metafisico, decisamente incolmabile, tra la ragione e l'esperienza, tra la riflessione teorica e la vita in quanto mondo della *praxis*. Un baratro che costituisce un'autentica *scissione* acritica entro la quale questi due pur assai diversi sistemi filosofici mettono tuttavia entrambi capo a una loro specifica antinomicità, ovvero quella che contrappone – astrattamente e senza possibilità di alcuna intelligente mediazione critica – il *pensiero astratto* alla *realtà empirica*. Ma proprio da questo risultato metafisico e antinomico scaturisce allora un secondo aspetto teorico, altrettanto problematico, che qualifica tanto la filosofia gentiliana quanto quella banfiana. Per Preti, infatti,

la nullificazione dell'intelletto che, o viene risolto nella pura esperienza o viene travolto dal prevaricare della ragione, che ne scioglie ogni sintesi determinata nell'infinità dell'idea (e questo vale tanto per Gentile quanto per Banfi). Infatti la conoscenza intellettuale (scientifica, pragmatica) appare un momento necessario nel processo di trasposizione dell'esperienza sul piano della ragione; ma si pone l'accento sulla *autonomia* di quest'ultima, la quale riconosce e pone in se stessa, nelle sue pure idee (la cui purezza – *idest* formalismo – è garanzia di universalità non dogmatica) quella problematicità mediante cui risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l'intelletto pone al pensiero, ed entro cui tende a chiudere l'esperienza (p. 83, corsivi nel testo).

Siamo così di fronte, nuovamente, a un esito metafisico che non può che ribadire la drastica e irrevocabile scissione che, in tal modo, si opera decisamente tra il pensiero razionale e la dimensione empirica del mondo. Con la conseguenza, altrettanto inevitabile, che «a un movimento puramente in se stessa di una ragione tesa nella sua pura (ma vuota!) dialetticità, immediatamente posta a se stessa, fa riscontro un movimento altrettanto libero (e perciò pieno, ma privo di significato razionale) dell'esperienza, abbandonata a se stessa e alla sua anarchia» (*ibidem*).

Una conferma, a suo modo certamente clamorosa, di questa insanabile scissione metafisica viene rintracciata da Preti nel dover constatare come da tutte queste differenti scuole razionalistiche siano tuttavia e inevitabilmente scaturiti, dal loro stesso seno, dei movimenti teorici e culturali decisamente

irrazionalistici. A suo avviso proprio questi movimenti irrazionalistici devono allora essere compresi come il correlato dialettico, inevitabile, del razionalismo trascendentale.

Per quale motivo? Proprio perché tanto il razionalismo trascendentale quanto l'irrazionalismo «hanno misconosciuta la funzione dell'intelletto, che media continuamente esperienza e ragione, *costruendo* la prima (la quale propriamente non si può dire che esista prima di tale costruzione) secondo le strutture puramente formali (cioè, puramente strutturali, linguistiche, sintattiche) della seconda» (pp. 83-84, corsivo nel testo). Esattamente lungo questa feconda pista ermeneutica Preti avverte allora la necessità teoretica – ma, in realtà, anche storica e persino vitale – di cercare di superare criticamente l'*impasse* metafisico cui, invariabilmente, mettono capo tanto l'attualismo gentiliano, quanto il problematicismo banfiano. In tal modo quella che, di primo acchito, sembra configurarsi nella riflessione banfiana come una criticità aperta sulla storia, si mostra invece, perlomeno agli occhi di Preti, come un'indebita forzatura – dettata dalla volontà pragmatica – con cui si cerca di collegare direttamente, e forzatamente, la teoria della ragione al piano dell'esperienza, senza quindi tener minimamente conto dei *molteplici piani di mediazione critica* che sempre si instaurano grazie alla funzione di integrazione critica svolta dal *Verstand*.

La strada indicata da Preti per uscire *criticamente* da questo paradossale *impasse* metafisico che qualifica tanto l'idealismo gentiliano quanto il problematicismo banfiano, è proprio quella segnata da una *epistemologia critica e storico-evolutiva*<sup>24</sup>, epistemologia in grado di studiare e considerare puntualmente «le strutture funzionali dell'intelletto analizzando la costruzione degli oggetti alla luce di quelle stesse strutture». Lungo questa innovativa pista critica Preti può così recuperare sia le lezioni della filosofia genetico-critica d'ascendenza feuerbachiana, sia anche la stessa indomita criticità marxiana (prestando tuttavia attenzione specifica solo e unicamente al giovane Marx, ovvero quello dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e dell'inedita *Ideologia tedesca*). Compiendo questo originale passo critico Preti è naturalmente ben consapevole del distacco critico irrimediabile che, in tal modo, si configura, sia nei confronti dell'idealismo gentiliano, sia anche nei confronti del problematicismo banfiano (entro il quale lo stesso Preti si era del resto formato come filosofo). Non per nulla a questo proposito così scrive Preti:

<sup>24</sup> A questo proposito mi sia lecito rinviare alla mia monografia *Epistemologia storico-evolutiva e neorealismo logico*, cit. (apparsa l'anno successivo in inglese: *Historical Epistemology and European Philosophy of Science. Rethinking Critical Rationalism and Transcendentalism*, cit.).

vorrei che fosse ben chiaro che la critica nostra a questi due pensatori, come a Hegel, non ne è un deprezzamento, bensì ne mette in rilievo la grandezza. Il *Sistema di logica* e i *Principi di una teoria della ragione* (come già la *Logica* di Hegel) rappresentano il massimo punto di arrivo della filosofia speculativa – ma un punto di arrivo invalicabile, oltre il quale il pensiero filosofico non può andare se non rovesciandone, in un certo senso, le posizioni. L’esperienza che ha portato me, che pur tanto devo a questi maestri (e in particolare a Banfi) a non poterli continuare, ma a doverli rovesciare cercando altra strada, è l’esperienza già vissuta dai seguaci immediati di Hegel e di tutti i filosofi della mia generazione. Non è un dramma soggettivo, riguardante la mia modesta persona, ma un dramma storico, vissuto da intere generazioni. Non si tratta di una critica *ad hominem*, ma di una dialettica storica di posizioni, e perciò non implica da parte dei critici la velleità di interpretare lo “spirito dei tempi” (p. 83).

In questo caso, dunque, per Preti l’avanzamento critico può essere effettuato solo tramite un rovesciamento dell’antinomicità sussistente tra la polarità di una ragione pura, formale e vuota e la pienezza di un’esperienza empirica vitale che non può essere abbandonata alla sua stessa irrazionalità propria e specifica del mondo della *praxis*.

Tuttavia, perlomeno entro questa specifica prospettiva epistemologica, più che un autentico “rovesciamento” critico del gentilianesimo e dello stesso banfismo, siamo semmai di fronte a un acuto approfondimento del trascendentalismo critico di Banfi.

Certamente Preti parla di “rovesciamento” proprio perché vuol mettere in sintonia la sua opera critica con il classico ribaltamento della lezione hegeliana effettuato da eminenti pensatori come Feuerbach, Marx ed Engels, tutti esponenti radicali della sinistra hegeliana i quali, proprio tramite questo loro “rovesciamento”, sono infine giunti a una piena e coerente rivalutazione del materialismo in quanto tale. Ma, come si è visto, in Preti non emerge, invece, nessun particolare e rivoluzionario “rovesciamento” critico della filosofia banfiana, perché semmai il Nostro opera, invece, una sua interessante e feconda *integrazione critica* della prospettiva del suo maestro.

Infatti, Preti sottolinea la necessità di evitare ogni nullificazione dell’intelletto, onde poter recuperare, criticamente, proprio il ruolo e la funzione del *Verstand* per il cui tramite si costruiscono *i differenti livelli disciplinari*, i quali ultimi risultano poi essere tutti correlativi nel momento stesso in cui documentano proprio la loro specifica funzione di *integrazione critica del reale*.

Grazie alla funzione dell’intelletto, la ragione si trasforma infatti in un prezioso strumento di sondaggio critico della realtà del mondo, mentre, e di contro, la stessa sensibilità si arricchisce di significati razionali. La

riflessione pretiana opera esattamente entro questa correlatività tra la ragione e l'esperienza, complicandone la configurazione complessiva.

Ma, in tal modo, non opera alcun particolare “rovesciamento” della filosofia di Banfi perché, semmai, arricchisce e moltiplica i differenti piani di mediazione critica che si possono istituire tra il livello della pura razionalità e il piano vitale dell'esperienza storico-pragmatica.

Proprio questa originale “complicazione” epistemologica del banfismo permette infine a Preti di inaugurare un nuovo e assai originale punto di vista filosofico, in cui la fenomenologia husserliana si intreccia, in modo fecondo, con l'empirismo logico per delineare una sintesi capace di recuperare anche il valore della stessa *filosofia della prassi* di netta ascendenza marxiana (e deweyana). Infatti, a questo proposito Preti precisa proprio quanto segue:

come tutte le scienze, anche la filosofia opera per astrazioni. Tra le astrazioni filosofiche la più difficile a cogliere, quella che più facilmente viene fraintesa generando infiniti equivoci e/o ridicoli paradossi, è l'astrazione che apre al piano trascendentalistico. Esso presuppone l'ἐποχή di ogni atteggiamento ontologico-naturale, il muoversi astrattamente astratto in meri rapporti tra nozioni come tali e tra contenuti ideali-estratti delle nozioni stesse, in una distinzione tra materie e forme, contenuti e strutture che assolutamente non deve venire ontologizzata. Se si dimentica l'ἐποχή, se si ontologizzano rapporti e strutture, si cade in ridicolaggini del tipo di quelle che, per colpa degli idealisti italiani, hanno finito per screditare tutto quel molto che c'era di valido nella grande tradizione idealistica di Kant e di Hegel (p. 180).

Ma proprio alla luce di queste puntuali considerazioni si può allora scorgere, con chiarezza, come Preti stia semmai *approfondendo* il problematicismo banfiano, preservandolo, da un lato, contro ogni indebita ontologizzazione metafisica, per poi meglio articolarlo in *differenti piani e molteplici livelli* di un'astrazione *funzionale* che devono sempre intendersi come un *processo razionale e funzionale di integrazione critica* del mondo storico-empirico.

Proprio per questo motivo fondante Preti avverte la necessità di introdurre tra il piano dell'astratta razionalità pura e il piano del mondo della *praxis* e dell'esperienza storico-empirica, la molteplice funzione euristica del *Verstand* (di chiara ascendenza kantiana). Solo evitando di ontologizzare indebitamente tutte queste molteplici e diversificate funzioni dell'intelletto, è allora possibile configurare una nuova visione dialettica e critico-epistemologica complessiva di ogni particolare sapere disciplinare.

Non per nulla, Kant nella sua *Analitica trascendentale* prendeva le mosse dall'ἐποχή considerando e studiando soprattutto i rapporti ideali che si istituiscono tra i momenti materiali e quelli formali all'interno di un determinato

oggetto di studio. Certamente in Kant questo discorso si intreccia, poi, con la tematizzazione, alquanto equivoca, di una «coscienza in generale» la quale presuppone addirittura la «Ding an Sich» quale *causa* delle sensazioni, facendo così ricadere il kantismo nel tradizionale e contraddittorio orientamento naturale metafisico. Tuttavia, sempre entro la medesima riflessione trascendentalistica kantiana, la «Ding an Sich», se si tiene ferma la “rivoluzione copernicana” di Kant, può invece essere interpretata, assai innovativamente, come il *limite euristico dell’orizzonte intenzionale della costruzione dell’oggetto della conoscenza in quanto tale*. Non per nulla a questo proposito Preti osserva esplicitamente come «i neo-kantiani, come, appunto, un Natorp, un Bauch, un Banfi, in *concordia discords* con Husserl, hanno tolto l’equivoco chiarendo la nozione di “soggetto trascendentale” (...) iniziando così, secondo l’ispirazione fondamentale della filosofia nel nostro secolo, una gnoseologia analitica di un tipo peculiare, trascendentalistica, che si rifà a un Kant spogliato dei suoi equivoci nel modo opposto a quello dell’idealismo» (p. 181). Con questo rilievo Preti inserisce, dunque, consapevolmente, la sua nuova prospettiva dell’epistemologica critico-genetica entro un preciso percorso di ricerca neo-kantiano che si ricollega espressamente, come si è visto, anche alla lezione banfiana. Una prospettiva in virtù della quale gli stessi «dati» vanno allora interpretati come «un puro limite», con la conseguenza che «l’oggetto non è un “dato”, ma una complessa sintesi di dati, né in essi si risolve, perché presente e operante nella sua stessa costituzione trascendentale (quale si rivela all’analisi) è l’intera struttura del soggetto (trascendentale)» (*ibidem*). Né basta, perché questa impostazione concerne anche lo stesso «soggetto trascendentale» che non può che configurarsi come un *articolato reticolato di forme trascendentali*, ovvero come un «nome per indicare la *funzione o struttura trascendentale in genere*, astraendo dalle sue (relativamente) concrete determinazioni» (p. 183). Per Preti anche la sua stessa prospettiva epistemologico storico-genetico-critica non può quindi che costruirsi (e costituirsi) attraverso molteplici *ἐποχαι*, e grazie anche ad astrazioni e idealizzazioni, le quali traggono tutte la loro origine dall’individuo in carne e ossa, operante entro un determinato mondo della *praxis*. Anche lo stesso tradizionale rapporto metafisico tra il «soggetto» e l’«oggetto» mette pertanto capo a una

coppia antinomica di assoluti correlativi, ottenuti per idealizzazione e passaggio al limite di una struttura costante che il conoscere presenta a ogni livello in cui venga analizzato (naturalmente, in maniera diversa): il soggetto e l’oggetto, e qui l’*io trascendentale* e il *mondo reale*. Al soggettivismo trascendentale degli idealisti fa sempre riscontro, con altrettanto diritto e altrettanto dogmatismo, un *realismo trascendentale*, che è soltanto il rovesciamento del suo antagonista (e viceversa) (p. 183, corsivi nel testo).

Ma, con questa osservazione, Preti è nuovamente condotto a richiamare l'impostazione filosofica banfiana la quale, non a caso, aveva individuato il dogmatismo nella volontà teorica di voler ridurre – entro i poli opposti di una determinata e specifica antinomia – un polo del rapporto all'altro. Rileva Preti:

Di fatto l'antinomia si pone perché le categorie della gnoseologia trascendentale sono ricavate, attraverso un laborioso processo di successive ἐποχαί e successive astrazioni-idealizzazioni, dall'originaria situazione conoscitiva dell'uomo in carne e ossa, dal rapporto tra la carne e il suo "mondo": rapporto complesso di interazioni e transazioni, di urti e di superamenti, di costruzioni e di urto con "dati duri" (p. 184).

Lungo questa prospettiva delineata da Preti quale forma di libero approfondimento critico del problematicismo banfiano, le nozioni ideali e quelle astratte sono dunque sempre ottenute mediante «procedimenti di idealizzazioni e astrazioni analitiche, a ogni stadio delle quali si sono operate delle ἐποχαί, delle riduzioni fenomenologiche che hanno eliminato riferimenti esistenziali concreti, hanno sospeso la "fede animale" per isolare pure astrazioni» (p. 185). Su questa base Preti pensa che si possa allora costruire anche una gnoseologia critica rigorosa entro la quale:

le due correlative nozioni di *ego puro* trascendentale e *mondo* trascendentale sono, appunto e in primo luogo, correlative, polari; in secondo luogo, non solo non sono termini denotanti oggetti, ma neppure designanti concetti, bensì soltanto *idee della ragione* nel preciso senso della *Ragion pura* kantiana, cioè iper-astrazioni, passaggi al limite, puntualmente vuote, funzionanti soltanto come idee regolative – neppure strade da percorrere o regioni da esplorare, bensì soltanto cartelli stradali per mete all'infinito (p. 185, corsivi nel testo).

Esattamente su questa base critico-analitica Preti avverte allora la necessità di ricollegarsi direttamente alle preclare analisi husserliane di *Ideen I* mediante le quali il νόημα è ricondotto alla sintesi di due elementi fondamentali, ovvero ὕλη, la materia sensuale, e ἰσορροφία, ovvero le funzioni intenzionali. In questa prospettiva i *dati iletici* individuano allora la «materia», ovvero il contenuto conoscitivo «materiale» di ogni oggetto che risulta essere costituito sinteticamente entro il conoscere.

A questi dati si collegano poi le sintesi noematiche per il cui tramite si costruiscono gli oggetti della conoscenza. In tal modo:

il dato viene così a porsi, per così dire, al centro di una serie di rimandi, di "adombramenti": funziona non solo come dato, ma come segno di altri. Cioè: acquista una *intenzionalità*, diviene da meramente iletico (quindi opaco), intenzionale, cioè riman-dante, "trasparente". In questa trasformazione entra in giuoco un *qualcosa di più*, che

non c'era nel dato, né nel mero aggregato di essi: la capacità dei dati di interconnettersi, non solo nell'aggregazione passiva del fascio, ma nell'aggregazione attiva dell'intenzionalità significante. E poiché questo "qualcosa" di più non è un "dato", lo chiameremo una "forma", una μορφή intenzionale. Si potrebbe dire – e secondo me molto giustamente – che questa funzione è assolta dalla parola, per esempio dal nome: perché si riconosce alla parola la funzione non di semplice etichetta (una teoria che oggi ha ben pochi seguaci, se pure ne ha) bensì quella più complessa di unità ideale di significazione, ossia di μορφή intenzionale (p. 187, corsivi nel testo).

La tradizione metafisica ha sempre cercato di ipostatizzare questi due momenti correlativi del conoscere o trasformando i *morphé* intenzionali in una *res sui generis* ideale (basti pensare all'idealismo realista platonico) oppure trasformando i *dati iletici* in una realtà in sé non-sensica, considerandoli così come materiale primo e fondativo del reale.

Oppure, ancora, ha ipostatizzato entrambi queste due polarità, parlando poi di una lotta cosmica che si realizzerebbe tra i due concetti. In realtà, rileva Preti, i dati iletici, come i *morphé* intenzionali, costituiscono, invece, due differenti *astrazioni analitiche*. Due astrazioni analitiche che si configurano anche come il *limite* intrinseco di queste stesse astrazioni, mettendo così capo a un processo conoscitivo che si apre alla dimensione dell'infinito. L'indicazione di questa nuova pista, a un tempo epistemologica e gnoseologica, delineata da Preti è infine la seguente:

la filosofia, come gnoseologia, costruisce così *la sua immagine scientifica del mondo* analoga alle immagini costruite dalle singole scienze, ma più universale e formale di queste. Il mondo appare strutturato di dati primi che, avvolti o susulti in μορφαί intenzionali, divengono significanti e costituiscono unità materiali neomatiche a livelli diversi, con gradi diversi di fondazione ed esplicitazione. L'atomismo logico, sia quello del *Tractatus* sia quello degli scritti russelliani, si può interpretare, e valutare, come questa ontologia filosofica generale: non un quadro della realtà, né tanto meno un sistema metafisico, ma lo schema formale e generale di ogni possibile quadro della realtà e di ogni possibile sistema metafisico (p. 196).

In tal modo l'epistemologia storico-evolutiva-genetica pretiana si apre così a una prospettiva propria di un *ontologismo critico* in grado di tematizzare un coerente neo-realismo logico<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Per un approfondimento critico specifico di questo programma di ricerca pretiano mi sia comunque consentito rinviare al mio seguente volume monografico: F. Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, cit.

## 6. La Scuola di Milano e il mondo accademico e civile

Come si è già avuto occasione di accennare la Scuola di Milano fu un'autentica fucina di intellettuali di primissimo piano, i quali hanno contribuito, in modo fondamentale, a rinnovare la cultura italiana, mettendola al passo con quella internazionale, promuovendo riviste, collana e molteplici studi che hanno segnato, in positivo, il secondo dopoguerra, con influenze dure e feconde che giungono fino al dibattito odierno. Ora si può aggiungere come questa Scuola fu anche una straordinaria fucina di *antifascisti*. Per quale ragione?

Proprio perché Banfi con la sua parola, i suoi suggerimenti e le sue stesse indicazioni di studio e prese di posizione civili, è stato un autentico suscitatore di energie, un maestro di antifascismo intelligente e militante. In particolare, come ha tempestivamente sottolineato Giulio Preti in un suo puntuale articolo apparso su «La Provincia Pavese» il 29 luglio 1945, Banfi:

fu tra i primi che videro come il problema del fascismo non fosse semplicemente un problema politico, come non fosse sufficiente avversare semplicemente gli uomini del regime, e neppure la forma dittatoriale, ma che il problema era molto più profondo e complesso, e coincideva con il problema culturale e morale dell'Italia, e dell'Europa in genere. Era una cultura che tramontava; occorreva tenere fede ai grandi valori della cultura europea senza dogmatismi, senza perdersi in vuote formule, senza soffocare in aride sistemazioni tutto ciò che di vivo poteva essere in tutte le correnti e le esperienze della cultura mondiale. Solo in questo modo si sarebbe potuto battere spiritualmente il fascismo, e batterlo in modo costruttivo: creando una cultura che fosse veramente tale, vasta e insieme profonda e unitaria, agile ma non dilettantesca, critica ma non scettica<sup>26</sup>.

Dunque, Banfi aveva ben compreso come fosse decisivo saper «*battere spiritualmente* il fascismo, e batterlo in modo *costruttivo*», delineando, appunto, una *nuova cultura internazionale*, in grado di sostituirsi, criticamente, a quelle precedenti e tradizionali che stavano sempre più declinando, anche a livello europeo. Ma proprio per costruire questa *nuova cultura* che doveva sostituirsi a quella da cui era in fondo germinato lo stesso fascismo, occorreva possedere un occhio vigile e critico, onde potersi confrontare liberamente e costruttivamente con la cultura europea, senza creare nuovi dogmatismi e nuovi steccati, senza soffocare in aride e dogmatiche sistemazioni,

<sup>26</sup> G. Preti, *Un educatore: Antonio Banfi*, in «La Provincia Pavese», a. I, n. 57, domenica 29 luglio 1945, p. 2, c. 1, poi riedito in G. Preti, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, San Cesario di Lecce, Manni 2003, pp.123-126, da cui sono tratte tutte le citazioni che figurano nel testo.

sapendo, appunto, cogliere ciò che di vivo e pulsante era presente nei differenti indirizzi della cultura europea, internazionale e mondiale. Esattamente su questo piano decisamente *formativo* e *costruttivo* si è così esplicitata l'opera magistrale di Banfi, volta a educare nuovi uomini e anche nuovi intellettuali. Come ha sempre riconosciuto Preti, in questo modo Banfi:

formò veri uomini di cultura; aprì orizzonti, tenne desta la curiosità di cui si nutre lo sviluppo di qualsiasi civiltà, tenne vivo il senso critico. Fece sì che i suoi discepoli si interessassero, spesso si entusiasmassero, di tutte le correnti moderne, sempre vigile, con la sua parola pacata e il suo cordiale sorriso, a impedire che l'entusiasmo giovanile degenerasse in settarismo. E attraverso quest'opera apparentemente così lontana da ogni attività propriamente politica formò una forte schiera di giovani antifascisti.

Per ben comprendere questa straordinaria opera formativa posta in essere dal magistero banfiano, occorre del resto tener presente come la stragrande maggioranza dei suoi allievi degli anni Trenta provenisse, inevitabilmente, da una formazione educativa e scolastica decisamente fascista, entro la quale Banfi riuscì, tuttavia, a lavorare *criticamente*, portando i suoi giovani interlocutori a ben comprendere come il fascismo fosse l'espressione più coerente, diffusa e pervasiva di una precisa ed egemone tradizione di pensiero italiano che aveva finito per marginalizzare la nostra cultura dal contesto internazionale. Non solo: proprio quest'opera di intelligente disvelamento critico del nucleo fascista (e razzista!) della stessa corrente retorica del regime, ha infine consentito ai suoi allievi di saper guardare direttamente *al di là* della cultura nazionale. Non per nulla tutti i suoi principali allievi si sono in genere laureati lavorando su autori, testi e correnti di pensiero non italiane, confrontandosi, in tal modo, con altre culture, con altri intellettuali e anche con altri e nuovi problemi teorici. Per questa ragione, una più giovane allieva di Banfi come Rossana Rossanda ha scritto, espressamente, che «Banfi è stato più che il maestro, l'apritore di porte», perché nella sua lezione la Rossanda rintracciava sempre «l'impronta della cultura tedesca di inizio del secolo, un sapere illimitato e le domande del neokantismo ma anche la Gestalt e un lucore di Freud»<sup>27</sup>. Ebbene, proprio questo Banfi «apritore di porte», ha così svolto, in ultima analisi, un ruolo formativo antifascista fondamentale e decisivo. Anche con la sua rivista «Studi filosofici», pubblicata a partire dal 1940, in cui, per dirla con Preti, già attivo redattore di questo periodico di studio, «poneva il problema di una libera filosofia in un mondo libero. Quasi sfida alla tirannide fascista e presagio della sconfitta di que-

<sup>27</sup> R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Torino, Einaudi 2005, p. 54.

sta. E la rivista della sua scuola uscì per tutti gli anni della guerra, mantenendo, pur tra le immense difficoltà, intatto il suo carattere di pensiero libero e la sua dignità scientifica». In questo preciso spirito costruttivo e criticamente dirompente va anche inserito il famoso saggio di Banfi, *Moralismo e moralità*, pubblicato su «Studi filosofici» nel 1944. Questo saggio determinò infine a chiusura della rivista – ufficialmente per la penuria della carta disponibile, ma, in realtà, proprio per il tono decisamente di rottura antifascista che l'intervento banfiano aveva assunto anche agli occhi del censore nazi-fascista. Per i suoi giovani allievi queste poche pagine furono, comunque, un'autentica rivelazione, proprio perché per Banfi appare evidente

Il momento di uno spirito morale veramente costruttivo: alla coscienza del carattere problematico delle idee, corrisponde la critica, come dicemmo, delle loro soluzioni convenzionali, il rilievo dei presupposti concreti per cui si giustificavano, e del loro dissolversi, la considerazione della realtà concreta, dei suoi complessi problemi, come del terreno da cui può e deve sorgere la moralità. Realismo, dunque, estremo e deciso. Realismo verso sé e verso altri, che vuol dire onesta schiettezza e generosa comprensione; perché significa il lasciar cadere la mascheratura retorica, i giudizi convenzionali, gli schemi moralistici insomma che oscurano noi a noi stessi e gli altri a noi; un conoscerci senza infingimenti, un affermarci e un reciproco sentirci per quel che siamo, non secondo una formula moralistica, ma secondo le forze reali che sono in noi e che attendono di essere riconosciute per agire: un'umanità insomma più libera e più schietta e per ciò più fresca e produttiva<sup>28</sup>.

Questo coraggioso appello non cadde nel vuoto e fu pienamente inteso e recepito dagli allievi banfiani i quali non potevano che condividere, di slancio, il rilievo in base al quale «la moralità è sempre il partecipare e il costruire insieme del libero aperto mondo dell'umanità nella realtà concreta in cui essa vive e che perciò la fa sua e trasfigura».

Il che ha poi significato aver la piena coscienza di volere entrare nelle file del movimento partigiano, onde poter contribuire direttamente all'abbattimento militare della dittatura e alla costruzione di una nuova Italia. Ma per i banfiani, come si è visto, non basta certamente l'abbattimento militare del regime nazi-fascista, perché questa scontata presa di posizione militare contro il fascismo implica, a sua volta, una complementare e decisiva capacità *costruttiva*, onde poter delineare, appunto, una *nuova cultura*, in grado di fare i conti critici con la vecchia cultura che ha espresso e prodotto, storicamente, il fascismo.

<sup>28</sup> A. Banfi, *Moralismo e moralità*, in «Studi filosofici», a. V, nn. 1-2, gennaio-giugno 1944, pp. 1-16, la cit. si trova alle pp. 12-134 mentre quelle che seguono nel testo sono tratte da p. 15 e da p. 16.

In questa complessa prospettiva, a un tempo *demolitrice e costruttiva*, i giovani allievi banfiani avvertivano come «il problema morale deve rimanere puro e aperto, nella sua infinità dinanzi alle coscienze, perch'esse non credano che una soluzione sia l'assoluta soluzione e il suo sfacelo significhi lo sfacelo dello stesso mondo morale. In ciò sta il valore di una coscienza critica filosofica, della sua vita e schietta saggezza».

Esattamente in questa coinvolgente prospettiva morale, per Banfi:

senso di integrità e dignità personale, lealtà, schiettezza, umana comprensione, generosità, libertà, uguaglianza, attiva solidarietà sociale – che a tale moralità corrispondono – non sono forme ideali che si sovrappongono senz'altro, per opera dell'educazione e della legge a una costituzione personale e sociale; ma sono strutture di vita che sorgono in forme concrete via via rinnovatisi, solo da una radicale vissuta trasfigurazione morale nella realtà concreta di tale costituzione e vi corrispondono, come quelle per cui l'uomo è veramente persona quanto più aperto agli altri uomini e la società è veramente comunità, quanto più è società di libere persone.

In questo esplicito e coraggioso appello alla *moralità operante costruttivamente nella storia*, intesa quale «risveglio di un'universale aperta realtà umana», colta e immaginata «in una operosa costruzione del suo proprio mondo», gli allievi banfiani si sono pienamente riconosciuti. Per questa ragione, come scrive Preti, «quando venne veramente l'ora di agire, Banfi mobilitò i suoi giovani, e fra i primi, suo figlio. Li mobilitò come egli solo sa fare, senza ordini, senza pressioni, con la sua solita parola pacata e il suo sorriso<sup>29</sup>. E i suoi giovani hanno tutti combattuto, chi più, chi meno, nella lotta clandestina, sfidando le galere e le deportazioni».

Questo spirito, a un tempo combattivo e costruttivo, fu profondamente condiviso dagli allievi banfiani, i quali tutti, seguendo l'esempio del loro maestro, finirono anche per riconoscersi e militare soprattutto nel Partito Comunista Italiano, cui i più allora si iscrissero, condividendo, in tal modo, sia l'attività del *Fronte della gioventù* di Eugenio Curiel, sia anche, subito dopo il 25 aprile 1945, le varie iniziative del *Fronte della cultura*, senza naturalmente dimenticare le attività ben presto promosse dalla *Casa della cultura* di Milano, allora fondata, congiuntamente, da Banfi e Ferruccio Parri, il capo carismatico della Resistenza italiana, con un largo

<sup>29</sup> Sul sorriso banfiano mi sia lecito rinviare al mio saggio *Nel sorriso banfiano* apparso nel volume di G. Maria Bertin, L. Bozzi, R. Cantoni, A.M. Cervi, L. De Benedetti, E. Paci, A. Pozzi, *Nel sorriso banfiano. Scritti, cartolerie e foto inedite per Alba Binda*, a cura e con un saggio di F. Minazzi, con una lettera su Antonio Banfi di Beatrice Binda De Sartorio e un profilo biografico di Alba Binda della nipote Mirella Binda, Milano-Udine, Mimesis-Centro Internazionale Insubrico 2013, pp. 19-147.

coinvolgimento di diversi esponenti antifascisti appartenenti a varie realtà politiche del fronte democratico del tempo.

Ben presto, però, proprio su questo terreno, squisitamente politico, iniziarono a registrarsi anche alcune divergenze significative. Uno dei primi banfiani ad allontanarsi dal PCI fu infatti proprio Giulio Preti che già nella primavera del 1946 abbandonò il Partito Comunista, non condividendone più metodi e finalità. Preti uscì comunque «da sinistra» dal Partito Comunista, anche perché non gli sfuggì – assai tempestivamente, ovvero fin dal maggio 1945 – il sostanziale *continuismo* (di uomini e di istituzioni, di leggi e di norme, di attività e di prassi) con cui il fascismo, nonostante la bufera resistenziale, è stato tuttavia in grado di uscire pressoché indenne dalle conseguenze del «vento del Nord» (vento che ben presto si indebolì drasticamente per ridursi, infine, in un flebile refolo non più in grado di impensierire i tradizionali padroni del mondo).

Tuttavia, proprio questa “fuoriuscita” «da sinistra» di Preti dalle fila del Partito Comunista non poteva che contribuire a mettere in più chiara evidenza critica lo iato che progressivamente si stava lentamente, ma inesorabilmente, delineando tra l’antico maestro e i suoi più giovani e grandi allievi degli anni Trenta.

Certamente non tutti seguirono tempestivamente la coraggiosa strada di Preti e furono anzi, in genere, accademicamente molto più “accorti” e “furbi”, e, quindi, anche molto più “diplomatici” nel non esplicitare drasticamente e tempestivamente le ragioni del proprio dissenso dal comportamento politico e civile del PCI, nelle cui file Banfi era ormai diventato un Senatore e un punto di riferimento. Preti non seguì invece questa più prudente “politica” di vita (non solo accademica), proprio perché, per dirla con Daria Menicanti, amava, «più che gli uomini la verità»<sup>30</sup>.

Il che naturalmente finì per creargli un progressivo “raffreddamento” da parte dello stesso Banfi. Non per nulla Preti fu l’ultimo allievo banfiano ad andare in cattedra. Ci andò molti anni dopo, nel 1954, grazie all’appoggio, decisivo, di un filosofo come Nicola Abbagnano (il quale, dopo essersi compromesso apertamente col fascismo, diventò, infine, un esponente di punta del neo-illuminismo italiano). Allora Banfi non “portò” Preti anche se, naturalmente, non votò contro la candidatura di quello che tempo prima aveva addirittura qualificato, pubblicamente, come il suo miglior allievo (qualificazione che, naturalmente, non mancò di provocare sentimenti decisamente

<sup>30</sup> D. Menicanti, *Epigramma per un filosofo*, in cui si legge quanto segue: «Mai ti perdoneranno il tuo non fare / comunella con gli altri, il tuo non essergli / uguale. / E questo soprattutto: amare / picche gli uomini la verità», in D. Menicanti, *Il concerto del Grillo. L’opera poetica completa con tutte le poesie inedite*, a cura di B. Bonghi, F. Minazzi, S. Raffo, con la *Bibliografia menicantea*, Milano-Udine, Mimesis 2013, p. 284.

avversi e non amichevoli nei confronti del pensatore pavese da parte di alcuni altri banfiani che pure ambivano a un posto in università).

In questo preciso e complesso quadro è tuttavia interessante rilevare come il distacco politico di Preti dalle prese di posizioni politiche banfiane si radicasse anche (e soprattutto) in un preciso giudizio critico, filosofico e teoretico. Infatti, il Banfi senatore del PCI che, inevitabilmente, finiva per acconsentire pienamente con la linea stalinista togliattiana, finiva anche per configurarsi – perlomeno agli acuti occhi critici di Preti – come una paradossale e precisa “figura” teoretica che risultava essere, al contempo, metafisica e romantico-irrazionalista. Infatti, Preti poteva valutare negativamente questa adesione banfiana alla strategia del PCI proprio basandosi sullo stesso insegnamento di Banfi, autore dei *Primi principi della ragione* o anche del preclaro suo saggio apparso, originariamente, negli anni Trenta sui «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», ovvero lo straordinario saggio *Sui principi di una filosofia della morale*<sup>31</sup>.

Non è infatti difficile ravvisare nella presa di posizione critica di Preti nei confronti delle scelte politiche di Banfi del secondo dopoguerra l'espressione di una critica filosofica che si radica nella precisa denuncia dello iato teoretico che così si instaurava tra i principi puri e astratti della ragione e la complessità della dimensione storico-empirica propria del mondo della *praxis*. In questa prospettiva, decisamente filosofica e critica, l'adesione di Banfi allo stalinismo del PCI non poteva che configurarsi come un'indebita forzatura, al contempo di ascendenza irrazionalistica e romantica. In tal modo, proprio quel Banfi che aveva educato criticamente i suoi allievi degli anni Trenta ad apprezzare e far propria la metodica trascendentale del pensiero, finiva, nella sua azione pratica e politica, per non tener più in conto la sua stessa lezione filosofica. Il che non poteva essere naturalmente condiviso da chi si era culturalmente formato proprio entro e grazie al problematicismo critico trascendentalista banfiano. Come si è visto per Preti questo iato metafisico sussistente tra le strutture pure della ragione e la concretezza empirica del vissuto storico e civile, poteva (e doveva) essere superata criticamente solo rintracciando il preciso ruolo euristico svolto dall'intelletto (il *Verstand* kantiano) per la costruzione di una molteplicità di livelli trascendentali intermedi con cui si viene appunto costruendo un particolare e specifico ambito disciplinare. Il che ci riporta all'intrinseca aporia del sistema banfiano di cui si è precedentemente parlato nel § 5. Banfi, non cogliendo criticamente la presenza di questo iato che minava, *ex profundis*, la sua stessa e complessiva

<sup>31</sup> A. Banfi, *Sui principii di una filosofia morale*, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», s. II, vol. LVII, fasc. XI-XIV, pp. 609-670, poi riedito in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, 2 vol., vol. I, Firenze, Sansoni 1959 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, vol. XXVIII), pp. 499-569.

teoria della ragione, nonché la sistematica razionale del sapere, per non ricordare, ancora, la stessa legge trascendentale del conoscere, finiva, tuttavia, per cercare di risolvere *praticamente* questo decisivo problema teoretico, attraverso un “tuffo”, decisamente irrazionale, nella forza intrinseca della storia universale in quanto tale. Infatti, secondo Banfi il PCI, con le sue differenti scelte concrete (che pure potevano anche essere aspramente criticate) avrebbe avuto tuttavia la capacità di saper aderire allo stesso senso storico universale e complessivo del mondo della *praxis*.

Preti non poteva che criticare tale fede nelle «magnifiche sorti e progressive» della storia incarnate, *in corpore vile*, nelle azioni e nelle strategie del PCI. Così di fronte a un Banfi che formalmente aderiva alle scelte staliniste del PCI (salvo poi criticarle apertamente quando scriveva, assai riservatamente, alla moglie) cercando anche di giustificarle e farle sue, Preti non poteva invece che denunciare apertamente questo poco abile “compromesso”, mettendo quindi alla gogna sia lo stalinismo, sia anche il PCI il quale, invece, si riconosceva acriticamente in quella tragica stagione del movimento operaio. Ma come poteva un acuto razionalista critico come Preti, educato dal problematicismo critico banfiano, aderire a scelte e strategie che costituivano un clamoroso e plateale tradimento di quelle stesse finalità civili, politiche e sociali per le quali ci si era iscritti al PCI durante la Guerra di liberazione italiana? Questa domanda non poteva certamente ricevere alcuna sensata risposta da parte di un Banfi che allora aderiva apertamente alla strategia politica stalinista del PCI. Del resto in quegli stessi anni e mesi anche un comunista come Geymonat non poteva che vivere e avvertire un’analoga tensione critica del tutto simile a quella percepita da Preti. Ma Geymonat, a differenza di Preti, non volle abbandonare subito il Partito, impegnandosi in una coraggiosa ed ardua battaglia culturale con la quale si schierava apertamente contro lo stalinismo e anche contro la linea strategica perseguita da Palmiro Togliatti.

Tant’è vero che alla fine il segretario del PCI in occasione della morte di Concetto Marchesi, volle che fosse intentato contro Geymonat un “processo” dalla federazione pavese, onde poterlo infine espellere dal Partito. Togliatti non riuscì nel suo intento politico, perché Geymonat era anche un partigiano molto apprezzato ed amato dalla base operaia del Partito, tuttavia riuscì, invece, ad affossare completamente i suggerimenti critici, strategici e prospettici che l’epistemologo torinese aveva puntualmente promosso e illustrato con l’intento dichiarato di superare decisamente la politica culturale togliattiana che risultava essere ancora troppo legata alla cultura del neoidealismo italiano. In ogni caso l’uscita di Geymonat

dal PCI fu solo ritardata, perché, alla fine, l'epistemologo torinese abbandonò anche lui il Partito Comunista Italiano e lo fece negli anni Sessanta, in occasione della polemica allora insorta tra il PCI e il Partito Comunista Cinese<sup>32</sup>.

Per questa ragione agli occhi di Preti la posizione assunta da Banfi si configura come una autentica “forzatura” per mezzo della quale il pensatore milanese cerca di ricollegare e intrecciare il piano astratto e formale della ragione pura con quello della concreta prassi storica, attuando, in ultima analisi, un'autentica forzatura (a un tempo romantica e irrazionalista). Una forzatura con cui Banfi finisce infine per riconoscersi pubblicamente nelle scelte staliniste del PCI (scelte che pure, come ho accennato, critica invece apertamente nel carteggio privato con la propria moglie<sup>33</sup>) pensando – erroneamente – che questo partito cui ha aderito fosse comunque in grado di incarnare il preciso *senso universale di sviluppo della storia umana*.

Preti non può naturalmente accettare e far suo questo esito, decisamente romantico, metafisico e anche irrazionalistico, del suo maestro che lo aveva educato alla criticità razionalista. E non può aderire alla posizione banfiana proprio perché è stato lo stesso Banfi – autore sia dei *Principi di una teoria della ragione*, sia del preclaro saggio *Sui principi di una filosofia della morale* – a insegnargli come una riduzione diretta del piano della razionalità a quello del mondo della prassi storica contenga e implichi sempre un'indebita forzatura metafisica. Una forzatura decisamente indebita con cui si vuol appunto calare la razionalità più pura e astratta, formale e vuota – una razionalità che per sua intrinseca natura non può che essere critica –

<sup>32</sup> Per il difficile e complesso rapporto di Geymonat con il PCI sono comunque da tener presenti soprattutto due volumi: L. Geymonat, *Contro il moderatismo. Interventi dal '45 al '78*, a cura di M. Quaranta, Milano, Feltrinelli 1978 e *La moralità come prassi. Carteggio Ludovico Geymonat-Antonio Giolitti 1941-1965*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, Milano-Udine, Mimesis 2022. Sull'opera e il pensiero di Geymonat mi sia infine consentito rinviare alle mie seguenti monografie: *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Prefazione di E. Agazzi, Milano-Mendrisio, Edizioni Thèlema-Accademia di Architettura dell'Università della Svizzera Italiana 2001; *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, Napoli, La Città del Sole 2004; *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del 1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra)*, Milano-Udine, Mimesis 2010; *Ragnate trasparenze. Riflessioni sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e la sua Matroska filosofica*, Milano-Udine, Mimesis 2023, cui si può infine affiancare la mia monografia *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préface de J. Petitot, Napoli-Paris, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin 2006 che affronta e discute il problema della razionalità critica come si è delineato in Italia da Banfi a Evandro Agazzi.

<sup>33</sup> Per questo aspetto il riferimento decisivo è naturalmente all'*Archivio “segreto” di Antonio Banfi* il cui inventario analitico, predisposto da Elisabetta Scolozzi, è attualmente in corso di pubblicazione in un volume promosso dal Centro Internazionale Insubrico dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese.

entro il concreto e contraddittorio mondo della prassi storica, determinando, in tal modo, una sorta di “corto circuito” tra le stesse strutture formali della razionalità e le concrete e sempre molto vischiose scelte pragmatiche direttamente connesse con la vita e la sua intrinseca contraddittorietà.

In questa precisa prospettiva Banfi finiva allora per violare, clamorosamente e ingiustificatamente, proprio quell’orizzonte filosofico meta-riflessivo trascendentalista entro il quale aveva educato – *criticamente* – i propri allievi nel corso degli anni Trenta. Ma sempre per questa ragione dogmatica di fondo, Banfi non batté allora ciglio quando Togliatti volle far chiudere, clamorosamente e prepotentemente, «Il Politecnico» (rivista cui collaboravano diversi suoi allievi banfiani, in particolare Cantoni e Preti).

E in modo analogo Banfi accettò, infine, di far addirittura chiudere la sua stessa gloriosa rivista di «Studi filosofici» (1940-1949), quando quest’ultima, nel 1948, ospitò una recensione critica di Remo Cantoni di un brutto libro di Jean Kanapa, *L’Existentialisme n’est pas un humanisme*<sup>34</sup>, scritto da un funzionario del PCF, partito “fratello” che, ben presto, finì per lamentarsi di questo trattamento “critico” con i compagni del PCI italiano. Anche in questo caso il PCI accolse pienamente i rilievi del PCF e chiese quindi a Banfi di chiudere la sua rivista di studi come poi effettivamente avvenne.

Non per nulla, quando infine scoppiò, nel 1956, la clamorosa rivolta ungherese, Banfi finì, nuovamente, per trovarsi complessivamente isolato rispetto alla sua Scuola la quale, in genere, ha apertamente simpatizzato per gli operai e gli studenti ungheresi insorti contro il regime sovietico e il socialismo reale<sup>35</sup>. Questo manifesto “isolamento” di Banfi scaturiva, ancora una volta, proprio dalla sua progressiva adesione passiva al dogmatismo stalinista del PCI. Certamente si può anche aggiungere come molti altri allievi banfiani, onde meglio tutelare la propria carriera accademica, fossero stati comunque ben più abili di Preti nel celare i veri motivi profondi del loro dissenso nei confronti del comune maestro.

Perlomeno non espressero questo loro dissenso fino a quando non raggiunsero, infine, con l’aiuto decisivo di Banfi, l’agognata cattedra universitaria. Tuttavia, al di là di queste differenti meschinerie, comunque ben

<sup>34</sup> Cfr. R. Cantoni, recensione di J. Kanapa, *L’Existentialisme n’est pas un humanisme* (Editions sociales, Paris 1947), in «Studi filosofici», a. IX, 1948, pp. 167-171.

<sup>35</sup> Da ricordare come questa posizione critica fu assunta anche, clamorosamente e assai coraggiosamente, dall’allora assistente di Banfi, un giovane Fulvio Papi che, in qualità di vicedirettore dell’«Avanti!» pubblicò, in prima pagina, un breve commento di fondo non firmato con cui prendeva nettamente posizione a favore degli insorti contro il socialismo reale: cfr. *Il coraggio della verità*, in «Avanti!», edizione milanese di venerdì 26 ottobre 1956, a. LX, n. 253, p. 1, cc. 5-6 e l’edizione romana della medesima giornata (dove il pezzo di commento si legge sempre in prima pagina, ma alla colonna 7).

radicate nel costume italico, quello che nuovamente emerge è un problema squisitamente teoretico e filosofico, in virtù del quale i più diretti e grandi allievi banfiani degli anni Trenta, non riescono più a riconoscersi in una prospettiva teorica costretta a convivere con una clamorosa antinomia costitutiva che si instaura tra il piano del pensiero puro e astratto e quello proprio del mondo empirico e storico della *praxis*.

In definitiva la Scuola di Milano è stata così soprattutto una straordinaria fucina di grandi intellettuali che si sono variamente affermati nella società civile, culturale ed editoriale italiana del secondo dopoguerra. Molti di questi allievi banfiani sono stati inoltre ottimi docenti universitari e anche pensatori originali di indubbio valore e importanza. Per questa ragione è allora interessante considerare in che modo questi intellettuali abbiano infine praticato, e variamente gestito, il loro lavoro all'interno del mondo accademico.

La delineazione complessiva di questo quadro è del resto agevolata dal fatto che questi allievi hanno assunto, in ultima analisi, solo due diverse e apertamente conflittuali modelli di comportamento. Due modelli, sarà subito il caso di rilevarlo, che furono entrambi, complessivamente, *fallimentari*. E questi due modelli misero, infine, capo a un esito fallimentare proprio perché furono realizzati al di fuori di qualunque serio impegno per costruire una comune posizione civile che fosse all'altezza della loro stessa Scuola di formazione e di pensiero. La maggioranza di questi banfiani, entrando finalmente all'interno del mondo universitario italiano, ha infatti finito, ben presto, per adattarsi perfettamente alle tradizionali regole accademiche trasformiste e compromissorie, nelle quali hanno appunto finito, sia pur più meno *nolenti* o *volenti*, per riconoscersi.

Non solo: adattandosi a queste consolidate regole che hanno fatto proprie, le hanno condivise al punto da trasformare loro stessi in ingranaggi, perfettamente integrati e oliati, di questo stesso tradizionale mondo accademico, fortemente separato e appartato, che costituisce, appunto, il tradizionale universo universitario che, in Italia, non ha conosciuto alcuna seria "modernizzazione" democratica, ed è quindi rimasto, sostanzialmente, ancorato a consolidate strutture baronali di impianto e ascendenza dichiaratamente feudale.

Del resto, anche nel ricostruire, *dopo* l'aprile del 1945, questo mondo universitario non si può naturalmente trascurare come anche in ambito accademico il *trasformismo* più conclamato e trionfante si sia intrecciato con la protervia di un *continuismo* alquanto imbarazzante che, sostanzialmente, riduceva a pezzi proprio la conclamata retorica dello sbandierato *cambiamento democratico*. In questo caso questi due perversi fenomeni – ovvero la mancata democratizzazione dell'università e la connessa mancata epurazione del mondo accademico – si sono rafforzati a vicenda, facendo in

modo, à la Gattopardo, che *tutto cambiasse per non modificare nulla*. In tal modo l'organizzazione complessiva del mondo accademico italiano ha finito per ricalcare e riprodurre, costantemente, un tradizionale e desueto modello, sostanzialmente quello di impianto e ascendenza rigorosamente feudale. Mediante questo modello il mondo accademico è stato così sempre gestito, senza introdurre alcuna seria ed effettiva *discontinuità*, dai pur differenti, ma storici, protagonisti di questo tradizionale mondo accademico. E questo tradizionale modello fu seguito e sempre rispettato anche indipendentemente dalle particolari idee politiche e anche dalle differenti appartenenze partitiche proprie e specifiche dei singoli docenti universitari. Insomma: sulla conservazione di queste regole (spesso non scritte, ma sempre rispettate) ci fu un sostanziale largo accordo, appunto ampiamente condiviso e ben consolidato.

In tal modo la stragrande maggioranza di allievi banfiani quando è entrata in università si è perfettamente adattata alle sue tradizionali regole e anche alle sue consolidate modalità di vita accademica, insomma alle sue consolidate prassi istituzionali, che furono sempre vissute e condivise, senza mai porsi alcun significativo obiettivo sociale e civile volto a democratizzare e aprire l'università alla società civile, economica e sociale, infrangendo, finalmente, un tradizionale potere gerarchico-feudale. Adattandosi perfettamente a questo tradizionale mondo universitario questi docenti banfiani si sono così pacificamente insediati e perfettamente integrati all'interno di questo consolidato meccanismo che, in tal modo, hanno indubbiamente contribuito a perpetuare, trasformandolo, spesso, anche in un loro proprio e specifico privilegiato strumento di potere accademico, per mezzo del quale hanno gestito l'università come aveva sempre fatto la stragrande maggioranza dei loro predecessori accademici. Nessuna svolta si è così segnalata e tutto ha continuato a procedere come sempre, senza alcun cambiamento degno di rilievo.

Tra gli allievi banfiani solo Preti ha invece deciso, drasticamente e in modo altrettanto radicale, di non accettare affatto questo mondo baronale-feudale, in virtù del quale lui stesso era stato, del resto, tenuto rigorosamente ai margini del mondo universitario per più di un ventennio, vedendosi spesso passare davanti molti più giovani colleghi dotati, tuttavia, di maggiori coperture "politico-accademiche" e anche familiari. Non solo: col crollo del fascismo Preti poté anche osservare, con i propri occhi, come molti docenti, apertamente e gravemente compromessi con la dittatura, fossero rimasti saldamente al loro posto di comando accademico, potendo così continuare a gestire, assolutamente indisturbati, il loro potere accademico per molti lustri, spesso fino al loro più tardo pensionamento. Profondamente stomacato da questo ferreo, conclamato e diffuso *continuismo*, Preti

reagì allora chiudendosi, volontariamente, in un suo ostinato e rigoroso isolamento sociale e istituzionale.

Nel fare questa drastica scelta Preti ha naturalmente poi dovuto avere la forza civile di saper vivere e resistere, *da solo*, in modo istituzionalmente “isolato”, essendo rigorosamente bandito da pressoché tutte le molteplici e potenti consorterie accademiche. Non aderendo infatti a nessuna specifica e particolare consorteria accademica, Preti è stato rigorosamente “allontanato” e anche preventivamente “sradicato” e “sceverato”, come se fosse un autentico “impestatore” da cui era, appunto, meglio tenersi rigorosamente “alla larga”. Per quale motivo? Proprio perché la presenza di Preti all’interno di qualunque ed eventuale commissione concorsuale configurava una situazione intrinsecamente anomala e ingestibile, giacché con lui – che non apparteneva a nessuna combriccola – era pressoché impossibile stipulare qualsiasi “accordo” preventivo sottobanco per far vincere questo o quel candidato, per fare accordi “segreti” (che erano poi, naturalmente, i segreti di Pulcinella) in grado, tuttavia, di controllare, saldamente, pressoché tutti i diversi concorsi, nonché anche le “maggioranze” delle varie Facoltà universitarie.

In tal modo la sua presenza all’interno di una commissione concorsuale per la docenza universitaria era sempre percepita e vissuta come un’autentica “minaccia” di una “testa calda”, irrispettosa delle comuni “leggi” (in realtà “leggi” non scritte, spesso e volentieri del tutto illegali e apertamente contrarie all’autentico rispetto della legalità), proprio perché Preti avrebbe sempre agito, comunque, di testa sua, senza mai accettare nessun accordo preventivo, proprio e specifico delle differenti conventicole e consorterie accademiche o, per dirla *à la* Gobetti, delle «camorre dei concorsi universitari», a loro volta tipica espressione dell’«intellettualità delinquente»<sup>36</sup>. Risultato?

Preti fu sostanzialmente un docente *isolato* nel corso della sua intera vita accademica, con la conseguenza che in tal modo non riuscì a “mettere in cattedra” nessuno: accademicamente parlando, infatti, non contava nulla, proprio perché non aveva accettato le cosiddette “regole del gioco” della comunità accademica alla quale pure apparteneva istituzionalmente. Infatti, Preti si infischiava apertamente di queste procedure del potere baronale, proprio perché aveva invece a cuore una libera e critica ricerca

<sup>36</sup> La prima citazione è tratta da P. Gobetti, *Al nostro posto*, in «La Rivoluzione Liberale», a. I, n. 32, 2 novembre 1922 (poi riedito in P. Gobetti, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi 1997, pp. 418-420, dove la cit. si legge a p. 419), mentre la seconda si trova nell’articolo gobettiano *Per una società degli apoti [2]*, in «La Rivoluzione Liberale», a. I, n. 31, 25 ottobre 1922, p. 114 (poi riedito in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 411-415, dove la cit. si legge a p. 415).

filosofica e teoretica. Inutile aggiungere come la posizione di Preti fosse assolutamente nobile e frutto di una precisa *moralità civile* che non può che essere rispettata e apprezzata.

Vale infatti per Preti il celebre motto evangelico *etiamsi omnes, ego non*, con la differenza che l’apostolo Pietro non fu poi all’altezza di questa sua presa di posizione, mentre Preti si attenne sempre a questo suo sdegnoso isolamento *morale*, senza mai prendere in considerazione i vari e diffusi compromessi, propri di tutte le conventicole accademiche. In questo senso Preti costituisce un emblematico modello di indubbia *moralità civile*. Tuttavia, l’indubbia nobiltà morale della sua coraggiosa presa di posizione non deve tuttavia indurci a non rilevare come anche questa sua nobilissima opzione sul piano pratico finisse per delineare un autentico *fallimento*, perlomeno in relazione al tentativo di voler finalmente cambiare la situazione complessiva delle università italiane. Proprio per questa ragione Preti si sistemò sistematicamente “isolato” e posto in condizione di non nuocere, mentre i concorsi hanno continuato a essere gestiti con le solite regole e con i tradizionali meccanismi baronal-feudali.

Sul piano storico-civile questi due opposti comportamenti assunti dai banfiani – ovvero quello, decisamente maggioritario, praticato da chi ha accettato pienamente le tradizionali “regole del gioco” universitario e quello (decisamente minoritario) di chi le ha invece rifiutate – condividono un esito civile comune e convergente. Per quale ragione? Perché entrambe queste scelte non sono state in grado di incidere nella realtà, modificando una situazione palesemente scandalosa e illegale. Certamente i primi hanno accettato le regole del gioco per poi inserirsi, a loro volta, in questo stesso meccanismo di potere baronale, diventando spesso anche degli autentici *domini* (*domini* che hanno così determinato, pilotato, controllato e condizionato molti concorsi universitari, “piazzando” i propri allievi a destra e a manca, nelle più diverse sedi accademiche).

Di contro quello opposto, di chi, come Preti, ha invece preferito “isolarsi”, onde non essere costretto a sottoscrivere alcun patto o accordo preventivo per sostenere qualche particolare camarilla accademica, non è comunque riuscita a modificare o bloccare, in minima misura, un sistema di potere alquanto consolidato. Pertanto, entrambe queste due pur opposte scelte di comportamento condividono, paradossalmente, un comune e tragico orizzonte prospettico. Quale? Quello di non essersi mai impegnati seriamente per modificare veramente e profondamente questi consolidati meccanismi concorsuali, propri e specifici di un’università di impianto baronal-feudale che, in tal modo, non è stata mai minimamente investita dall’esigenza civile di una sua profonda, democratizzazione, in grado di

allineare il mondo accademico italiano alla modernità del mondo moderno e contemporaneo.

In ultima analisi questi due differenti e opposti modelli comportamentali sono pertanto entrambi *fallimentari* proprio perché hanno entrambi sistematicamente omesso, sia pur per ragioni radicalmente opposte e apertamente conflittuali, un attivo e fattivo coinvolgimento “politico-istituzionale” della società italiana, onde cercare di modificare, *in meglio*, la realtà universitaria italiana. Il che non è davvero irrilevante, soprattutto se si tiene presente come l’innovativo *imprinting* banfiano avrebbe invece consentito a questo pur composito gruppo di grandi intellettuali – tutti assai agguerriti ed esprimenti anche alcune delle migliori intelligenze del dopoguerra italiano – di contribuire a una profonda trasformazione democratica del nostro mondo accademico. Anche in questo caso si è dunque configurato un appuntamento perso con la storia complessiva del nostro paese.

Un appuntamento perso, più in generale, con la storia della stessa modernità che avrebbe consentito al gruppo banfiano di avere una più profonda incidenza entro il mondo culturale e scientifico italiano e internazionale del Novecento. Il che si configura, allora, come un obiettivo *limite* istituzionale e civile della Scuola di Milano, la quale non è stata minimamente in grado di saper intaccare, criticamente, una consolidata tradizione accademica obsoleta e illegale, che costituiva (e ancora oggi spesso costituisce) un freno e anche un grave ostacolo per realizzare un profondo rinnovamento della società italiana e dello stesso mondo universitario della ricerca e dello studio.

## Bibliografia

- L. Anceschi, G. Ferrata, G. Labò, E. Treccani (a cura di), *La Luna nel corso. Pagine milanesi raccolte*, Milano, Corrente Edizioni 1941.
- A. Banfi, recensione a *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (hrsgg. V.E. Husserl, VII, Max Niemeyer, 1922, pp. X-770), in «Rivista di filosofia», vol. XVII, n. 2, aprile-giugno 1926, pp. 175-179.
- , *Principi di una teoria della ragione*, Torino-Milano-Firenze-Roma-Palermo, G.B. Paravia & C. 1926.
- , *Moralismo e moralità*, in «Studi filosofici», a. V, nn. 1-2, gennaio-giugno 1944, pp. 1-16.
- , *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*, in «Studi filosofici», 1947, 1, pp. 1-79.
- , *Sui principii di una filosofia morale*, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», s. II, vol. LVII, fasc. XI-XIV, pp. 609-670, poi in Id., *La ricerca della realtà*, 2 vol., vol. I, Firenze, Sansoni 1959 (Pubblicazioni della

- Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, vol. XXVIII), pp. 499-569.
- F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Milano, Cisalpino-Goliardica 1983.
- R. Cantoni, recensione di J. Kanapa, *L'Existentialisme n'est pas un humanisme* (Editions sociales, Paris 1947), in «Studi filosofici», a. IX, 1948, pp. 167-171.
- R. Cantoni (a cura di), *Il pensiero dei primitivi*, Milano, Garzanti 1941.
- M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, in Id., D. Formaggio, P. Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957)*, Milano, Unicopli 1984, pp. 21-35.
- L. Geymonat, *Contro il moderatismo. Interventi dal '45 al '78*, a cura di M. Quaranta, Milano, Feltrinelli 1978.
- P. Gobetti, *Per una società degli apoti [2]*, in «La Rivoluzione Liberale», a. I, n. 31, 25 ottobre 1922, p. 114, poi in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi 1997, pp. 411-415.
- , *Al nostro posto*, in «La Rivoluzione Liberale», a. I, n. 32, 2 novembre 1922, poi in Id., *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi 1997, pp. 418-420.
- D. Menicanti, *Il concerto del Grillo. L'opera poetica completa con tutte le poesie inedite*, a cura di B. Bonghi, F. Minazzi, S. Raffo, con la *Bibliografia menicantea*, Milano-Udine, Mimesis 2013.
- F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Milano, FrancoAngeli 1984.
- , *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Milano, FrancoAngeli 1994.
- , *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat, Prefazione di E. Agazzi*, Milano-Mendrisio, Edizioni Thèlema-Accademia di Architettura dell'Università della Svizzera Italiana 2001.
- , *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, Napoli, La Città del Sole 2004.
- , *Il cacodèmon neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti, Prefazione di F. Papi*, Milano, FrancoAngeli 2004.
- , *L'épistémologie comme herméneutique de la raison, Préface de J. Petitot*, Napoli-Paris, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin 2006.
- , *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del 1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra)*, Milano-Udine, Mimesis 2010.
- , *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere, Presentazione di R. Dionigi, con una nota critica di R. Bellini*, Milano-Udine, Mimesis 2011.
- , *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Milano-Udine, Mimesis 2011.
- , *Nel sorriso banfiano*, in G. Maria Bertin, L. Bozzi, R. Cantoni, A.M. Cervi, L. De Benedetti, E. Paci, A. Pozzi, *Nel sorriso banfiano. Scritti, cartolettere e foto inedite per Alba Binda*, a cura e con un saggio di F. Minazzi, con una lettera su Antonio Banfi di Beatrice Binda De Sartorio e un profilo biografico di Alba Binda della nipote Mirella Binda, Milano-Udine, Mimesis-Centro Internazionale Insubrico 2013, pp. 19-147.

- , *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Firenze, Leo S. Olschki 2021.
- F. Minazzi (a cura di), *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, Firenze, Giunti 2019.
- , *Historical Epistemology and European Philosophy of Science*, Cham, Springer 2022.
- , *La moralità come prassi. Carteggio Ludovico Geymonat-Antonio Giolitti 1941-1965*, Milano-Udine, Mimesis 2022.
- , *Ragnate trasparenze. Riflessioni sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e la sua Matrioska filosofica*, Milano-Udine, Mimesis 2023.
- E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina-Milano, Casa Editrice Giuseppe Principato 1938.
- , *Principii di una Filosofia dell'Essere*, Modena, Guanda 1939.
- , *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, a cura di C. Sini, Milano Bompiani 1988.
- F. Papi, *Il coraggio della verità*, in «Avanti!», edizione milanese, venerdì 26 ottobre 1956, a. LX, n. 253, p. 1, cc. 5-6.
- , *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti 1961.
- , *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati 1990.
- , *Per andare dove 1934-1949*, Milano-Udine, Mimesis 2019.
- , *Figli del tempo. Eravamo studenti impegnati (1950-1952)*, a cura di F. Minazzi, Milano-Udine, Mimesis 2021.
- G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Milano-Messina, Casa Editrice Giuseppe Principato 1942.
- , *Un educatore: Antonio Banfi*, in «La Provincia Pavese», a. I, n. 57, domenica 29 luglio 1945, p. 2, c. 1, poi in Id., *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, San Cesario di Lecce, Manni 2003, pp.123-126.
- , *Due orientamenti nell'epistemologia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», a. V, fasc. III, luglio-settembre 1950, pp. 200-217, poi in Id., *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, 2 voll., vol. I, Firenze, «La Nuova Italia» Editrice 1976, pp. 53-77.
- , *Criticità e linguaggio perfetto*, in «aut aut», n. 15, maggio 1953, pp. 197-218, poi in Id., *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, 2 voll., vol. I, Firenze, «La Nuova Italia» Editrice 1976, pp. 105-126.
- , *Retorica e logica. Le due culture*, Torino, Einaudi 1968.
- , *Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966)*, a cura di F. Minazzi, Milano, FrancoAngeli 1989.
- , *Retorica e logica*, nuova edizione critica a cura di F. Minazzi, Milano, Bompiani 2018.
- J. Ruytinx, *La problématique philosophique de l'unité de la science. Étude critique*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres» 1962.
- , *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea (1948)* in Id., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Milano, FrancoAngeli 1983, pp. 35-103.
- R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Torino, Einaudi 2005.

# *La storia della scienza nella Scuola di Milano*

Dario Generali\*

Ricerche recenti hanno rivalutato la stagione del positivismo italiano, superando precedenti giudizi liquidatori e rilevando l'importanza di questo movimento, che rappresentò costantemente un antidoto al neoidealismo e all'irrazionalismo e un costante richiamo alla realtà, alla concretezza e alla necessità di un approccio scientifico a qualsiasi tipo di problema. Una corrente di pensiero che, nelle sue diverse manifestazioni e pratiche, operò costantemente per lo svecchiamento della cultura italiana e per la sua apertura agli sviluppi delle scienze e dei più avanzati dibattiti europei e che rimase attiva anche durante la piena egemonia neoidealistica lungo il ventennio fascista<sup>1</sup>.

Prima della tragedia politica, civile e culturale di quel periodo il positivismo aveva anche espresso una storiografia della scienza assai qualificata, attenta contemporaneamente al pensiero scientifico, alle tecniche e alle pratiche della scienza, con gli studi, fra gli altri, di Raffaello Caverni, Antonio Favaro, Gino Loria, Giovanni Vailati, Federigo Enriques e Aldo Mieli<sup>2</sup>. Studi che subirono però una pesante battuta d'arresto e un abbandono durante la dittatura fascista sia per l'egemonia realizzata dal neoidealismo in quel contesto, sia, e forse soprattutto, per il necessario trasferimento all'estero di alcuni dei protagonisti di quella storiografia per ragioni politiche e legate alle persecuzioni razziali messe in atto dal regime.

È stato più volte messo in evidenza come gli studi e le ricerche di storia della scienza siano stati ripresi in Italia solo nel secondo dopoguerra e

\* Istituto per la Storia del Pensiero filosofico e scientifico moderno, Consiglio Nazionale delle Ricerche. E-mail: dario.generali@ispf.cnr.it

<sup>1</sup> F. Minazzi, *De Bibliosophia. Mario Quaranta e la ricerca filosofica italiana contemporanea*, Milano, Il Poligrafo 2022, pp. 249-252.

<sup>2</sup> Sulla storiografia della scienza in Italia dal Risorgimento sino alla Seconda guerra mondiale cfr. C. Pogliano (a cura di), *Scienze e storia nell'Italia del Novecento*, Pisa, Centro Studi Enriques, Edizioni Plus-Pisa University Press 2007.

che siano ripartiti dalla Scuola di Milano e, in particolare, dall'ambiente intellettuale che si concentrò attorno alla «Rivista di storia della filosofia», fondata da Mario Dal Pra nel 1946, che sviluppò una storiografia filosofica legata all'empirismo critico di quella Scuola, alla sua attenzione filologica e testuale, alla sua battaglia antimetafisica, neoilluministica e di rigore intellettuale e civile<sup>3</sup>.

L'interesse principale di quell'ambiente fu senza dubbio la storia della filosofia, che fu però sempre vista in relazione con le altre discipline e, in particolare, con la scienza e la sua storia. Un'attenzione che in Dal Pra si concretizzò dotando ogni capitolo del suo fortunato *Sommario di storia della filosofia*, manuale per i licei edito in molteplici ristampe dalla Nuova Italia, di un paragrafo dedicato a *Lo sviluppo delle scienze* e nella fondazione nel 1971 a Milano e successiva direzione del Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza del CNR.

Dal Pra e Garin – che collaborò costantemente al progetto culturale ed editoriale della rivista – non furono inoltre direttamente storici della scienza, ma ebbero diversi allievi che lo divennero e mostrarono sempre una notevole sensibilità verso questa disciplina.

Lo fu invece direttamente Giulio Preti, che di quel gruppo di studiosi rappresentò sicuramente una figura centrale e che dedicò molta attenzione sia alla riflessione sulla metodologia storiografica, sia all'impegno diretto di storico della filosofia e della scienza, come provano, per esempio, i suoi studi su *Newton* (Milano, Garzanti 1950) e sulla *Storia del pensiero scientifico* (Milano, Mondadori 1957).

Particolarmente rilevante a illustrare l'attenzione in quegli anni di Preti, anche sul terreno dell'insegnamento, per la storia della scienza appare il *Corso propedeutico di storia del pensiero scientifico dal sec. XIV al sec. XVI*,

<sup>3</sup> Sulla rinascita della storia della scienza in Italia nel secondo dopoguerra, sulla concezione che aveva Preti di questa disciplina e sull'influenza che assai probabilmente esercitò in quegli anni sul modello storiografico della scienza di Paolo Rossi cfr. D. Generali, *Giulio Preti storico della scienza nelle lezioni milanesi del 1949-1950*, in F. Minazzi (a cura di), *Sul Bios theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'archivio inedito del filosofo pavese*, Milano-Udine, Mimesis 2015, vol. I, pp. 629-646; Id., *Mario Dal Pra: un maestro di rigore scientifico e civile nella Statale degli anni Settanta*, in F. Minazzi (a cura di), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano"*. *La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, Milano-Udine, Mimesis 2018, pp. 507-515, in particolare pp. 509-510; Id., *La storia della scienza nella Scuola di Milano*, in F. Minazzi (a cura di), *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, Firenze, Giunti 2019, pp. 153-159 e F. Luzzini, *Bibliographical Distorsions, Distorsive Habits: Contextualizing Italian Publications in the History of Science*, in «*Isis Current Bibliography*», vol. 109, n. S1, December 2018, Part. I, Bibliographical Essay, pp. 3-13, in particolare pp. 5-8.

dispensa<sup>4</sup> (appaiata a una scelta, operata da Paolo Rossi, di brani antologici di autori del Rinascimento italiano) curata da Giuseppe Tarzia di un corso tenuto da Giulio Preti, in qualità di assistente volontario di Antonio Banfi, presso l'Università degli Studi di Milano nell'anno accademico 1949-1950.

In quegli anni collaborava infatti con Banfi, ma come assistente strutturato, anche Paolo Rossi, che si trovò quindi a operare con Preti nello stesso contesto e nella stessa temperie culturale e che cooperò con il filosofo pavese nella didattica ed ebbe modo di interloquire con lui nelle discussioni teoriche, ricevendone assai probabilmente significative influenze metodologiche sul terreno storiografico e nella definizione di un modello di storia della scienza concepito come storia del pensiero scientifico, che fu poi la prospettiva che si impose per la disciplina nel nostro paese nei decenni successivi, pure attraverso l'opera e il magistero dello stesso Paolo Rossi, in questo senso indirizzato anche dall'insegnamento di Garin, di cui era allievo.

La riflessione di Preti sulla storiografia della scienza e la sua stessa attività storiografica si inseriscono a pieno titolo nel movimento filosofico e intellettuale di rinnovamento anti-crociano e anti idealistico avviato dalla riflessione di Banfi e della sua scuola e che vide nella già menzionata fondazione della «Rivista di storia della filosofia», alla quale Preti collaborò in modo costante e qualificato, un significativo riferimento editoriale e un punto di svolta culturale e organizzativo.

Nonostante questo, però, non rimase immune, come invece accadde a Geymonat<sup>5</sup>, dalla convinzione sostenuta da Giovanni Gentile, per il quale una storia della scienza sarebbe impossibile, in quanto una volta fatta una scoperta questa poi rimarrebbe immutata. Per evitare, secondo il filosofo neoidealista, di avere una storia della scienza che sia un'enumerazione di errori e pregiudizi e una cronaca di scoperte, la si deve concepire come una storia del pensiero scientifico, risolvendola quindi nella storia della filosofia<sup>6</sup>. Pur partendo da presupposti teorici diversi da quelli di Gentile, Preti fece propria la prospettiva di una storia della scienza come storia del pensiero scientifico, che, a suo parere, coinvolgeva sia la storia della scienza sia quella della filosofia.

<sup>4</sup> Conservata nel Fondo Preti presso l'archivio del 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 di Varese, e forniti cortesemente in copia dall'amico Fabio Minazzi, che ringraziamo per la segnalazione.

<sup>5</sup> F. Minazzi, *Epistemologia e storia della scienza: il problema dell'epistemologia storica nel dibattito italiano del Novecento (con alcuni documenti inediti)*, in «Il Protagora», a. XLV, s. VI, nn. 29-30, gennaio-dicembre 2018, pp. 23-69, in particolare pp. 41-45.

<sup>6</sup> D. Generali, *Giulio Preti storico della scienza nelle lezioni milanesi del 1949-1950*, cit., p. 634; Id., *La storia della scienza nella Scuola di Milano*, cit., p. 157 e F. Minazzi, *Epistemologia e storia della scienza*, cit., pp. 35-37.

Nello sforzo di ricostruzione storica è infatti necessario per Preti individuare gli itinerari delle idee-forza fondamentali del pensiero scientifico, facendole reagire con gli autori e le condizioni storiche determinate<sup>7</sup>. D'altro canto, nel definire la riflessione e l'opera di un autore è fondamentale riuscire a individuare la tradizione scientifica e filosofica a cui fa riferimento, le sue fonti e le sue influenze successive, l'originalità del suo apporto nel chiarire ed, eventualmente, nel trasformare la tradizione a cui appartiene.

Nella prospettiva di contestualizzare gli autori nelle tradizioni di pensiero si parla di individuare anche le affinità a distanza e i precorrenti, che sappiamo essere un modello oggi rigettato dalla storiografia. Preti ammonisce però giustamente, rendendosi così perfettamente conto dei limiti di questa categoria storiografica, del pericolo di usare il concetto di "precorrento", perché spesso i contesti sono molto differenti e i singoli enunciati, sebbene apparentemente simili, hanno significati diversi<sup>8</sup>.

Una questione significativa che viene presa in considerazione è quella legata alla continuità o alla discontinuità dello sviluppo storico e, con esso, degli autori, delle influenze e dei problemi. Preti non aderisce, anche in questo caso, a prospettive unilaterali. Affermare infatti la sola continuità significherebbe negare la possibilità di sviluppi originali nel tempo. Asserire la sola discontinuità comporterebbe, per converso, avere teorie che nascono dal nulla. La posizione corretta appare dunque, per il filosofo pavese, quella di valutare caso per caso, riconoscendo di volta in volta gli elementi di continuità e di discontinuità del pensiero scientifico e filosofico<sup>9</sup>.

Il modello della storia del pensiero scientifico appare efficace anche nel risolvere i problemi del rapporto tra scienza e tecniche e quello tra storia generale della scienza e storie delle scienze particolari. Preti, per un verso, rileva lo stretto rapporto tra scienze e tecniche, sia nel senso che le scienze hanno ricadute tecniche, sia in quello che lo sviluppo delle scienze è spesso determinato dai progressi tecnici. D'altro canto, gli appare innegabile che scienze e tecniche si presentino con caratteristiche e valori diversi e ritiene quindi opportuno operare una distinzione tra questi ambiti disciplinari, anche se, a volte, sul piano storiografico, la cosa appare evidente, mentre in altri casi si mostra impossibile. La storia del pensiero scientifico supera questo problema non addentrandosi nei dettagli della storia delle scienze e delle tecniche e concentrando al contrario la

<sup>7</sup> M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Napoli, Bibliopolis 1988, pp. 121-126.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 126-130.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 130-136.

propria attenzione soprattutto sui modelli del mondo che variano con le epoche storiche e con le diverse prospettive culturali<sup>10</sup>.

Un altro problema aperto, secondo Preti, è se privilegiare una storia generale e sintetica della scienza o storie analitiche delle singole discipline. Scegliere la via sintetica potrebbe apparire più soddisfacente da un punto di vista culturale e maggiormente in grado di fornire uno sguardo globale sulla scienza e sui suoi rapporti con gli altri aspetti della riflessione umana. Il modello storiografico specialistico, impegnato nella ricostruzione della storia delle singole scienze particolari, sembrerebbe inoltre più esposto al rischio di prendere il modello della scienza contemporanea come punto di riferimento per giudicare della correttezza o dell'errore dei punti di vista del passato, quindi più esposto a far proprio l'esiziale punto di vista della logica dei precorrimenti.

Sul versante opposto, una storia sintetica della scienza non sarebbe in grado di dar conto degli sviluppi cronologicamente sfasati delle varie discipline. Per esempio, matematica, fisica, chimica, etc. hanno sviluppato livelli di evoluzione differente in tempi diversi e una ricostruzione storiografica unitaria dovrebbe dar conto di punti di vista disciplinari assai eterogenei pur nello stesso contesto storico.

Anche in questo caso, per il filosofo pavese la soluzione è il modello della storia del pensiero scientifico. In tale prospettiva quello che più importa non sono i dettagli tecnici dello sviluppo di questa o quella disciplina, ma il modello della natura adottato e il metodo della ricerca. Ogni epoca esprime così una scienza trainante (matematica per Platone, fisiologia per Aristotele, dinamica per il meccanicismo d'epoca moderna, etc.), la quale caratterizza il pensiero scientifico del proprio tempo<sup>11</sup>.

Per Preti, infine, un grave difetto di quasi tutte le storie della scienza è la tendenza ad appiattirsi sulla contemporaneità, cioè ad andare a cogliere i precorrimenti e i punti di vista delle scienze attuali. Anche in questo caso la storia del pensiero scientifico rappresenta un antidoto a questo pericolo, in quanto libera, per un verso, dal rischio di una rincorsa ai precorrimenti schiacciata sul presente, dall'altro dalle obiezioni, del tipo di quelle di Gentile, sull'impossibilità della storia della scienza. Così facendo non ci sono più problemi di verità o meno delle teorie, che diventano fatti storici calati in un contesto culturale. Pure questo modello storiografico contribuisce a rendere la storia della scienza una disciplina umanistica. Lo è, infatti, oltre che per la sua dimensione erudita e filologica, in quanto storia di un aspetto fondamentale della

<sup>10</sup> G. Preti, *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze*, in «Rivista critica di storia della filosofia», a. XIII, ottobre-dicembre 1958, pp. 450-454.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 454-456.

civiltà umana<sup>12</sup>, cosa sulla quale, come sull'intrinseca storicità della scienza, le diverse prospettive teoriche di Geymonat e di Preti trovarono un punto di contatto<sup>13</sup>. Nel 1956 il contesto culturale della Scuola di Milano si arricchì per la chiamata, voluta da Antonio Banfi, sulla prima cattedra italiana di Filosofia della Scienza, di Ludovico Geymonat, che, attraverso la propria produzione scientifica e il proprio insegnamento universitario, aprì la filosofia della scienza in Italia al più qualificato panorama europeo e si impegnò attivamente alla diffusione della prospettiva del razionalismo critico e della valorizzazione della scienza, della tecnica e della loro storia, contribuendo in modo significativo a promuovere il valore culturale della scienza e a sollecitare anche una ripresa della sua storiografia, temi tutti ampiamente presenti e ribaditi nel gruppo degli allievi e collaboratori di Banfi.

Sulla storia della scienza Geymonat<sup>14</sup> aveva però posizioni nitidamente differenti da quelle di Gentile, riprese in parte da Preti, e quindi si diversificava per aspetti significativi dalla storiografia della scienza espressa sino ad allora dalla Scuola di Milano.

Per Geymonat bisognava distinguere fra due generi di “storia della scienza”. Un primo aspetto di questa storicità era quasi universalmente accettato da tutti ed era relativo al fatto che la scienza rappresenta un rilevante fatto storico all'interno di un contesto di civiltà e di cultura. Una seconda forma di storicità, pure assai rilevante e messa in dubbio da Gentile, era invece quella della scienza stessa, del suo sviluppo interno.

Per sostenere la legittimità e l'importanza della storia interna della scienza Geymonat si confrontò anche con le posizioni neopositivistiche di Rudolf Carnap, sottolineando che un conto era studiare la struttura sintattica di una scienza senza subire interferenze da elementi estranei alla struttura presa in considerazione, un altro pensare che una tale operazione possa esaurire l'esame metodologico delle teorie e che queste possano essere comprese al di fuori della storia del loro sviluppo interno.

La scienza non è una serie di verità definitive conquistate una volta per tutte, ma un complesso dinamico di interazioni teoriche, di tecniche e di procedure in continua evoluzione. Lo stesso concetto di “progresso scientifico” si basa su un costante fluire di tutti gli elementi indicati e che definisce una chiara storicità interna delle scienze, che emerge con evidenza dalla dinamicità delle loro teorie, dal loro costante e sempre differenziato nel tempo rap-

<sup>12</sup> Ivi, pp. 456-457.

<sup>13</sup> F. Minazzi, *Epistemologia e storia della scienza*, cit., pp. 44-45.

<sup>14</sup> Sulla storia della scienza in Geymonat si vedano ivi, pp. 38-50 e il recentissimo Id., *Ragnate trasparenze. Riflessioni sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e la sua matrisca filosofica*, Milano-Udine, Mimesis 2023.

porto con l'esperienza. Una complessità che richiede uno sforzo di ricostruzione storiografica concentrata non solo sul pensiero scientifico, ma anche sulle tecniche e sulle procedure delle scienze, che proprio nel loro fecondo e dinamico rapporto con l'esperienza qualificano un aspetto determinante della loro prassi e del loro costante progresso. Geymonat era così in grado di evidenziare il limite idealistico della convinzione di Gentile, che aveva negato la possibilità di una storia della scienza in quanto tale e, quindi, anche quello della posizione di Preti, che in questo era stato influenzato da Gentile, e che aveva delineato e realizzato un modello di storia della scienza limitato alla sola storia del pensiero scientifico.

Geymonat rilevava infine la dimensione teorica e costitutiva della storia nelle comprensione stessa delle scienze e delle loro caratteristiche, sottolineando, nella sua monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, che una scienza può essere adeguatamente individuata e compresa solo attraverso una puntuale e completa conoscenza del suo sviluppo storico, delle differenti teorie e pratiche con le quali le diverse generazioni di scienziati che si sono susseguiti nel tempo l'hanno sviluppata e fatta progredire, e certo non attraverso una semplice definizione astratta.

Nonostante il significativo apporto teorico fornito da Geymonat al dibattito, una storia della scienza maggiormente concentrata sulle specificità tecniche e scientifiche delle diverse discipline fu inizialmente sviluppata solo da alcuni allievi diretti di Geymonat, come, fra tutti, Renato Mazzolini, e da storici della scienza di formazione scientifica, come lo storico della Medicina Luigi Belloni. Il modello dominante rimase quello di una storia della scienza d'area umanistica, organizzato come storia del pensiero scientifico e storia delle idee, che rappresentò l'impostazione egemone della disciplina all'incirca sino alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, quando, da più parti, sia per la sollecitazione operata dall'influenza della storiografia d'area anglosassone, sia per autonoma presa di coscienza dei principali gruppi di ricerca, se ne colse l'unilateralità e la necessità di integrarlo sul versante tecnico delle pratiche e delle procedure, impossibili da liquidare come dettagli irrilevanti senza privare la ricostruzione storica della scienza di aspetti per essa determinanti.

Per la nuova sensibilità storiografica, che venne maturando in quegli anni in Italia, il fenomeno scientifico è infatti caratterizzato dalla complessità e dalla molteplicità degli elementi che intervengono e lo determinano, non riconducibili solo agli aspetti teorici o filosofici. Il progetto di una ricerca, il suo avvio e la sua implementazione, i dati che in essa vengono raccolti e la loro interpretazione, la sintesi finale e la sua eventuale generalizzazione teorica si collocano in particolari contesti culturali e pratici e

dipendono da un numero assai elevato di elementi, che vanno dall'influenza di teorie scientifiche e filosofiche alle procedure utilizzate, dalla circolazione libraria alla disponibilità o meno della strumentazione necessaria, a tanti altri aspetti ancora.

Si tratta, quindi, per un verso, non solo di valutare e comprendere appieno le opere a stampa degli uomini di scienza, ma anche di seguirli nell'elaborazione e nella genesi delle loro teorie sui protocolli manoscritti di laboratorio, valutando pazientemente le loro pratiche sperimentali e le loro interpretazioni teoriche di tali dati, spesso poi sistemati e proposti, nelle opere finali, in modi diversi da come sono originariamente emersi, deformati e resi funzionali alle esigenze logiche e retoriche degli autori, che si pongono il problema di rendere le loro teorie il più possibile convincenti e inattaccabili.

È inoltre necessario indagare a fondo nei carteggi, al fine di comprendere gli influssi e i dibattiti che accompagnarono studi e ricerche, ma anche le ragioni pratiche e i condizionamenti che spinsero gli scienziati a occuparsi di un argomento piuttosto che di un altro e, perfino, ad autocensurarsi nelle opere pubblicate. Si devono analizzare con cura e sensibilità filologica scritti a stampa e manoscritti, per restituirli alle loro lezioni originarie, che ci si deve inoltre porre nelle condizioni di leggere, con gli strumenti fornitici dalla storia della lingua, correttamente, evitando fraintendimenti e incomprensioni, diversamente tanto facilmente prodotti dalla differenza dei linguaggi di epoche così distanti nel tempo. Non si può poi evitare di contestualizzare adeguatamente teorie e riflessioni, ricostruendole in relazione ai significati e alle relazioni che avevano con gli ambienti e la cultura del tempo, che, di conseguenza, devono essere sufficientemente noti e padroneggiati.

D'altro canto, una storiografia della scienza che non ponga attenzione alla sola storia delle idee scientifiche e filosofiche e alla loro pur fondamentale interdipendenza, non si sottrae al compito di comprendere il fatto scientifico anche nei suoi aspetti tecnici e procedurali, seguendo gli scienziati passo a passo nelle loro osservazioni e sperimentazioni. L'evoluzione o l'arretratezza tecnica di una procedura sperimentale, la capacità di vedere o non vedere un dettaglio hanno influito nel processo di formazione di teorie e idee scientifiche non meno che la conoscenza di autori e correnti, di libri e interpretazioni. In tale prospettiva il possesso di strumenti adeguati e le capacità di usarli nel modo migliore appaiono elementi fondamentali per determinare qualità, efficacia e risultati di una ricerca. Riuscire a individuare tipologie e caratteristiche degli strumenti utilizzati dagli scienziati significa pertanto fare passi determinanti nella comprensione del loro lavoro, collocandolo nel contesto tecnico in cui si mosse e comprendendone i limiti e le potenzialità connesse.

A questi sviluppi la storia della scienza in Italia giunse attraverso l'apporto di diversi studiosi e lungo differenti percorsi. Sicuramente la via della ricostruzione della storia delle scienze particolari spinse verso una forte attenzione non solo per le idee filosofiche della scienza o per la storia delle idee nel loro complesso, ma anche per gli aspetti pratici e procedurali delle scienze, come accadde, per esempio, per alcune ricerche di storia della medicina e per il lavoro di altri studiosi dediti alla ricostruzione della storia della matematica, della fisica e delle altre scienze formalizzate. Non mancarono poi, come si è visto, precursori che, in modo autonomo, nelle loro personali ricerche, anticiparono un approccio sensibile non solo agli aspetti teorici della scienza, ma anche alle sue tecniche e alle sue procedure. Altri ancora superarono l'iniziale prospettiva di una storia della scienza concentrata solo sulle sue idee e sui suoi concetti principalmente attraverso l'apertura al dibattito internazionale.

Per alcuni altri, però, strettamente legati alla tradizione culturale e filosofica della Scuola di Milano, il superamento di una storia della scienza attenta solo agli aspetti teorici avvenne come naturale applicazione al loro lavoro di ricerca del principio dell'empirismo critico, che era stato un punto di riferimento metodologico della riflessione di Preti, Dal Pra e degli altri studiosi di quel contesto culturale, nel quale era già presente la spinta metodologica determinante a superare il limite del loro stesso modello storiografico della scienza.

Una storiografia della scienza di questo genere appare particolarmente evoluta e in grado di ricostruire l'attività scientifica mettendola in costante relazione con tutti gli elementi che hanno operato su di essa delle influenze e con i quali si è rapportata e ha interloquito a diversi livelli. In essa sono perfettamente presenti la lezione dell'empirismo critico della Scuola di Milano e la sua apertura ai più avanzati dibattiti internazionali, la coscienza del ruolo essenziale esercitato dalla storia della scienza sulla stessa consapevolezza critica della ricerca scientifica e filosofica contemporanea, la sensibilità filologica per una corretta comprensione ed edizione dei testi, la cognizione dell'importanza, così bene evidenziata nell'opera di Geymonat, non solo della riflessione teorica, ma anche delle tecniche, delle pratiche e delle procedure per lo sviluppo della ricerca scientifica, la coscienza dei contributi che può apportare un approccio anche sperimentale con la ripetizione di osservazioni ed esperimenti, il fatto che la scienza sia sicuramente condizionata, come ogni attività umana, dal contesto sociale, culturale ed economico, ma che abbia anche una sua storia interna, che ne determina a volte l'andamento in forme più o meno autonome a seconda dei casi e delle contingenze.

## Bibliografia

- M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Napoli, Bibliopolis 1988, pp. 121-126.
- D. Generali, *Giulio Preti storico della scienza nelle lezioni milanesi del 1949-1950*, in F. Minazzi (a cura di), *Sul Bios theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'archivio inedito del filosofo pavese*, vol. I, Milano-Udine, Mimesis 2015, pp. 629-646.
- , *Mario Dal Pra: un maestro di rigore scientifico e civile nella Statale degli anni Settanta*, in F. Minazzi (a cura di), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, Milano-Udine, Mimesis 2018, pp. 507-515.
- , *La storia della scienza nella Scuola di Milano*, in F. Minazzi (a cura di), *Sulla Scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, Firenze, Giunti 2019, pp. 153-159.
- F. Luzzini, *Bibliographical Distorsions, Distorsive Habits: Contextualizing Italian Publications in the History of Science*, in «Isis Current Bibliography», vol. 109, n. S1, December 2018, Part. I, Bibliographical Essay, pp. 3-13.
- F. Minazzi, *Epistemologia e storia della scienza: il problema dell'epistemologia storica nel dibattito italiano del Novecento (con alcuni documenti inediti)*, in «Il Protagora», a. XLV, s. VI, nn. 29-30, gennaio-dicembre 2018, pp. 23-69.
- , *De Bibliosophia. Mario Quaranta e la ricerca filosofica italiana contemporanea*, Milano, Il Poligrafo 2022, pp. 249-252.
- , *Ragnate trasparenze. Riflessioni sul modello storiografico di Ludovico Geymonat e la sua matrisca filosofica*, Milano-Udine, Mimesis 2023.
- C. Pogliano (a cura di), *Scienze e storia nell'Italia del Novecento*, Pisa, Centro Studi Enriques, Edizioni Plus-Pisa University Press 2007.
- G. Preti, *Considerazioni di metodo sulla storia delle scienze*, in «Rivista critica di storia della filosofia», a. XIII, ottobre-dicembre 1958, pp. 450-454.

## *Abstract e Keywords*

Carlo Sini

*Antonio Banfi, la Scuola di Milano e la cultura europea*  
*Antonio Banfi, the School of Milan and European culture*

La Scuola di Milano nasce dall'insegnamento di Piero Martinetti negli anni Venti del secolo scorso. Essa ebbe il merito di aprirsi, in tempi di oscurantismo fascista, al mondo della cultura europeo, svolgendone in proprio gli interessi. Martinetti era un originale studioso di Kant e Spinoza. Al suo allievo Antonio Banfi, teorico del razionalismo critico, si deve l'organizzazione di una vera e propria scuola i cui allievi hanno illustrato magistralmente la cultura italiana nel corso del Novecento. Enzo Paci con la relazione tra filosofia e marxismo; Giulio Preti tra pragmatismo e marxismo; Fulvio Papi come studioso di Banfi e del marxismo; Remo Cantoni con i suoi studi sull'antropologia e Giovanni Maria Bertin sulla pedagogia. Intorno a questo nucleo insegnarono a Milano Giovanni Emanuele Barié, allievo diretto di Martinetti e maestro del neo-trascendentalismo; Mario Dal Pra e Andrea Vasa, iniziatori del trascendentalismo della prassi; Ludovico Geymonat, caposcuola della filosofia della scienza italiana.

The Milan School grew out of the teaching of Piero Martinetti in the 1920's. It had the merit of opening itself, in times of Fascist obscurantism, to the European world of culture, independently unfolding its interests. Martinetti was an original scholar of Kant and Spinoza. To his pupil Antonio Banfi, a theorist of critical rationalism, we owe the organization of a veritable school whose students masterfully illustrated Italian culture throughout the 20th century. Enzo Paci with the relationship between philosophy and Marxism; Giulio Preti between pragmatism and Marxism; Fulvio Papi as a scholar of Banfi and Marxism; Remo Cantoni with his studies on anthropology; and Giovanni Maria Bertin on pedagogy. Around this nucleus taught in Milan Giovanni Emanuele Barié, Martinetti's direct pupil and master of neo-trascendentalism; Mario Dal Pra and Andrea Vasa, initiators of the transcendentalism of *praxis*; and Ludovico Geymonat, head of the Italian philosophy of science.

Parole-chiave: Scuola di Milano; Pietro Martinetti; Antonio Banfi.

Keywords: School of Milan; Pietro Martinetti; Antonio Banfi.

Elio Franzini  
*L'estetica nella Scuola banfiana*  
*Aesthetics in the Banfi School*

La storia dell'estetica connessa alla tradizione fenomenologica e legata alla figura di Antonio Banfi ha un'articolazione complessa. Essa trova senza dubbio il suo riferimento principale in due pensatori, Dino Formaggio e Luciano Anceschi, che svilupparono l'insegnamento del maestro in modi molto diversi e spesso contrastanti, ma che tuttavia dimostrarono la loro ricchezza e complessità da prospettive diverse.

The history of aesthetics connected to the phenomenological tradition and tied to the figure of Antonio Banfi has a complex articulation. However, without a doubt, it finds its main reference in two thinkers, Dino Formaggio and Luciano Anceschi, who developed the master's teaching in very different and often conflicting ways, yet nonetheless demonstrated their richness and complexity from different perspectives.

Parole-chiave: Estetica, Antonio Banfi, Dino Formaggio, Luciano Anceschi.  
Keywords: Aesthetics, Antonio Banfi, Dino Formaggio, Luciano Anceschi.

Fabio Minazzi  
*Sul razionalismo critico, antimetafisico, fenomenologico ed empiristico*  
*della Scuola di Milano*  
*On the critical, anti-metaphysical, phenomenological and empiricist rationalism*  
*of the School of Milan*

Nel saggio si pone in rilievo come l'imprinting della Scuola di Milano sia riconducibile al concetto della *trascendentalità della ragione* elaborato da Antonio Banfi in un confronto diretto e costruttivo con la lezione di Kant, Hegel, Husserl e Simmel. In questa prospettiva la *trascendentalità della ragione critica* ha costituito un comune punto di partenza per tutti i pur assai differenti programmi di ricerca variamente perseguiti dai diversi esponenti di questa Scuola. Una Scuola che non è pertanto assimilabile alla trasmissione, più o meno attiva o passiva, del "verbo" del maestro, ma che si è sempre connotata come una comune disposizione critica condivisa, che ha guidato ogni esponente nell'inseguire liberamente il proprio *dèmone* teoretico. Tuttavia, nel saggio si mostra come la prospettiva teoretica banfiana fosse minata da un'aporia costitutiva di fondo che è stata differentemente sciolta e risolta dai principali esponenti filosofici di questa Scuola.

Prendendo in considerazione, in particolare, il pensiero di Giulio Preti, Enzo Paci e Remo Cantoni, in relazione diretta con quello di Banfi, si delineano le principali movenze di questa Scuola che ha difeso un razionalismo critico decisamente antimetafisico, sapendosi sempre confrontare, costruttivamente, col la lezione fenomenologica (Paci), con quella dell'empirismo critico (Preti) e con l'antropologia filosofica (Cantoni). Infine, si considera anche la specifica funzione *civile* di questa

Scuola la quale, se ha forgiato degli intellettuali decisamente *antifascisti*, non è stata tuttavia in grado di favorire una *democratizzazione* del mondo universitario italiano.

The essay highlights how the imprinting of the School of Milan can be traced back to the concept of the transcendentalism of reason elaborated by Antonio Banfi in a direct and constructive comparison with the lesson of Kant, Hegel, Husserl and Simmel. In this perspective, the transcendentalism of critical reason has constituted a common starting point for all albeit very different research programmes variously pursued by the various exponents of this School. A School that cannot therefore be assimilated to the transmission, more or less active or passive, of the master's 'verb', but which has always been characterised as a shared common *critical disposition* that has guided each exponent in freely pursuing their own theoretical *dèmone*. However, the essay shows how Banfi's theoretical perspective was undermined by an underlying constitutive aporia that was differentially dissolved and resolved by the main philosophical exponents of this School. Asking into consideration, in particular, the thought of Giulio Preti, Enzo Paci and Remo Cantoni, in direct relation to that of Banfi, the main movements of this School are outlined, which defended a decidedly anti-metaphysical critical rationalism, always knowing how to constructively confront the phenomenological lesson (Paci), that of critical empiricism (Preti) and philosophical anthropology (Cantoni). Finally, we also consider the specific civil function of this School which, if it forged decisively anti-fascist intellectuals, was nevertheless unable to foster a democratisation of the Italian university world.

Parole-chiave: Razionalismo Critico; Trascendentalismo; Fenomenologia; Empirismo Critico.

Keywords: Critical Rationalism; Transcendentalism; Phenomenology; Critical Empiricism.

Dario Generali

*La storia della scienza nella Scuola di Milano*  
*The history of science in the School of Milan*

Gli studi e le ricerche di storia della scienza sono stati ripresi nel secondo dopoguerra, dopo l'egemonia neoidealista e la tragedia politica, civile e culturale del ventennio fascista, a partire dalla Scuola di Milano e, specificatamente, dall'ambiente intellettuale che si concentrò attorno alla «Rivista di storia della filosofia», fondata da Mario Dal Pra nel 1946. In particolare, fu Giulio Preti a impegnarsi direttamente nella storia della scienza, concepandola come una storia del pensiero scientifico. Una tale prospettiva influenzò Paolo Rossi, a quel tempo assistente di Antonio Banfi, e fu alla base della sua concezione storiografica della scienza, che si impose nei decenni successivi. Un modello di storia della scienza, attento anche alle tecniche e alle procedure e non solo alle idee filosofiche della scienza, si impose a partire dagli anni Ottanta del

secolo scorso, quando si colse l'unilateralità di un simile modello e la necessità di integrarlo sul versante tecnico delle pratiche e delle procedure.

Studies and research in the history of science were revived after Second World War, after the neo-idealist hegemony and the political, civil and cultural tragedy of the fascist twenty-year period, starting from the School of Milan and, specifically, from the intellectual milieu centered around the «Rivista di storia della filosofia», founded by Mario Dal Pra in 1946. In particular, it was Giulio Preti who, directly engaged in the history of science, conceiving it a history of scientific thought. Such a perspective influenced Paolo Rossi, at that time an assistant to Antonio Banfi, and was the basis of his historiographical conception of science, which became popular in the following decades. A model of the history of science, also attentive to techniques and procedures and not only to the philosophical ideas of science, imposed itself from the 1980's onward, when the one-sidedness of such a model and the need to integrate it on the technical side of practices and procedures were grasped.

Parole-chiave: Scuola di Milano; Storia della Scienza; Giulio Preti; Mario Dal Pra; Ludovico Geymonat; Paolo Rossi.

Keywords: Scuola di Milano; History of Science; Giulio Preti; Mario Dal Pra; Ludovico Geymonat; Paolo Rossi.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

**FrancoAngeli Open Access** è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

# FrancoAngeli

## a strong international commitment

Our rich catalogue of publications includes hundreds of English-language monographs, as well as many journals that are published, partially or in whole, in English.

The **FrancoAngeli**, **FrancoAngeli Journals** and **FrancoAngeli Series** websites now offer a completely dual language interface, in Italian and English.

Since 2006, we have been making our content available in digital format, as one of the first partners and contributors to the **Torrossa** platform for the distribution of digital content to Italian and foreign academic institutions. **Torrossa** is a pan-European platform which currently provides access to nearly 400,000 e-books and more than 1,000 e-journals in many languages from academic publishers in Italy and Spain, and, more recently, French, German, Swiss, Belgian, Dutch, and English publishers. It regularly serves more than 3,000 libraries worldwide.

*Ensuring international visibility and discoverability for our authors is of crucial importance to us.*

---

# FrancoAngeli

 **torrossa**  
Online Digital Library

---

## INCONTRI DI STUDIO

Collana dell'Istituto Lombardo  
Accademia di Scienze e Lettere

---

La Scuola banfiana si qualifica, a livello internazionale, per un'apertura mondiale dei suoi interessi teorici e di pensiero. Antonio Banfi ha introdotto in Italia la fenomenologia di Husserl e il neo-kantismo della scuola di Marburg, delineando una forma originale di *razionalismo critico*, che ha successivamente confrontato col marxismo, avviando un'operazione coraggiosa, poco gradita all'ortodossia marxista del tempo.

Questo programma di ricerca fu poi variamente proseguito e approfondito, in modo libero, critico e autonomo, da molti dei suoi grandi allievi degli anni Trenta, ovvero Giulio Preti (confrontatosi col neopositivismo, il pragmatismo e la filosofia della scienza), Enzo Paci (commisurato con la fenomenologia, la cultura inglese e Whitehead), Remo Cantoni (che ha studiato l'antropologia filosofica, la coscienza mitica e il pensiero dei primitivi), Dino Formaggio (che ha indagato la possibilità di una teoria estetica).

I contributi presenti in questo volume – dovuti a studiosi come Carlo Sini, Elio Franzini, Fabio Minazzi e Dario Generali – indagano e approfondiscono molteplici aspetti del razionalismo critico scaturito dalla lezione banfiana, anche perché – come scrive Sini – «l'eredità della Scuola di Milano è così tuttora viva attraverso i maestri del passato, Antonio Banfi, *in primis*, e poi i suoi allievi diretti. Qualcosa da non disperdere e far crescere a nuova vita».

**Fabio Minazzi**, Professore Ordinario di Filosofia della Scienza dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese, è direttore, dal 2009, del Centro Internazionale Insubrico e, dal 2003, della storica rivista «Il Protagora», nonché autore di trentasette volumi monografici, curatore di oltre novanta libri collettivi e autore di più di mille saggi apparsi in varie sedi e diverse lingue. È socio corrispondente dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere (dal 2021) e socio effettivo dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences di Bruxelles (dal 2007).