

IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

Direttore/Editor: **Fabio Minazzi**, Università degli Studi dell'Insubria (d'ora in poi indicata con USI)

Condirettori/Coeditors: **Evandro Agazzi** (Universidad Autónoma Metropolitana, Città del Messico), **Fulvio Papi** (Università degli Studi di Pavia), **Jean Petitot** (Crea, École Polytechnique, Parigi)

Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors: **Sergio Albeverio** (Universität Bonn), **Charles Alunni** (École Normale Supérieure, Paris), **Dario Antiseri** (LUISS, Roma), **Giuseppe Armocida** (USI), **Wilhelm Büttemeyer** (Universität Oldenburg), **Guido Cimino** (Università «La Sapienza», Roma), **Mario Cingoli** (Università Milano-Bicocca), **Franco Coniglione** (Università di Catania), **Aurelio Gaetano Lanzarone** (USI), **F. William Lawvere** (State University of New York, Buffalo, New York), **Mario Maestri** (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), **Carlos Minguez** (Universidad de València), **Arne F. Petersen** (University of Copenhagen), **Renato Pettoello** (Università degli Studi di Milano), **Queralto Moreno Ramón** (Universidad Sevilla), **Raul A. Rodriguez** (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina), **Arcangelo Rossi** (Università del Salento), **Nicoletta Sabadini** (USI), **Ezio Vaccari** (USI), **Gereon Wolters** (Universität Konstanz).

Redazione di Varese/ Editorial office of Varese - Dipartimento di Informatica e Comunicazione: Rolando Bellini, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, Gianmarco Gaspari, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Mauro De Zan, Paolo Musso, Antonio Maria Orecchia, Andrea Spiriti, Tiziano Tussi (coordinatore) e Alessandra Vicentini

Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce - Università del Salento, Palazzo Parlangei, Via Stampacchia 45, 73100 Lecce: Cosimo Caputo, Daniele Chiffi, Irene Gianni, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaci, Giulia Santi, Gabriella Sava, Elisabetta Scolozzi, Antonio Quarta (coordinatore) e Lucia Widmar.

Segreteria di redazione/ Secretary's office - Dipartimento di Informatica e Comunicazione: Brigida Bonghi (responsabile), Giovanni Carozzini.

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Informatica e Comunicazione dell'Università degli Studi dell'Insubria.

Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed).

Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza di natura redazionale devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and editorial communications should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, Dipartimento di Informatica e Comunicazione, Via Mazzini n. 5 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) – Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Telefono e fax: +390289403935 e-mail: mimesised@tiscali.it

Periodico semestrale, iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese.

Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

Abbonamento 2011: per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 38372207, intestato a Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) - UNICREDIT Agenzia di C.so Sempione 76, 20100 Milano, BIC/SWIFT: UNCRITB1MG5, IBAN: IT4520200801730000100471942, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) alla sig.ra Luisa Fumagalli (luisa@mimesisedizioni.it).

Costo: un numero: per l'Italia € 20,00; estero € 27,00; arretrati € 38,00 (più € 2,58 per spese postali); estero € 54,00 (più € 3,62 per spese postali). L'abbonamento deve essere disdetto entro il 31 dicembre di ogni anno, in caso contrario si intende tacitamente rinnovato.

IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXVIII, gennaio-giugno 2011, sesta serie, n. 15

Sommario

STUDI

GIOVANNI VAILATI E FEDERIGO ENRIQUES FILOSOFI DELLA SCIENZA

| | |
|---|----|
| Fabio Minazzi, <i>Vailati e la filosofia della scienza</i> | 7 |
| Ivan Pozzoni, <i>La «ragion moderata» di Giovanni Vailati tra conoscenza e azione</i> | 37 |
| Mario Quaranta, <i>Vailati e Popper dopo l'eclissi dell'epistemologia</i> | 59 |
| Massimo Galuzzi, <i>Il tentativo di Federigo Enriques</i> | 77 |
| Arcangelo Rossi, <i>Sull'insegnamento dinamico nella riflessione di Federigo Enriques</i> | 91 |

INEDITI

| | |
|--|-----|
| Fabio Minazzi, <i>Per il centenario della nascita di Giulio Preti (1911-1972)</i> | 105 |
| Giulio Preti, <i>Notizie sull'operosità scientifica e sulla carriera didattica</i> , a cura di Fabio Minazzi..... | 111 |
| Appendice. Eugenio Garin, <i>Giulio Preti</i> | 127 |
| Giulio Preti, <i>Filosofare onestamente, andando là dove il pensiero ci porta. Lettere a Giovanni Gentile del 1938</i> , a cura di Fabio Minazzi.... | 129 |
| Giulio Preti, <i>Ci terrei tanto a venire a Firenze... Lettere ad Eugenio Garin (1953-1958)</i> , a cura di Fabio Minazzi..... | 133 |
| Giulio Preti, <i>Qui a Firenze si muore nel silenzio e nella solitudine. Lettere a Mario Dal Pra (1951-1971)</i> , a cura di Fabio Minazzi..... | 147 |

NOTE E DISCUSSIONI

| | |
|---|-----|
| Umberto Eco, <i>Il problema filosofico delle strutture trascendentali a priori nella riflessione neoilluminista di Jean Petitot</i> | 195 |
| Fulvio Papi, <i>La filosofia e la civiltà del denaro in crisi</i> | 201 |
| Rolando Bellini, <i>Filosofarte 2011, ovvero sulla 54^{ma} Biennale d'Arte di Venezia</i> | 207 |
| Marina Lazzari, <i>Ricordo di Antonio Erbetta</i> | 211 |

PROBLEMI DELLA SCUOLA

Tiziano Tussi, *Sul decreto-Brunetta nel mondo della scuola* 217

CRONACHE

Brigida Bonghi, *Forms of intersubjectivity*.
A proposito di un recente seminario 225

RECENSIONI

Francis Bacon, *Scritti scientifici*, a cura di Benedino Gemelli,
Introduzione generale di Silvia Manzo (Giovanni Carrozzini) 229

Cesare S. Maffioli, *La via delle acque (1500-1700). Appropriazione
delle arti e trasformazione delle matematiche* (Mauro De Zan) 238

Vincent Bontems, *Bachelard* (Giovanni Carrozzini) 240

Pascal Chabot, *Les sept stades de la philosophie* (Giovanni Carrozzini) 245

John Maynard Keynes, *Sono un liberale? E altri scritti*, a cura di
Giorgio La Malfa (Fulvio Papi)..... 250

Joseph E. Stiglitz, *Bancarotta - L'economia globale in caduta libera*
(Fulvio Papi)..... 252

Giuseppe Bencivegna, *La filosofia come strumento di liberazione*
(Fabio Minazzi) 256

Carlo Ginzburg, *Salviamo l'Italia* (Fabio Minazzi) 258

Jean-Claude Carrière - Umberto Eco, *Non sperate di liberarvi dai
libri* (Minazzi) 260

ABSTRACT..... 265

STUDI

GIOVANNI VAILATI E FEDERIGO ENRIQUES
FILOSOFI DELLA SCIENZA



Giovanni Vailati (Crema, 24 aprile 1863 - Roma, 14 maggio 1909), in una fotografia edita in alcune copie dei suoi *Scritti* pubblicati nel 1911

Vailati e la filosofia della scienza

«E perché porre in contrasto la ricerca del generale e lo sforzo di dominare il particolare, come se fossero due tendenze antagoniste, mentre la prima non deve la sua origine che alla presenza della seconda? Come conciliare il tuo amore per la realtà col disprezzo degli *organi* che ce la fanno *afferrare* (*begriff, con-cept-us*), col rigetto di quelli che tu dovresti considerare come gli *organi sessuali che la generano* (λογος σπερματικός)?».

Giovanni Vailati, lettera a Giovanni Papini del 21 novembre 1904 (corsivi nel testo)

1. L'«interesse della ragione» secondo Immanuel Kant

«La ragione è spinta da una tendenza della sua natura ad oltrepassare l'uso dell'esperienza, ad avventurarsi – in un uso puro e mediante semplici idee – sino agli estremi limiti di ogni conoscenza, ed a trovare pace soltanto nel compimento del suo ciclo, ossia in un tutto sistematico, sussistente per sé. Si domanda, ora, se questa aspirazione sia mossa dall'interesse speculativo della ragione, o piuttosto, unicamente dal suo interesse pratico» (A 797, B 825)¹.

Così scrive Immanuel Kant nelle pagine finali della *Critica della ragion pura*, consacrate a delineare la *Dottrina trascendentale del metodo*. Come è noto queste sono pagine particolarmente significative, malgrado la loro relativa brevità, perlomeno rispetto all'andamento sistematico e complessivo di tutto il precedente, articolatissimo, *corpus* della prima critica. Sono pagine importanti e strategiche perché Kant, ormai liberatosi da tutto lo sviluppo analitico e costruttivo del suo compito più eminentemente critico-decostruttivo, posto in essere nei confronti della tradizionale metafisica dogmatica speculativa, inizia invece a delineare, assai più positivamente e, appunto,

1 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976³, p. 779 (nel testo, tra parentesi indico il passo di riferimento nella prima e nella seconda edizione della *Critica*). Tutte le altre citazioni dalla *Critica* che figurano successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine dell'edizione Colli: p. 744; p. 9 (spaziato nel testo; in questo caso la traduzione di Colli è stata lievemente modificata onde meglio rendere il pensiero kantiano); p. 780; p. 811; p. 785 (spaziato nel testo); p. 786 (spaziati nel testo).

programmaticamente *costruttivo*, quella *metafisica critica* cui gli pare doveroso avvicinarsi dopo aver sbarrato la via ad ogni intemperanza metafisica speculativa ingiustificata che, nel corso dei secoli, ha sistematicamente prodotto un inconcludente e paradossale conflitto della ragione metafisica *con se stessa*. Con queste pagine Kant sta appunto delineando, *in positivo*, il suo passaggio critico-trascendentale dalla *critica della metafisica* alla *metafisica critica* e svolge, pertanto, questo suo fecondo e innovativo programma di ricerca criticista avendo sempre ben presente come

«la critica della ragione pura può essere considerata come il vero tribunale per tutte le dispute della ragione pura. Tale critica, in effetti, non si interessa delle controversie, che si riferiscano immediatamente ad oggetti, ma è destinata piuttosto a determinare ed a giudicare i diritti della ragione in generale, in base ai principi della sua originaria istituzione» (A 751, B 779).

In questa specifica prospettiva critico-trascendentalista Kant è del resto il più coerente e conseguente sostenitore dell'illuminismo del XVIII secolo, l'esponente indubbiamente più lucido, e di punta, di un movimento culturale e civile che non a caso, fin dalla prima edizione della *Critica*, lo induceva a ricordare come la sua epoca fosse

«la vera e propria epoca della critica, cui tutto deve sottomettersi. La religione mediante la sua santità e la legislazione mediante la sua maestà vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un giusto sconcerto e non possono pretendere una stima incondizionata, che la ragione concede soltanto a ciò che ha potuto superare il suo esame libero e pubblico» (A XII).

Nelle pagine finali della *Critica* questo coerente e cogente esame illuminista, «libero e pubblico», posto in essere dalla ragione nei suoi stessi confronti, perviene veramente al suo acme teoretico e Kant, nel delineare, sia pur sinteticamente, le linee portanti e qualificanti del suo innovativo programma di ricerca filosofico, traccia, al contempo, anche il suo rivoluzionario orizzonte criticista. Nell'affrontare questo specifico problema criticista Kant avverte esplicitamente il suo lettore di voler lasciare da parte, consapevolmente, «la sorte incontrata dalla ragione pura nelle sue mire speculative» e dichiara, pertanto, di voler indagare, programmaticamente,

«i problemi, la cui risoluzione costituisce il fine ultimo della ragione pura, possa poi essa raggiungerlo o meno: riguardo ad un siffatto fine, tutti gli altri hanno semplicemente il valore di mezzi. Questi fini supremi dovranno a loro volta trovare un'unità in base alla natura della ragione, per far progredire con la loro unione quell'interesse dell'umanità che non è subordinato a nessun altro interesse» (A 797-8, B 825-6).

L'«interesse della ragione» cui si appella Kant, superiore a qualunque altro interesse particolare e limitato, non ha allora nulla a che vedere con il «concetto scolastico» della stessa filosofia, poiché guarda, semmai, al «con-

petto cosmico (*conceptus cosmicus*)» della stessa riflessione filosofica, in virtù del quale la filosofia si configura quale «scienza della relazione di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), ed il filosofo non è un artista della ragione, bensì il legislatore della ragione» (A 839, B 867). In questa prospettiva – filosoficamente sempre aperta ad una revisione continua e problematica degli stessi risultati cui perviene, di volta in volta, il particolare «filosofare» dei singoli pensatori storici – Kant studia, allora, l'«interesse» supremo della ragione, la sua tendenza a conseguire, *circolarmente*, il suo scopo finale.

Da un punto di vista meramente speculativo l'«interesse» della ragione aspira al conseguimento di tre oggetti assoluti – come la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e il problema dell'esistenza di dio – che la stessa disamina critico-trascendentalista posta in essere dal “copernicanesimo” kantiano ha tuttavia dimostrato collocarsi al di là delle possibilità critiche della stessa ragione umana. Ma se nel campo della speculazione la ragione umana non è affatto autorizzata a presupporre questi oggetti, di contro, rileva ancora Kant, nel suo «interesse pratico» la ragione può invece ammettere degli oggetti per i quali, sul piano teorico, non è in grado di escogitare argomenti dimostrativi cogenti e sufficienti. Ciò che viene negato da un punto di vista speculativo può allora essere ammesso da un punto di vista dell'«interesse pratico» della ragione, ma a questo livello di analisi è poi ancora Kant ad avvertire come ogni eventuale «interesse della ragione», sia nel senso speculativo, sia nel senso pratico, trova infine una singolare e sinergica convergenza critica di unificazione in tre domande strategiche, di importanza capitale:

- «1. Che cosa posso sapere ?
2. Che cosa devo fare ?
3. Che cosa mi è lecito sperare ?» (A 805, B 833).

Se la prima domanda è eminentemente speculativa, occorre tuttavia riconoscere che entro l'ambito del sapere effettivamente possibile la ragione umana non può non essere soddisfatta. Certamente anche in questo ambito deve saper rinunciare a tutti i suoi fini assoluti, poiché risulta ampiamente assodato che la ragione non può mai oltrepassare – speculativamente parlando – i limiti dell'esperienza possibile. Ma entro questo confine la ragione non può mai non essere soddisfatta dei risultati parziali ed oggettivi che può comunque conseguire e che ha effettivamente conseguito storicamente proprio grazie al sistematico dispiegamento della ricerca scientifica. Al contrario, la seconda questione risulta essere eminentemente pratica, concernente la volontà umana e il mondo della prassi. «Come tale – rileva Kant – essa può certo appartenere alla ragione pura, ma in questo caso non è trascendentale, bensì morale» ed apre, appunto, all'ambito non meno problematico dei problemi connessi all'azione umana e al vario comportamento morale che può essere realizzato dalle singole personalità. Infine, la terza questione – «se io faccio quel che devo fare, che cosa ho allora diritto di sperare?» – risulta essere, al contempo, pratica e teoretica, giacché in questo ambito specifico

«il pratico serve soltanto da guida per rispondere alla domanda teoretica e – quando questa si eleva – alla domanda speculativa. Ogni speranza si riferisce infatti alla felicità, e sta rispetto al pratico ed alla legge morale proprio nello stesso rapporto in cui il sapere e la legge naturale stanno rispetto alla conoscenza teoretica delle cose. La speranza giunge infine all'inferenza che qualcosa è (ciò che determina l'ultimo fine possibile), poiché qualcosa dovrebbe accadere; il sapere giunge invece all'inferenza, che qualcosa è (ciò che opera come causa suprema), poiché qualcosa accade » (A 805-806, B 833-834).

In tal modo Kant articola l'architettonica della ragion pura – *idest* «il concetto scientifico della ragione» quale unità sistematica – secondo un cogente ed innovativo orizzonte tricotomico-critico trascendentale in cui il *sapere* configura, complessivamente, l'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività scientifica, il *dovere*, l'ordine prescrittivo e giuridico della correttezza etica (e delle sue varie regole normative) e, infine, *last but not least*, la *speranza* (l'escatologia) l'ordine autoriflessivo dell'emancipazione e dell'autenticità.

Certamente siamo in presenza di una problematica ed articolata architettura trascendentale del sapere, del dovere e dell'escatologia, ma, perlomeno a mio avviso, il pregio strategico, invero straordinario, di questa feconda posizione cosmica kantiana si radica proprio nell'impostazione critica innovativa che consente di cogliere i fecondi nessi, profondi e costitutivi, che possono instaurarsi – e che storicamente si sono poi effettivamente instaurati (peraltro assai emblematicamente, proprio in seno alla tradizione occidentale) – tra questi tre differenti ordini trascendentali del sapere, del dovere e della speranza².

In primo luogo, occorre infatti non dimenticare mai che siamo in presenza di tre ordini critici individuati grazie alla mossa trascendentalistica che, dal punto di vista del “copernicanesimo” introdotto da Kant, ha tagliato i ponti, definitivamente, con ogni pretesa metafisica speculativa assoluta. In altre parole, questi tre ordini del sapere, del dovere e della speranza non si radicano in una mitica realtà assoluta, ma rinviano costantemente ad una progettualità umana che si esplica entro un orizzonte conoscitivo, morale ed escatologico sempre strettamente e fecondamente connesso con la peculiare finitudine umana. La “trascendentalità critica” dell'ordine del sapere, di quello del dovere e, infine, di quello della speranza ci immunizza, insomma, dalla pretesa metafisica di poter attingere degli assoluti in grado di giustificare, di per sé, i differenti elementi presenti entro i tre ordini. Come sempre accade con l'impostazione critica di Kant il nostro rapporto con il mondo – con quello del sapere, del dovere e della speranza – non è mai un rapporto diretto e acritico, bensì costituisce sempre un rapporto mediato, obliquo, indiretto e, appunto, necessariamente critico. Il cui fondamento non rinvia ad alcuna necessità metafisica cogente, né ad alcuna realtà noumenale soggia-

2 Per un approfondimento sistematico delle tematiche accennate nel testo sia comunque lecito rinviare a due miei volumi, sia a *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004, sia a *L'épistémologie comme herméneutique de la raison, Préface de Jean Petitot*, La Città del Sole-Libraire Philosophique J. Vrin, Naples-Paris 2006.

cente, poiché ci riporta, semmai, alla nostra effettiva condizione di uomini in cammino per la costruzione del nostro patrimonio conoscitivo, del nostro patrimonio morale e anche del nostro stesso patrimonio escatologico.

In secondo luogo, la fecondità del punto di vista kantiano emerge anche dal rilevare come Kant abbia colto il profondo e fecondo nesso critico che collega l'ordine del sapere con quello del dovere e, infine, anche con quello della speranza. Sapere, dovere e speranza, pur collocandosi su tre ordini trascendentali affatto specifici e peculiari, tuttavia risultano anche essere profondamente interconnessi, perlomeno dal punto di vista del criticismo. Infatti in questa specifica chiave ermeneutica il criticismo kantiano si configura come la prospettiva che meglio di altre prospettive teoriche ha saputo cogliere, con acutezza di giudizio critico, lo stesso nesso costitutivo vitale (la vera e propria "chiave di volta") della modernità occidentale. Non a caso nella prospettiva kantiana *conoscenza e libertà* non possono che essere assunti come due differenti nomi di un medesimo, per quanto assai complesso, processo storico: quello in virtù del quale si è progressivamente instaurata la società occidentale nella quale (assai complessivamente e non senza significativi e drammatici scarti storici e sociali), l'incremento del sapere ha progressivamente dilatato gli spazi della libertà, diminuendo, al contempo, i vincoli che impedivano sistematicamente all'uomo di vivere, con maggior libertà, la sua stessa esistenza mondana e spirituale. Si è così realizzato un autentico, per quanto non lineare, approfondimento di conoscenza e di libertà che, di contro, ha visto anche la progressiva dilatazione della stessa libertà quale condizione civile, pratica ed esistenziale per l'approfondimento critico della stessa ricerca scientifica, la quale ultima, per svilupparsi liberamente e creativamente, non può che richiedere, a sua volta, a una società aperta, libera e tollerante.

Ma la tricotomia critica di Kant ha inoltre il pregio, in terzo luogo, di aver anche compreso come al cuore stesso di questa complessa, dinamica e critica interrelazione instauratasi, storicamente, tra il sapere e il dovere, si radichi, a sua volta, l'autonoma e non meno complessa dimensione della speranza la quale ultima ha inoltre costituito, nel mondo della prassi, il motore più segreto e fondamentale di un processo storico entro il quale l'uomo ha progressivamente dispiegato, sempre più, ma non mai in modo lineare e scontato, il suo autonomo progetto di vita, di civiltà e di cultura. Il che poi si comprende ancor più agevolmente se si tiene appunto presente che Kant è coerentemente illuminista e, quindi, concepisce sempre l'utopia come l'autentico motore critico della storia umana, in grado di innescare molteplici dinamiche storiche, mediante le quali l'approfondimento incessante della conoscenza costituisce la premessa più feconda per l'incremento della libertà, mentre, di contro, la dilatazione civile della libertà consente, a sua volta, l'ampliamento del sapere umano.

Se si guarda da questo punto di vista *politecnico* all'architettonica della razionalità umana delineata da Kant con il suo peculiare approccio cosmico alla filosofia, non si può allora negare la presenza di un fascino affatto particolare che promana, incessantemente, proprio da questo suo grandioso affresco critico concernente la storia umana incamminata verso un effettivo progresso civile, sociale, morale e culturale. Ma, d'altra parte, questa prospettiva ermeneutica non è senza conseguenze anche per lo stesso impianto

teoretico complessivo della stessa *Critica della ragion pura*. Se infatti si torna a considerare, da questo specifico punto di vista cosmico tricotomico, all'impianto complessivo della prima *Critica* è allora difficile sottrarsi all'impressione che Kant abbia saputo guardare unitariamente, e in modo essenzialmente problematico e dinamico, alla ragione umana e al suo stesso dispiegamento teoretico. Da questo punto di vista cosmico e teoretico si può infatti rileggere la distinzione kantiana tra il ruolo del *Verstand*, delineato nell'analitica trascendentale, e quello della *Vernunft*, delineato nella dialettica trascendentale, senza più considerarli come i luoghi teoretici specifici, rispettivamente, della costruzione analitica positiva del sapere umano e della critica dell'aspirazione a trascendere i limiti dell'esperienza possibile (onde, appunto, inseguire la chimera della conoscenza della totalità delle condizioni per un singolo condizionato). Dal punto di vista cosmico *Verstand* e *Vernunft* appaiono, semmai, come i due differenti, ma criticamente integrati, versanti della stessa razionalità pratica e speculativa umana: i due versanti convergenti entro i quali si instaura, perennemente, una profonda dialettica di critica e di crescita del sapere umano, mediante la quale i confini del patrimonio conoscitivo vengono continuamente ridiscussi e ridisegnati, secondo un complesso processo storico che non è mai esaurito e che non risulta essere mai programmaticamente esauribile per la sua stessa intrinseca natura conoscitiva oggettiva.

In questa prospettiva l'«interesse speculativo e pratico» della ragione umana si configura in tutta la sua eminente plasticità critica, come, appunto, un approccio *trascendentale e critico* in cui l'aspirazione alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato si trasforma in un vitale pungolo critico metodologico che, incessantemente, sospinge la conoscenza analitica a trascendere i suoi stessi limiti, onde conquistare spazi di oggettività conoscitiva sempre più ampi, concernenti nuovi ambiti dell'esperienza umana possibile. Pertanto la ragione kantiana, lungi dal trasformare la *Vernunft* in un contenuto speculativo del *Verstand*, lo configura, semmai, come uno stimolo metodologico e critico continuo, mediante il quale è possibile rimodellare creativamente il sapere analitico posto in essere dal *Verstand*. Il *Verstand* trova in tal modo nella *Vernunft* la sua più feconda inquietudine critica, mentre, di contro, la stessa *Vernunft* trova nell'analiticità del *Verstand* il suo contraltare più idoneo entro il quale può esercitare le sue molteplici suggestioni metodologiche. Non per nulla questa specifica dialettica tra i due versanti della razionalità umana entro l'ambito conoscitivo oggettivo è poi, a sua volta, integrata e completata da una più ampia e complessa dialettica tricotomica e critica instaurantesi tra il piano del sapere rispetto a quello del dovere morale e della stessa escatologia utopica. Il che ci riporta nuovamente, all'«interesse», ad un tempo speculativo e pratico, della ragione umana la quale, *a passo di marinaio*, non può che incedere con un equilibrio dinamico mai garantito, entro una specifica condizione umana assai precaria, la cui linea di congiuntura critica più feconda e delicata è fornita, ancora una volta, proprio dalla stessa trascendentalità critica.

Ma se questo costituisce il grandioso esordio programmatico del razionalismo critico kantiano, occorre anche riconoscere come alle sue spalle si sia immediatamente consumata quella che con Jean Petitot possiamo qualifica-

re come l'autentica *catastrofe della ragione post-kantiana*³. L'impostazione cosmica precedentemente accennata consente infatti di cogliere immediatamente tutta la portata specificatamente *concettuale* e *dinamica* dello stesso sapere scientifico. In termini kantiani la *dimensione concettuale* della scienza si radica infatti non solo nella dimensione trascendentale del *Verstand*, ma è pure presente anche nella specifica tensione critica che sempre può (e dovrebbe) instaurarsi tra le istanze dell'analiticità trascendentale con le suggestioni e gli *input* della dimensione dialettica del *Vernunft*. Lo spazio concettuale e di pensiero specifico della conoscenza scientifica oggettiva si instaura proprio in questa tensione critica mediante la quale la scienza non solo si configura come un'impresa in grado di produrre pensiero, ma qualifica questo suo stesso contributo teoretico, come un apporto conoscitivo contraddistinto da un pensiero forte, in grado di scuotere criticamente, dalle fondamenta, il nostro stesso tradizionale patrimonio conoscitivo, etico, civile e sociale. Ma proprio rispetto a questa visione cosmica unitaria e critica delle molteplici tensioni che sempre si instaurano tra i differenti livelli della razionalità umana entro lo specifico patrimonio conoscitivo di cui l'uomo storicamente dispone, si è invece realizzata – per complesse cause teoriche, storiche e, naturalmente, anche sociali e civili – una progressiva, ma sempre più radicale, rottura di quell'unità dialettica, critica e trascendentale che Kant aveva intuito essere presente nel nesso tra i tre ordini trascendentali del sapere, del dovere e della speranza. Conseguentemente si è così verificata, culturalmente, una profonda e distorcente scissione tra l'ambito del sapere e quello della morale, con la conseguenza reificante che la stessa dimensione utopica, invece di riconnettersi criticamente con l'intreccio problematico instaurantesi tra il sapere e il dovere, si è concepita in modo sempre più mitico e narrativo, secondo una curvatura di pensiero che ha paradossalmente relegato la scienza al di fuori dall'ambito della vera conoscenza, costringendo, peraltro, l'ordine della morale e del dovere ad autofondarsi su narrazioni mitologiche che, a loro volta, hanno finito per incrementare un sempre più diffuso approccio complessivamente irrazionalista ai problemi della vita umana e della stessa società. A fronte di questa drastica e, invero, assai drammatica spaccatura, il mondo della scienza non è stato naturalmente a guardare e, per suo conto, ha reagito chiudendosi, spesso e volentieri, in uno specialismo culturalmente acefalo che, a sua volta, ha contribuito non solo a depotenziare l'immagine teorica della scienza, ma ha dichiaratamente contrapposto il sapere positivo delle conoscenze tecnico-scientifiche alla precedente tradizione metafisica, giungendo a decretare, per suo conto, la fine della possibilità stessa del pensiero filosofico. Ma questa drastica reazione ha indotto a rinchiudere sempre più la scienza nell'orticello dello specialismo più ottuso che non era più in grado di parlare *conoscitivamente* e *culturalmente* con il resto della società. Lo scienziato banausico che si rifugia nella sua specializzazione non essendo più in grado di cogliere il

3 Cfr. Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, Prefazione, cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano 2009.

senso culturale preciso delle sue stesse ricerche scientifiche più sofisticate nonché il significato complessivo della razionalità scientifica è figlio legittimo di questa reificante spaccatura culturale che ha generato una alienante contrapposizione tra le cosiddette due culture, quella umanistica e quella scientifica. In tal modo sul piano storico ci si è trovati di fronte a due culture dimidiate e claudicanti che non solo non erano più in grado di dialogare tra di loro, ma non erano anche più in condizione di sviscerare i problemi della conoscenza, della morale e della stessa escatologia su di un piano critico tricotomico come quello delineato da Kant. Esattamente entro questa deriva storica si collocano anche tutte le principali immagini della razionalità scientifica che hanno variamente egemonizzato la tradizione culturale e filosofica degli ultimi due secoli. Se infatti si guarda al dibattito epistemologico da questo punto di vista è agevole rendersi conto come le pur assai differenti immagini empiriste, convenzionaliste, induttiviste, deduttiviste, falsificazioniste oppure ancora verificazioniste del sapere scientifico hanno comunque tutte variamente condiviso non solo un astio singolare nei confronti della tradizione del criticismo kantiano, ma anche una sostanziale liquidazione della stessa dimensione concettuale dell'impresa scientifica. Hanno cioè negato la presenza di un piano concettuale all'interno della ricerca scientifica, orizzonte concettuale cui Kant, invece, aveva prestato la sua massima attenzione, individuando la dialettica specifica che sempre si instaura, entro l'oggettività della conoscenza, tra il piano trascendentale del *Verstand* e quello della *Vernunft*.

2. Lo «strano caso» di Vailati e l'esplorazione epistemologica delle «terre di nessuno»

Lo «strano caso» (Eugenio Garin⁴) dell'avventura intellettuale e culturale di Giovanni Vailati si colloca esattamente entro questa deriva di lungo periodo generatasi a partire dalla catastrofe della ragione post-kantiana. Vailati si trova infatti ad operare in un preciso clima culturale, percepito, peraltro, da un osservatorio affatto specifico e provinciale come quello offerto dalla tradizione italiana, in un momento in cui si assisteva all'esaurimento progressivo del pensiero positivistico mentre emergevano, di contro, atteggiamenti di fuga, più o meno consapevoli, ma spesso anche ben programmati, verso l'orizzonte, assai composito, dell'irrazionalismo. In questo preciso contesto Vailati, anche facendo leva sulla sua formazione peanianiana, indica una via d'uscita che, guardando direttamente al dibattito internazionale – in cui si inserisce come interlocutore attento e prezioso di differenti voci epistemologiche, provenendo dalla scuola di rigore linguistico e di precisione analitica instaurata dal magistero di portata mondiale di Giuseppe Peano – cerca di salvare criticamente il lascito

4 E. Garin, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1963, pp. 275-93 poi riedito nel volume gariniano *Intellettuuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, II ed. 1987, pp. 69-95, la cit. si trova a p. 70.

“positivo” del positivismo, uscendo da ogni sterile scientismo, mantenendo l’interesse metodologico per le scienze, l’istanza antimetafisica, la vocazione empirista e l’aspirazione a delineare l’unità programmatica delle conoscenze umane. Nello sviluppare questo suo composito ed inquieto approccio critico al dibattito internazionale del proprio tempo, Vailati privilegia, inoltre, l’analisi storica delle teorie scientifiche, proprio perché l’approccio storico aiuta ad allontanarsi criticamente dalle deformazioni dogmatiche dello scientismo. In una comunicazione del 1903, presentata al Congresso internazionale di Scienze Storiche, *Sull’applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle Scienze Storiche*, Vailati riprende una metafora di Francis Bacon per ricordare come lo scienziato possa essere assimilato «a un falciatore, costretto a sospendere, a intervalli, il suo lavoro per occuparsi di rispianare e riaffilare il suo strumento che, dall’uso stesso, è reso periodicamente incapace di servire al suo scopo»⁵. In tal modo l’apertura programmatica di Vailati all’analisi storica delle teorie scientifiche gli consente di fondere mirabilmente la sua sensibilità, di ascendenza peaniana, per la precisione analitica, la controllabilità delle argomentazioni e il rigore linguistico, con lo studio comparativo delle scienze, proprio perché lo studio analitico delle “questioni di parole” e la connessa considerazione della «storia delle parole» si saldano in un’unica sensibilità epistemologica e culturale, giacché lo studio della storia della scienza consente di meglio percepire la precarietà intrinseca e la provvisorietà delle conoscenze scientifiche, liberando, al contempo, la scienza da ogni dogmatismo, proprio perché la riporta alla concreta e dura dimensione del lavoro umano.

Esattamente in questo preciso contesto prospettico si situa del resto anche la feconda inquietudine, altrettanto particolare e straordinaria, della ricerca intellettuale vailatiana. Del resto è ben noto anche il seguente rilievo di Luigi Einaudi:

«l’amico Vailati era disadatto a fabbricare titoli di concorso per una data materia specificamente esistente. Vedeva i nessi tra scienze diverse; indagava veri che apparvero fecondi poi; era un dotto simile agli umanisti del quattro e del cinquecento; i quali passavano con facilità da un campo all’altro. Come può un uomo di quel temperamento universale decidersi a fabbricare quei tanti titoli (fortunatamente nelle sue discipline avrebbero potuto essere succinti) che occorrono per essere presi in considerazione nei concorsi universitari, i quali debbono essere banditi – nel nostro curioso ordinamento a scomparti fissi e con denominazioni precise – per una data disciplina e non per gruppi e non per le terre di nessuno non ancora studiate e misurate? Vailati era soprattutto curioso di quelle che allora erano terre di nessuno; e noi, legati

5 *Scritti di G. Vailati (1863-1909)*, Johann Ambrosius Barth Verlagsbuchhandlung-Successori B. Seeber Librai-Editori, Leipzig-Firenze 1911, p. 459 (oppure cfr. anche G. Vailati, *Scritti*, a cura di Mario Quaranta, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese 1987, 3 voll., vol. II, p. 92). Per i motivi che saranno successivamente accennati nel testo, tutti i riferimenti agli scritti di Vailati saranno sempre ripresi direttamente dall’edizione del 1911 che è da ritenersi ancor oggi un testo di riferimento privilegiato ed irrinunciabile per studiare analiticamente l’opera vailatiana. D’ora in poi i riferimenti delle differenti citazioni saranno tutti forniti indicando nel testo, tra parentesi tonde, il numero della pagina utilizzata.

a definiti scomparti, ogni volta meravigliavamo per la luce che egli gittava con concordanza da gran signore ad illuminare i campi più diversi dello scibile umano, ed anche, e lo stupore cresceva, il nostro»⁶.

Proprio questa incredibile capacità vailatiana di esplorare, sempre con estrema sagacia critica ed altrettanta acutezza, le molteplici «terre di nessuno» che variamente, ma pure caoticamente, si delineano *ai confini* delle differenti discipline, spiega anche, in gran parte, la sostanziale e, peraltro, sempre feconda “frammentarietà” intrinseca della sua stessa produzione che pone, naturalmente, molteplici problemi all’editore dei suoi scritti. Tant’è vero che gli amici del filosofo cremasco – Mario Calderoni, Umberto Ricci e Giovanni Vacca – dovettero appunto affrontare proprio questo problema cruciale nel momento in cui decisero di raccogliere tutte le tracce del diffuso lavoro intellettuale del loro amico, maestro e sodale, onde reagire, tempestivamente, alla sua improvvisa scomparsa.

«Alcuni di noi – dichiarano i curatori dell’edizione degli *Scritti* vailatiani del 1911 – avrebbero desiderato una ripartizione per materie; ma dopo parecchi tentativi ci dovemmo accorgere che l’ordinamento cronologico puro e semplice era, non solo quello che meglio avrebbe consentito di seguire lo svolgimento del pensiero del Vailati, ma anche il più razionale, e, quasi diremmo, il solo razionale. Se una classificazione di scritti attinenti a materie diverse e dissimili è sempre difficile e un poco arbitraria, una classificazione degli scritti del Vailati, tale da non sacrificare il contenuto ai titoli, doveva ritenersi del tutto impossibile. Gli scritti di Vailati, invero, sono tutti connessi fra loro e l’apparente varietà dei soggetti nasconde una sostanziale unità di pensiero. Ogni scritto contiene allusioni, riferimenti e scorriere in campi diversi e talora disparati, e ogni classificazione fondata sui titoli riuscirebbe ingannevole ed imperfetta. Fu appunto una tendenza caratteristica del Vailati quella di scorgere sempre le affinità di metodo e di soggetto fra indagini apparentemente eterogenee e di servirsi delle une per chiarire le altre. Sono esempi di questa tendenza i suoi studi sul metodo deduttivo nelle più diverse sue applicazioni; sulle questioni di parola nei campi più lontani fra loro; sui rapporti fra pragmatismo e logica matematica; fra economia e morale; fra le varie forme del linguaggio, dalla musica all’algebra»⁷.

Queste considerazioni, vergate all’inizio del secolo scorso, sono tuttora assai valide e pertinenti, tanto da sottolineare in modo assai persuasivo, il motivo decisivo, ad un tempo filologico e concettuale, che induce senz’altro a preferire un ordinamento rigorosamente cronologico degli scritti vailatiani – quale quello seguito, appunto, nell’edizione del 1911 – rispetto ad ogni altro possibile ordinamento tematico che, necessariamente, risulterebbe sempre «ingannevole e imperfetto» (come per esempio ben emerge in quello

6 Luigi Einaudi, *Ricordo di Giovanni Vailati* in G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, a cura di Giorgio Lanaro, Introduzione di Mario Dal Pra, Einaudi, Torino 1971, p. XXIII.

7 Mario Calderoni, Umberto Ricci, Giovanni Vacca, *Prefazione degli Editori a i Scritti di G. Vailati, op. cit.*, p. X.

seguito nella edizione degli scritti vailatiani del 1987, la quale, in tal modo, costituisce anche un *buon modello negativo* che bene illustra tutti i pericoli connessi con un estrinseco ordinamento sistematico-disciplinare).

Ma a mio avviso il problema posto dalla pubblicazione degli scritti di Vailati non è solo e non è tanto un problema di possibili criteri editoriali, ma costituisce, al contempo, un problema teoretico che ci porta al cuore dello stesso programma di ricerca filosofico-scientifico vailatiano⁸. Infatti la sua tendenza ad esplorare continuamente le «terre di nessuno» che si formano ai confini – peraltro sempre mobili e assai precari – dei differenti ambiti disciplinari, si radica, a sua volta, in una ben precisa e feconda scelta culturale, quella volta a sottolineare, costantemente, la precarietà intrinseca dei risultati scientifici, l'impossibilità di imbrigliare la scienza stessa in un modello dogmatico e immodificabile, la necessità di continuamente rivedere le stesse parole, termini e categorie che vengono via via usate e forgiate nei campi disciplinari più diversi e disparati. Al cuore di questa attitudine intrinsecamente e volutamente "frammentaria" dell'inquieta ricerca vailatiana si radica, pertanto, una ben precisa sensibilità critica e una ben precisa scelta culturale ed epistemologica che fa leva proprio sul continuo spostamento e sulla continua contaminazione dei vari confini disciplinari (determinato dall'incessante approfondimento critico delle conoscenze negli ambiti più differenti), onde ricordarci che sarebbe un errore, di capitale rilevanza, bloccare questo mobile e continuo processo di osmosi critica e di varia contaminazione culturale, linguistica, categoriale ed epistemologica in un solo modello conoscitivo dogmatico, in un solo letto di Procuste epistemologico. Del resto sempre questa attitudine alimenta anche l'interesse specifico di Vailati per la stessa storia della scienza, giacché – come per esempio si legge nella sua nota recensoria dedicata alle *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen* di Ernst Mach (apparsa nel novembre 1896 sulla «Rivista di Studi Psicichi») – a suo avviso

«la storia delle scienze, insegnandoci come la gran nemica di ogni progresso intellettuale sia stata sempre la tendenza a mutilare e svisare la natura per farla violentemente entrare nel letto di Procuste dei preconcetti tradizionali, e mostrandoci come quelli che noi chiamiamo preconcetti non sono che le dottrine e le teorie scientifiche corrispondenti ad uno stadio anteriore di sviluppo delle conoscenze umane, ci pone in guardia contro il pericolo inerente al credere che, perché un'ipotesi o una teoria è stata utile e feconda in passato, deve per ciò solo continuare a rimaner tale anche per l'avvenire. Le teorie e le ipotesi scientifiche non sono come delle persone a cui siamo in obbligo di

8 Per un approfondimento specifico del pensiero epistemologico vailatiano sia lecito rinviare al mio contributo *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati*, in Autori Vari, *Giovanni Vailati intellettuale europeo. Atti del Convegno di Spongano (Lecce), 12 aprile 2003*, a cura di F. Minazzi, in Appendice il carteggio inedito di Giovanni Vailati con Vito Volterra, Edizioni Thélema, Milano 2006, pp. 22-56 e, più in generale, sulla figura di Vailati nel contesto della cultura novecentesca italiana ed internazionale, a quanto si legge nei contributi di vari autori presenti nei due seguenti libri collettivi: *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, a cura di Mario Quaranta, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese 1989 e *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, a cura di Mauro De Zan, Franco Angeli, Milano 2000.

serbar gratitudine pei servigi che ci possano aver resi in passato; esse debbono essere abbandonate senza pietà e senza rimorso non appena vengono riconosciute inadeguate all'ufficio pel quale sono state foggiate» (p. 63).

Considerare le teorie come mere ipotesi e far leva sulla storia della scienza onde prendere maggior consapevolezza della provvisorietà intrinseca dei risultati scientifici, costituiscono così due strategie epistemologiche, esplicite, consapevoli e dichiarate, con le quali Vailati vuol contribuire a forgiare, costruttivamente, una differente immagine del sapere umano. Sempre per questo motivo, riflettendo sull'intricato problema, d'ascendenza comtiana, della classificazione possibile delle scienze, e discutendo sulla «Rivista Italiana di Sociologia» del luglio 1899, in particolare, la proposta avanzata a fine Ottocento da Camillo Trivero sulla *Classificazione delle scienze* (nel suo volume edito in quello stesso anno dalla Hoepli a Milano), Vailati avverte come

«prima di accingerci a decidere come le scienze *dovrebbero* essere classificate è necessario sapere come e perché esse *furono* e *sono* classificate così come furono e sono, altrimenti le nostre classificazioni corrono rischio di rimanere non meno *utopistiche* delle costruzioni di Stati e di repubbliche ideali, architettate senza tener conto delle condizioni in cui nascono e prosperano le società che esistono ed esistettero in passato» (p. 250, corsivi nel testo).

L'attenzione precipua alla storia reale ed effettiva delle differenti classificazioni delle scienze così come sono emerse storicamente entro i differenti contesti dei vari patrimoni tecnico-scientifici delineatisi nella storia della civiltà costituisce, ancora una volta, un monito che ci ricorda come la nostra immagine epistemologica della conoscenza scientifica non debba mai costituire una sorta di "dover essere" da relazionare con le differenti teorie per vedere se queste ultime si comportano bene o male rispetto al nostro modello astratto. Al contrario, secondo Vailati occorre procedere in senso esattamente inverso, occorre partire dalle teorie scientifiche "in carne ed ossa", così come si sono configurate entro la storia effettiva della scienza umana, per poi cercare di costruire un modello epistemologico che tenga conto di questa specifica effettualità storica. Questa sensibilità critica per la concretezza effettiva della reale storia della scienza umana costituisce, del resto, un aspetto qualificante dell'approccio epistemologico vailatiano che non deve essere dimenticato perché ci consente di meglio intendere quegli stessi sconfinamenti nelle terre di nessuno che contraddistinguono il fecondo, delicato e non mai arbitrariamente coartabile ambito specifico delle differenti possibili contaminazioni interdisciplinari. Per Vailati la scienza è mobile e plastica, disposta a compiere qualunque mossa critica pur di incrementare la propria conoscenza del mondo. Non bisogna quindi imbalsamare la scienza in questo o quel modello astratto, ma occorre rettificare continuamente le nostre differenti immagini epistemologiche della conoscenza scientifica alla storia reale ed effettiva della scienza, avendo anche il coraggio intellettuale di affrontare ambiti e spazi di ricerca che, di primo acchito, possono apparire come delle anomalie alquanto sospette.

Per questi motivi epistemologici di fondo a Giovanni Papini che, nel 1908, gli chiedeva a cosa stesse allora lavorando, Vailati riconosce che è invero arduo poter rispondere a questa sua domanda: «come una talpa che sta scavando contemporaneamente parecchie gallerie, corro da una all'altra, prolungando in varie direzioni gli scavi di qualche decimetro»⁹. Questa calzante immagine rende bene non solo la varietà delle differenti "gallerie" scavate da Vailati, ma ci consente anche di meglio apprezzare la sua stessa inquieta e acuta curiosità intellettuale ed umana che si ricollega, del resto, ai tratti "socratici" della sua stessa personalità, amante della seria conversazione dialogica, sempre in grado di interloquire, con viva intelligenza, con i suoi differenti e vari interlocutori, con una non celata idiosincrasia di fondo nei confronti della scrittura cui preferiva senz'altro anteporre il vivo confronto dialogico. Anche questi tratti apparentemente più esterni e connessi con la sua stessa personalità individuale devono essere tenuti presente onde poter meglio intendere la natura specifica della stessa "frammentarietà" costitutiva della produzione intellettuale vailatiana. Ma, ancora una volta, dietro questa inquietudine, occorre saper cogliere anche un preciso problema culturale di fondo generato dalla precisa situazione di cultura entro la quale Vailati ha operato storicamente. Quella crisi sempre più conclamata del positivismo, con la connessa consapevolezza critica che ben presto «il Croce conquisterà l'Italia filosofica ufficiale rapidamente e "senza colpo ferire", come Carlo VIII, mandando solo avanti i suoi "forieri" a segnare i luoghi per gli alloggi e per il vettovagliamento», hanno infatti spinto Vailati a cercare di salvare gli aspetti più "positivi" del positivismo (in senso lato, spesso intrecciati con la sua stessa formazione peaniana, individuabili nella difesa dell'istanza antimetafisica, dell'empirismo, dell'attenzione alla metodologia, dell'esigenza del rigore, dell'analisi critica dei concetti, dell'unità possibile delle varie conoscenze, etc., etc.). Ma proprio questo suo interessante tentativo di reazione critica non poteva non portare scritte nella propria carne i segni, *di lungo periodo*, che hanno caratterizzato la storia culturale e filosofico-scientifica post-kantiana secondo la specifica curvatura accennata nel precedente paragrafo.

3. Vailati pragmatista logico, la tradizione dell'empirismo e l'astio nei confronti di Kant

Mario Dal Pra, interrogandosi sulla possibile e più corretta collocazione di Vailati pragmatista logico entro la storia del pensiero, ha rilevato come a suo avviso

«l'osservazione più pertinente che se ne può trarre, per la stessa collocazione di fondo dell'indagine del pragmatismo, è che esso si situa nell'ambito della grande tradizione filosofica dell'empirismo, ma inteso in un senso più ampio di quello consueto: non si tratta infatti soltanto di un riferimento all'esperienza come insieme di dati che fungano da limite di verifica della costruzione fi-

⁹ G. Vailati, *Epistolario*, op. cit., p. 463, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo è tratta dalla p. 464 della medesima lettera a Papini del 1 giugno 1908.

losofica, quanto piuttosto di un richiamo all'esperienza come pratica concreta della ricerca, anche svolta nelle sue componenti e dimensioni più astratte, o più immediatamente distanti dall'esperienza e condotte sulla base della stretta concatenazione delle prove e della deduzione»¹⁰.

Per questa ragione – rileva ancora Dal Pra – «è il complesso della ricerca nelle sue effettive operazioni che Vailati ha principalmente di mira» e sempre per questa ragione di fondo Vailati può allora riferirsi assai liberamente sia alla dottrina platonica delle idee (in relazione ai problemi connessi all'unità delle conoscenze e ai connessi tentativi di delineare una possibile classificazione delle scienze), sia alla dottrina aristotelica del sillogismo oppure all'arte combinatoria o caratteristica (*Characteristica universalis*) di Leibniz (in questo caso per difendere le ragioni dello spirito deduttivo entro la scienza e anche la parallela possibilità di svolgere una indagine della composizione delle nozioni scientifiche strettamente ancorata all'analisi logica più rigorosa), oppure anche alla complessa tradizione dell'empirismo anglosassone (onde in questo caso poter meglio dipanare la costituzione specifica della conoscenza scientifica). In tutte queste differenti movenze del pensiero vailatiano, rileva conclusivamente Dal Pra, «la filosofia è vista propriamente come analisi attenta di tali strutture più che come costruzione astratta elaborata col preteso di qualche riferimento estrinseco alle stesse». Il che spiega poi, conclusivamente, perché, sempre secondo Dal Pra,

«nell'urgenza del dibattito basilare e preliminare da lui affrontato, la filosofia finì per identificarsi con la logica e con la metodologia del linguaggio e della scienza, in una forma che, coordinando e comparando risultati e metodi delle scienze speciali, non riusciva ad aprirsi la strada a quei grandi problemi dell'uomo che Vailati non mancò di avvertire, anche se in forma generale e senza un adeguato approfondimento critico. Di qui il carattere preliminare (anche se svolto in modo veramente esemplare e con singolare potenza costruttiva) della sua riflessione; essa costituiva la piattaforma nuova, da cui bisognava partire per una nuova direzione, che non fosse né il vecchio positivismo, né il neoidealismo; il pieno svolgimento della nuova direzione fu però solo indicato in alcuni tratti principali; per questo l'intera operazione di rinnovamento non ebbe l'esito che meritava».

Questo collocarsi vailatiano, con il suo stesso pragmatismo, entro il solco della grande e composita tradizione dell'empirismo e il carattere preliminare, privo cioè di un adeguato approfondimento critico, della stessa autonoma riflessione filosofica, sembrano così costituire due aspetti qualificanti il suo pur fecondo lascito culturale. Del resto è lo stesso Vailati a incaricarsi di esplicitare, in differenti occasioni, tutta la sua vicinanza ed empatia con la tradizione dell'empirismo a discapito della sua netta e sempre recisa lontananza «dall'influenza deprimente del kantismo» (p. 667), come per esempio

10 Mario Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 83, mentre le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle pp. 83-4 e dalla p. 119.

afferma, esplicitamente, in un articolo del «Leonardo» dell'ottobre-dicembre 1905, presentando l'opera di Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Se inoltre si ha presente il ricco epistolario vailatiano, in particolare alcune sue lettere a Papini, emerge nuovamente, in tutto il suo significato culturale, la sostanziale vicinanza di Vailati a Locke, insieme alla sua netta lontananza da Kant. Per esempio, nella lettera inviata a Giovanni Papini da Como, il 29 luglio 1904, Vailati, criticando l'immagine di un Locke «timido e vigliacco, ristretto di spirito, amico del senso comune» delineata con la consueta incisività ed efficacia dal suo interlocutore, contrappone recisamente il suo Locke, «uno dei più coraggiosi tra i filosofi che siano mai stati, uno dei pochi che hanno ardito intaccare i pregiudizi e i preconcetti della filosofia volgare alla loro stessa radice»¹¹. Richiamando le figure del sagace cacciatore di belve che aspetta pazientemente le sue prede nei pressi della fonte cui devono, prima o poi, recarsi per abbeverarsi, oppure quella di un prudente capitano che conquista un castello dopo averlo assediato tagliando ogni via di rifornimento, onde rendere infine possibile una sua incruenta resa spontanea, Vailati dichiara che

«se questa è la colpa di Locke, essa è più che sufficiente per dargli il diritto ad essere annoverato tra i più grandi conquistatori che vanti la storia del pensiero umano. È a lui, mille volte più che a Kant, che fa capo quello che, per brevità, si può indicare come l'*indirizzo critico* della filosofia moderna; quell'indirizzo che nei suoi migliori rappresentanti si manifesta come mirante ad emancipare la mente umana da ogni vincolo che essa non si sia consciamente e deliberatamente imposto; da ogni vincolo di cui essa non veda la ragione, lo scopo, la funzione, la giustificazione; da ogni vincolo che provenga da un'inabile *Lenkung* della sua attività».

In un'altra occasione, discutendo sempre con Papini, del ruolo e della funzione che può essere eventualmente attribuita all'esperienza (intesa quale constatazione, verifica *et similia*) «sia come *criterio*, sia come *prova* da addurre in appoggio (o a confutazione) delle opinioni nostre (o altrui)», nonché del problema, di squisita ascendenza kantiana, concernente l'esistenza o meno di verità «necessarie», «evidenti per se stesse», «a priori», etc., Vailati non perde l'occasione per addebitare a Kant, sulla seconda di queste questioni, la piena responsabilità per aver ritardato la più rigorosa comprensione critica di questi problemi che, a suo avviso, nascono dalla sovrapposizione di due differenti significati di un determinato enunciato «nell'uno dei quali ciò che si dice è evidente, ma non dice nulla (*truisme*), mentre nell'altro dice qualche cosa, ma non è evidente». Per esempio, rileva sempre Vailati, se si considera l'assioma «il tutto è *maggiore* delle sue parti», occorre tener presente che in geometria esistono due diversi significati per «maggiore» «per l'uno dei quali il suddetto assioma è vero per definizione e quindi non dice nulla (esprimendo solo la nostra convinzione di chiamare «maggiore di una data figura» qualunque figura di cui la prima sia una parte), e per l'altro dei quali invece il suddetto assioma è *così poco evidente che esso non è neppure*

11 G. Vailati, *Epistolario*, op. cit., p. 406, corsivi nel testo.

sempre vero» (a tal proposito basterebbe per esempio pensare, in ambito geometrico, al labirinto del continuo e ai suoi tipici paradossi). Ebbene, sempre secondo Vailati, esattamente entro la discussione di queste presunte verità necessarie ed aprioriche

«il più grande *demerito* di Kant è di aver ritardato di qualche secolo la completa analisi di un processo mentale così ovvio, la cui importanza non era sfuggita a più di un grande filosofo del passato, e il cui riconoscimento meriterebbe di essere qualificato come il “*pons asinorum*“ della speculazione filosofica»¹².

Vailati si colloca sempre agli antipodi di quelle che indica, sprezzantemente, come «le più eminenti oche che costudiscono il Campidoglio della filosofia kantiana e neokantiana» (p. 709), come appunto fa in occasione della ripubblicazione di un noto e polemico saggio di Louis Couturat concernente la filosofia matematica di Kant di cui il pensatore cremasco fornisce, con compiacimento, tempestiva notizia sul «Leonardo» dell'aprile-giugno del 1906. Né può essere dimenticato come nel suo carteggio con Croce, nella lettera del 6 giugno 1900, Vailati dichiara addirittura «di credere che l'avvenire della speculazione filosofica nel nostro paese è strettamente dipendente dalla rapidità e dall'energia colla quale sapremo emanciparci dalle spire insidiose della metafisica tedesca postkantiana e neokantiana»¹³.

Ma se si torna alla sua interessante «disputa lockiana» con Papini, perlomeno quale emerge dall'epistolario vailatiano, si può meglio intendere il senso della sua profonda avversione epistemologica al criticismo. Secondo Vailati il merito di Locke può infatti essere correttamente individuato, come scrive nella lettera del 21 agosto 1904 a Papini, nel suo scopo filosofico preminente, che coincideva con la volontà di

«combattere la tendenza a “dar corpo” alle astrazioni (*Verbum caro factum est*) e a scambiare le costruzioni e le finzioni mentali col materiale concreto, empirico, intuitivo che le “riempie” e dà a loro significato e portata, e che costituisce la “sostanza” alla quale esse hanno l'ufficio di dar “forma”. Quando egli [sempre Locke, *of course, ndr.*] insiste ad affermare che tali costruzioni mentali, come ad esempio l'idea di «*sostanza*», di «*causa*», di «*potere*», etc. non sono «*innate*» o *date alla mente*, ma *elaborate e fabbricate da essa*; quando egli osserva che il loro solo “valore” sta negli “scopi” a cui servono, negli «*uffici*» che adempiono nel processo conoscitivo, egli combatte davvero per la “buona causa” ed è assai più “d'accordo con le tendenze moderne” di quanto lo fosse Kant quando, col suo colpo di mano audace e troppo fortunato, tentò e riuscì in parte ad impadronirsi della stessa vecchia metafora (aristotelica) della “forma” e “sostanza” per servirsene allo scopo affatto opposto; quello, cioè, di ridare autorità e prestigio ai preconetti e ai pregiudizi della filosofia tradizionale, ribattezzandoli col nome di “forme” dell'intendimento e “insinuando” che esse sono quindi *necessary* e non sol-

12 G. Vailati, *Epistolario, op. cit.*, p. 371.

13 Benedetto Croce – Giovanni Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di Cinzia Rizza, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2006, pp. 76-79, la cit. si trova a p. 76.

tanto *utili* come sostengono invece, insieme a Locke, i pragmatisti (v. Schiller in *Axioms as Postulates*) e gli economicisti (come Mach e prima di lui il fondatore stesso dell'economia politica)¹⁴.

Secondo Vailati il «colpo di mano audace e troppo fortunato» di Kant consiste, dunque, nel aver rimesso in circolazione il vecchio ciarpame metafisico delle «forme» e delle «sostanze» di ascendenza aristotelici. Al contrario, sempre secondo Vailati, il merito imperituro di Locke, che ha aperto un nuovo scenario critico, è proprio quello, opposto, di aver bloccato, una volta per tutte, la strada a questa metafisica tradizionale, impedendo che si desse nuovamente corpo alle astrazioni del pensiero, sostanzializzandole. Se si vuole, la differenza tra questi due differenti programmi di ricerca filosofici si radica in una diversa accentuazione teorica che, tuttavia, per Vailati riveste un'importanza capitale e, invero, strategica: per Kant e i kantiani le forme sono *necessarie* per produrre conoscenza, mentre per Locke e tutti gli empiristi (da Mach fino ai pragmatisti inclusi) le forme sono solo *utili*. In questa prospettiva Kant allora appare, inevitabilmente, come un pensatore consegnato e radicato nel passato, mentre solo la tradizione dell'empirismo si configura come un movimento di pensiero più coerente, critico e autenticamente moderno, tale, insomma, da risultare all'altezza dei tempi. Sempre in questo orizzonte di pensiero allora il pragmatismo si configura come l'erede più coerente di questa tendenza critica inaugurata da Locke. Tant'è vero che quando un amico e sodale della scuola peaniana come Giovanni Vacca gli riferisce – il 21 gennaio 1904 – di un recensore del «Times» che attribuisce addirittura a Kant «l'idea *fondamentale* (?) del *pragmatismo*, cioè la relatività degli assiomi e postulati», il Nostro risponde tempestivamente – addirittura il 22 gennaio! – osservando che la caratteristica principale del pragmatismo «è quella di considerare le teorie come dei *mezzi* (per il raggiungimento di dati fini, *non escluso quello* della «*previsione*» pura e semplice). Se si trattasse di introdurre una parola nuova la più conveniente mi sembrerebbe «teleismo» (è una tendenza analoga a quella che in morale è rappresentata dall'«utilitarismo» preso in senso largo [...])¹⁵.

Di fronte a queste esplicite prese di posizioni è tuttavia legittimo chiedersi quale sia, da un punto di vista strettamente epistemologico, il sogno epistemico da sempre inseguito dall'empirismo. Penso che non si erri se si afferma che l'utopia empirista si basa sul sogno di poter ridurre la dimensione teorica, *senza residui*, al piano empirico. Ma, come la storia stessa dell'empirismo più conseguente e rigoroso si è ampiamente incaricata di dimostrare analiticamente (per esempio con tutte le differenti rimodulazioni critiche che il principio di verifica ha variamente subito nell'ambito della straordinaria tradizione dell'empirismo logico del XX secolo) questo tenace sogno riduzionista è sostanzialmente irrealizzabile. Ed è irrealizzabile proprio perché la conoscenza scientifica non può mai essere ridotta,

14 G. Vailati, *Epistolario, op. cit.*, p. 410, corsivi nel testo.

15 G. Vailati, *Epistolario, op. cit.*, le lettere citate si trovano, rispettivamente, a p. 232 (Vacca a Vailati) e a p. 233 (Vailati a Vacca).

unilateralmente, ad una sua sola polarità, appunto quella della dimensione sperimentale e fattuale. Accanto a questo piano empirico-sperimentale sussiste infatti un altro piano, altrettanto decisivo e dotato sempre di una sua autonomia relativa, quello della teoria, dei linguaggi, delle costruzioni teoriche, che non sono affatto un insieme di formule introdotte per mera comodità pratica o mnemonica (*à la Mach*) e non possono neppure essere ridotte a mera convenzione (*à la Duhem* o *à la Popper*), perché, al contrario, *à la Kant*, costituiscono, invece, una polarità specifica e sempre costitutiva del pensiero scientifico. Pensiero scientifico che quindi si costruisce storicamente all'interno della specifica tensione critica che può instaurarsi tra la polarità teorica e quella empirica. Vailati, aderendo alla grande tradizione dell'empirismo e facendo sua una prospettiva pragmatista conseguente, è invece costretto a negare l'autonomia relativa del piano teorico entro la scienza, riducendo così sistematicamente «assiomi e postulati» a dei meri mezzi, privi di spessore e di autonomia concettuale, per formulare predizioni. Ma, in tal modo, il piano concettuale specifico della scienza è semplicemente annullato e cancellato. Conseguentemente non si riesce più a cogliere, paradossalmente, proprio quell'oggettività della conoscenza scientifica che ne costituisce il punto di forza storicamente rivoluzionario. Ma cancellando il pensiero scientifico e liquidando la stessa oggettività delle conoscenze poste in essere dalla ricerca scientifica allora non solo si voltano le spalle alla lezione epistemologica di Kant, ma si finisce per ripiombare in quella catastrofe della ragione post-kantiana che, non a caso, per molti lunghi decenni ha largamente egemonizzato il dibattito internazionale concernente la scienza e i suoi stessi rapporti con le altre culture. Da questo punto di vista più ampio e complessivo Vailati risulta essere pienamente inserito in questo preciso contesto storico e concettuale che dopo aver considerato il criticismo kantiano come del tutto obsoleto e affatto inutile per intraprendere una disamina critica adeguata del patrimonio tecnico-scientifico della modernità, ha finito per inserirsi in molteplici prospettive che si sono poi tutte rivelate essere degli autentici *cul-de-sac* dai quali, complessivamente, l'epistemologia contemporanea, in genere – tranne poche e nobili eccezioni – non è più riuscita a riemergere criticamente. Anche il nobile e pur prezioso contributo vailatiano si inserisce dunque in questo più ampio contesto del dibattito epistemologico internazionale e ne porta i segni evidenti, incisi nella sua stessa carne. Tant'è vero che in questa prospettiva ermeneutica Vailati si trova in perfetta sintonia critica con la stessa dichiarata e costante avversione anti-kantiana variamente alimentata dall'empirismo logico di ascendenza viennese e berlinese. Il che, se ce ne fosse bisogno, costituisce una conferma di quanto si accennava precedentemente, osservando come anche Vailati fosse dunque perfettamente in sintonia con una tradizione di pensiero di lungo periodo che, da un punto di vista più ampio e complessivo, ha contraddistinto la storia del pensiero occidentale – scientifico e filosofico – degli ultimi due secoli. Non per nulla anche uno studioso di Kant come Silvestro Marcucci, in un suo saggio del 1958, espressamente consacrato a *Il pensiero di Giovanni Vailati*, ebbe modo di ravvisare una singolare analogia, «importante e gravida di conseguenze», tra Vailati e il neopositivismo: quella del «manca-to esame e, quando questo è parzialmente avvenuto, l'incomprensione dei

punti fondamentali del kantismo, e il conseguente giudizio storico negativo intorno all'opera del filosofo di Königsberg»¹⁶.

4. Vailati nel suo contesto storico: le ragioni di una sconfitta

Se volessimo riassumere, assai sinteticamente, i rilievi accennati nel precedente paragrafo potremmo affermare che merito storico indubbio di Vailati fu proprio quello di concepire l'analisi epistemologica come intrinseca all'impresa scientifica, nel preciso senso di aver saputo cogliere come la disamina critica dei differenti concetti e delle varie «questioni di parole», presenti entro le differenti teorie scientifiche, consentono di sviluppare una preziosa e decisiva analisi delle strutture delle teorie scientifiche che ne sgombra il campo d'azione aprendo nuovi scenari. In questa accezione la filosofia sembra insomma svolgere, in primo luogo, una funzione preliminare, ma fondamentale, per lo sviluppo della conoscenza umana.

«Se vi è infatti un carattere che distingua la scienza in genere dalla filosofia – scrive per esempio Vailati discutendo, sulla «Rivista Filosofica» del marzo-aprile 1901, l'opera di Ludwig Stein, *An der Wende des Jahrhunderts, Versuch einer Kulturphilosophie* apparsa nel 1899 – mi pare che esso appunto consiste in ciò, che compito di quest'ultima non è tanto di fare delle scoperte quanto piuttosto di prepararle, di provarle, di farle fare, contribuendo coll'analisi, colla critica, colla discussione a sgomberare la via che ad essa conduce, e fornendo i mezzi o gli strumenti (органа) richiesti per superare gli ostacoli che rendono difficile progredire in essa» (p. 352, corsivi nel testo).

Non solo: Vailati ha anche colto, con grande precisione, il fecondo nesso che sempre si instaura tra la riflessione filosofica e la riflessione scientifica, giungendo a percepire come l'analisi critica dei fondamenti di una determinata disciplina scientifica costituisca, in ultima analisi, un momento fondamentale per l'approfondimento creativo dello stesso procedere scientifico. Discutendo sulla «Rivista di Studi Psicici», nel novembre-dicembre del 1899, i *Saggi sulla teoria della conoscenza* di Cosmo Guastella, Vailati ha sottolineato come alla filosofia spetti anche

«un altro compito assai più elevato e delicato, e non meno importante, quello cioè di impedire agli scienziati di rinchiudersi in concezioni troppo ristrette e di perdere coscienza della inevitabile precarietà e provvisorietà della maggior parte delle loro ipotesi fondamentali, non escluse quelle che furono, o sono temporaneamente, della più grande fecondità e utilità, predisponendoli ad accogliere con meno prevenzioni e disdegno, e con maggiore imparzialità, le nuove idee o suggestioni, quando anche esse sembrassero a tutta prima in contraddizione colle cognizioni o teorie più universalmente accettate» (p. 279).

16 Silvestro Marcucci, *Il pensiero di Giovanni Vailati*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1958, pp. 13-4.

Se si trascura questo nesso profondo che collega la scienza con la filosofia e, di contro, la filosofia con la scienza, si rischia unicamente di mettere capo a due ipotesi reificanti e alienate che riducono invariabilmente sia la scienza sia la filosofia a qualcosa di vuoto, di esangue, incapace di farci comprendere la storia effettiva della conoscenza umana. Non per nulla Vailati ha anche avuto l'accortezza di aver saputo individuare, con precisione, una delle principali cause istituzionali e formative che ha contribuito, assai potentemente, a creare un vero e proprio abisso tra la scienza e la filosofia:

«l'aver tagliato ogni rapporto tra lo studio delle discipline filosofiche e quello delle scienze positive – scrive nell'articolo *Scienza e filosofia* ospitato sulla «Rivista popolare di Politica, Lettere e Scienze Sociali» dell'aprile 1902 –, prescrivendo che non si possa arrivare alla laurea in Filosofia se non per la via degli studi letterari e filologici, è quanto vi può essere di più contrario alle esigenze della cultura filosofica moderna, la cui aspirazione è appunto quella di riattaccarsi direttamente ai risultati delle scienze speciali, coordinandoli, comparando i metodi coi quali essi sono stati ottenuti, e sottoponendo ad analisi critica i concetti fondamentali in essi implicati» (p. 417).

In questa feconda e articolata prospettiva ermeneutica per Vailati la filosofia svolge pertanto una funzione assai rilevante, preziosa e multanime nei confronti dell'impresa scientifica, perché penetra continuamente nel suo tessuto concettuale, sorvegliando le nozioni, le categorie, i linguaggi, le ipotesi e le stesse operazioni scientifiche. Ma così operando la filosofia stessa è inoltre in grado di prospettare anche una possibile unificazione del sapere scientifico, superando le chiusure e le contrapposizioni causate da uno specialismo cui pure non si può rinunciare per incrementare il nostro patrimonio conoscitivo.

Inoltre non deve neppure dimenticarsi come l'approccio pragmatista logico vailatiano gli abbia anche consentito di avvertire tutta la plasticità intrinseca della scienza e del suo stesso continuo sviluppo critico. Non per nulla un fine epistemologo e filosofo italiano come Giulio Preti, appartenente ad una particolare generazione successiva, quella formatasi negli anni Trenta del secolo scorso, ha potuto scorgere nel «neopositivismo di Vailati [...] fortemente intriso di pragmatismo» una significativa apertura nei confronti dell'orizzonte «autenticamente e concretamente storicistico»¹⁷. Infatti per Preti il pragmatismo logico di Vailati «concepisce il pensiero in generale, e quello scientifico in particolare, come *strumento* mediante cui l'uomo trasforma il mondo in un mondo di leggi e di significati. Ma l'«uomo» che compie ciò è l'uomo concreto, l'uomo storico, l'uomo che vive *realmente* in una società, la quale ha un passato, un presente e un futuro verso cui si protende». Nel che Preti individua un nucleo di pensiero

17 G. Preti, *Due orientamenti nell'epistemologia*, «Rivista critica di storia della filosofia», V, 1950, 3, pp. 200-217, poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici, Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 53-77, la cit., come quella che segue immediatamente nel testo, si trova nella nota 25 di p. 73 (corsivo nel testo).

che accomuna profondamente il pragmatismo vailatiano alla filosofia della *praxis* marxiana (quella delineata soprattutto nei celebri *Manoscritti economico-filosofici* del 1844). Rilievo certamente pertinente, che, tuttavia, non deve mai farci dimenticare come la concezione vailatiana del pensiero scientifico quale *strumento* mediante il quale l'uomo «trasforma il mondo in un mondo di leggi e di significati», sembra poi perdere sistematicamente di vista lo specifico ed autonomo spessore concettuale specifico di questi stessi strumenti di pensiero. Il che non solo impedisce a Vailati di porsi, in tutta la sua indubbia coerenza epistemica, il problema, squisitamente epistemologico, dell'oggettività della conoscenza umana, ma lascia poi anche aperte le porte all'irruzione, a passo di marcia, proprio di quel relativismo pragmatista decisamente irrazionale che pure Vailati voleva indubbiamente contrastare con estrema decisione. Come è ben noto Vailati si ritrovò infine costretto a dover forzatamente convivere, proprio sulle pagine del «Leonardo» (che a suo avviso avrebbe potuto essere l'organo del pragmatismo logico), con il pragmatismo magico di cui Papini e Prezzolini, in modo peraltro assai spregiudicato e spavaldo, ed efficace, si facevano sempre più abili banditori ed irruenti araldi.

La difficoltà complessiva vissuta in questo caso da Vailati con i suoi amici e sodali redattori del «Leonardo» è veramente emblematica non solo di tutta un'epoca, ma anche dei molteplici intralci ed impedimenti cui la singolare battaglia epistemologica, culturale ed intellettuale ingaggiata dal pensatore di Crema andava inevitabilmente incontro. Il che ha costituito appunto un clima complessivo entro il quale Vailati ha sempre cercato di smarcarsi criticamente. Già una sua lettera al cugino barnabita Orazio Premoli, del 30 giugno 1895, ci aiuta a ben comprendere i numerosi e diffusi intralci, e anche lo «stretto cammino», entro il quale si dipanava il pur fecondo programma di ricerca vailatiano. In questa lettera Vailati informa infatti il cugino come

«in questi giorni si vada parlando altamente dell'insufficienza della "scienza" ad appagare le aspirazioni umane e della sua incapacità a servir da guida all'uomo nel cammino della vita. Si è persino parlato di bancarotta della scienza (la settimana scorsa il prof. Graf ha tenuto appunto con questo titolo una conferenza all'Associazione degli studenti) e tu avrai forse letto su questo proposito un articolo di F. Brunetière sull'ultimo fascicolo della "Revue des deux mondes". Ora mi pare che in fondo a tutte queste frasi si nasconda un malinteso. La scienza, la vera scienza o (per parlare in modo più concreto e meno soggetto a equivoci) i veri scienziati del nostro secolo, non meno di quelli del tempo passato, si sono sempre ben guardati dall'attribuire alla scienza maggiore importanza di quella che abbia in realtà e maggiori compiti di quelli che essa sia competente ad assumersi. A nessuno di loro è mai passato per la mente che bastasse istruir l'uomo per educarlo, o che bastasse mostrargli ciò che esso è per renderlo desideroso di diventare quello che egli *dovrebbe* essere; la scienza, essi hanno sempre detto, dà all'uomo i mezzi per raggiungere i fini che esso si propone, ma non è sua mansione prescrivere agli uomini quali sono i fini in vista dei quali essi *debbono* agire e al cui conseguimento *debbono* dirigere i loro sforzi e i loro sacrifici. La scienza è un'arma potente che centuplica le forze dell'uomo, ma che con ciò non fa che rendere

più necessaria una disciplina che lo ponga in grado di farne buon uso e di non rivolgerle alla rovina propria o altrui»¹⁸.

Vailati deve quindi condurre una duplice battaglia: sia contro coloro che proclamano senz'altro la «bancarotta della scienza», sia contro coloro che vorrebbero invece difendere un'immagine rigida e dogmatica della conoscenza scientifica. Entro questa duplice distorsione – che rinvia sia all'irrazionalismo d'inizio secolo sia al positivismo declinante – Vailati ha individuato una sua possibile terza via epistemologica la quale, tuttavia, proprio a causa del suo mancato incontro critico complessivo col trascendentalismo kantiano, ha poi fatto leva, in modo privilegiato, soprattutto sulla tradizione dell'empirismo e del pragmatismo logico, non riuscendo così a scorgere i profondi nessi che collegano e intersecano il sapere concettuale oggettivo della scienza colla dimensione morale, nonché con quella escatologica. Del resto la stessa convivenza di un pragmatista logico come Vailati con dei pragmatisti magici come Papini e Prezzolini sulle pagine di una rivista come il «Leonardo» – che Giuliano il Sofista (*idest* lo stesso Prezzolini) giudicava peraltro «una eccellente scuola di vomito dell'*io*»¹⁹ – è invero davvero emblematica del preciso «spazio culturale» in cui doveva muoversi Vailati in Italia. Senza aggiungere che al di fuori di questo spazio stava sempre più crescendo l'egemonia neoidealista che con Croce e Gentile inclinava a svalutare sistematicamente le scienze considerandole un insieme di «pseudo-concetti» affatto privi di portata conoscitiva. In questo preciso crinale culturale, certamente non facile, Vailati difende apertamente non solo la razionalità scientifica e il rigore intrinseco delle analisi logiche e metodologiche poste continuamente in essere dalla ricerca scientifica più sofisticata e consapevole, ma sottolinea anche tutta la plasticità di una razionalità critica che continuamente rimodella i linguaggi, le categorie e le stesse teorie scientifiche onde approfondire la conoscenza umana del mondo. Ma nel difendere questa prospettiva Vailati è al contempo indebolito proprio dalla sua difesa pragmatista delle teorie scientifiche quali *mezzi* flessibili approntati per meglio conoscere il mondo. Per difendere la piena portata conoscitiva della scienza Vailati avrebbe infatti dovuto affrontare il problema epistemologico – anche e soprattutto di ascendenza kantiano – dell'*oggettività della conoscenza scientifica*. Ma per farlo avrebbe dovuto riscoprire proprio quella peculiare *dimensione concettuale della scienza* che invece il suo pragmatismo logico lo induceva a ridurre a mera struttura funzionale a determinate operazioni. In questo preciso contesto diventava allora assai arduo distinguersi dal relativismo più conseguente come quello difeso, a spada tratta, dai pragmatisti magici come Papini e Prezzolini. Non per nulla, sempre sul «Leonardo» The Florence Pragmatist Club giungeva a scrivere che

«il pragmatismo è un insieme di metodi; è anzi, per una certa parte, il perfezionamento, il raffinamento e il completamento del metodo positivo e perciò

18 G. Vailati, *Epistolario*, *op. cit.*, pp. 36-7, i corsivi sono nel testo.

19 Quodvultdeus, *La nutrizione del digiuno*, «Leonardo», III, 1905, n. 16, pp. 60-63, la cit. si trova a p. 63, c. 1.

uno dei suoi tratti caratteristici è quello della *neutralità armata*. Esso cioè non decide su nessuna questione, ma dice soltanto: dati certi fini vi consiglio di adoperare certi mezzi piuttosto che certi altri. Esso è, dunque, una *teoria corridoio* – un corridoio di un grande albergo, ove sono cento porte che si aprono su cento camere. In una c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede – in un'altra uno scrittoio e un uomo che vuol uccidere ogni metafisica – in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuovi “punti di vista” sul futuro... Ma il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle conversazioni fra i vari ospiti nessun cameriere è così villano da impedirle»²⁰.

Se il pragmatismo è ridotto ad una *teoria corridoio* diventa naturalmente assai arduo poter difendere la conoscenza scientifica dalla «bancarotta della scienza»: proprio su questo punto si radica tutta la difficoltà della convivenza di Vailati con i pragmatisti magici che giungono a difendere – e praticare – un relativismo sistematico che ben si amalgama con il loro originale e spregiudicato “teppismo intellettuale” – peraltro ben documentato, anche *oggi*, da tutta la loro complessiva, e successiva, biografia intellettuale e civile.

A mio avviso, perlomeno su un piano squisitamente teorico ed epistemologico, la difficoltà maggiore di Vailati si radica proprio nella sua incapacità di aver saputo cogliere, con precisione, l'*autonomia relativa specifica* e di *pensiero* di quegli stessi *strumenti concettuali* con cui si costruisce, analiticamente, la scienza e la stessa conoscenza scientifica. Ma in questa difficoltà vailatiana si deve anche poter leggere, alla luce delle considerazioni svolte nel precedente paragrafo, non tanto un limite individuale, quanto il frutto, avvelenato, di una ben precisa ed articolata tradizione epistemologica e filosofica che aveva progressivamente liquidato il criticismo kantiano, coltivando l'illusione che il progresso delle scienze avesse automaticamente posto in crisi l'approccio trascendentalistico.

Certamente questi rilievi, spesso scaturenti direttamente dal seno dei più avanzati e sofisticati risultati conoscitivi conseguiti entro le più valide e aggiornate teorie scientifiche, consentivano, indubbiamente, di meglio intendere e superare le molteplici sclerosi presenti entro l'architettura del criticismo kantiano. Ma tali giuste critiche hanno tuttavia poi indotto, spesso e volentieri, a buttar via con l'acqua sporca anche il bambino, inducendo a voltare senz'altro le spalle al criticismo onde far proprie altre tradizioni di pensiero che liquidavano il problema decisivo dell'oggettività della conoscenza scientifica.

In questo preciso e davvero non facile contesto culturale e filosofico il nobile tentativo vailatiano di salvare quel che di “positivo” poteva essere individuato nella tradizione dello stesso positivismo, senza peraltro indulgere né ad alcuna forma di scientismo dogmatico, né ad alcuna forma di irrazionalismo o di neoidealismo, programmaticamente antiscientifici, finì,

20 The Florence Pragmatist Club, *Il pragmatismo messo in ordine*, III, 1905, n. 16, pp. 45-48, la cit. si trova a p. 47, c. 1; l'articolo è di Papini che lo ha poi ripubblicato, con lievissime rettifiche, nel suo volume *Sul pragmatismo (saggi e ricerche)*, 1903-1911, Libreria editrice milanese, Milano 1913.

necessariamente, per indebolire complessivamente la sua stessa posizione teorica e culturale, esponendo, di conseguenza, il suo programma di ricerca a molteplici e gravi problemi, oltre che ad alcune “convivenze” alquanto problematiche. Del resto, come si è accennato, questa sua “resistenza” culturale doveva anche fare i conti con un’impetuosa ascesa del neoidealismo di cui peraltro Vailati, come si è visto, si era reso conto assai tempestivamente. Ma anche lo stesso neoidealismo, malgrado il garbo con il quale Vailati si era sempre relazionato con Croce, non intendeva fare alcuno sconto metafisico con un’impostazione epistemologica di ascendenza positivista come quella sviluppata dal pensatore di Crema. Tant’è vero che quando qualche anno dopo la sua morte (1909), fu pubblicato, nel 1916, dall’editore Carabba, di Lanciano, a due anni dalla scomparsa di Calderoni, un piccolo volume vailatiano, *Gli strumenti della conoscenza*, nella fortunata collana della «Cultura dell’anima», apparve tempestivamente, su «La Critica» di Croce, una recensione stroncante di Giovanni Gentile che faceva letteralmente a pezzi ogni eventuale pretesa filosofica del discorso di Vailati²¹. Rendendo un piccolo, pur significativo e benevolo omaggio all’uomo, allo studioso e alla sua sensibilità culturale, tuttavia il giudizio filosofico espresso da Gentile era alquanto tagliente e tale, comunque, da non concedere nulla sul piano della teoresi. Gentile scrive infatti che

«se i cinque scritti di questo volumetto possono realmente essere considerati come i documenti più caratteristici della mentalità di Vailati – come si può, per un certo rispetto, ritenere, – bisogna dire che ne esce l’immagine d’un pensatore colto bensì e curioso, animato dal più vivo interesse per i problemi filosofici e simpaticamente pronto a rispondere a ogni voce sgorgante di un vero interesse spirituale, ma incapace di sentire la vera e propria difficoltà del pensiero comune e scientifico, da cui sorge il problema filosofico, incapace perciò d’intendere profondamente i termini di questo problema».

Secondo una tecnica consolidata, che Gentile ha utilizzato anche nei confronti di un ingegno politecnico dell’Ottocento come quello di Carlo Cattaneo²², si rende dunque omaggio all’intelligenza, alla cultura e alla sensibilità dell’uomo, ma poi si dichiara, assai francamente, come tutti questi autori si fermano *sulla soglia* degli autentici problemi filosofici per i quali, sempre a giudizio di Gentile, costoro non avevano alcuna seria sensibilità e propensione specifica. In altri termini, come si è testé letto, Vailati sarebbe stato indubbiamente incapace di «intendere profondamente i termini» del problema filosofico, con la conseguenza che secondo Gentile non fu affatto un filosofo degno di

21 Giovanni Gentile, *Recensione a Giovanni Vailati, Gli strumenti della conoscenza*, con prefazione di Mario Calderoni [Carabba editore, Lanciano 1916], «La Critica», volume XV (III della Seconda Serie), 1917, pp. 56-60; la prima citazione che figura successivamente nel testo è tratta da p. 56, mentre la seconda si trova a p. 59.

22 A questo proposito sia lecito rinviare al mio contributo *L’ingegno critico-filosofico di Carlo Cattaneo* pubblicato nel volume di Autori Vari, *Riflessioni su Cattaneo*, a cura di Giuseppe Galasso, Società Napoletana di Storia Patria, Napoli 2006, pp. 89-124.

questo nome. Al punto che leggendo il prosieguo di questa recensione si resta quasi interdetti e stupefatti di fronte al drastico commento gentiliano relativo ad uno dei più acuti e suggestivi saggi di Vailati consacrato a svolgere *Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*²³. Se infatti non possiamo non ammirare e apprezzare la finezza dell'analisi vailatiana che lo induceva, appunto, a considerare, con grande modernità e altrettanta acutezza critico-analitica, *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori* (come recita il titolo di un suo altro noto intervento, apparso nel 1908, su «Rinnovamento»), Gentile, invece, stigmatizza *in toto* l'approccio analitico vailatiano. E lo stigmatizza perché, a suo avviso, non occorre tanto intendere «il pensiero attraverso le parole, ma piuttosto le parole attraverso il pensiero». Dove, appunto, si resta quasi basiti nel constatare come per il neoidealista l'autosufficienza del pensiero sia tale che non le parole (i linguaggi) rendano possibile la comprensione dei differenti pensieri, ma siano, al contrario, proprio i pensieri (espressi e pensati in quale linguaggio?) che, *sponte*, consentirebbero di inverare e sostanziare le parole. Il che ci consente di meglio comprendere l'abisso filosofico che separava la mentalità neoidealista di Gentile da un approccio filosofico critico-analitico come quello di Vailati, nutritosi ampiamente alla lezione del rigore peaniano variamente arricchito con tutte le disamine poste in essere sia dalla logica matematica (nei suoi svolgimenti più rilevanti e fecondi, *à la* Russell), sia dalla stessa tradizione empirista inaugurata, nella modernità, da Locke.

Ma, da un altro punto di vista, è proprio questo autentico abisso di sensibilità filosofica che ci fa anche comprendere come la battaglia culturale vailatiana non abbia potuto che risultare assai indebolita sia dal suo pur fecondo dialogo con la tradizione dell'empirismo, sia dal suo rifiuto di affrontare, sistematicamente, il problema epistemologico (trascendentale) dell'oggettività della conoscenza scientifica. O, meglio ancora, dalla sua sordità complessiva alla tradizione del criticismo kantiano che lo ha di conseguenza indotto a condividere senz'altro l'orizzonte epistemologico dell'empirismo classico e del pragmatismo logico, ponendo in *non cale* proprio l'«interesse» della ragione umana per l'oggettività della conoscenza e quindi, di conseguenza, a non prendere in considerazione anche la duplice funzione, problematica e costruttiva, analitica e dialettica, della stessa razionalità critica umana, considerata nella sua intrinseca plasticità storica e teorica.

Presentando, nel 1987, l'edizione in tre volumi delle *opere complete* di Vailati, Ludovico Geymonat ha scritto che

«Vailati tentò infine di coinvolgere le forze culturali disposte a colmare le differenze (e le diffidenze) esistenti fra le due culture, rese più acute da una nostra sia pur illustre tradizione umanistica, e si adoperò, prima di tutto, per unificare gli sforzi compiuti in tal senso nell'ambito della cultura scientifica. Egli tentò così di collegare la Scuola di Peano con quella bolognese di Federi-

23 Si tratta della nota prolusione vailatiana al libero corso di Storia della Meccanica, letta il 12 dicembre 1898 nell'università di Torino e poi pubblicata l'anno successivo dall'editore Bocca di Torino (successivamente riedita negli *Scritti, op. cit.*, alle pp. 203-228).

go Enriques, un altro grande matematico il quale comprendeva gli inscindibili legami che esistevano fra matematica e filosofia. Ma i due studiosi avevano una mentalità troppo diversa per poter stabilire fra loro una feconda collaborazione; le loro stesse posizioni erano peraltro sostanzialmente diverse: logico-formalistica quella di Peano e intuitivo-psicologica quella di Enriques. È stato un merito di Vailati avere compiuto questo tentativo, e nella mancata collaborazione fra Peano ed Enriques va indicato uno dei fattori principali della frattura via via più profonda che si produsse in Italia, nella prima metà del secolo, tra la scienza matematica e la filosofia»²⁴.

Ma accanto a questo rilevante fattore che ha reso indubbiamente ancor più agevole, in Italia, l'affermarsi dell'egemonia culturale neoidealista occorre tuttavia tener presente anche lo stile culturale ed umano con il quale Vailati inserì la propria opera in questo preciso e complesso contesto storico e teorico. Oltre ai motivi teorici di lungo periodo che si sono precedentemente ricordati, occorre infatti segnalare come Vailati, per la sua stessa indole umana, non si inserì mai in modo apertamente critico e polemico nei vari dibattiti suscitati vuoi dai pragmatisti magici, vuoi dagli stessi neoidealisti che stavano sferrando un attacco a tutto campo contro il positivismo morente che si saldava con non poche istanze polemiche agitate da Papini e Prezzolini.

Una prova di questo atteggiamento vailatiano sostanzialmente molto più distaccato e "aristocratico", in virtù del quale il pensatore di Crema non ha mai voluto polemizzare apertamente e pubblicamente con intellettuali amici come Papini, Prezzolini oppure con studiosi neoidealisti come Croce può essere rintracciato in diversi momenti della movimentata vita culturale italiana d'inizio Novecento. Per esempio in occasione delle chiare e manifeste critiche che un suo amico e condiscipolo della scuola peaniana come Giovanni Vacca rivolse alle posizioni neoidealiste crociane. Nel giugno del 1905, proprio dalle colonne del «Leonardo», Vacca sviluppò infatti una critica puntuale e sferzante delle poco felici considerazioni concernenti la matematica svolte da Croce nella sua memoria dedicata ai *Lineamenti di una logica*. L'argomento avanzato da Vacca colpisce subito al cuore le valutazioni crociane, poiché secondo Vacca

«chi sa le quattro operazioni e anche qualche altra di più, non sa ancora la matematica, come chi sa disegnare non è pittore. Questo è chiaro per chi ha potuto ammirare una delle più grandiose concezioni dello spirito umano: i *Principia philosophiae naturalis* di Isacco Newton»²⁵.

24 Ludovico Geymonat, *Presentazione* in G. Vailati, *Scritti*, op. cit., vol. I, pp. V-VI, la cit. si trova a p. VI.

25 Giovanni Vacca, *In difesa della matematica*, «Leonardo», III, 1905, n. 17, pp. 120-122, la cit. si trova a p. 121, c. 1 mentre quelle che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 121, c. 2 (nella seconda citazione tratta da questa colonna il corsivo è mio) e p. 122, c. 2.

In verità, rileva ancora Vacca, assiomi e postulati dei *Principia* newtoniani non hanno utilità, credibilità ed origine

«in astratto, ma esiste soltanto per l'uso che ne è stato dato da Newton e da coloro che dopo di lui se ne sono serviti per descrivere determinati fenomeni naturali. E la fiducia quasi illimitata che in essa ripongono i matematici e, per riflesso, gli altri uomini che di questi hanno bisogno, proviene essenzialmente dal fatto che essi sono stati dedotti da Newton da un meraviglioso complesso di verità contenuto nel suo libro, e di cui essi costituiscono il legame più semplice e sottile che possa pensarsi».

Richiamando e commentando una celebre e nota definizione russelliana secondo la quale la matematica costituisce «una scienza in cui non si sa mai di che cosa si parli, né se ciò di cui si parla sia vero», Vacca, illustrando la clamorosa misinterpretazione fornita da Croce, coglie anche l'occasione per ricordare come

«i matematici al pari dei pittori, dei poeti e dei letterati, di ogni tempo e di ogni luogo, dagli antichi babilonesi, ai lontani cinesi, sanno assai bene di che parlano, e sanno che è vero ciò che dicono, qualunque sia la forma da essi adoperata, e qualunque sia il sistema da essi adottato».

Superando l'arguzia paradossale dell'affermazione russelliana è così possibile mostrare la falsità delle deduzioni che Croce vuole trarne e far risaltare, di contro, la verità della stessa matematica. Ed è proprio su questo punto cruciale che Vacca critica il ragionamento crociano, mostrando come il filosofo neoidealista, nel suo tentativo di liquidare la portata conoscitiva della logica matematica è addirittura costretto a far suo l'abborrito metodo dei positivisti – che pure Croce combatte – quando sostiene che la logica matematica «non corrisponderebbe ad un bisogno fortemente sentito». Utilizzando una citazione di un algebrista cinquecentesco come Rafael Bombelli, Vacca non solo difende il pieno spessore speculativo della matematica, ma ricorda anche che «la matematica è la lingua parlata da coloro che potrebbero chiamarsi studiosi di *filosofia naturale*». In profonda sintonia con questa decisa difesa della portata conoscitiva e veritativa della matematica l'intervento di Vacca si conclude addirittura con una dichiarazione, di ascendenza positivista, sul valore intrinsecamente emancipativo della scienza stessa quale organo del progresso civile:

«Galileo e Newton hanno indicato agli uomini la vita che i pianeti percorrono; da allora in poi l'astrologia è morta: le folle non pensano più agli astri. I filosofi della natura ci pensano ancora».

Questo coraggioso invito ad una franca e serrata discussione critica con il neoidealismo, con l'intento di denunciare tutte le singolari e goffe affermazioni compiute da Croce nei confronti della matematica e della logica matematica non fu però affatto raccolta da Vailati che, conseguentemente, non intervenne mai sul «Leonardo» in difesa delle tesi di Vacca, sviluppando una sua persona-

le polemiche, altrettanto serrata, contro le posizioni del neoidealismo²⁶. Anzi il suo silenzio a questo proposito finisce nuovamente per lasciare spazio proprio alle posizioni barricate e strumentalmente smodate di Papini, per il quale, addirittura, «l'istinto pragmatista» induce ad abbandonare senz'altro le «inutili questioni di parole» giacché a suo avviso «oggi non si tratta più di scegliere un nome piuttosto che un altro, *si tratta di aumentare il nostro potere di agire e non di aumentare o cambiare la nomenclatura*»²⁷. Ebbene, anche a fronte di queste esplicite e nette prese di posizioni, in cui una smodata “volontà di potenza” costituisce l'autentico *file rouge* del pragmatismo magico, Vailati non solo non interviene per dar man forte alla polemica inaugurata, in solitaria, da Vacca, ma cerca di distinguere con precisione la sua posizione da quella di Papini ricordando, tuttavia, il carattere meramente *strumentale* delle teorie. Con il che, evidentemente, finiva proprio con l'offrire un aiuto inaspettato e straordinario a pragmatisti magici e neoidealisti hegeliani per continuare a liquidare l'autentica portata conoscitiva ed oggettiva della scienza. Così, per fare un solo esempio, peraltro assai emblematico (che si può evincere ancora nel medesimo numero del «Leonardo» nel quale Vacca critica apertamente il neoidealismo crociano), Vailati interviene sulla distinzione tra conoscere e volere per illustrare come, nel nuovo scenario teorico delineato dal pragmatismo, non sia affatto vero che

«la condizione sociale degli scienziati sia destinata a discendere fino al punto di esser riguardati come dei “capitani di ventura”, pronti a porre indifferentemente le forze di cui dispongono al servizio di qualsiasi causa che offra loro patti sufficientemente remunerativi; ma vuol dir soltanto che essi devono abituarsi a riguardare la propria scienza come uno *strumento* di cui essi hanno l'obbligo di garantire l'efficacia e di aumentare la potenza, lasciando ogni pretesa ad essere i soli giudici dell'uso che convenga di farne»²⁸.

Conclusione alla luce della quale è appunto evidente che la posizione di Vacca, espressamente finalizzata a difendere la portata autenticamente veritativa della conoscenza matematica, non è apertamente condivisa e richiamata programmaticamente, onde lasciar così spazio, in ultima analisi, ad un'immagine complessivamente strumentale delle teorie scientifiche che, nel quadro del dibattito culturale del tempo, non poteva che rafforzare, *malgré soi*, le posizioni strumentaliste, sostenute, a passo di carica, sia dal pragmatismo magico, sia dal neoidealismo crociano. Certamente è ben vero

26 La pubblicazione del carteggio tra Croce e Vailati (cfr. Benedetto Croce – Giovanni Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, *op. cit.*) consente ora di documentare come su numerosi problemi – sui quali il dissenso tra Vailati e Croce era aperto e invero radicale – il pensatore cremasco preferì, comunque, non innescare mai alcuna pubblica polemica, mantenendo, anche in questo caso, un atteggiamento sostanzialmente riservato e discreto (forse anche troppo riservato e troppo discreto) nei confronti delle tesi crociane.

27 G. Papini, *Gli psicologi a Roma*, «Leonardo», III, 1905, n. 17, pp. 123-124, le cit. si trovano a p. 124, c. 2, il corsivo è mio.

28 G. Vailati, *La distinzione fra Conoscere e Volere*, «Leonardo», III, 1905, n. 17, pp. 128-9, la cit. si trova alla p. 129, cc. 1-2.

che Vailati nel suo confronto personale con Papini, ben documentato dal suo epistolario, non ha mai smesso di ricordare al suo intemperante interlocutore che le necessità vitali non possono mai creare la verità²⁹. Né ha mancato di sostenere che «la “*realtà*” non è che un altro nome per la “*verità*”»³⁰ giungendo ad esprimere, anche con accenti autenticamente drammatici, il suo aperto dissenso dal relativismo (del tutto strumentale e autoritario) papiniano, difendendo, coerentemente, proprio quell'autonomia della verità che il pragmatismo magico intendeva invece senz'altro travolgere e misconoscere. Ma sul concreto piano storico sono state proprio queste intemperanze di Papini e sodali, insieme alle critiche neoidealiste, a trionfare largamente nella cultura italiana dei primi decenni del Novecento, determinando una situazione in cui, in breve volgere di anni, la scissione tra la scienza e la filosofia è diventata quasi un luogo comune che poi la riforma gentiliana della scuola pubblica italiana si è incaricata di tradurre in una specifica, silente ma veramente formidabile architettura istituzionale della formazione nazionale che ha dominato per più di un secolo e che, ancora oggi, qualifica – in senso negativo, *of course!* – gli studi secondari superiori italiani.

In questa precisa situazione storica Vailati poteva forse consolarsi con la consapevolezza di aver comunque contribuito a seminare alcuni fecondi elementi epistemologici e critici che, prima o poi, avrebbero poi potuto germogliare donando una nuova primavera. Tuttavia, la sua morte prematura, l'affermarsi del neoidealismo e il successivo trionfo complessivo del

29 Cfr. G. Vailati, *Epistolario, op. cit.*, lettera di Vailati a Papini del 30 maggio 1903, pp. 355-357: «sia pure che le “necessità vitali creano la “*credenza*”, ma da ciò non deriva che le necessità vitali creano la “*verità*”. Se anche tutte le opinioni degli uomini fossero false, non cesserebbe perciò di essere vero che *alcune* delle *altre* opinioni che gli uomini non hanno, *sarebbero vere* (esistano o non esistano altri esseri che *le abbiano*)» (p. 356).

30 La citazione è tratta dalla lettera di Vailati a Papini del 22 luglio 1903 (cfr. G. Vailati, *Epistolario, op. cit.*, pp. 360-362, la cit. si trova a p. 362, corsivi nel testo) nella quale si legge anche questa riflessione che precede la citazione riportata nel testo: «se non temessi di avventurarmi troppo nelle regioni della metafisica e di scandalizzarti troppo, vorrei dire che non solo le verità esistono (nel suddetto senso) indipendentemente dalle opinioni degli uomini (o di chicchessia, ma che anzi esse sono le sole cose che esistono in tal modo (per esempio, credere che un corpo esista, equivale a credere che certe nostre aspettative sarebbero soddisfatte... *se le avessimo*, e mi pare che non voglia dire niente di più)». Sempre nella stessa lettera Vailati difende il concetto della verità anche dal punto di vista pratico: «e se tu obietta che conoscere il senso della parola “*verità*” poco giova, se non si ha un criterio per distinguere in concreto ciò che è vero da ciò che è falso, risponderai che vi è sempre un vantaggio *pratico* nel veder chiaro, *più che si può*, il senso delle parole che adoperiamo noi (o che adoperano gli altri). Se non altro, ciò giova almeno a ridurre al minimo i malintesi, a impedirvi di attribuire del significato a delle frasi che non ne possono avere, a rendere coerente il nostro modo di pensare e di esprimerci» (p. 361). Avvertimenti che dovevano tuttavia risultare poco significativi per un relativista come Papini per il quale, come si è visto, contava unicamente incrementare il *proprio potere* e che per raggiungere questo fine era pragmaticamente disposto a compiere qualunque mossa (come la sua biografia intellettuale si è poi incarica di documentare assai dettagliatamente...).

«nefasto e sciagurato ventennio» (Umberto Terracini) del fascismo crearono tutte le condizioni più favorevoli, strategiche e veramente di “lungo periodo” storico, grazie alle quali, perlomeno in Italia, si è determinata, per molti decenni, l’eclissi di ogni possibile filosofia rigorosa. Per molti decenni del Novecento è così mancata in Italia la possibilità di costruire un programma filosofico in grado di confrontarsi positivamente con il sapere scientifico, delineando un’analisi critica delle strutture immanenti della conoscenza umana che fosse anche in grado di recuperare lo spirito propositivo e costruttivo che pure animava la tricotomia critica kantiana entro un’architettura di una razionalità umana i cui interessi – teoretici e pratici – coincidevano, sostanzialmente, con alcune animose speranze finalizzate ad incrementare le conoscenze, le libertà, la pace nel mondo e la libera fioritura delle differenti personalità umane.

IVAN POZZONI

*La «ragion moderata» di Giovanni Vailati
tra conoscenza e azione*

1. *Il moderatismo critico di Giovanni Vailati*

Preso tra intellettualismo della metafisica del positivismo (matrice kantiana) e volontarismo della metafisica idealista (matrice romantica), l'Ottocento mostra interesse massimo nei confronti dell'analisi dei nessi tra conoscenza e azione, tra intelletto e volontà. Nella cultura italiana, seguito dall'allievo Mario Calderoni¹, è Giovanni Vailati² ad introdurre un minuzioso esame dei nessi conoscenza / azione, subordinando a ri-definizione i due concetti e decostruendoli nel trinomio credenza / verità / sensazione. La nozione di «credenza» è esaminata da Vailati in relazione al concetto

- 1 Mario Calderoni nasce a Ferrara nel 1879. Fino alle scuole secondarie studia a Firenze e si laurea in Diritto nel 1901 all'Università di Pisa; collabora alle riviste *Regno* e *Leonardo*. Nel 1909 ottiene la libera docenza in morale a Bologna e nel 1914 si ritrasferisce a Firenze, dove tiene un corso sulla *Teoria Generale dei valori*. A causa di un drammatico esaurimento mentale, il nostro autore non termina il corso, e, abbandonata la docenza, trascorre a Rimini l'estate del 1914; tornato in autunno a Firenze e annunciata una continuazione del corso muore a soli 35 anni, ad Imola, il 14 Dicembre del 1914.
- 2 Giovanni Vailati nasce a Crema nel 1863. Di nobili natali, studia con i Padri Barnabiti inizialmente a Monza e successivamente a Lodi; sostiene l'esame di licenza liceale a Lodi e si iscrive alla facoltà di matematica dell'università di Torino. Laureatosi in matematica, collabora nel 1891 alla *Rivista di matematica* diretta da Peano e l'anno successivo diviene assistente di Calcolo infinitesimale all'Università di Torino; tra il 1896 ed il 1899 tiene tre corsi di storia della meccanica. Nel 1899, volendo dedicarsi con massima libertà ai suoi vasti interessi culturali, abbandona la carriera universitaria e chiede di entrare nella scuola secondaria; è docente nel liceo di Pinerolo (1899), a Siracusa (1899), a Bari (1900), a Como (1901-1904) e a Firenze. In Toscana inizia a collaborare assiduamente al *Leonardo* e nel novembre del 1905 è nominato, su richiesta di Salvemini, membro di una Commissione reale destinata alla riforma delle scuole secondarie. Nel 1908, mentre è a Firenze, si ammalava; trasferitosi a Roma, vi muore la sera del 14 Maggio 1909. Per una minuziosa ricostruzione della vita di Giovanni Vailati si consulti M. De Zan, *La formazione di Giovanni Vailati*, Congedo, Galatina 2009.

di valutazione nei contributi *La distinzione tra conoscere e volere o Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano* e in alcune recensioni a W. James; ricorrendo in moltissimi scritti vailatiani, il tema della «verità» è trattato dal nostro autore nei contributi *Pragmatismo e logica matematica, Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente, La più recente definizione della matematica, Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze e Sull'applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle Scienze Storiche*; infine, il concetto di «sensazione», nella forma dell'«attesa di sensazioni» di radice berkeleyana, è affrontato nei contributi *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo e Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*. La c.d. *neutralità calderoniana* – come moderatismo teoretico³ – è suscitata e assecondata dall'autore cremasco nella intera sua riflessione sui tratti costitutivi della nozione di conoscenza, tra irrazionalismo nietzscheiano e razionalismo neo-kantiano («credenza»), tra idealismo tedesco e materialismo marxiano («verità»), tra idea-ismo britannico e innatismo cartesiano («sensazione»). Con riferimento alla nozione di «credenza», nella severa differenziazione tra «credenza» e «valutazione», il neutralismo, o moderatismo, vailatiano scaturisce un *razionalismo critico* in cui:

Essi [coloro che accettano e applicano la formula metodologica del pragmatismo] si propongono, per tal modo, di mantenere quanto più netta è possibile la distinzione fra le divergenze d'opinione o di credenza vera e propria, capaci, come tali, di dar luogo a controversie risolubili con appelli a nuovi fatti, e le divergenze d'indole diversa che pur tendono così spesso ad essere scambiate e confuse con quelle. In ciò appunto essi si differenziano, tanto da coloro che non riconoscono a sufficienza la parte che spetta alla personalità e all'attività dell'uomo nella elaborazione delle sue stesse credenze sulla realtà e teorie scientifiche, quanto, e più, dagli altri secondo i quali tutti i nostri processi mentali sarebbero egualmente personali, subiettivi, arbitrari, ecc...⁴.

Nel mezzo tra idee e cose, il concetto vailatiano di «verità» cade sotto controllo d'un *realismo critico*, lontano dal dominio dell'idea (*res cogitans*), come nell'idealismo, o dal dominio della natura (*res extensa*), come nel positivismo; in vista della ri-definizione del concetto di «sensazione» in base alla nozione berkeleyana di «attesa di sensazioni», l'intento moderativistico vailatiano concorre ad introdurre un *idea-ismo critico*, interessato ad assicu-

3 Cfr. il mio I. Pozzoni, *Conoscenza e scienza moderna. L'arbitrario nel pragmatismo analitico di Vailati e Calderoni*, «Teorie & Modelli», XIII, n.1, 2008, pp. 23-49, riedito in I. Pozzoni, *Il pragmatismo analitico italiano di Mario Calderoni*, IF Press, Roma, 2009. D'ora in avanti i riferimenti testuali a Calderoni saranno indicati in base a M. Calderoni, *Scritti*, La Voce, Firenze 1924, voll. I e II; e i riferimenti testuali a Vailati saranno indicati – a meno di avviso contrario – in base all'edizione curata da M. Quaranta G. Vailati, *Scritti*, Forni, Sala bolognese 1987, voll. I-II-III.

4 Cfr. M. Calderoni, *L'arbitrario nel funzionamento della vita psichica*, «Rivista di Psicologia applicata», VII, 2, gennaio-aprile 1910, [vol. II, pp. 189-190].

rare una serena convivenza di «sensazione» e «istinto» nei meccanismi di costituzione dell'atto di senso:

Un essere adunque che non avesse avuto esperienza anteriore non potrebbe, nel senso proprio della parola, *volere*. Tutte le reazioni sue agli stimoli di ogni sorta sarebbero di natura inaspettata per lui. «I movimenti volontari, scrive il James, debbono essere funzioni secondarie, non primitive, del nostro organismo. questo il primo punto che deve essere capito nella psicologia della volontà. I movimenti riflessi, istintivi, emozionali, sono tutti fatti primari: i centri nervosi sono organizzati in modo che certi stimoli fanno scattare certe parti esplosive; e la creatura che assiste per la prima volta ad una di tali esplosioni, fa una esperienza nuova [...]». Vediamo dunque come le azioni riflesse ed istintive, che alcuni sogliono contrapporre alla volontà come qualche cosa di irriducibilmente diverso, siano invece il *materiale* onde la volontà si vale e senza il quale sarebbe impossibile comprendere i suoi movimenti⁵.

Lontano dalle tendenze sintetiche della dialettica di idealismo o neo-idealismo (Gentile)⁶, dai tentativi riduzionistici di marxismo (materia)⁷ o

5 Cfr. M. Calderoni, *I Postulati della Scienza Positiva ed il Diritto Penale*, Ramelli, Firenze 1901, [vol. I, pp. 102-103]. Calderoni in nota si riferisce ai due scritti di W. James (*Principi di psicologia / traduzione italiana con aggiunte e note di G.C Ferrari*) e di A. Bain (*The senses and the intellect*, trad.fr. *Les sens et l'intelligence*). La citazione del testo jamesiano nella tesi di laurea di Calderoni è esito di due recensioni vailatiane: G. Vailati, «W.James. Principi di Psicologia» *Traduzione italiana. Milano, Società Editrice Libreria, 1900*, «Rivista di Studi Psicologici», anno V, novembre-dicembre, 1899, [vol. I, pp. 192-193] e G. Vailati, «W.James. Principi di Psicologia» *Traduzione italiana. Milano, Società Editrice Libreria, 1900*, «Rivista di scienze Biologiche», fasc. 3, marzo, 1900, [vol. I, pp. 199-200].

6 Cfr. G. Gentile, *La teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1987, p. 8 [*Opere*, vol. III]: «La coscienza in quanto oggetto di coscienza non è più coscienza; in quanto oggetto appercepito, l'appercezione originaria non è più appercezione: non è propriamente più soggetto, ma oggetto; non è più io, ma non-Io [...] *Il punto di vista trascendentale* è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero, quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto: atto che non si può assolutamente trascendere poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto che non si può mai in nessun modo oggettivare».

7 Cfr. K. Marx, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972: «La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc., di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese»; e K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 10-11: «Nella produzione sociale della loro

positivismi (natura)⁸ e dal concetto crociano di «distinzione» tra i momenti dello «spirito»⁹, Vailati mantiene il dualismo conoscenza / azione, ricaratterizzandone, in senso *feedback*, i versi del nesso di incidenza; via di mezzo tra sensorialismo radicale jamesiano e razionalismo assoluto di un Peirce, esso nesso è rivisitato dall'autore cremasco nella direzione dell'esistenza di un vicendevole esercizio di influenze tra intelletto e volontà, senza nessuna totale subordinazione o riduzione della volontà all'intelletto o dell'intelletto alla volontà. La «ragion moderata» (*moderatismo critico*) di Giovanni Vailati nella ri-definizione del binomio conoscenza / azione, inteso come riconoscimento di stabile armonia tra i due modi dell'attività umana, scaturisce da una visione *feedback* del nesso intelletto / volontà, orientata a realizzare o a rivalutare una dimensione razionale dell'azione e una dimensione volontaria della conoscenza.

2. «Credenza» e «valutazione»: un nesso feedback

Per Vailati una corretta considerazione del binomio conoscenza / azione è condizionata dalla necessità di introdurre un'analisi della nozione di «credenza» idonea ad assicurare definizione dei termini «credenza» e «valutazione» e ri-definizione del nesso «credenza» / «valutazione». La definizione vailatiana dei termini «credenza» e «valutazione» verte sulla rielaborazione brentiana di categorie semiotiche stoiche:

esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze positive materiali. L'insieme di questi rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. *Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza*». Per una attenta e innovativa rilettura di Marx e marxismo si consulti D. Fusaro, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009.

- 8 Dalla metafisica materialistica tedesca di R. Mayer, *Köhlerglaube und Wissenschaft* di K. Vogt («[...] il pensiero sta al cervello come la bile sta al fegato e l'urina ai reni [...]»), J. Moleschott o L. Büchner nascono *I sette misteri del mondo* (1880) di E. Du Bois-Reymond e l'evoluzionismo materialistico di E. Haeckel, atti ad influenzare, in Italia, molte conclusioni scientifiche di Ardigò e Lombroso.
- 9 L'evoluzione della nozione crociana di «distinzione» è evidenziata da G. Sartori: «La posizione crociana [...] si riduceva a niente posto che uno Stato-potenza vietasse ogni prassi liberale. Impedita l'azione, non restava che far rifluire il liberalismo dalla sfera pratica alla sfera del pensiero: teorizzare la libertà, filosofare sul liberalismo. *Se dunque in un primo tempo la polemica contro Gentile e il fascismo aveva trovato un valido ausilio nella separazione tra teoria e prassi, in un secondo tempo l'argine dei distinti finiva per rivelarsi un impaccio [...]*» (G. Sartori, *Studi crociani, II*, il Mulino, Bologna 1997, p. 34).

Dans la logique des stoïciens, les distinctions qui se rapportent à ce sujet se trouvent coordonnées dans un schème de classification dans lequel, à côté des affirmations proprement dites [...] figurent les énoncés exprimant une demande, un serment, un appel, un vœu, une prière, un impératif, c'est-à-dire tous les énoncés qui ne peuvent pas être qualifiés comme vrais ou faux, mais seulement comme efficaces ou non efficaces, sincères ou non sincères, louables ou blâmables, etc¹⁰.

Proiettando stati mentali su categorie semiotiche¹¹, Brentano¹² riadatta i concetti stoici di «affirmation» e «appréciation» alla semantica moderna, basata sul trinomio «rappresentazione» / «aspettazione» / «apprezzamento»; Brentano – nel racconto di Vailati – definisce «credenza» come:

Alla seconda categoria (la categoria delle *aspettazioni*) appartengono le affermazioni propriamente dette, quelle cioè che esprimono il grado del nostro assenso, o del nostro dubbio, di fronte ad opinioni relative a questioni di fatto, ad opinioni, cioè, suscettibili di esser vere o false indipendentemente da ogni convenzione umana sul modo di esprimerle¹³,

e «valutazione» come:

[...] proposizioni che servono ad esprimere, non delle credenze relative a ciò che è o che avviene (o è avvenuto o avverrà), ma invece degli apprezzamenti o dei “giudizi di valore” (*Werth -Urtheile*) [...]¹⁴.

10 Cfr. G. Vailati, *La distinzione tra conoscere e volere*, «Revue de Philosophie», Juin, 1905 [vol. I, p. 55].

11 Cfr. G. Vailati, “*Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano*”, «Rivista Filosofica», II/I, gennaio-febbraio 1901, [vol. II, p. 87]: «La classificazione del Brentano è caratterizzata, in primo luogo, da ciò, che gli stati di coscienza, implicanti attitudini mentali di *aspettazione* o di *previsione*, in tutte le loro varietà e sfumature (convizione, dubbio, speranza, timore, fiducia, ecc.), vi sono raggruppati in una categoria, coordinata e nello stesso tempo opposta, da una parte alla categoria delle semplici *rappresentazioni* (che comprende le sensazioni propriamente dette, le sensazioni ricordate, le immagini mentali, le idee, ecc.), e, dall'altra parte, alla categoria dei fenomeni di *volizione* e d'*impulsione* o *inibizione* volontaria».

12 Per un esame della rielaborazione vailatiana del sistema di Brentano si consultino G. Sava, *Giovanni Vailati e i primi Congressi internazionali di Psicologia*, in F. Minazzi (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, Thélema Edizioni, Milano 2006, pp. 119-122 e A. Santucci, *Franz Brentano e i pragmatisti italiani*, in L. Albertazzi - L. Poli (a cura di), *Brentano in Italia*, Guerini, Milano 1993, pp. 21-46; i nessi Vailati / Brentano sono sviscerati in A. Marocco, *Vailati e Brentano, affinità e differenze*, in I. Pozzoni (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Limnamentis Editore, Villasanta 2009, pp. 253-262.

13 Cfr. G. Vailati, “*Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano*”, cit., [vol. II, p. 88]. Il nostro autore caratterizza come «rappresentazioni» «[...] proposizioni che hanno il solo scopo di chiarire o d'analizzare il senso d'una parola o d'una frase di cui s'intende far uso [...]».

14 Cfr. G. Vailati, *ivi*, cit., [vol. II, p. 89].

L'autore cremasco aderisce alla strategia brentaniana di differenziazione tra ambiti di «credenza» e «valutazione», attribuendo contenuti semantici diversi alle due classi di enunciazioni:

La differenza tra l'un caso e l'altro si può brevemente caratterizzare dicendo che, mentre nel primo le nostre affermazioni implicano, direttamente o indirettamente, delle previsioni su ciò che avverrà o avverrebbe se date circostanze si verificassero, nel secondo invece si esprime soltanto il nostro desiderio che date circostanze si verifichino o no, e la nostra disposizione ad agire in modo da provarle o impedirle. Mentre per le prime ha vigore quello che i logici chiamano il principio di contraddizione – in quanto, se due persone sono di diverso parere e prevedono, l'una che avvenga, e l'altra che non avvenga, uno stesso fatto, esse non possono avere ragione ambedue –, nel secondo caso invece lo stesso non si può dire [...]»¹⁵;

e, aderendo, accosta scienza e scienziati al ruolo di realizzazione / verifica delle «credenze»¹⁶, e a uomini e umanità il ruolo di costruzione / vivificazione delle «valutazioni»:

L'attribuire maggior pregio a un fine piuttostoché a un altro, il preferire, per usare la frase ormai divenuta classica del Nietzsche, una data "tavola di valori" ad un'altra, l'aderire a una concezione della vita e dei suoi scopi piuttosto che ad un'altra, non è affare di scienza o di ragionamento, o, in tutti i casi, non di sola scienza né di solo ragionamento, ma è qualche cosa che riguarda il carattere, il temperamento, i sentimenti, i gusti, il particolare modo di essere di ciascun uomo o di ciascun popolo [...] Anche il linguaggio ordinario del resto, espressione in questo caso di un sano senso comune, si ribellerebbe a

15 Cfr. G. Vailati, *La distinzione tra conoscere e volere*, cit., [vol. I, p. 56]; Vailati continua: «Mentre infatti le prime indicano delle vie e dei mezzi a cui è possibile ricorrere per realizzare qualche fatto che non esiste ancora, le seconde si limitano a descrivere un nostro stato di coscienza o di fatto, che riconosciamo come *presente*. Le prime si riferiscono non a ciò che *vogliamo* ma a ciò che *potremmo fare se volessimo* [...]» [vol. I, p. 57]. Ricca è l'analogia teoretica con la successiva distinzione tra *disagreement in belief* e *disagreement in attitude* caratteristica della riflessione meta-etica stevensoniana, in C.L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, in A.J. Ayer (a cura di), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe 1959, pp. 277-79 e in C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (1944), trad. it. *Etica e linguaggio*, Longanesi, Milano 1962.

16 Cfr. G. Vailati, "A. Naville. *Nouvelle classification des sciences*", *Paris, Alcan, 1901*, «Rivista di Biologia Generale», IV/III, luglio 1902, [vol. I, p. 312]: «Se un dato di fatto sia o no desiderabile, e se valga o no la pena di provarne la realizzazione ricorrendo a un dato mezzo, sono questioni la cui trattazione è estranea al compito degli scienziati [...] l'attribuire loro, a causa della loro competenza a giudicare di questa [*idoneità dei mezzi*], qualsiasi speciale autorità sulle questioni che si riferiscono alla desiderabilità o alla valutazione comparativa dei fini che le loro arti servono a raggiungere, è qualche cosa di così poco giustificato come credere, per esempio, che un armaiuolo pel solo fatto di fabbricare delle rivoltelle, sia più competente di un'altra persona qualunque per giudicare in quali casi a un uomo onesto è lecito servirsene per la propria difesa».

qualificare qualunque dei grandi principi caratterizzanti la morale della nostra civiltà, quale per esempio quello della inviolabilità della vita umana o quella del soccorso ai deboli o ai sofferenti, come delle scoperte e più ancora come delle invenzioni scientifiche [...]¹⁷.

Le «credenze» – secondo Vailati – abitano i territori della scienza e vestono ruoli di verifica sulla realtà; i «valori» abitano i territori dell'intera umanità e vestono ruoli di vivificazione del reale. La definizione di «credenza» e «valutazione» rivela una situazione di *autoctonia*, e di relativa *autonomia*, tra i settori del «credere» e del «volere»:

Un'osservazione opportuna a fare, per ciò che concerne queste tre categorie di proposizioni, è questa: che, per nessuno sforzo di ragionamento e di deduzione, può esser mai possibile, prendendo come punto di partenza solo proposizioni appartenenti all'una o all'altra di tali tre classi, ottenere, come conclusione, una proposizione appartenente a una classe diversa da quella a cui appartengono le proposizioni da cui si è partiti¹⁸;

tale autoctonia / autonomia di «credere» e «volere» non tollera – a detta di Vailati – nessuna confusione di territorio o di ruolo:

L'impossibilità di costruire un sistema di morale senza appoggiarlo a qualche "imperativo categorico", di qualunque specie esso sia, è una conclusione alla quale arrivano, da punti di partenza i più diversi, i più sottili indagatori contemporanei dei fondamenti dell'etica, dal Sidgwick nel suo classico volume *Methods of Ethics*, al Nietzsche nel *Jenseits von Gut und Böse* e nel *Zur Genealogie der Moral*¹⁹.

La riflessione vailatiana sulla ri-definizione del nesso tra «credenza» e «valutazione» muove da Brentano a W. James, con riconoscimento che intendere autoctonia / autonomia di «credenze» e «valutazioni» come assenza di confusione tra esse non implichi una totale mancanza di correlazioni tra i due ambiti del «credere» e del «volere»²⁰. Partendo da *The will to believe and other essays in popular philosophy* di James, il nostro autore ammette che i «difetti mentali» scaturenti, in via eccezionale, dalla commistione

17 Cfr. G. Vailati, "Mario Calderoni. I Postulati della Scienza Positiva e il Diritto Penale", Firenze, Stab. Tipo-litografico pei minori corrigendi, 1901, «Rivista italiana di Sociologia», IV, fasc. 2/3, marzo-giugno 1902, [vol. I, p. 289].

18 Cfr. G. Vailati, "Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano", cit., [vol. II, p. 90].

19 Cfr. *ivi*, cit., [vol. II, p. 91]. Santucci scrive: «Vailati aveva modo di precisare il suo *divisionismo* [...]» [A. Santucci, *Giovanni Vailati e la psicologia*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 60].

20 Cfr. J.F. Renaud, *Le Congrès de psychologie de Rome du 1905. William James et les pragmatistes italiens*, «Rivista di Psicologia», LXXIV, 1989, pp. 105-108. L'influsso jamesiano su Giovanni Vailati è riconosciuto in A. Santucci, *Giovanni Vailati e la psicologia*, cit., p. 55).

tra intelletto e volontà nelle attività conoscitive o valutative, non sono reali «difetti mentali»:

Molti dei difetti mentali che gli uomini di scienza rilevano nel modo di ragionare e di concludere dei rappresentanti del dogmatismo religioso o filosofico tendono a manifestarsi (e sotto forme non molto differenti) anche in quelli che professano di parlare in nome della scienza e che credono in perfetta buona fede di non aver altra mira che la ricerca spassionata della verità. Il James sostiene inoltre, e qui sta la parte a prima vista paradossale della sua tesi, che tanto nel caso dei primi come in quello dei secondi, tali presunti difetti non sono difetti affatto, ma rappresentano invece delle condizioni ed esigenze indispensabili per il normale esercizio delle facoltà intellettuali e per il loro più efficace funzionamento nell'acquisto di nuove cognizioni e nell'accertamento di quelle già possedute²¹.

Benché ci si trovi immersi in un orizzonte di autoctonia / autonomia, tra «credenza» e «valutazione» esistono due classi di relazioni d'*influenza*: a) «credenza» sulla «valutazione» e b) «valutazione» sulla «credenza». Più interessato – nell'attenzione massima dedicata alle attività e ai ruoli dello scienziato moderno – a dimostrare l'«influenza» delle «valutazioni» sulle «credenze», trascurata ogni motivazione – come ne *L'arbitrario nel funzionamento della vita psichica*²² – del caso inverso («[...] il James si riconnette intimamente a quell'indirizzo di studi sulla logica della scienza, che è rappresentato in Francia soprattutto dagli scritti del Claude Bernard e in Inghilterra da quelli del Jevons, indirizzo la cui caratteristica principale sta nella tendenza a riabilitare in certo modo le attività *costruttive* e *anticipatrici* dell'intelletto umano di fronte alle attività puramente *recettive* [...]»²³), Vailati inizia con l'asserire:

Le conclusioni che l'A. trae da queste osservazioni sono, come si può arguire, direttamente contrarie a quelle a cui arrivano i seguaci del cosiddetto Materialismo storico, i quali negano alle credenze e alle aspirazioni più elevate dell'Umanità qualunque influenza reale sull'andamento della Storia [...] Per l'A., al contrario, tali credenze e aspirazioni, e le energie individuali o collettive che da esse si sprigionano, rappresentano degli elementi attivi sempre importanti e spesso decisivi nella determinazione del corso che l'Umanità segue e seguirà nel suo sviluppo [...]»²⁴;

21 Cfr. G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". London, Longmans-Green, 1899, «Rivista Filosofica», II/III, gennaio-febbraio 1900, [vol. I, p. 194].

22 L'esistenza d'una influenza della «credenza» sulla «valutazione» è connaturata alle radici teoretiche stesse del pragmatismo italiano (conoscenza strumentale all'azione), come forma di reazione nei confronti della metafisica tomista, mediante uso del concetto di «attesa di sensazioni».

23 Cfr. G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". London, Longmans-Green, 1899, cit., [vol. I, p. 195].

24 Cfr. G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". New York, Longmans-Green, 1899, «Rivista italiana di Sociologia», III, fasc. 6, novembre-dicembre 1899, [vol. I, p. 191].

l'autore cremasco caratterizza i tratti dell'influenza delle «valutazioni» sulle «credenze»:

[...] *La volontà di credere*, potrebbe sembrare essere dedicato semplicemente ad un'analisi dell'influenza perturbatrice esercitata dai desideri e dalle passioni sulla formazione delle credenze e opinioni umane, ha invece per principale oggetto di far vedere come esistano importanti categorie di credenze per le quali tale influenza, lungi dall'essere dannosa, è, non solo utile, ma anche logicamente giustificata²⁵.

Concessa come assioma teoretico l'influenza della «credenza» sulla «valutazione» e motivata l'incidenza inversa della «valutazione» sulla «credenza», Vailati rivisita il *will to believe* jamesiano, mondandolo da ogni estremizzazione:

Nella dottrina del *Will to believe* si ha, a mio parere, il torto di confondere troppo spesso il potere della volontà sui nostri *pensieri* (o sulle nostre *rappresentazioni*) col potere della volontà sulle nostre *credenze* e le nostre *convinzioni* [...] questa confusione è certamente da imputare all'infelicissimo uso della parola "*idea*", e delle altre equivalenti, per indicare, nello stesso tempo, i nostri *pensieri* e le nostre *credenze* o *opinioni* [...] Tutto il contrario è da dire invece del potere, e dell'influenza, che le nostre emozioni riescono ad esercitare sul nostro assentimento o sulla nostra disposizione a riconoscere per vere determinate opinioni o credenze. Questo potere e questa influenza non possono invece crescere al di là di un certo limite senza che, per tale solo fatto, diminuisca il nostro potere di adattare le nostre opinioni e le nostre aspettative ai fatti [...]²⁶,

e,

25 Cfr. G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". London, Longmans-Green, 1897, «Rivista sperimentale di Freniatria», XXV/ 3-4, 1899, [vol. I, p. 183]; in altra recensione, descrive un caso concreto: «Non si trova molta difficoltà ad ammettere che un ragionamento dello stesso genere si possa applicare per es. anche alla credenza che l'uomo ha nella *libertà* dei propri atti volontari, inquantoché, anche in questo caso, la maggiore minore persuasione del sussistere di tale libertà esercita indubbiamente una influenza sul controllo o sulle *azioni inibitorie* che la parte più ragionevole ed elevata dell'animo umano può essere messa in grado di esercitare sulle parti più basse e istintive. Ma, se a ragionamenti di questo genere e ad altri di natura analoga non si può negare una certa forza fintanto che essi si applichino alle convinzioni morali dell'uomo o, in generale, a quella specie di giudizi che implicano apprezzamenti sul valore da attribuire a dati fini (*Werthurtheile*) e sull'attitudine da assumere rispetto a dati moventi, ben forti e forse insuperabili sono le obiezioni che si possono muovere ai tentativi che fa il James di applicarli al caso delle convinzioni religiose [...]» (G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". London, Longmans-Green, 1899, cit., [vol. I, p. 196]).

26 Cfr. G. VAILATI, *Un manuale per i bugiardi*: "G. Prezzolini. *L'arte di persuadere*", Firenze, Lumachi, 1907, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia e alla Psicopatologia», III/2, marzo-aprile 1907, [vol. I, p. 85].

Si può facilmente concedere all'A. che questi non sono i soli casi nei quali può, fino a un certo punto, esser ritenuto legittimo l'includere fra i motivi, che ci devono normalmente determinare ad adottare o a rigettare una data credenza, non solo le prove e le ragioni, per così dire, puramente intellettuali, ma anche i nostri eventuali desideri riferentisi all'oggetto della credenza stessa. Ma egli, alla sua volta, mi sembra concedere un po' troppo alla simpatia del suo uditorio, quando crede che, dall'esistenza di casi di questo genere, si possa concludere che il proporsi di credere soltanto ciò che è sufficientemente provato sia una norma che può essere d'ostacolo all'acquisto di nuove cognizioni²⁷.

La relazione tra «credenza» e «valutazione» sottende un nesso *feedback* tra conoscenza e azione

La relazione tra il desiderio di conoscere e quello di potere si potrebbe descrivere dicendo che l'uomo desideroso di aumentare la propria potenza deve nello stesso tempo desiderare di *conoscere* il massimo numero di verità e desiderare che di verità *ve ne sia il minimo numero possibile*: in quanto qualunque verità (*conosciuta o no*) [...] rappresenta un ostacolo opposto al raggiungimento di qualche possibile desiderio o classe di desideri²⁸;

la strumentalità tra conoscenza e azione – intesa come «influenza»²⁹ – è biunivoca nella narrazione culturale vailatiana. La definizione autoctonistica dei termini «credenza» e «valutazione» non esclude in Vailati una ri-definizione *feedback* del nesso tra conoscenza e azione.

3. La nozione di «verità»: tra idee e cose

Nella considerazione del binomio conoscenza / azione è altrettanto rilevante l'analisi della nozione di «verità». Distante da estremizzazioni idealistiche o materialistiche, il nostro autore ritiene «verità» star nel mezzo tra

27 Cfr. G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". London, Longmans-Green, 1897, cit., [vol. I, p. 184]; in altra recensione, ammorbidisce i tratti duri della tesi jamesiana: «La ripugnanza a credere ciò che non è ancora appoggiato da prove sufficienti, mentre è utile allo scienziato in quanto lo protegge contro i pericoli di errore, gli arreca, in compenso, del danno assai maggiore in quanto lo rende meno atto alla scoperta di verità nuove e in quanto pone a priori dei limiti al libero e spontaneo esplicarsi delle sue attività mentali» (G. Vailati, "W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*". London, Longmans-Green, 1899, cit., [vol. I, p. 195]).

28 Cfr. G. Vailati, "F. Enriques. *I problemi della scienza*", Bologna, Zanichelli, 1906, «Leonardo», IV, agosto 1906, [vol. I, p. 378].

29 L'«influenza» non è condizionamento assoluto, laddove una «credenza» concorra, insieme ad altre «valutazioni», a determinare una «valutazione», e viceversa (G. VAILATI, "Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposta dal Prof. Franz Brentano", cit., [vol. II, p. 90]).

idea e materia, aderendo formalmente all'assunto tommasiano della «[...] veritas est adaequatio rei et intellectus [...]»³⁰:

Le teorie vi si trovano esposte, non, come nella trattazione ordinaria, sotto il loro aspetto, per così dire, "statico" o di riposo, ma bensì sotto quello di moto e di sviluppo; non come degli animali impagliati nelle vetrine di un museo, in atteggiamenti convenzionali e con gli occhi di vetro, ma come organismi che vivono, si nutrono, lottano, procreano, o almeno come delle figure in un cinematografo svolgentisi e trasformantisi naturalmente e logicamente le une nelle altre³¹;

fondandosi sull'impianto dell'«attesa di sensazioni», la stessa nozione vailatiana di «verità» è contaminata dalla natura volutaristica dell'idea e dalla struttura naturalistica della cosa. La tesi della *sinteticità della «verità»*, secondo cui «verità» non sia unicamente accadimento ideale, è affermata da Vailati nella sua adesione alla distinzione kantiana tra analitici e sintetici³²:

La prima distinzione [*tra analitici e sintetici*] – quella cioè tra proposizioni aventi lo scopo di determinare, precisare, chiarire, ricordare il senso che vogliamo attribuire a una data parola, e le proposizioni invece nelle quali (mediante parole delle quali si suppone già noto e ammesso il significato dalle persone a cui si parla) si asserisce qualche opinione, ad esempio che qualche fatto è avvenuto o si verificherà, oppure che tutti gli oggetti presentanti certi dati caratteri (e indicati perciò con un dato nome) ne presentano anche altri,

30 «[...] Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei [...]» (*Summa Theologiae*, I, 16, 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De veritate* I, 1). La nozione di verità come *adaequatio* avendo radici storiche nel *Cratilo* di Platone (385 b) e nella *Metafisica* aristotelica (IV, 7, 1011 b 26) arriva a Tommaso attraverso riferimento alla traduzione latina della *Metafisica* di Avicenna (II, 1, 4). Per Vailati, si consulti G. Vailati, "W. James. Humanism and Truth / A world of Pure Experience / The Thing and its relations / The experience of Activity", «Rivista di Psicologia Applicata alla Pedagogia e alla Psicopatologia», I/2, marzo-aprile 1905, [vol. I, p. 204].

31 Cfr. G. Vailati, *Pragmatismo e logica matematica*, «Leonardo», IV, febbraio 1906, [vol. I, p. 69]. L'ammissione della dinamicità delle teorie nasconde i tratti della contestualità di esse, intesa come connessione ai variare incessanti delle idee e delle cose; scrive Geymonat: «Anche Enriques è fermamente convinto che il senso autentico di ogni singola scienza emerge attraverso la sua storia, storia di scoperte e anche di errori, perché questi non sono meno istruttivi di quelle; storia capace di darcene una raffigurazione non statica ma dinamica» [L. Geymonat, *La cultura italiana di fronte alla scienza e il contributo di Giovanni Vailati e Federigo Enriques*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, Forni, Sala bolognese 1989, 17].

32 Benché l'anti-kantismo vailatiano sia viscerale, Kant è elemento insostituibile nell'orizzonte culturale del nostro autore: «Vailati all'interno della discussione filosofica assume una posizione nettamente antikantiana motivata senza dubbio dalla cattiva influenza che egli attribuiva al kantismo sulla filosofia della scienza e sulla scienza [...]» (A. Risi, *Giovanni Vailati antkantiano e antimetafisico*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati», Centro Studi Giovanni Vailati, Crema 2004, p. 90). Per un intenso raffronto Vailati / Kant si consulti G. Maddalena, *L'attualità dell'anti-kantismo di Vailati*, in I. Pozzoni (a cura di), cit., 293-308.

etc. – era di troppo grande importanza, non solo nelle dispute filosofiche ma anche nelle controversie civili e giudiziarie, perché i dialettici e sofisti greci non dovessero presto sentire il bisogno di avere a disposizione una speciale nomenclatura tecnica per caratterizzarla in modo preciso³³.

Nell'intuizione stessa di «verità» come «attesa di sensazioni», stazionando un richiamo indiretto ad una sensazione ventura su una determinata *cosa*, è affermata l'incidenza della materia sulla «verità» («*Per ogni nostro atto di pensiero che non contenga od implichi alcun riferimento al futuro, cioè alcuna previsione o aspettazione, il parere di ciascuno di noi non è soggetto ad alcuna contestazione [...] La questione della verità o falsità può nascere soltanto quando la sensazione o esperienza di cui si tratta ci suggerisca o ci faccia prevedere altre sensazioni, non presenti queste, ma future, non attuali, ma possibili; soltanto cioè quando, e in quanto, alle esperienze o sensazioni immediate si aggiungano o si mescolino delle aspettative o previsioni di qualsiasi specie*»³⁴). Pur se in riferimento alla locuzione tommasiana «*adaequatio rei et intellectus*» il termine «rei» assuma, nel pragmatismo vailatiano, valenza intermedia tra volontà e materia, mai il nostro autore mette in discussione l'assunto dell'esistenza della materia. La tesi dell'*incidenza della volontà sulla natura*, secondo cui «verità» non sia unicamente accadimento naturale, è ancorata alle tesi dell'*arbitrarietà moderata delle teorie* e della *strumentalità della conoscenza all'azione*. Per il nostro autore è da sottoscrivere l'assunto della natura arbitraria delle teorie

È in questo senso che la teoria diventa tanto più perfetta, e si avvicina tanto più al suo ideale, quanto maggiormente diventa suscettibile di essere sviluppata indipendentemente da ogni riferimento agli oggetti o alle relazioni di cui essa tratta, e alle quali essa è capace di venire applicata; cioè, *chi la costruisce è in grado di riguardarla come una pura creazione del suo proprio arbitrio*³⁵,

33 Cfr. G. Vailati, *Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*, «Leonardo», IV, aprile-maggio 1906, [vol. I, p. 74]; in *Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente* Vailati continua: «Uno dei più importanti tra i casi di questa specie è quello di frasi o formule, originariamente significanti, che, per il cambiamento di senso subito dai termini che vi figurano, finiscono per diventare *vere per definizione*, per rappresentare cioè, non più alcuna asserzione atta ad essere smentita o confermata da nuove esperienze, ma semplicemente delle indicazioni o dichiarazioni relative al senso in cui è usata o vogliamo sia usata una data parola [...] La distinzione tra le due specie di proposizioni a cui si è sopra alluso – tra le proposizioni, cioè, colle quali si asserisce qualche cosa degli oggetti di cui si parla, e le proposizioni invece non indicanti altro che il proposito, da parte di chi le enuncia, di attribuire a date parole un senso piuttosto che un altro – si trova espressa, sotto una forma o un'altra, in ogni trattazione di logica o di teoria della conoscenza» (G. Vailati, *Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente*, «Rivista di Psicologia Applicata», V/9, luglio-agosto 1909, [vol. I, p. 130]).

34 Cfr. G. Vailati, *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo*, «Rivista di Psicologia Applicata», V, fasc. 1, gennaio-febbraio 1909, [vol. I, p. 118].

35 Cfr. G. Vailati, *La più recente definizione della matematica*, «Leonardo», II, Giugno 1904, [vol. I, pp. 11-12].

moderata dall'asserzione:

Che la verità o falsità di una *frase*, nella quale un dato fatto – scientifico o no – è espresso e descritto, dipenda da convenzioni arbitrariamente fatte sul significato delle parole che in essa figurano, è cosa perfettamente compatibile col fatto che, *una volta fissate tali convenzioni* – una volta cioè che si sia attribuita alla frase un senso preciso, per quanto arbitrariamente scelto –, la questione della sua verità o falsità è, nel caso più ordinario, affatto indipendente dal nostro arbitrio e dalle nostre preferenze³⁶.

L'attitudine aletica della «verità» verte sulla relazione tra atti intellettivi e volitivi ancorati alle cose, cioè tra un atto di credenza («attesa di sensazioni») e un atto di «rappresentazione» («sensazione»), fondandosi la «verità» di una teoria su un nesso di conformità / difformità tra credenze e rappresentazioni sensibili. L'ammissione della natura volontaria del *theorein* è affiancata dal riconoscimento della strumentalità all'azione di ogni atto conoscitivo:

Il riguardare quindi, col James e col Mach, i concetti come dei semplici strumenti per afferrare (*begreifen*) la realtà, invece che per copiarla e imitarla, il riconoscere col Mach stesso, e cogli altri che il James cita (Poincaré, Bergson, Wilbois, Leroy in Francia, Hertz, Simmel, Ostwald in Germania), l'importanza che, nel riconoscimento e nell'enunciazione delle verità scientifiche, è da attribuire alle scelte volontarie [...] tutte queste ed altre cose ancora non hanno alcun bisogno, per essere ammesse, che s'introduca il più piccolo cambiamento nella definizione tradizionale di verità³⁷.

Non è realistico desiderare di eliminare ogni incidenza volontaristica sull'atto conoscitivo

[...] i concetti di cui la meccanica si serve e le supposizioni sulle quali si basa, vengono ad assumere nettamente il carattere di strumenti il cui valore dipende unicamente dal servizio che ci rendono pel raggiungimento dello scopo così indicato, il che d'altra parte trova ulteriore conferma nel fatto, frequentemente notato, che in meccanica non sono i principii o le teorie che provano i fatti che da esse si deducono, ma è piuttosto la conformità delle conclusioni, a cui si arriva, coi dati dell'esperienza, che giustifica i principii e limita il campo delle ipotesi da cui è conveniente partire³⁸,

36 Cfr. G. Vailati, "*H. Poincaré. La valeur de la Science*". Paris, Flammarion, 1905, «Leonardo», III, giugno-agosto 1905, [vol. I, pp. 357-358].

37 Cfr. G. Vailati, "*W. James. Humanism and Truth / A world of Pure Experience / The Thing and its relations / The experience of Activity*", cit., [vol. I, p. 203].

38 Cfr. G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, Roux Frassati, Torino 1897 [vol. II, pp. 14-15]; Vailati continua: «La storia della meccanica ci pone sott'occhio una successione di combattimenti intellettuali, tra i quali i più interessanti non sono quelli che hanno avuto luogo tra scienziati e scienziati, ma piuttosto quelli che si sono impegnati tra le varie idee che entravano in contrasto ed erano poste a confronto dentro alla mente di ciascuno degli investigatori che hanno contribuito al progresso della scienza; combattimenti nei quali ebbe sempre tendenza a prevalere quello, tra i punti di vista contendenti, che per

dato che «la verità è una sola, ma le verità sono molte, e molti sono gli scopi al cui raggiungimento le nostre conoscenze possono eventualmente essere applicate»³⁹. Presa tra idee e cose, ogni «verità» consiste di elementi volontaristici e naturalistici; essendo difese insieme sinteticità della verità e influenza della volontà sulla verità, il nostro autore non ritiene ammissibile una definizione di «verità» che trascuri uno dei due elementi, volontà e natura. Per Vailati il rifiuto di riconoscere i ruoli concorrenti di volontà e natura sulla determinazione della nozione di «verità» conduce l'umanità alla costruzione deleteria di metafisiche⁴⁰ idealistiche o naturalistiche. Chiaro nell'ambito delle c.d. scienze occulte, nella diversificazione tra metafisica «spiritistica» («spiritisti») e metafisica scientifica («scienziati») («Ma essa si trova di fronte oltre all'indifferenza del pubblico, anche due altri formidabili nemici che non può sperare di vincere così presto: cioè da una parte la fanatica ingenuità dei cosiddetti spiritisti che credono che il bisogno del meraviglioso e la necessità di emozioni soprannaturali sia l'unica preparazione richiesta per chi vuol intraprendere con serietà e profitto questo genere di studi; e dall'altra l'incredulità sistematica di una gran parte degli uomini di scienza, i quali dal rapido cambiamento che in quest'ultimo ventennio ha dovuto subire il loro modo di vedere riguardo all'ipnotismo, dovrebbero aver imparato ad aver maggior esitanza nel condannare a priori ogni idea nuova pel solo fatto che essa non è ancora un'idea vecchia»⁴¹), il senso della distinzione tra metafisica idealistica e naturalistica diviene evidente nelle nascenti scienze della mente:

il momento era più atto a soddisfare alle esigenze delle quali ho parlato» (ivi, cit., 16).

- 39 Cfr. G. Vailati, *Sull'applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle Scienze Storiche*, «Rivista italiana di Sociologia», VII, fasc. 3, maggio-giugno 1903, [vol. II, p. 97]. Vailati, in una recensione a Mach del 1896, scriveva: «Le teorie e le ipotesi scientifiche non sono come delle persone a cui siamo in obbligo di serbar gratitudine pei servigi che ci possano aver resi in passato; esse debbono essere abbandonate senza pietà e senza rimorso non appena vengono riconosciute inadeguate all'ufficio pel quale sono state foggiate» (G. Vailati, «E. Mach. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*». Leipzig, Barth, 1896, «Rivista di Studi Psicichi», novembre 1896, [vol. I, p. 147]).
- 40 Vailati attribuisce il sorgere «[...] delle illusioni metafisiche relative alla natura delle idee astratte [...]» al fatto che «[...] la mancanza d'un concetto chiaro e distinto delle differenze essenziali tra i detti due tipi di classificazione [per composizione / per ordine di generalità] fece sì che al primo di essi fossero ritenute applicabili tutte le proprietà del secondo, e condusse in particolare ad ammettere che, anche nelle classificazioni per ordine di generalità, ai nomi (di più in più astratti e generali) designanti i singoli gruppi, corrispondesse effettivamente qualche entità speciale inerente ai singoli oggetti a cui lo stesso nome generale è applicato [...]» (G. Vailati, «J. P. Durand (De Gros). *Aperçus de taxinomie générale*». Paris, Alcan, 1899, «Rivista di Scienze Biologiche», fasc. 1/2, gennaio-febbraio 1900, [vol. I, p. 214]).
- 41 Cfr. G. Vailati, *La telepatia*, «La Provincia di Brescia», 21 Ottobre 1896, [vol. III, p. 116].

Il tratto generale più caratteristico del Congresso di Monaco fu a mio parere la preoccupazione, manifestatasi da diversi lati e sotto diverse forme, di garantire l'indipendenza della ricerca psicologica da una parte dalle pretese della sua vecchia tiranna la metafisica dogmatica e aprioristica, e dall'altra dalle pretese spesse volte altrettanto irragionevoli della sua recente alleata la fisiologia che la vorrebbe far entrare a forza nel letto di Procuste d'una nuova metafisica tanto più pericolosa quanto più inconscia e vestita di apparenze scientifiche e positive⁴².

Dove metafisiche idealistiche sottintendono identità tra idee e «verità» e metafisiche naturalistiche occultano identità tra «verità» e cose. Contro ogni estremizzazione metafisica⁴³, «verità» è da Vailati definita come esito di «approssimazioni successive» tra volontà e natura.

Quel metodo stesso che si chiama delle approssimazioni successive, e che consiste nel correggere gradatamente i risultati di investigazioni teoriche tenendo conto d'un numero sempre crescente di circostanze che complicano il fenomeno da studiare, presuppone come preliminare indispensabile un processo inverso, consistente invece nel semplificare artificialmente i fatti che si vogliono sottoporre a studio, spogliandoli della più gran parte dei caratteri che essi effettivamente presentano e cercando di determinare come essi dovrebbero comportarsi se essi fossero quali li supponiamo, cioè se essi fossero diversi da quel che sono⁴⁴.

42 Cfr. G. Vailati, *Resoconto del III Congresso internazionale di Psicologia*, 1896 [vol. I, pp. 117-118].

43 Cfr. A. Risi, *Giovanni Vailati antikantiano e antimetafisico*, cit., p. 102: «L'ostilità di Vailati contro la metafisica e quella contro Kant sono a mio giudizio strettamente connesse in base ai seguenti motivi: in primo luogo nella filosofia kantiana critica e metafisica coincidono; in secondo luogo lo stesso Vailati sembra volere appaiare Kant e la metafisica nella sua critica; in terzo luogo Vailati riducendo al pari di Hume il concetto di causa a quello d'abitudine, intendeva colpire non solo la metafisica, ma anche la filosofia di Kant».

44 Cfr. G. Vailati, *La più recente definizione della matematica*, cit., [vol. I, p. 8]; in *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze* Vailati asserisce: «La storia delle teorie scientifiche su un dato soggetto non va concepita come la storia di una serie di tentativi successivi falliti tutti eccetto l'ultimo; essa non è da paragonare, come fu fatto con assai più spirito che profondità, alla serie di operazioni che fa chi voglia aprire una porta avendo a disposizione un mazzo di chiavi tra le quali egli non sa discernere quella che è atta allo scopo. La storia ci rappresenta invece una serie di successi dei quali ciascuno supera ed eclissa il precedente come il precedente aveva alla sua volta superati ed eclissati quelli che lo avevano preceduto [...] Noi ci troviamo sempre, o quasi sempre, davanti a un processo di approssimazioni successive paragonabili a una serie di esplorazioni in un paese sconosciuto, ciascuna delle quali corregge o precisa meglio i risultati delle esplorazioni precedenti e rende sempre più facile, a quelle che susseguono, il raggiungimento dello scopo che tutte hanno avuto in vista» (G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, cit., [vol. II, pp. 5-6]).

Tali «approssimazioni successive» scaturiscono o nell'errore, mai illustrato come vicolo cieco⁴⁵, o in una *lex naturalis*, intesa come «[...] limite alle nostre *aspettazioni* [...]»⁴⁶:

la verità di una legge è quindi compatibile, in ciascun caso speciale, tanto col verificarsi quanto col non verificarsi dei fatti di cui in essa si parla, poiché ciò che essa asserisce non è che il tale o il tal altro fatto *avvenga, o non avvenga*, ma solo quali siano i fatti da cui esso è accompagnato *quando avviene*, o da cui sarebbe accompagnato *nel caso che avvenisse*. Per adoperare un paragone atto a chiarire questo concetto si potrebbe dire [...] come p.es., l'esistenza di una rete ferroviaria è lungi dal determinare in modo unico il movimento dei treni che la percorrono. L'esistenza della rete obbliga i treni a percorrere date linee, nel caso che essi si muovano, ma non implica affatto che essi devano muoversi piuttosto sull'una che sull'altra di tali linee, o che essi devano partire a un'ora piuttosto che a un'altra, o camminare con la tale o tal altra velocità, e neppure che essi devano muoversi affatto⁴⁷.

La «verità», in Vailati, è «*adaequatio rei et intellectus*», confronto tra natura volontaristica dell'idea e struttura naturalistica della cosa, orientata – come serie di «approssimazioni successive» – a rifiutare ogni metafisica in nome della nozione di *lex naturalis* o di errore, essendo indice ulteriore – come il concetto di «credenza» – della stretta interconnessione tra conoscenza e azione.

4. Dalla «sensazione» all'«attesa di sensazioni»

La ri-definizione vailatiana della relazione tra azione e conoscenza dirotta il senso tradizionale del termine «sensazione» sul termine «attesa di sensazioni». Previsione – come conoscere strumentale all'azione – diviene attività centrale nella determinazione del concetto di «verità». Derivando dall'intuizione del *Teeteto* di Platone, la radice storica dell'immedesimazione semantica tra «sensazione» e «attesa di sensazioni» si adagia sull'idealismo berkeleyano:

45 Cfr. *ivi*, cit., [vol. II, p. 4]: «Un'asserzione erronea, un ragionamento inconcludente d'uno scienziato dei tempi trascorsi possono essere tanto degni di considerazione quanto una scoperta o un'intuizione geniale, se essi servono ugualmente a gettar luce sulle cause che hanno accelerato e ritardato il progresso delle conoscenze umane o a mettere a nudo il modo d'agire delle nostre facoltà intellettuali. Ogni errore ci indica uno scoglio da evitare mentre non ogni scoperta ci indica una via da seguire».

46 Cfr. G. Vailati, «*E. Mach. Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*». Leipzig, Barth, 1905, «Leonardo», III, ottobre-dicembre 1905, [vol. I, p. 155].

47 Cfr. G. Vailati, *Sull'applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle Scienze Storiche*, cit., [vol. II, p. 95].

Nella sua *Teoria della Visione* – che è in fondo una vera e propria teoria della previsione – il Berkeley, opponendosi all'opinione corrente, secondo la quale la grandezza, la posizione, la distanza degli oggetti sarebbero da noi vedute come ne vediamo il colore, mostrava come le nostre sensazioni visive sieno, per sé stesse, affatto incapaci di fornirci immediatamente tale genere di informazioni, e che le distanze, le forme, le dimensioni degli oggetti che vediamo sono da noi, non vedute, ma prevedute, o inferite dai sintomi o segni che di esse ci forniscono le sensazioni visive [...] I nostri giudizi sulle distanze, le forme, le dimensioni che gli oggetti hanno sono cioè giudizi, non su sensazioni attuali, ma su sensazioni che *potremo* o *potremmo* avere⁴⁸.

L'interscambio semantico tra «sensazione» e «attesa di sensazioni» nasce da un tentativo di risoluzione del dilemma dell'esistenza della materia:

per quanto concerne il concetto di materia, le vedute dell'A. sono completamente d'accordo con quelle della scuola idealista classica inglese, secondo la quale il dire: "io sono convinto dell'esistenza del tale oggetto materiale" non può significare altro che il dire: "io credo alla permanente possibilità di date sensazioni mie o altrui", o, in altre parole, non può esprimere altro che la nostra credenza che *noi* o *altre persone*, situate in determinate condizioni, *proveremmo* determinate sensazioni [...]⁴⁹.

Due sono i tratti caratteristici delle «attese di sensazioni»: asseribilità in forma libera e «[...] dipendenza dalle nostre azioni [...]». Pur tendendo esse ad assumere forma di asserzioni orientate al futuro, non sono da escludere dal novero delle «attese di sensazioni» o «constatazioni immediate»⁵⁰ o «giudizi su avvenimenti passati» e «giudizi che si riferiscono ad esperienze altrui»⁵¹; la «[...] dipendenza dalle nostre azioni [...]» della «attesa di sensazioni» è «virtuale» o «attuale»:

48 Cfr. G. Vailati, *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo*, cit., [vol. I, p. 119]. L'autore cremasco continua: «Proseguendo in questo ordine di ricerche, il Berkeley fu condotto ad estendere la stessa conclusione anche alle asserzioni riferentisi, non più soltanto alla posizione o forma degli oggetti, ma anche alla loro stessa esistenza [...]».

49 Cfr. G. Vailati, "G. Guastella. Saggi sulla Teoria della Conoscenza". *Palermo, Sandron, 1898*, «Rivista di Studi Psicologici», V, novembre-dicembre 1899, [vol. I, p. 172].

50 Cfr. G. Vailati, *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo*, cit., [vol. I, pp. 126-127]: «Le precedenti osservazioni intorno alla possibilità di analizzare le nostre asserzioni in termini di previsioni non sarebbero complete se non aggiungessimo qualche cenno intorno a quelle asserzioni, che sembrano riferirsi puramente a constatazioni immediate, come quelle in cui si tratta semplicemente del come ci appare una data cosa in un dato istante, e quelle che esprimono una nostra sensazione presente, un nostro stato d'animo momentaneo [...] Ciò, che intendiamo di dire con tali frasi, è solo che l'apprezzamento dell'individuo cambierebbe se qualche conseguenza che egli non sa fosse portata a sua conoscenza, o se la sua attenzione fosse rivolta a qualche fatto a cui egli momentaneamente non pensa».

51 Cfr. *ivi*, cit., [vol. I, pp. 124/125]: «Un caso estremo di questo genere ci presentano da una parte i nostri giudizi su avvenimenti passati, dall'altra parte quelli che si

Quella possibilità o ottenibilità di date esperienze, alla quale si allude nelle precedenti analisi dei nostri giudizi di esistenza, non è quindi da intendere soltanto nel senso di una dipendenza attuale dalle nostre azioni. Essa può anche essere una dipendenza puramente virtuale, atta a diventare attuale solo nel caso che si verifichino certe condizioni, il cui verificarsi potrebbe anche non dipendere dalla nostra volontà⁵².

Definita la struttura delle «attese di sensazioni», il nostro autore – in conformità alla c.d. norma di Peirce⁵³ – ne delinea l'ufficio nell'attività di verifica e di determinazione semantica d'una enunciazione:

all'estremo opposto si trovano invece i pragmatisti per i quali [...] il prevedere è l'unico e supremo scopo di ogni specie di attività mentale, e per i quali l'indicazione di ciò che *si prevede* è la misura, non soltanto di ciò che *si sa*, ma perfino di ciò che *si crede*, e costituisce l'unico modo, non solo di provare la verità, ma anche di determinare il significato di qualunque affermazione o dottrina⁵⁴.

riferiscono a esperienze altrui [...] Quando affermiamo che qualche cosa è esistita, o che qualche fatto è avvenuto in passato, tale asserzione implica la nostra credenza che, se fossimo vissuti in quel dato tempo, avremmo provato, o potuto provare, determinate esperienze [...] E non meno irrealizzabili sono quelle a cui si deve ricorrere nel secondo dei due casi sopra accennati, quelle cioè che si enuncierebbero dicendo: "se io, invece di essere io, fossi quella tal altra persona" [...] essi non si prestano come gli altri a constatazioni o verificazioni dirette. L'unica specie di verifica e di cui essi siano capaci è quella che si potrebbe chiamare indiretta, quella cioè che consiste nella verifica e di *altre* affermazioni che da essi si possono dedurre».

52 Cfr. *ivi*, cit., [vol. I, p. 124]. Sava sostiene: «[...] Vailati esalta il concetto di previsione, sostenendo che l'accertamento della verità delle affermazioni avviene sul piano della previsione, cioè sul piano della possibilità logica e non su quello dell'esperienza diretta, come sostenevano gli empiristi e i positivisti» (G. Sava, *Giovanni Vailati e i primi Congressi internazionali di Psicologia*, cit., p. 123).

53 Cfr. G. Vailati, *Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*, cit., [vol. I, pp. 73-74]: «Lo storico della filosofia è molto più esposto di quello delle scienze al pericolo di scambiare per nuove opinioni o scoperte ciò che è solo nuova espressione di concetti e distinzioni già da lungo tempo riconosciuti, e di vedere dei contrasti e delle differenze di opinioni là dove non vi sono che differenze nel modo di rappresentare e caratterizzare gli stessi fatti e le stesse dottrine. A evitare il pericolo delle interpretazioni erronee derivanti dalla causa sopra accennata, nessun canone metodico può meglio giovare di quello che consiglia di determinare il significato di ogni frase, o proposizione astratta, per mezzo dell'esame delle conseguenze che si traggono e delle applicazioni che ne sono fatte da chi le enuncia, riguardando due frasi, o proposizioni, come equivalenti, o come due modi di dire la stessa cosa (Peirce), ogni volta esse vengano adoperate, da chi le adotta, come mezzo per giungere alle stesse conclusioni particolari».

54 Cfr. G. Vailati, "L. Limentani. La previsione dei fatti sociali". *Bocca, Torino, 1907*, «Rivista di Scienza», I, II/3, giugno 1907, [vol. I, p. 397].

Nella ricerca scientifica ogni «esperimento mentale» (*Gedankenexperimente*)⁵⁵ – secondo Vailati – è mezzo idoneo alla «[...] elaborazione preventiva di teorie non ancora provate [...]», alla «[...] determinazione delle conseguenze d'ipotesi anche notevolmente discordanti da ciò che sembra essere la realtà delle cose [...]» e all'«[...] impiego dell'immaginazione da una parte, della deduzione dall'altra [...]»⁵⁶. La rivisitazione moderna della «sensazione», nella formula tommasiana «[...] veritas est adaequatio rei et intellectus [...]», attraverso la nozione di «attesa di sensazioni», contribuisce a caratterizzare in chiave volontaristica («dipendenza dalle nostre azioni») il binomio conoscenza / azione, rendendo conoscenza strumentale all'azione e azione condizione irrinunciabile di conoscenza (verificazione).

5. Conclusioni

La categoria della *distinzione moderata* investe la natura dei nessi tra intelletto e volontà, o tra conoscenza e azione, nella narrazione culturale di Vailati; la relazione intelletto / volontà – secondo il nostro autore – orienta i nessi conoscenza / azione verso i caratteri della a) *distinzione* e del b) *nesso feedback* (incidenza vicendevole). L'analisi vailatiana dell'universo del conoscere, nei suoi termini «credenza», «verità» e «sensazione», rafforza tale caratterizzazione nel senso di una *distinzione feedback*:

conoscenza, volontà, immaginazione, nella distinzione su cui occorre insistere e nella libertà che ad esse bisogna riconoscere, rimangono intimamente

55 Vailati scrive a Mach, il 20 novembre 1897: «Dan ceux que vous appelez *Gedanken Experimente* il y a peut-être à distinguer entre ceux qui sont simplement des inductions fondées sur des faits puisés dans la mémoire (not collected but recollected) ou déposés dans la langage, et ceux qui sont des déductions proprement dites, c'est à dir des combinaisons des résultats déjà obtenus par des inductions antérieures, dans le but d'arriver à des conclusions nouvelles indépendamment de nouvelles expériences réelles ou même mentales» [G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, Einaudi, Torino 1971, p. 118].

56 Vailati mutua tale nozione dal Mach, come «[...] operazioni che consistono nel porre alla prova le proprie concezioni o teorie ricercando a quali conseguenze esse porterebbero quando fossero applicate in forme divergenti, in maggiore o minor grado, da quelle da cui sono state originariamente suggerite, domandando fino a che punto esse potrebbero conservarsi vere col variare di tali condizioni, e come dovrebbero venir modificate [...]» (G. Vailati, "E. Mach. *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*". Leipzig, Barth, 1905, cit., [vol. I, p. 154]); Minazzi scrive: «La scienza per Vailati (e il suo Mach) scaturisce da libere costruzioni ideali, delineate attraverso la precisazione di ipotesi, mobili e flessibili, la cui funzionalità epistemica deve sempre essere eminentemente operativa. Non solo: queste molteplici ipotesi nel loro strutturarsi teorico ed operativo si avvalgono della deduzione e possono persino utilizzare, costruttivamente, l'immaginazione, il che sottolinea ulteriormente, se ce ne fosse ancora bisogno, il carattere eminentemente attivo, plastico e costruttivo dell'immagine scientifica del mondo» [F. Minazzi, *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati*, in F. Minazzi (a cura di), cit., p. 38].

legate, reciprocamente alimentate e disciplinate, come è proprio del pragmatismo da Peirce a Vailati a Dewey [...]⁵⁷.

Benché nell'ambito della «credenza» introduca, su modello brentaniano, una distinzione netta tra «credenza» e «valutazione» (modello divisionista), con l'ausilio della riflessione jamesiana Vailati modera l'autoctonia attraverso il riconoscimento delle vicendevoli «influenze» tra «credenza» e «valutazione», istituendo tra esse un nesso di influenze *feedback*: a) «credenza» su «valutazione» (fondazione del suo sistema) e b) «valutazione» sulla «credenza» (moderazione della tesi jamesiana del *will to believe*). La nozione stessa di «verità», intesa come *adaequatio*, evidenzia nelle ri-definizioni dei termini «rei» e «intellectus» carattere misto dell'universo della conoscenza e intima connessione tra conoscenza ed azione; nella narrazione culturale vailatiana sulla «verità» la tesi della sinteticità della verità è moderata dalle tesi dell'arbitrarietà delle teorie (natura volontaria del *theorein*) e della strumentalità delle conoscenze, a riconoscere l'esistenza d'una incidenza della volontà sull'intelletto atta ad escludere ogni estremizzazione metafisica naturalistica:

la critica epistemologica inaugurata da Vailati possiede, dunque, questo indubbio merito: di aver compreso non solo la funzione critica spettante alla riflessione filosofica, ma di aver anche capito che tale funzione non può mai svolgersi nel vuoto dell'astrazione metafisica, bensì deve esercitarsi a stretto contatto con il fecondo sviluppo della conoscenza scientifica⁵⁸.

La traduzione della nozione di «sensazione» in «attesa di sensazioni» e l'ammissione della «dipendenza dalle nostre azioni» dell'«attesa di sensazioni» medesima contribuiscono a sottolineare l'esistenza d'una influenza volutaristica sulla conoscenza. Preferendo introdurre una motivazione accurata dell'incidenza della volontà sull'intelletto e trascurando di motivare allo stesso modo l'incidenza dell'intelletto sulla volontà⁵⁹, Vailati denota un intenso desiderio di mantenere le distanze dalle sue radici, immerse nell'orizzonte del positivismo italiano e contaminate dalla metafisica del naturalismo:

è certo che le teorie moderne della conoscenza vanno facendo una parte più larga alle operazioni attive e volontarie nell'avanzamento del nostro sapere. Già Pasteur una volta scrisse che lo sperimento non è che un'osservazione

57 Cfr. E. Bianco, *Vailati e il valore estetico*, in M. Quaranta (a cura di), cit., p. 67.

58 Cfr. F. Minazzi, *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati*, cit., p. 29.

59 Il riconoscimento vailatiano dell'incidenza dell'intelletto sulla volontà è accreditato dal Dal Prà: «Ma non minore rilievo hanno, nella mente umana, gli atti volontari; essi presuppongono sia la rappresentazione che la credenza, in quanto hanno essenziale riferimento a un fine, ad uno scopo che viene scelto; ma di quel fine o scopo occorre sia avere la rappresentazione, sia avere la credenza [...] Ma altro è che l'atto volontario presupponga sia la rappresentazione che la credenza, ed altro è che si confonda con, o faccia tutt'uno con, la rappresentazione e la credenza» (M. Dal Pra, *Studi sul Pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 30).

guidata da preconcetti. Così, per esempio, le definizioni si scelgono in parte col criterio della comodità; ed alcune teorie non hanno altro valore che in quanto servono a dirigere la nostra ricerca o a spiegare certi fatti⁶⁰.

Così, inavvertitamente, schiude il fianco all'assalto d'ogni riduzionismo völonlaristico (neo-idealismo e irrazionalismi). Geymonat scrive:

e a questo proposito un ultimo riferimento a Vailati è quanto mai opportuno; infatti egli ha proposto una revisione del positivismo ma ribadendo il valore della razionalità scientifica, e quando vide che le sue critiche davano spazio a esiti di tipo soggettivistico, criticò anche questi ultimi come sostanzialmente estranei al suo orientamento di pensiero⁶¹.

Pur se con accenni minoritari all'incidenza dell'intelletto sulla volontà, il riconoscimento della *distinzione feedback* tra conoscenza e azione invita Vailati alla conservazione di una «ragion moderata» orientata all'azione:

in sostanza, possiamo dire che gli esponenti del pragmatismo logico italiano si proponevano, con la loro concezione gnoseologica, di sfuggire, se così si può dire, a Scilla e a Cariddi, di evitare a un tempo, cioè, lo scoglio dell'idealismo empirico e del solipsismo da una parte, e quello dell'agnosticismo, o di una *forma agnostica di realismo*, dall'altra⁶².

60 Cfr. M. Calderoni, *Le varietà del Pragmatismo*, «Leonardo», II, novembre 1904, [vol. I, p. 221].

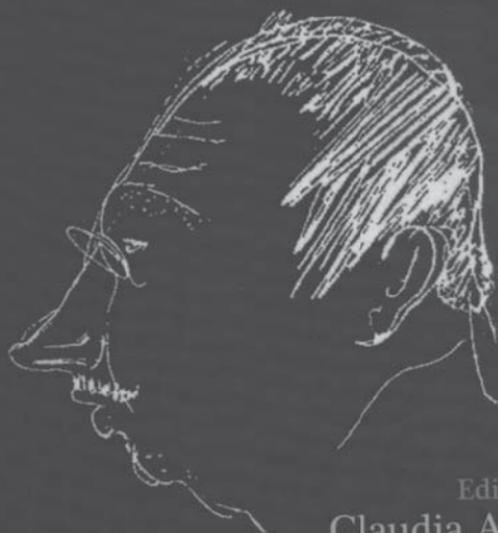
61 Cfr. L. Geymonat, *La cultura italiana di fronte alla scienza e il contributo di Giovanni Vailati e Federigo Enriques*, cit., p. 22].

62 Cfr. G. Villa, *Alcuni aspetti del pragmatismo di Vailati*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII, fasc.III, luglio-settembre, 1963, p. 304.

Logic and Pragmatism

Selected Essays by

Giovanni Vailati



Edited by

Claudia Arrighi

Paola Cantù

Mauro De Zan



Patrick Suppes

Copertina della traduzione inglese di saggi selezionati di Giovanni Vailati distribuita dalla University of Chicago Press ed edita dal *Centre for Study of Language and Information* dell'Università Stanford (California), per merito primario di Mauro de Zan, nel 2010 (volume di complessive pp. XCIX-288)

MARIO QUARANTA

*Vailati e Popper dopo l'eclissi dell'epistemologia**

La compatibilità dello sviluppo con le risorse della Terra

In questi anni assistiamo a una eclissi dell'epistemologia dopo i grandi dibattiti occorsi nella seconda metà del Novecento, durante i quali c'è stato un serrato confronto fra posizioni diverse e più spesso in conflitto fra loro. Ciò avviene sullo sfondo di un duplice processo che ha investito, prima di tutto la scienza, specie la fisica, che è stata la scienza-guida nei dibattiti accennati; in secondo luogo si è instaurato un rapporto nuovo tra impresa scientifica, società e natura. Si può dire che il riuscito esperimento nel CERN di Ginevra, ove l'acceleratore più grande e potente del mondo ha cercato di ricreare le condizioni più vicine possibili al Big Bang, sia il punto d'approdo 'spettacolare' del programma della fisica particellare; un campo, questo, il quale ora non ha più il peso e l'importanza che ha avuto nel corso del Novecento, e che ha fatto dire a Gaston Bachelard che nei primi trent'anni del Novecento c'erano stati così grandi scoperte scientifiche ed epistemologiche – Planck, Einstein, Heisenberg, Bohr, De Broglie –, perciò si poteva affermare che «dieci anni del nostro tempo valgono dieci secoli delle epoche anteriori». Attualmente, sono emersi e si sono progressivamente affermati altri campi di ricerca come la fisica dei materiali, l'energia, la biofisica, che stanno fornendo risultati di enorme portata conoscitiva e applicativa. Non solo: scoperte e innovazioni in un campo si riverberano in altri, contribuendo a modificare più o meno radicalmente i singoli saperi scientifici. È una posizione che hanno assunto e ampiamente argomentato alcuni scienziati, come l'astrofisico Christian Magnan del Collegio di Francia e professore all'Università di Montpellier, che in un recente saggio – *An 2000: la science-t-elle en rond?* – afferma che «la science a accompli de telles prouesses au cours du siècle dernier que certains ont pu croire que ses pouvoirs étaient quasi illimités. Cependant son développement marque le pas. Ne serait-elle pas engagée dans des impasses, à la fois théoriques et techni-

* Ringrazio gli amici Luciano Mecacci e Giulio F. Pagallo per la lettura del testo e gli utili suggerimenti.

ques?». In quest'ampio scritto espone le ragioni teoriche e sperimentali di queste "impasses".

Da pochi decenni sono emerse prepotentemente le scienze biologiche, che storicamente hanno sempre posto problemi (filosofici, epistemologici, etici) diversi rispetto a quelli emersi nelle scienze naturali e fisico-matematiche. Basterà accennare alle biotecnologie e all'impatto che hanno determinato in vari campi: industriale, agricolo, farmaceutico. L'ingegneria genetica ha determinato un'accelerazione nello sviluppo della bioetica come disciplina autonoma; essa ha messo in discussione le "costanti" della vita dell'individuo, la nascita, il matrimonio, la procreazione, la malattia, la morte, ponendolo di fronte a scelte impensabili pochi decenni fa. Inoltre, ha aperto nuove vie nella stessa storiografia filosofica e scientifica.

Oggi la scienza conosce uno sviluppo rivoluzionario permanente, non descrivibile in modi e tempi preordinati; e la tecnica ha assunto un ruolo così decisivo nell'organizzazione economica e nella vita civile di tutti i Paesi, da sollevare problemi del tutto nuovi rispetto ad alcuni decenni or sono. Per la prima volta l'umanità si trova di fronte al problema della compatibilità dello sviluppo scientifico e tecnico con le risorse esistenti sulla Terra; problema che impone soluzioni di enormi problemi economici, politici e culturali.

Ma di fronte alle allarmanti previsioni su ciò cui la Terra andrebbe incontro se dovesse continuare l'attuale modello di progresso tecnico-scientifico, è sufficiente richiamarsi, come fanno alcuni filosofi, Edgar Morin e Hans Jonas tra gli altri, alla necessità di una modificazione antropologica dell'uomo, alla formazione di una "coscienza planetaria" capace di orientare l'uomo verso fini diversi da quelli che ha finora accettato e che sono stati socialmente stabilizzati da una lunga tradizione? Forse sarebbe più opportuno che filosofi ed epistemologi concorressero ad elaborare una filosofia della natura in grado di far comprendere il significato dell'impresa scientifica, i problemi completamente nuovi che l'umanità deve affrontare, delineando un rapporto di collaborazione come una possibile via d'uscita. Viviamo in un mondo in cui le prospettive scientifiche sullo sviluppo della scienza e delle sue ricadute sono ignorate o non ritenute sufficientemente attendibili da larga parte degli uomini. Il messaggio che la scienza ci fornisce sulla possibilità di un esito distruttivo se continua l'attuale modello di sviluppo, è indubbiamente sostenuto da buone e comprovate ragioni, ma, al tempo stesso, non è stato finora capace di determinare cambiamenti apprezzabili – e soprattutto proporzionati alla bisogna – nella condotta dei governi e dei popoli: è questo, verosimilmente, il problema più grave dei prossimi decenni.

Necessità di una filosofia della natura

D'altra parte è anche vero che riconoscere l'attualità di una filosofia della natura può costituire un motivo di sorpresa e sollevare un atteggiamento scettico; si tratta, infatti, di un sapere che è assente da molti decenni nelle discussioni filosofiche. Nelle varie immagini della scienza che hanno attraversato il Novecento, alla filosofia della natura non è stato riservato grande spazio; solo in questi ultimi anni sono stati pubblicati alcuni libri sull'argomento,

più spesso di carattere storico. «La metodologia contemporanea», afferma Nicola Abbagnano [1961] nella “voce” “Filosofia della natura” nel suo *Dizionario di filosofia*, «ha sempre più sottolineato l'illegittimità di astrarre le proposizioni della scienza dai loro contesti e di trovare in esse significati che vadano al di là di quanto i concetti stessi autorizzano. Da questa limitazione metodologica, il compito di una filosofia della Natura viene tagliato alla base». Dunque, secondo la riflessione metodologica a lungo dominante, alla filosofia della natura non è stata concessa una presenza significativa; essa è stata spesso “sostituita”, per così dire, dalla discussione sul rapporto tra scienza e filosofia, religione e scienza, scienza società; argomenti presenti in tutti gli orientamenti filosofici del secolo scorso.

In breve: sul piano storico, possiamo dire che la filosofia moderna ha espresso sostanzialmente due modelli di filosofie della natura. Il primo è caratterizzato da un “imperialismo della scienza”, il secondo da un “imperialismo della filosofia”. Il primo ha esaltato la razionalità scientifica come unica, autentica conoscenza del mondo; il secondo ha assegnato un posto privilegiato alla filosofia e uno subordinato alla scienza. Il primo è stato espresso dal meccanicismo, che ha esteso a tutta la natura il modello di conoscenza delle scienze fisiche; il secondo è rappresentato in modo eminente dalla *Naturphilosophie* romantica (Goethe e più ancora Schelling): due modelli che in formulazioni diverse e più sofisticate ritroviamo nel Novecento.

Rari e senza una grande eco sono stati i tentativi compiuti da alcuni filosofi di delineare, il secolo scorso, una filosofia della natura. Un posto particolare va riservato a Gaston Bachelard il quale, accanto all'elaborazione epistemologica ha pubblicato opere sull'acqua, la terra, l'aria, il fuoco (i quattro elementi di Empedocle!), di cui fornisce un'interpretazione transdisciplinare, rivalutando così una possibile filosofia della natura molto diversa da quella tradizionale. Più recentemente, l'epistemologo Evandro Agazzi nell'opera *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia* ha sostenuto che proprio la consapevolezza che la scienza ha del carattere non definitivo dei risultati da essa raggiunti, ha posto in evidenza la legittimità teorica della filosofia della natura, di cui Agazzi traccia alcune caratteristiche fondamentali.

Ora, a mio parere, una ripresa del discorso sulla filosofia della natura dovrebbe iniziare da una riflessione critica sui diversi modelli che la storia del pensiero filosofico e scientifico ha successivamente elaborato. Fra i non molti tentativi di tracciare una filosofia della natura, accenniamo alla posizione assunta da Moritz Schlick, il maggiore rappresentante del Circolo di Vienna, un movimento in cui è stato forte l'interesse per la filosofia della natura, come ha documentato Ludovico Geymonat nell'opera *La nuova filosofia della natura in Germania* [1934]. Nell'opera *Lineamenti di filosofia della natura* [1974] pubblicata postuma nel 1948, ma con materiali dei suoi corsi universitari dei primi anni Trenta, Schlick ha sostenuto che «la filosofia della natura non è scienza essa stessa, ma un'attività diretta alla considerazione del significato delle leggi di Natura». Il compito della filosofia della natura, afferma l'epistemologo viennese, è duplice: «1) produrre una sintesi delle conoscenze acquisite, per assicurare una visione unitaria della natura; 2) fornire una giustificazione gnoseologica dei fondamenti della scienza naturale». Egli precisa che il compito fondamentale delle scienze naturali

è quello di conoscere tutti i processi naturali, compresi i principi generali, pertanto «non esiste nessun altro tipo di giustificazione precipuamente filosofica dei fondamenti». Ma anche accettando ciò, è possibile sostenere una possibile complementarità fra i due campi del sapere; infatti, dichiara Schlick, «si possono distinguere due tipi d'interessi intellettuali, l'uno volto al controllo della *verità* delle ipotesi, l'altro orientato verso la comprensione del loro *sensu*»; oggi occorre individuare il 'senso' dell'impresa scientifica e dello sviluppo della tecnica *dopo* l'eclissi dell'epistemologia.

Positivismo e neopositivismo: elementi per un confronto

Sullo sfondo di questa idea-guida dell'eclissi dell'epistemologia, propongo, in via esplorativa, una disamina di alcuni termini fondamentali del lessico epistemologico di Vailati e di Popper, indicando possibili convergenze e divergenze. La legittimità di un tale approccio è data dal fatto che il riferimento filosofico di Vailati è il positivismo, di cui compie una critica radicale, e quello di Popper è il neopositivismo, di cui si è vantato di essere stato il *killer*. E fra questi due orientamenti esistono senz'altro aspetti comuni oltre che sostanziali differenze. È lo stesso "manifesto" del Circolo di Vienna del 1929 che Hahn, Neurath e Carnap hanno dedicato a Schlick, *La concezione scientifica del mondo* [1979] a riconoscere fra i suoi precursori Comte e Mill; nella "Logistica", Peano e nella "Assiomatica" Vailati e Pieri.

Positivismo e neopositivismo riconoscono la centralità della razionalità scientifica; il modello cui si riferisce il positivismo è la scienza sperimentale, la fisica *prima* della rivoluzione einsteiniana, il neopositivismo, la matematica (dalla crisi dei fondamenti alla sua codificazione logica) e la fisica teorica (la teoria della relatività e la meccanica quantistica). Il positivismo italiano, rispetto a quello di altri Paesi, ha esaltato sì la scienza, ma senza mettersi in comunicazione con i punti alti della ricerca matematica (Enriques e la sua scuola) e della logica (Peano e la sua scuola); da ciò la sua crisi nel momento in cui i cosiddetti "critici della scienza" hanno posto in evidenza la crisi del modello tradizionale di scienza, prospettandone uno diverso.

Inoltre, sia i positivisti sia i neopositivisti, condannano la metafisica, ma mentre i primi ritengono che i problemi metafisici siano insolubili perché superiori o estranei alla ragione; i secondi ritengono che siano privi di senso e pertanto non si può farli oggetto d'indagine. Una posizione, quest'ultima già sostenuta dai pragmatisti, i quali, afferma Vailati, «iniziano col contestare persino che si tratti di "problemi autentici", attribuendo loro tale carattere solo nella misura in cui esso è garantito dal fatto che le parti coinvolte nella discussione convergono nel riconoscere come consequenziale una soltanto delle due tesi contrapposte. Quando, come spesso avviene, tale garanzia manca, il problema in questione viene considerato come un problema meramente verbale», ossia privo di senso, diranno i neopositivisti.

Per Vailati questo atteggiamento è l'unico autenticamente antimetafisico perché non pone limiti aprioristici all'indagine della ragione, anzi tende a spingerne più lontano possibile l'analisi, nella persuasione che la capacità conoscitiva della ragione coincida con la possibilità stessa di verificare e con-

trollare ogni affermazione. Di qui il suo costante rifiuto di ogni generalità vaga e la tendenza a «vedere nelle teorie e nelle concezioni astratte semplicemente dei mezzi o simboli per esprimere o rappresentare fatti concreti e particolari». Il neopositivismo ha una posizione analoga a quella espressa da Vailati, tanto che Giulio Preti [1940] rivendica a Vailati la priorità nell'individuazione di nuovi terreni dell'analisi filosofica, oltre la modernità di proposte tuttora valide. Egli parla addirittura di un «criterio del significato di Vailati-Schlick» a proposito della nota formulazione neopositivistica («un problema non ha senso se le proposizioni relative non sono verificabili»). Inoltre, scorge in Vailati una dottrina dell'«orizzonte intenzionale», ricavata da Brentano e assente in Schlick; dottrina che da un punto di vista fenomenologico permette analisi in campi che un neopositivista considera «privi di senso».

Com'è noto, attraverso l'analisi del linguaggio metafisico, il neopositivismo scopre che le teorie, le opinioni dei metafisici sono prive di senso e che i problemi che essi affrontano sono pseudo-problemi. In questo orientamento ha un ruolo e un peso decisivo lo studio e l'analisi del linguaggio, temi questi sostanzialmente assenti nel positivismo ottocentesco. Infine, entrambi ritengono di avere individuato un criterio capace di determinare ciò che rientra e ciò che fuoriesce dall'universo della scienza.

Ora, la posizione di Popper è esattamente opposta a quella del positivismo e del neopositivismo; egli l'ha espressa in modo nitido e riassuntivo nell'undicesimo capitolo di *Congetture e confutazioni* [1972] in questi termini: «La mia tesi, in poche parole è questa. I ripetuti tentativi compiuti da Rudolf Carnap per mostrare che la demarcazione fra scienza e metafisica corrisponde alla distinzione fra senso e nonsenso, sono falliti. La ragione è che il concetto positivistico di "significato", o "senso" (oppure di verificabilità, o confermabilità induttiva, ecc.) non si presta al conseguimento di tale demarcazione – per il semplice fatto che la metafisica, pur non essendo scienza, non deve perciò essere priva di significato».

La previsione secondo Comte e Vailati

Esaminiamo, ora, le posizioni dei due epistemologi su due categorie fondamentali della razionalità scientifica: la previsione e l'induzione, su cui entrambi si sono soffermati a lungo, e su cui è possibile stabilire qualche interessante comparazione. La filosofia di Auguste Comte [1998] è sintetizzabile nella nota formulazione: «Vedere per prevedere, tale è il carattere permanente della scienza; tutto prevedere senza aver veduto nulla, non può costituire che un'assurda utopia metafisica». Il primo atto conoscitivo è percettivo strettamente correlato però con quello razionale; il rapporto esperienza-razionalità è costitutivo della scienza (le "sensate esperienze" e "certe dimostrazioni" di Galileo). Ora, che la scienza si componga «essenzialmente di leggi, non di fatti», è per Comte un assioma indiscutibile. Anzi, egli compie un'ardita estensione della previsione nel campo delle scienze umane, come la sociologia. «Ogni scienza, afferma, ha per fine la previsione. Infatti, l'impiego generale delle leggi stabilite in base all'osservanza dei fenomeni è diretto a prevederne la successione. [La previsione] deve essere

anzi considerata come il fine diretto della scienza politica, secondo l'esempio delle altre scienze positive. È chiaro, infatti, che la determinazione del sistema sociale al quale il cammino della civiltà chiama oggi la parte più avanzata della specie umana non è altro che una determinazione generale del prossimo futuro della società, quale risulta dal passato».

La previsione è il fondamento anche del pragmatismo di Vailati. La tesi centrale della sua filosofia ed epistemologia è stata nitidamente espressa in questi termini: «Il prevedere è l'unico e supremo scopo di ogni specie d'attività mentale, e per i quali [i pragmatisti] l'indicazione di ciò che si prevede è la misura, non soltanto di ciò che si sa, ma perfino di ciò che si crede, e costituisce l'unico modo, non solo di provare la verità, ma anche di determinare il significato di qualunque affermazione o dottrina». Le nostre affermazioni vanno distinte tra quelle che implicano delle previsioni, e perciò possono essere confermate o smentite dall'esperienza, e quelle che «riferendosi invece a qualche nostro stato attuale di coscienza (sensazioni, gusti, apprezzamenti), non può dar luogo a controversie risolubili con appello a nuovi fatti». Insomma, prima ancora di porci il problema se una proposizione è vera o falsa, occorre stabilirne il significato; e per i pragmatisti «il significato di *qualsiasi* affermazione consiste e può consistere soltanto nelle aspettative che avremo (e in quelle che cesseremmo di avere) se l'accettassimo per vera».

In altri termini, la previsione non serve solo per indicare possibili applicazioni pratiche o per verificare le ipotesi, come nel positivismo, ma è il solo strumento per definire e interpretare le teorie stesse. L'atto del valutare è, secondo Vailati, costitutivamente previsivo, ossia c'è un'identità strutturale fra spiegazione e previsione. Nella lettera a Papini del 30 maggio 1903 [Vailati, 1971] riafferma questa idea in modo inequivocabile: «Per me, le sole cose che possono essere qualificate come vere o false *sensu proprio*, sono le nostre opinioni relative all'accadere o non accadere *futuro* di qualche fatto». Una volta stabilito che la previsione è il criterio di significanza delle proposizioni, Vailati passa a indagare i «vari modi di non dir niente», ossia le diverse «sorgenti» di affermazioni prive di senso: i sofismi, le fallacie, le allucinazioni linguistiche, e così via.

La previsione in Carnap e Popper

Una sostanziale convergenza, o addirittura un'identificazione fra spiegazione e previsione è presente in Rudolf Carnap e nello stesso Popper, sia pure secondo prospettive diverse. La tesi centrale di Carnap [1971] è espressa in questi termini: «Oltre a fornire *spiegazioni* di fatti osservati, le leggi scientifiche costituiscono anche un mezzo per *prevedere* fatti nuovi non ancora osservati. Lo schema logico nel caso della previsione è ancora esattamente lo stesso che abbiamo impiegato nel caso della spiegazione». E dopo aver indicato in termini simbolici lo schema logico, conclude che «questo schema sta alla base tanto della spiegazione, quanto della previsione; è soltanto la situazione conoscitiva che cambia». Carnap precisa ulteriormente che il campo di giurisdizione della previsione non è circoscritto ai fenomeni fisici, «la previsione interviene in ogni azione del comportamento umano che im-

plica una scelta deliberata; senza la previsione sarebbero impossibili tanto le scienze, quanto la vita di ogni giorno». Senza indulgere in “precursorismi” che sono fuorvianti, penso si possa dire che la concezione carnapiana della previsione è in perfetta sintonia con quella vailatiana, entrambe basate sull'accettazione dell'empirismo inglese.

Più complessa è la posizione di Popper che affronta il problema della previsione in alcune opere, e nel saggio *Il recipiente e il faro: due teorie della conoscenza* (pubblicato per la prima volta nel 1949 e riedito in *Conoscenza oggettiva* [1975]) che ne fornisce l'analisi più ampia ed esauriente. Anche Popper sostiene l'identità tra spiegazione e previsione: «Lo scopo della scienza, afferma, non è limitato alla ricerca di spiegazioni puramente teoriche; ha anche i suoi lati pratici: fare predizioni così come applicazioni tecniche. Ambedue possono essere analizzate per mezzo dello stesso schema logico che abbiamo introdotto per analizzare la spiegazione». Popper compie poi una sottile distinzione fra le due categorie (spiegazione e previsione); «mentre nella ricerca di una spiegazione l'*explanandum* è dato – o conosciuto – e deve essere trovato un *explanans* adatto, la derivazione di predizioni procede nella direzione opposta». In altri termini, «qui la teoria è data o si assume come nota e lo sono le condizioni iniziali specifiche (sono note o assunte come note dall'osservatore). Ciò che resta da trovare, sono le conseguenze logiche, certe conclusioni logiche che non ci sono ancora note dall'osservazione. Queste sono le *predizioni*». Questa posizione si avvicina di più a quella comtiana che a quella pragmatistica, e ciò per un motivo che lo stesso epistemologo viennese chiarisce quando, dopo l'analisi dei termini cui abbiamo accennato, si pone il problema della falsificazione della previsione perché «la previsione può essere compiuta sulla base di *explanans* falso», e quello, conseguente, della distinzione fra spiegazione teorica e spiegazione storica. In altri termini, egli ritiene che ci siano diversi gradi di controllabilità delle teorie in relazione ai diversi campi d'indagine; un'analisi che porta, secondo Popper, a porre in evidenza che «la controllabilità di una teoria cresce con il suo grado di universalità così come con il suo grado di definitezza o di precisione». In altri termini, Popper fa valere il suo criterio di falsificabilità nell'esame e nella determinazione dei limiti di applicazione di categorie fondamentali come quella di previsione.

Ora, Vailati nega la legittimità del criterio di demarcazione stabilito da Comte fra la ricerca delle leggi e la ricerca della causa dei fenomeni (di tutti i fenomeni), ove solo la prima caratterizzerebbe la spiegazione autenticamente scientifica. Vailati rileva che il positivismo ha sostenuto che la ricerca scientifica «non ha di mira la determinazione delle “cause” ma si deve limitare a indagare le leggi che regolano il succedersi dei fenomeni come se l'una cosa fosse diversa dall'altra, come se “scoprire le cause di un fenomeno” potesse voler dire qualche cosa di più o di diverso dal determinare quali sono le circostanze dalle quali esso si trova costantemente preceduto, e la cui presenza è sufficiente affinché esso si verifichi». Alla base di questa posizione c'è in Vailati l'accettazione della concezione della causalità di Hume, secondo cui «per causa d'un fenomeno non si può intendere altro che l'insieme delle circostanze la cui presenza è necessaria e sufficiente perché il fenomeno abbia luogo».

Il problema della demarcazione è essenziale, per ragioni diverse, in Comte, Schlick (verificazionismo) e Popper (falsificazionismo). Vailati nei pochi casi in cui si è occupato di questo problema, ha rilevato che un criterio di demarcazione, specie se modellato sulle scienze “dure”, porta a escludere alcuni saperi dal campo della scienza, mentre egli ha sempre sostenuto che usando le categorie fondamentali di ipotesi, causalità, deduzione, previsione nella prospettiva empiristica, giungiamo a riconoscere lo statuto di scienza anche alla psicologia, alla sociologia, all’economia. A tale proposito, il breve saggio vailatiano *Sull’applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle scienze storiche* del 1903 è stato considerato dall’economista Umberto Ricci [1909] «il suo capolavoro [...] dove è definitivamente combattuta e vinta l’idea di una pretesa inferiorità delle leggi economiche: tra leggi economiche e leggi fisiche egli dimostra non esservi differenza logica». (Vailati è addirittura pervenuto a considerare la storia della scienza una scienza, trovando un alleato in Gaetano Salvemini).

Induzione e deduzione in Schlick, Popper, Vailati

Un altro termine che ha sollevato un’ampia discussione fra gli epistemologi, e continua tuttora, è quello di induzione. Sull’induzione c’è, com’è noto, una differenza sostanziale fra Popper che è radicalmente anti-induttivista e i filosofi del Circolo di Vienna, come Schlick, Carnap e Reichenbach che hanno difeso, in termini diversi, il valore conoscitivo dell’induzione. Schlick [1986] conclude la sua opera del 1925, *Teoria generale della conoscenza* con una disamina *Della conoscenza induttiva*, e dopo avere compiuto un’indagine delle principali questioni gnoseologiche alla luce dei risultati della scienza, conclude affermando che «il punto di vista a cui si perviene con tali considerazioni è in fondo quello stesso che già era in Hume». (A una posizione analoga giunge Vailati). Il testo in cui mi sembra che Popper fornisca la critica conclusiva dell’induzione, è il *Corollario sull’induzione in Conoscenza oggettiva*, ove egli dà una risposta esauriente al “problema di Hume” dopo averne discusso nella *Logica della scoperta scientifica* [1970]. Ebbene, il *Corollario* si configura come una vera e propria confutazione di tutte le argomentazioni usate da Schlick in difesa dell’induzione nell’opera citata.

Anche Hans Reichenbach, che proviene dal Gruppo di Berlino poi confluito nel Circolo di Vienna, si è occupato a lungo di questo problema. Egli ha sostenuto che per attribuire un significato fisico al concetto di probabilità, centrale nella meccanica quantistica, dobbiamo accettare il principio di induzione; in altri termini, esso è sì indimostrabile logicamente, ma è un postulato ineliminabile. E in *Conoscenza e previsione* così sintetizza il suo pensiero su questo argomento: «La teoria probabilistica della conoscenza empirica permette di giustificare l’induzione; fornisce la prova che l’inferenza induttiva è il modo migliore per attingere quelle cognizioni che sono le sole attingibili. Tutta la conoscenza empirica è conoscenza probabile e può venir formulata sotto forma di assunzioni induttivamente corroborate» [Reichenbach 1961].

Carnap ha modificato sensibilmente la posizione di Schlick, affermando che lo scopo dell'induzione non è tanto quello di fornirci delle leggi generali ricavate dall'esperienza – «la verità di una conclusione induttiva, afferma, non è mai certa», ma di darci il grado di conferma, ovvero di probabilità logica: «Ciò che ho chiamato 'grado di conferma si identifica con la probabilità logica». Carnap, alla fine della sua analisi dichiara che «una delle più impegnative e problematiche questioni della filosofia della scienza è proprio la giustificazione del passaggio da tali enunciati singolari alla affermazione di leggi universali». E su questo problema tuttora controverso, Geymonat [1989] ha espresso una analoga valutazione: «Il problema di trovare un nesso fra gli enunciati delle teorie scientifiche e le osservazioni empiriche (ottenute direttamente o con i più sofisticati apparecchi) è sempre stato, ed è ancora oggi, un problema tra i più difficili di filosofia della scienza».

Popper critica e rifiuta anche le posizioni di Carnap e di Reichenbach, che hanno proposto una difesa più sofisticata dell'induzione rispetto alla difesa di Schlick. D'altra parte va rilevato che in Popper il rifiuto dell'induzione è 'richiesto', per così dire, dallo stesso principio di falsificabilità, cardine della sua epistemologia. Se le teorie scientifiche non nascono attraverso una generalizzazione delle esperienze, ossia usando l'induzione, ma da intuizioni illuminanti, ipotesi "pazze", significa che non è essenziale il ricorso all'esperienza. Secondo questa prospettiva assume una funzione determinante la deduzione, che è indistinguibile da quelle di causalità e spiegazione, di cui egli ci dà un'analisi esemplare nel terzo capitolo della *Logica* dedicato a *Le teorie*.

Ai filosofi neopositivisti assocerei Vailati, il quale ha sostenuto che le due procedure – induttiva e deduttiva – sono compatibili, attribuendo peraltro una funzione essenziale alla deduzione cui ha dedicato la seconda *Prolusione* nel 1897-1898 [Vailati 1911]. I suoi primi scritti concernono la logica matematica e in particolare il problema della deduzione; egli presenta una prima, organica sistemazione di tale argomento nella *Prolusione* ora citata, ove riconosce la centralità della deduzione nella ricerca scientifica e perciò nella determinazione della previsione. Egli ritorna più volte su questo problema per fornire ulteriori precisazioni e approfondimenti ma la sua posizione è delineata compiutamente in tale *prolusione*. Egli presenta l'induzione nei termini usati da Aristotele, riconoscendone l'importanza perché consente quel rapporto con l'osservazione della realtà che rimane fondamentale nella costruzione di una teoria.

Inoltre, Vailati afferma che l'importanza di tale problema risiede nel fatto che la deduzione è stata tradizionalmente considerata dal positivismo come mezzo di prova, nel duplice senso di «strumento per mezzo del quale quelle tra le nostre opinioni che non sono abbastanza "evidenti per sé medesime", possono acquistare un'evidenza di riflesso come conseguenze di altre proposizioni (assiomati, verità necessarie, ecc.); e, in secondo luogo come procedimento di "dimostrazione indiretta" che conduce al riconoscimento della verità di una tesi mediante la messa in luce di conseguenze assurde o inammissibili implicate nella sua negazione».

Il pragmatismo vailatiano è caratterizzato, dunque, dal fatto che riconosce l'importanza dell'induzione assegnando però al procedimento

deduttivo «qualcosa di più di un mezzo per decidere la verità delle teorie e delle ipotesi scientifiche o filosofiche». Per Vailati, «esaminare o determinare le conseguenze concrete di una teoria o dottrina astratta è non solo un mezzo per assicurarsi se essa è vera, ma anche un mezzo per assicurarsi se significa qualcosa, se ha un senso e quale; in particolare se il senso che essa ha è o non è differente dal senso che si può attribuire a un'altra ipotesi o teoria che si potrebbe adottare in opposizione ad essa». In quest'ultima affermazione, a mio parere, è rintracciabile un'interpretazione nuova della deduzione cui sono attribuite funzioni che, per esempio, Peirce affida all'abduzione; ciò è evidente quando afferma che la deduzione «spinge conclusioni non sospettate», ossia non previste. Diremmo che è una concezione "allargata" della deduzione all'interno stesso del pragmatismo; il riferimento al metodo peirceano c'è, ma temperato da una critica molto importante, specie se s'intende porla in relazione con la critica popperiana del pragmatismo, o meglio dello strumentalismo pragmatista.

Vailati esprime alcune critiche alla formulazione del canone metodico data da Peirce, secondo cui il senso di una teoria risiede nelle conseguenze pratiche che ne risultano. Egli rileva che la formula «conseguenze pratiche» è stata poi intesa come «conseguenze utili o vantaggiose», contribuendo così a caratterizzare il pragmatismo come un orientamento che identificava la verità di una teoria nell'utilità o nel vantaggio che si poteva trarre dalla sua adozione. Questo stesso equivoco è presente, a suo giudizio, anche nel fondamentale scritto di Peirce del 1905 *Cos'è il pragmatismo*, cui Vailati dedica una breve nota nel "Leonardo", per ribadire che c'è una differenza fra «il dire che una proposizione ha un significato e il dire che essa ha un significato praticamente importante, per noi (o per un dato gruppo di persone)». In conclusione, quando si parla di conseguenze di una teoria bisogna fare una netta distinzione fra conseguenze in senso logico-deduttivo e conseguenze psicologiche, quelle cioè che indicano «gli effetti che derivano, o si presume che derivino, dalla sua accettazione da parte nostra o di altri». Vailati tende, dunque, a escludere come elemento costitutivo del criterio pragmatistico l'utilità. Ora, si può dire che quando Popper critica lo strumentalismo pragmatista si riferisce essenzialmente all'identificazione verità-utilità sostenuta da James. Non ho trovato nelle opere di Popper un'analisi del pragmatismo di Peirce citato solo in qualche nota; un modello di pragmatismo, come abbiamo accennato da cui si differenzia senz'altro Vailati in un punto cruciale. Una maggiore attenzione ha dedicato al pragmatismo Schlick nell'opera citata e in altri scritti. Egli ha rilevato che i pragmatisti «hanno avuto il grande merito di far espressamente rilevare che per *constatare* la verità non si dà nessun'altra via all'infuori della verifica». E in questo senso è comprensibile la critica di Popper.

Il breve esame sui due termini fondamentali del lessico epistemologico di Vailati e Popper si potrebbe ovviamente estendere ad altri termini; riteniamo che tale esame sia sufficiente per indicare, attraverso due protagonisti dell'epistemologia, Vailati nel primo Novecento, Popper nel secondo, come sono stati posti e analizzati alcuni dei nodi teorici dell'epistemologia contemporanea.

Popper e le rivoluzioni scientifiche del '900. Un confronto con la cultura italiana

Occorre ricordare che Popper agisce in una situazione della cultura scientifica e filosofica del tutto nuova rispetto a quella primonovecentesca; la sua grandezza risiede in larga misura, a mio avviso, nell'aver tempestivamente e pienamente compreso che le due grandi rivoluzioni del Novecento – la teoria della relatività e la meccanica quantistica – erano, contemporaneamente, due decisive rivoluzioni epistemologiche. Ciò vale anche per Schlick (che fu allievo di Max Planck), il quale comprese la crucialità scientifica e filosofica della relatività, insieme ad altri filosofi della prima fase del Circolo di Vienna; teoria di cui Schlick e Popper hanno fornito due interpretazioni diverse.

Se si confronta la posizione di Popper sulla relatività e le posizioni emerse nei dibattiti dei filosofi e degli scienziati italiani sullo stesso argomento, nel corso degli anni Venti e Trenta, si nota che c'è tra loro una differenza abissale. Roberto Maiocchi [1985] ha rilevato che cultura italiana (filosofica e scientifica) ha manifestato un largo interesse per la teoria della relatività; tutti gli orientamenti di quel periodo, dal positivismo al neotomismo, dall'idealismo allo spiritualismo, e poi il criticismo, il fenomenismo, hanno preso posizione su tale teoria, ma l'assenza di una seria preparazione scientifica dei filosofi italiani ha precluso un'autentica comprensione della relatività. Pertanto, pur riconoscendo che essi ritennero tale teoria interessante dal punto di vista filosofico, con la quale era necessario confrontarsi, ne sfuggì la portata filosofica profondamente innovativa. I filosofi italiani utilizzarono questa teoria soprattutto per confermare la validità delle *loro* filosofie: i positivisti, il positivismo, gli idealisti, l'idealismo, e così via. Si trattò, dunque, di un interesse d'occasione, strumentale, che riconfermò il distacco tradizionale, nella cultura italiana, tra filosofia e scienza. Secondo Maiocchi, chi cercò di affievolire l'interesse filosofico verso Einstein e le sue scoperte, furono soprattutto i fisici, i matematici, gli eredi di quella filosofia della scienza che in Italia si sviluppò tra Ottocento e Novecento, e che ebbe in Federico Enriques il maggiore rappresentante.

Molti dei fisici italiani erano legati a uno sperimentalismo di stampo positivistico che esaltava i fatti e considerava con sospetto le ardite costruzioni matematiche, come appunto la teoria della relatività, mentre i matematici facevano, di fatto, coincidere la fisica matematica con l'estensione della meccanica razionale classica. Infine Enriques, che alla geometria ha dato un contributo fondamentale, non partecipò attivamente al dibattito di quegli anni, ma in alcuni scritti negò che le idee di Einstein rappresentassero una novità filosofica; egli vide in lui addirittura il prosecutore di un indirizzo che era iniziato da Parmenide.

D'altra parte, questa posizione è coerente con l'epistemologia enriquesiana che è sostanzialmente continuista, ossia considera valide solo le teorie che s'integrano felicemente in un consolidato patrimonio scientifico. Si aggiunga che Enrico Fermi, l'unico fisico di statura internazionale in quegli anni, alla direzione di una scuola di fisici di grande valore, è stato del tutto estraneo alle grandi discussioni epistemologiche sollevate dalla

relatività e dalla meccanica quantistica, cui parteciparono scienziati, epistemologi e filosofi di altri Paesi.

A questo punto si dovrebbe aprire il capitolo (un importante capitolo) sull'influenza esercitata dal pensiero di Popper, il quale si è insediato stabilmente nella cultura italiana dagli anni Sessanta-Settanta in poi, soprattutto per merito della straordinaria attività del suo mentore italiano, Dario Antiseri. Possiamo accennare solo ad alcuni filosofi italiani che hanno accolto in parte o ampiamente il pensiero di Vailati, e poi di Schlick e Popper nei loro programmi. In breve: il pensiero di Vailati è parte integrante dei programmi di ricerca di Ferruccio Rossi-Landi in filosofia e semiotica, Paolo Facchi in filosofia del linguaggio, Paolo Bozzi in psicologia, Antonio Santucci nella storiografia filosofica. Il pensiero di Schlick è accolto da Ludovico Geymonat nella prima fase del suo pensiero, in parte anche dal fisico Enrico Persico; inoltre, ha alimentato i dibattiti del "Centro di studi metodologici" di Torino, fondato nel 1947 da Geymonat, Abbagnano, Bobbio e altri. Popper è presente nel programma di ricerca di Dario Antiseri, la cui maggiore opera, a mio parere, *Teoria unificata del metodo* [1980] è improntata al pensiero popperiano; pensiero di cui egli ha posto in evidenza, in molti scritti, la fecondità in vari campi del sapere. Enzo Di Nuscio ha dato alcuni rilevanti contributi secondo una prospettiva popperiana nel campo delle scienze sociali (*Il mestiere dello scienziato sociale. Un'introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Napoli 2006). Inoltre, c'è una presenza del pensiero di Popper in Marcello Pera, il quale si è laureato con una tesi sul filosofo viennese, ha pubblicato alcuni libri su Popper e ha affrontato in più occasioni il problema dell'induzione. Nella recente presentazione del suo pensiero ha affermato: «Fra i tanti insegnamenti di Popper, uno gli rimane e lo raccomanda sempre come consiglio a chiunque svolga una professione intellettuale: per avere un valore scientifico e culturale, una discussione non deve avvenire nel "mondo due" delle opinioni soggettive (e delle dispute inter-personali), ma nel "mondo tre" degli scambi obiettivi di contenuti del pensiero». Nella storia della scienza ci sono i lavori in storia della medicina di Massimo Baldini e Giovanni Federspil, compiuti secondo una prospettiva popperiana.

Oltre l'illuminismo?

Dall'esame che Vailati e Popper hanno condotto di alcuni termini e problemi epistemologici, la questione della possibilità di una filosofia della natura è sostanzialmente assente, dato che essi si sono occupati piuttosto delle caratteristiche dell'impresa scientifica, della genesi storica delle teorie e del confronto fra teorie antagoniste: insomma, del problema della crescita della scienza. A mio parere, Popper è oggi attuale soprattutto come teorico di una "società aperta", per le sue riflessioni sui rapporti tra scienza e potere politico, per la sua difesa della libertà a scapito eventualmente dell'eguaglianza, per l'interpretazione che ha dato di alcuni momenti cruciali del pensiero politico e filosofico, come la sua straordinaria opera ultima *Il mondo di Parmenide* [1998], oltre naturalmente la discussa sua interpretazione di Platone,

di Hegel e di Marx in *La società aperta* [1973-1974], che ha sollevato discussioni che continuano tuttora.

Oggi il rapporto fra scienza e filosofia si pone in termini diversi rispetto a un recente passato; in Italia, il maggior filosofo della scienza nella seconda metà del Novecento, Ludovico Geymonat, ha posto al centro della sua lunga attività filosofica il rapporto fra scienza e filosofia. Egli si è impegnato a fondo a giustificare, fra gli scienziati e fra i filosofi, la necessità di un rapporto che oggi nessuno mette più in dubbio. È il caso dei problemi sollevati dalla biologia, tanto che nell'università è entrata a pieno titolo una nuova disciplina, la bioetica. Una analoga considerazione è estensibile ad altri campi dell'attività scientifica, oltre che al ruolo e al peso che ha assunto la tecnica. Mi sembra si possa dire che il nuovo Millennio è iniziato con una presa d'atto: il grande progetto illuministico fondato sulla razionalità scientifica e sulla categoria del progresso ininterrotto (culturale, politico, civile, economico) per raggiungere un controllo della natura e l'instaurazione di una società moderna ha concluso il suo ciclo. La sua idea-guida di realizzare un "*regnum hominis*" attraverso l'utilizzo della scienza e il dominio sulla natura si è sostanzialmente realizzato. Questo progetto è stato alla radice della modernità e dei grandi risultati in tutti i campi dell'attività umana; il suo stesso dispiegarsi superando gli ostacoli, sconfiggendo avversari, creando attorno a sé il più vasto consenso intellettuale mai si sia riscontrato per altri orientamenti, è terminato. Ora, non si tratta di fare un processo alla modernità in nome di valori e principi storicamente superati. L'anti-illuminismo, com'è noto, ha da sempre accompagnato l'illuminismo, ma è stato ripetutamente sconfitto, sia sul terreno culturale, sia su quello politico; si apre una nuova fase, in cui gli uomini sono chiamati ad andare *oltre* l'illuminismo, salvaguardando le prerogative della ragione.

Occorre riconoscere che da una parte, siamo in presenza di una crisi del modello della razionalità scientifica di derivazione illuministica, o in generale, come si dice oggi, della modernità, che su tale razionalità ha fatto cardine, e dall'altra, si avverte la necessità di nuovi modelli della conoscenza scientifica che consentano di affrontare i problemi energetici, bioetici, eccetera imposti dallo stesso sviluppo della scienza. In breve: siamo di fronte a un doppio problema che si sintetizza nell'incapacità dello scienziato attuale di dare soluzioni che non siano settoriali e specialistiche, ma abbiano una valenza globale. Per qualche studioso occorre forse uno slancio di coraggio, uno scienziato 'alla' Galileo, 'alla' Cartesio, 'alla' Newton, 'alla' 'Darwin', alla 'Einstein', che sia allo stesso tempo un filosofo, nel senso che inglobi il suo sapere in una *Weltanschauung*: un'idea utopica ancorché rassicurante? In realtà, sembra che sia venuta meno la figura dello scienziato che da solo elabora grandi teorie determinando nuovi programmi di ricerca; la ricerca scientifica è sempre più condotta da *équipe* interdisciplinari, che sole sembrano in grado di fornire le richieste competenze plurime. D'altra parte, si ritiene perlopiù, ed erroneamente, che il semplice uomo 'occidentale' si ponga solo problemi settoriali e specialistici (è vero il *bing bang*? e l'eutanasia? fa bene quella medicina? e quell'altra?), quando invece cova e non esplicita interrogativi di ordine più generale, appunto filosofici, sull'universo e sulla

vita, anche se non sa più esprimere la domanda che va nella direzione della richiesta di una filosofia della natura.

Le analisi di Edgar Morin e di Hans Jonas

Edgar Morin ha avviato un discorso sulla condizione dell'uomo e della società nell'era della globalizzazione, che è venuto assumendolo come tema centrale della propria riflessione filosofica. In *Terra-Patria* [1994] ha compiuto un'analisi spregiudicata dell'"era planetaria" e delle nostre finalità terrestri, nella persuasione che «oggi il problema è sapere se le forze di regresso e di distruzione avranno la meglio su quelle di progresso e di creazione, e se non abbiamo superato una soglia critica nel processo di accelerazione/amplificazione, che ormai potrebbe condurci alla singolarità esplosiva». E così conclude: «La crisi planetaria è il nucleo dei processi incontrollati, i quali sono a loro volta il nucleo della crisi planetaria. L'ascesa delle minacce globali mortali è uno dei caratteri della crisi planetaria».

Morin non è un 'catastrofista', la via d'uscita che propone è un lavoro (politico, culturale, filosofico, scientifico) di lunga durata, cui sono chiamati tutti gli uomini per passare a una nuova rinascita, «possibile ma non ancora probabile», ossia «la nascita dell'umanità che ci farebbe uscire dalla preistoria dello spirito umano, che civilizzerebbe la Terra e che vedrebbe la nascita della società/comunità planetaria degli individui, delle etnie, delle nazioni». D'altra parte, tale sviluppo non è inscritto nella storia dell'uomo; la stessa categoria di "progresso", cardine della cultura scientifica e filosofica dall'illuminismo in poi, è messa in discussione proprio di fronte all'odierno sviluppo scientifico. «Il progresso stesso, afferma Morin, è toccato da un principio di incertezza»; è una scelta che può essere ragionevolmente compiuta se disponiamo «di principi di speranza nella disperazione», la condizione in cui ora ci troviamo.

Anche Hans Jonas ha posto in termini nuovi il problema di una filosofia della natura, stabilendo una rottura con quelle precedenti; nell'opera *Il principio di responsabilità* [1990] afferma che lo sviluppo della scienza e della tecnica ha raggiunto un tale livello attraverso lo sfruttamento (ossia la distruzione) della natura, da mettere in pericolo la stessa sopravvivenza dell'umanità. Il progetto, o "sogno" di Francis Bacon, di un "*regnum hominis*" si è effettivamente realizzato, ma invece di un "regno" a misura d'uomo, è stata creata una situazione d'emergenza. La distruzione della natura è giunta al punto che sembra anticipare una "situazione apocalittica", la distruzione delle condizioni di esistenza sulla Terra.

Altre volte ci siamo trovati di fronte a gravissime minacce, come la possibilità di una guerra atomica che, se si fosse verificata, avrebbe distrutto la presenza dell'uomo sulla Terra; ma il pericolo della bomba atomica è stato, di fatto, eliminato attraverso accordi (è ciò che sta avvenendo). Diverso è l'odierno pericolo perché è incardinato in uno sviluppo tecnologico che sembra irreversibile. Se ciò è vero le etiche tradizionali centrate sull'uomo, sui suoi comportamenti individuali o collettivi, risultano inadeguate di fronte alla situazione odierna. Lo sviluppo straordinario della scienza ha dato un rilievo

prioritario, afferma Jonas, all'«agire collettivo, nel quale l'autore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi; ed essa [scienza], a causa dell'enormità delle sue forze, impone all'etica una nuova dimensione della responsabilità, mai immaginata prima». In conclusione, occorre passare da un'etica antropocentrica, fondata sull'uomo, a un'etica planetaria, il cui imperativo è espresso da Jonas in questi termini: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita sulla Terra».

La posizione della Chiesa cattolica

È opportuno, crediamo, fare un accenno alla posizione della Chiesa cattolica che in questi ultimi decenni ha espresso due Papi, Woytila e Ratzinger, i quali hanno rinnovato la filosofia cattolica, dopo l'eclissi del neo-tomismo nel centro stesso della sua elaborazione, l'università cattolica di Milano, mentre è presente in alcuni centri universitari cattolici di Roma. Anche se il neotomismo è pressoché scomparso dal panorama filosofico, altre forme sembrano essere rinate dalle sue ceneri, con denominazioni differenti, quali "tomismo analitico" o "etica della persona", mentre in alcuni documenti ufficiali della Chiesa cattolica non si tiene nel dovuto conto il dibattito critico che negli ultimi decenni ha portato al dissolvimento del neo-tomismo e alla sua sostituzione con numerose prospettive storiografiche differenti. Per esempio, mentre si dichiara nella enciclica *Veritatis Splendor* che «la Chiesa non intende imporre ai fedeli nessun particolare sistema teologico né tanto meno filosofico», si continua a presentare lo sviluppo del pensiero filosofico in una prospettiva neo-tomistica: «A seguito di un eccessivo spirito razionalista, presente in alcuni pensatori, si radicalizzarono le posizioni, giungendo di fatto a una filosofia separata e assolutamente autonoma nei confronti dei contenuti della fede. Tra le altre conseguenze di tale separazione vi fu anche quella di una diffidenza sempre più forte nei confronti della stessa ragione. Alcuni iniziarono a professare una sfiducia generale, scettica e agnostica, o per riservare più spazio alla fede o per screditarne ogni possibile riferimento razionale» (*Fides et ratio*). Questo documento pontificio vede «di fatto distrutto dai sistemi che sposarono la causa di una conoscenza razionale separata dalla fede e alternativa ad essa» – cioè dai pensatori della tarda scolastica – proprio quel «nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere». Fuori del tomismo – ma in realtà non del Tommaso storico, ma del neo-tomismo – al massimo si riconosce l'esistenza di «germi di pensiero [...] che, se approfonditi e sviluppati con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità». Queste affermazioni rientrano ancora nell'ambito della tradizionale storiografia della *philosophia perennis*; a questa ricostruzione storiografica sembra sfuggire che lo stesso Tommaso d'Aquino 'storico', come hanno messo in evidenza gli studi di questi ultimi decenni, sarebbe assai scettico sulla pretesa di possedere un nucleo di soluzioni filosofiche sempre uguali attraverso i tempi, dopo il processo di 'sistematizzazione' imposta alle sue coraggiose indagini razionali. Con Benedetto XVI, a mio sommo parere, si è passati sostanzialmente a

un più esplicito ancoraggio alla tradizione agostiniana, integrato da una nuova lettura della modernità, fra cui ha assunto un posto centrale l'alleanza fra la ragione e la difesa dell'ambiente naturale; un problema su cui è impegnata anche la cultura laica con esiti, per entrambi, tuttora problematici.

Una alleanza fra scienza e filosofia della natura

Oggi, dunque, si avverte l'assenza di una visione generale, multidisciplinare ma integrata, dell'universo e degli esseri che lo abitano. Jacques L. Monod [1970], premio Nobel per la medicina nel 1964, a suo tempo, ci provò; egli capì che il cosiddetto 'uomo della strada' cercava sì risposte contingenti ai suoi problemi quotidiani, ma desiderava dalla scienza una risposta globale che – nel momento in cui si era concluso perlomeno in Occidente (così si credeva) la religione –, gli desse però le stesse risposte che un tempo riceveva da quest'ultima.

In altri termini, progetti unitari al passo con i tempi hanno bisogno per essere realizzati di personalità forti della scienza – cioè veri e propri 'pensatori della scienza' – che un tempo c'erano ma che oggi, bisogna riconoscere con franchezza, non ci sono; i premi Nobel per le scienze di questi ultimi sono lì a confermarcelo. Ma forse ciò avviene anche perché le ultime generazioni di scienziati sono state educate a non affrontare queste problematiche; ci sono nei centri di ricerca italiani e stranieri centinaia di ottimi scienziati ipercompetenti e specialistici, ma incapaci di affrontare un discorso razionale sull'universo e sull'uomo, mentre convivono talvolta con visioni religiose del mondo che danno loro quel "senso" che la scienza non dà.

È dunque urgente mettere in evidenza proprio il senso della filosofia della natura cui ha accennato Schlick, entro cui si colloca l'attività dell'uomo come parte integrante della natura. In altri termini, va stabilita una feconda alleanza tra scienza, filosofia e filosofia della natura. Un problema che ha avvertito Geymonat nella sua ultima opera filosofica [1977] ove ha sostenuto che «il compito di elaborare una concezione dell'universo nuova, da sostituirsi a quelle ormai incompatibili con il nostro patrimonio scientifico-tecnico, spetterà a un altro tipo di studioso, che potremmo qualificare come scienziato-filosofo. L'importante è, in ogni caso, che tale nuova concezione risulti aperta, flessibile, capace di fare ininterrottamente tesoro di tutte le rettifiche che la scienza le suggerisce». Da qui nasce la necessità di un lavoro coordinato tra scienziati e filosofi della natura per avviare un nuovo programma di ricerca filosofico-scientifica tesa a far emergere l'effettiva intelligenza delle ragioni che in diversi modi hanno condotto alla situazione che oggi drammaticamente ci interroga.

Testi citati

- Abbagnano Nicola [1961] *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino.
- Agazzi Evandro [1995] *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato.
- Bachelard Gaston [1975] *Il materialismo razionale*, trad. di Livia Semerari, Dedalo, Bari.
- Carnap Rudolf [1971] *I fondamenti filosofici della fisica. Introduzione alla filosofia della scienza*, a cura di Martin Gardner, trad. di Corrado Mangione e Emanuele Vinassa de Regny, il Saggiatore, Milano.
- Comte Auguste [1998] *Cours de philosophie positive*, I, Présentation et notes par Michel Serres et alii, Hermann, Paris.
- Geymonat Ludovico [1934] *La nuova filosofia della natura in Germania*, Bocca, Torino.
- Geymonat Ludovico [1977] *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano (II ed. 1982).
- Geymonat Ludovico [1989] *Immagini dell'uomo*, vol. III. *L'età contemporanea*, Garzanti, Milano.
- Hahn Hans et alii [1979] *La concezione scientifica del mondo*, trad. e note di Sandra Tugnoli Pattaro, a cura e introd. di Alberto Pasquinelli, Laterza, Roma-Bari.
- Hartmann Nicolai [1950] *La filosofia della natura*, Berlino.
- Jonas Hans [1990] *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino.
- Maiocchi Roberto [1985] *Einstein in Italia. La scienza e la filosofia italiane di fronte alla teoria della relatività*, Angeli, Milano.
- Monod Jacques L. [1970] *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano.
- Morin Edgard-Kern Anne B. [1994] *Terra-Patria*, trad. di Susanna Lazzari, Raffaello Cortina, Milano.
- Popper Karl R. [1970] *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, trad. di Mario trinchero, Einaudi, Torino.
- Popper Karl R. [1973-1974] *La società aperta*, trad. di Renato Pavetto, a cura di Dario Antiseri, vol. I. *Platone totalitario*; vol. II. *Hegel e Marx falsi profeti*, Armando Armando, Roma.
- Popper Karl R. [1972] *Congetture e confutazioni*, trad. di Giuliano Pancaldi, introd. ed. italiana di Giorgio Sandri, il Mulino, Bologna.
- Popper Karl R. [1975] *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, trad. e introd. di Arcangelo Rossi, Armando Armando, Roma.
- Popper Karl R. [1998] *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia pre-socratica*, a cura di Arne F. Patterson, edizione italiana a cura e con Prefazione (pp. 5-13) di Fabio Minazzi, Piemme, Casale Monferrato.
- Preti Giulio [1940] *Il significato del problema metafisico della conoscenza*, «Studi filosofici», I, pp. 26-45 e II, pp. 230-239.
- Reichenbach Hans [1961] *Conoscenza e previsione*, in *La nascita della filosofia scientifica*, trad. di Domenico Parisi e Alberto Pasquinelli, Il Mulino, Bologna 1961.
- Schlick Moritz [1986] *Teoria generale della conoscenza*, a cura di Ernesto Palombi, Franco Angeli, Milano.

Vailati Giovanni [1911] *Scritti di Giovanni Vailati*, a cura di M. Calderoni, U. Ricci e G. Vacca, Seeber-Barth, Firenze-Leipzig.

Vailati Giovanni [1971] *Epistolario 1891-1909*, a cura di Giorgio Lanaro, Einaudi, Torino.

MASSIMO GALUZZI

Il tentativo di Federigo Enriques

E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce.
(Giovanni, III, 19)

1. *Introduzione*

Su Enriques filosofo, storico od organizzatore di cultura, esiste ormai una vasta e consolidata letteratura: un'industria non (ancora) paragonabile, per l'ampiezza della produzione, all'industria newtoniana, ma certo di dimensioni cospicue.

Molta parte di questa produzione letteraria si rivolge a questioni accademiche, all'apparenza poco rilevanti, quali l'individuazione d'una misura precisa della distanza fra Enriques e Poincaré, o della distanza di entrambi da Kant. O, più generalmente, afferma la necessità d'una collocazione di Enriques in un luogo preciso e definito nella mappa del panorama culturale del Novecento.

Un'altra parte notevole della produzione letteraria, spesso intrecciata con le tematiche precedenti, ha il tono generale della deplorazione. Qualcosa poteva essere e non è stato. Da qualche parte si è esercitata una costrizione. Un messaggio è stato disatteso, frainteso o trascurato, ecc.

Se ci soffermiamo a chiedere *che cosa* esattamente doveva aver luogo, non è facile trovare risposte. Senza alcuna pretesa esaustiva ecco un breve elenco di tematiche:

- a) Croce e Gentile sono responsabili della progressiva emarginazione di Enriques.
- b) Altri (colleghi scienziati? filosofi?) non hanno saputo unirsi ad Enriques per contrastare il neo-idealismo e portare innanzi una filosofia migliore o, più generalmente, una migliore organizzazione culturale.
- c) Altri, ancora, avrebbero potuto (o dovuto?) trovare una sintesi tra le posizioni filosofiche di Enriques e di Croce e Gentile, ma hanno disatteso questo compito.
- d) A livello di organizzazione culturale e politica avrebbe dovuto realizzarsi una sorta di 'spartizione' più equilibrata, in modo da assegnare spazio, in modo paritetico, alle posizioni di Enriques ed a quelle del neo-idealismo.

I punti precedenti sono tutti in qualche modo collegati al rapporto tra Enriques ed il neo-idealismo o, più in generale, ai ruoli rispettivi nell'edificazione della cultura italiana del Novecento.

È questo il tema che anch'io desidero affrontare, ma tenterò di farlo cercando di approfondire alcuni aspetti della posizione di Enriques che, nel contrasto con il neo-idealismo, si sono rilevati particolarmente fragili e deboli. Perché, al fine di modificare la situazione culturale nel senso voluto da Enriques, – un obiettivo la cui importanza do per scontata, – non basta l'affermazione *astratta* che la sua problematica filosofica e storica era più interessante ed innovativa di quella di Croce e di Gentile. Occorre anche capire le *motivazioni profonde* per le quali Enriques è stato completamente emarginato, sul piano filosofico e storico, e solo nel secondo dopoguerra si è avuta una rivalutazione del suo pensiero in questi campi¹, senza per altro, – occorre ammetterlo, – che gli effetti di questa rivalutazione siano grandemente avvertibili, ora, sul piano culturale generale.²

Non credo si possa condividere l'idea che solo le stroncature, più o meno abili, di Croce o Gentile abbiano avuto un ruolo determinante nella vicenda di Enriques, anche se, naturalmente, l'azione dei due filosofi neo-idealisti non va trascurata, né va diminuita l'importanza della contesa tra Croce ed Enriques che, iniziata con la recensione fortemente negativa di Gentile dei *Problemi della scienza*, espressamente commissionata da Croce e apparsa su *La critica*, culmina nella polemica successiva al Congresso filosofico di Bologna del 1911.³

1 Le oscillazioni del pensiero di molti studiosi nella valutazione dell'opera storico-filosofica di Enriques fino alla metà degli anni Ottanta, sono descritte in [Gal85]. Queste oscillazioni non sono prive di una loro involontaria comicità.

2 Naturalmente la rilevanza dell'opera *matematica* di Enriques è fuori discussione. Ma da questo non si può 'dedurre', come per altro talvolta sembra avvenire negli studi ai quali accennavo all'inizio, che altrettanto rilevante sia il suo pensiero filosofico o la sua opera storica.

3 La vicenda è descritta nella *Introduzione*, di Lucio Lombardo-Radice a [Enr58]. Si può vedere anche [Gal80] o, la più recente valutazione in [GN93, pp. 58-65]. Invece, il senso di questa recente perentoria affermazione di Israel mi desta qualche perplessità: "Attribuire un peso più che locale a quella contesa, pur gravida di conseguenze sul piano strettamente nazionale, è una delle facce di un poliedrico complesso di provincialismo di cui sarebbe il caso di disfarsi definitivamente" [Isr98, p. 24]. Può darsi che in molti autori vi sia stata una sopravvalutazione del ruolo di questa vicenda. Ma non vedo perché questo sia legato ad un complesso di provincialismo. Va invece ricordato (si veda anche [BC, p. 204]) che l'ostilità di Croce e Gentile è stata profonda e, per non pochi aspetti concreti, decisiva sul piano istituzionale. Croce e Gentile non erano solo appartati filosofi: entrambi sono stati ministri della pubblica istruzione, ed hanno svolto un'azione politica determinante nella cultura italiana.

2. I Problemi della scienza di Enriques e la Logica di Croce

2.1. Un confronto di testi

Mi sembra utile porre a confronto due citazioni tratte da testi quasi contemporanei. La prima è tratta dai *Problemi della Scienza* di Enriques

Alla Geometria sembra doversi concedere un posto d'onore nel campo degli studi filosofici. Il progresso della Geometria in questo secolo è venuto ad agire direttamente sopra lo sviluppo del razionalismo, che allontanatosi dal suo paese di origine si librava in più alti e arditi voli, mediante un risultato veramente meraviglioso: la costruzione delle Geometrie non euclidee [Enr10, p. 186].

La seconda invece tratta dalla *Logica* di Croce:

Se la matematica abbandona il discontinuo pel continuo, esce da se stessa, perché abbandona la quantità per la qualità, l'irrazionale che è il suo dominio pel razionale: se resta nel suo dominio, pone qualcosa di irreal e impensabile. Lo spazio viene caratterizzato come costituito da tre o più dimensioni: ma la realtà ci offre, non già questo spazio, così costituito, aggregato di dimensioni; si bene la spazialità, cioè la pensabilità, l'intuibilità in genere, l'estensione viva e organica, non meccanica e aggregata, il cui carattere è non di avere tre dimensioni, una, due, tre, ma di essere spazialità, in cui nell'una sono tutte le altre dimensioni, e, quindi, non vi sono dimensioni distinguibili ed enumerabili [Cro09, p. 254].

Non ho poste queste citazioni a contrasto per invitare a prendere parte per Croce o per Enriques. Voglio invece cercare di approfondire la natura della loro diversità.

2.2. Croce

L'affermazione di Croce è una variante, modulata abilmente, del luogo comune secondo il quale la matematica con la sua schematica aridità, è un ostacolo per le capacità intellettuali più profonde e significative; e, come tale, non particolarmente rilevante. Invece del sorriso ammiccante con il quale si accompagna l'affermazione "Non ho mai capito nulla di matematica", – con l'ovvio sottinteso che proprio per questa ragione la letteratura, la poesia, la pittura e la musica sono un chiaro possesso di chi così ci apostrofa, – Croce ci dà una ripresentazione, un po' più raffinata, dello stesso luogo comune.

Forse è più interessante questo passaggio, sempre tratto dalla *Logica*:

La comodità pratica suggerisce alle matematiche i postulati; ma la purità degli elementi, che esse manipolano dà loro il rigore delle dimostrazioni, la forza della verità. Curiosa forza, che ha per punto d'appoggio una debolezza, la non-verità del postulato; e che si riconduce ad una perpetua tautologia, con cui si ricorda che ciò, che è stato concesso, è stato concesso [Cro09, p. 258].

Qui indubbiamente il discorso di Croce diviene meno astratto e fa riferimento a qualcosa di effettivo (anche se con numerosi travisamenti). Ma colpisce, in un filosofo, spesso autore di analisi critiche di grande finezza intellettuale, l'assenza pressoché totale dell'apprezzamento del cambiamento concettuale legato alla copia quantità-qualità, pur così presente nel pensiero di Hegel. Particolarmente evidente è questa sottovalutazione nella perentoria affermazione che "del procedere matematico può valere come esempio qualsiasi operazione dell'aritmetica" data poche pagine prima⁴, dalla quale, dopo l'illustrazione di alcune operazioni aritmetiche, si è condotti a questa affermazione.

Per contare e calcolare, la matematica ha bisogno di formule, e, per stabilire queste, di certi principi supremi, che si chiamano, a volta a volta, definizioni, assiomi e postulati. Così l'aritmetica ha bisogno della serie numerica, la quale, muovendo dall'unità, si ottiene, aggiungendo sempre un'unità al numero precedente [Cro09, p. 253].

Indubbiamente, la semplice formula seguente, che dà l' n -esimo numero di Fibonacci è, in qualche senso, una *tautologia*

$$f_n = \sum_{k=0}^{\lfloor \frac{n}{2} \rfloor} \binom{n-k}{k} = \frac{(1+\sqrt{5})^{n+1} - (1-\sqrt{5})^{n+1}}{2^{n+1}\sqrt{5}}.$$

Possiamo ritenere che il *principio di induzione*, dal quale discende la dimostrazione sia in qualche modo descritto dalla menzione della *serie numerica* di Croce. Ma riesce difficile consentire all'idea che il processo matematico che conduce alla sua dimostrazione sia adeguatamente esemplificato da una *qualsiasi operazione dell'aritmetica*, come Croce ha affermato poco prima.

Anche una poesia si riduce ad essere, in ultima analisi, una disposizione di parole secondo certe regole. Ma riesce difficile immaginare che questi due testi, pur composti secondo regole determinate, abbiano lo stesso valore e lo stesso significato.

La vispa Teresa
correa tra l'erbetta
gridando sorpresa
l'ho presa, l'ho presa [...]

e

Qui su l'arida schiena
Del formidabil monte

⁴ Cfr. [Cro09, p. 252].

Sterminator Vesevo
La qual null'altro allegra arbor né fiore
Tuoi cespi solitari intorno spargi,
Odorata Ginestra,
Contenta dei deserti. [...]

Un luogo della *Autobiografia* di Vico, che colpisce per la sua ingenuità disarmante, è ripreso con orgoglio poco oltre da Croce a conferma della stessa tematica:

Giambattista Vico confessava che, messosi allo studio della Geometria, non era andato oltre la quinta proposizione di Euclide, giacché “alle menti, già dalla Metafisica fatte universali, non riesce agevole quello studio, proprio degli ingegni minuti”. Accuse, che non sono accuse, e confermano, semplicemente, la peculiare natura di quelle formazioni spirituali, eterna, come eterna è la natura dello spirito [Cro09, pp. 258-59].

2.3. Enriques

Ma anche le affermazioni di Enriques vanno considerate con cura. Isolatamente prese, sono semplici enunciazioni di principio. Certamente esse sono corroborate da quanto segue nel quarto capitolo, uno dei più interessanti del volume.

Tuttavia una reale argomentazione a sostegno di queste posizioni filosofiche non si trova nel capitolo, il quale ha l'aspetto di un dialogo tra scienziati, filosofi o comunque interlocutori che già *concordano* sulla *rilevanza* di queste tematiche all'interno del pensiero filosofico; pur potendosi porre in posizioni differenti, od alternative, in merito alle soluzioni proposte.

Vien da chiedersi, più determinatamente, quale sia il lettore ideale al quale Enriques si rivolge, e con quale intento.

La questione non è del tutto semplice. Jeremy Gray, in un saggio recente⁵ parla del libro di Enriques nei termini di “popularisation of mathematics”, ed anche se ha cura poi di illustrare brevemente la rilevanza filosofica del testo di Enriques nell'ambiente intellettuale americano della Chicago del primo Novecento, non si sfugge all'impressione che egli lo giudichi soprattutto un testo di divulgazione scientifica.

Sembra poi un *presupposto*, per il lettore di Enriques, che egli abbia qualche notizia dei recenti lavori filosofici di Poincaré, delle *Grundlagen* di Hilbert, dell'opera di Felix Klein. O che comunque sia interessato ad approfondire le tematiche relative.⁶

Il carattere molto conciso, e talvolta sbrigativo, delle argomentazioni di Enriques, suggerisce poi che, accanto al pubblico dei lettori ‘comuni’, vi

5 Si tratta di [Gra96].

6 Paul Carus, fondatore della Open Court Publishing House, pubblicherà la traduzione inglese delle *Grundlagen*, e dei saggi di Poincaré prima del libro di Enriques. Cfr. [Gra96, p. 51].

sia il pubblico più 'reale' dei colleghi scienziati per i quali non è necessario spendere molte parole di chiarimento.

Enriques, per esempio, dà una valutazione attenta dell'opera di Poincaré, ma la confutazione che dà del suo 'nominalismo' (racchiusa in due pagine) sembra piuttosto semplicistica ed allusiva.

Può essere istruttivo il confronto con il lungo saggio di Nagel⁷, pur di molti anni successivo, sullo sviluppo della logica a partire dall'evoluzione delle idee geometriche dell'Ottocento. Pur nella diversità della 'logica' coinvolta, che è non certo quella di Enriques, la tematica è comune. Ma mentre Nagel argomenta con ampiezza notevole intorno ad ogni singolo grado dello sviluppo, Enriques si limita a giudizi secchi e concisi. Egli stesso è un *protagonista* di questo sviluppo (in particolare per la questione dei fondamenti della geometria proiettiva, oltre che, ovviamente, per la teoria delle superfici algebriche) e sembra spesso presupporre nel lettore lo stesso grado di familiarità con le questioni geometriche che egli stesso possiede.

Da tutto ciò si evince che nel confronto con Croce, da Enriques fortemente voluto⁸, Enriques si presenta come in condizioni di notevole inferiorità.

Ad ulteriore riprova di questo fatto, possiamo considerare il sesto paragrafo del capitolo, intitolato *La geometria come parte della Fisica*, ove egli considera proprio il teorema sugli angoli alla base di un triangolo isoscele e, sul modello di Felix Klein, indaga sul rapporto tra la dimostrazione *astratta* e il *significato preciso* del teorema nella realtà. Ciò che mi preme far notare non è il carattere della argomentazione di Enriques, – che può essere giudicato più o meno convincente, – ma l'assoluta ed incolmabile *diversità* con la posizione di rifiuto preliminare che Croce eredita da Vico e che ho illustrata in precedenza.

Nel paragrafo successivo, *Sull'esattezza della geometria*, Enriques dà una valutazione di questa esattezza con un giudizio molto chiaro e significativo:

Ora dunque *l'esattezza della Geometria* riceve un significato preciso: è un'ipotesi in ogni momento del progresso scientifico è *verificata fino ad un certo punto*, dalle esperienze fatte, la quale anticipa il risultato di altre esperienze possibili. Ed è chiaro che codesta ipotesi non potrà mai essere definitivamente provata, poiché la serie delle esperienze possibili è illimitata; nulla osta invece che essa possa venire *negata* [Enr10, p. 198].

Ogni lettore dotato di sensibilità ed interesse per la scienza troverà questa apertura 'falsificazionista' estremamente interessante, ma non potrà non notare la sua appartenenza piena a ciò che oggi diciamo *filosofia della scienza* e l'estrema difformità con gli assunti crociani.

7 Si tratta di [Nag39].

8 Enriques chiede con insistenza la recensione dei *Problemi della scienza* a Croce e pur dopo la sarcastica e denigratoria recensione di Gentile vorrà assolutamente Croce come interlocutore al Congresso di Bologna.

2.4. La diversità dei rapporti di forza

Un carattere poi evidente del libro di Enriques è dato dall'assoluta indipendenza dei suoi argomenti da una qualche forma di appello ad una *tradizione nazionale*, una questione giudicata a priori come del tutto estranea all'evoluzione della scienza e della filosofia.

Dalle lettere di Enriques a Castelnuovo, pubblicate recentemente⁹ si evince con chiarezza che Enriques e Castelnuovo sono ben consapevoli, e fieri, della specificità della scuola geometrica italiana di geometria algebrica, della sua diversità con la scuola francese o tedesca. Ma i caratteri di questa specificità non sono ricondotti ad una tradizione che esprima qualche caratteristica nazionale particolare. Certo Enriques si sente erede e continuatore dell'opera di Cremona e di Corrado Segre, e protagonista, insieme a Castelnuovo, Veronese e Severi, di una vicenda scientifica profondamente significativa. Ma non è rivendicata alcuna italianità allo studio dei sistemi lineari di curve sulle superficie, se non di fatto, perché coloro che li considerano sono italiani. Né i fondamenti della geometria di Hilbert sono considerati più 'germanici' dei corrispettivi risultati di Pieri o dello stesso Enriques.

Assai diversa è la posizione di Croce e, soprattutto, di Gentile. È certamente ingiusto accusarli, – come talvolta è accaduto, – di un gretto nazionalismo. Ma è indubitabile che essi vogliano deliberatamente essere interpreti di una tradizione culturale *specificatamente italiana*. È un argomento difficile da trattare in breve.¹⁰ Mi limiterò a sottolineare ancora l'esempio della argomentazione che Croce costruisce sul testo di Vico. È proprio a partire dal rifiuto di Vico della filosofia cartesiana della Napoli dei suoi tempi, che Croce può indicare ciò che la matematica realmente è, a suo giudizio. Da Vico l'argomentazione di Croce trae *forza*.¹¹

Il carattere dell'opera di Enriques, in questo testo ed anche in tutte le opere successive ha sempre come punti di riferimento *la scienza, la filosofia, la cultura* nella loro generalità. Un carattere che a noi sembra un indubitabile pregio ma che rivela elementi di debolezza quando la cultura oggetto del discorso diviene la cultura *italiana* che deve essere preservata e modificata nella concreta organizzazione degli studi.

Un altro elemento importante al quale occorre accennare in breve è che la posizione di Enriques è già in qualche modo eterogenea all'inizio della sua battaglia culturale. Certo Enriques non è del tutto isolato nelle sue idee e con le sue doti carismatiche ed organizzative riuscirà a dar corpo a notevolissime iniziative, quali la rivista *Scientia*.¹² Ma non bisogna pensare che egli sia in

9 Cfr. [BCG96].

10 Si veda l'ampio saggio [Mic80a].

11 L'estrema efficacia dell'interpretazione crociana della nostra cultura può essere misurata anche dal giudizio di Gramsci che corregge l'affermazione di Crémieux secondo la quale "Croce è il più grande prosatore italiano dopo il Manzoni". Ecco Gramsci: "...mi pare più esatto collocare gli scritti del Croce nella linea della prosa scientifica italiana che ha avuto scrittori come il Galileo" [Gra75, vol. II, pp. 1215-16]. Un giudizio simile di Gramsci è analizzato esaustivamente in [Bes80, p. 1273 e segg.].

12 Si veda soprattutto [Nas98].

qualche modo un portavoce *filosofico* della comunità degli scienziati o della comunità più ristretta dei matematici.¹³

Sintomatica è la lettera a Castelnuovo del 4 maggio 1896, ove egli afferma che

Mentre le questioni matematiche sonnecchiano fino al miglior tempo io mi sto occupando da più giorni di un'altra questione che dalla matematica prende solo il pretesto: sentendone il nome tu proverai più orrore che stupore. Si tratta del 'problema filosofico dello spazio'. Libri di psicologia e di logica, di fisiologia, e di psicologia comparata, di critica della conoscenza ecc. passano sul mio tavolino dove li assaporo con voluttà cercando di estrarne il succo per ciò che concerne il mio problema [BCG96, p. 260].

Il tono scherzoso¹⁴ non nasconde però il fatto che Castelnuovo, – un matematico certamente di vasti interessi culturali, – potesse avere qualche perplessità, come è implicitamente testimoniato anche dal questo passaggio successivo della lettera di Enriques:

... porto nella ricerca un entusiasmo, che tu stimerai degno di miglior causa, ma che è certo maggiore di quanto ne abbia mai provato per qualsiasi altra questione [BCG96, p. 261].

Anche dalla lettera, di molto successiva, del 31 maggio 1906, ove Enriques allude alla fondazione di *Scientia* si evince che il grado di coinvolgimento di Castelnuovo è piuttosto modesto.

Se Enriques troverà sempre collaboratori entusiasti per le sue imprese collettive di carattere matematico o scientifico o storico, sarà sempre fondamentalmente solo nella sua battaglia filosofica. E, occorre ammetterlo, in questa battaglia vedrà sempre una contrapposizione tra scienza e filosofia senza mai cogliere pienamente il fatto che nel contesto nel quale egli opera la filosofia era, soprattutto la *filosofia italiana*.

3. *Ma quale la necessità del contrasto?*

Ora, quando pur sia chiarita la fondamentale divergenza tra le posizioni di Enriques e di Croce (e di Gentile) e si comprenda la possibilità *fattuale* di un radicale contrasto, non ne viene conseguentemente che questo contrasto dovesse poi esserci realmente. Né che dovesse assumere la dimensione che

13 Anche se, di fatto, in numerosi convegni tale ruolo gli fu attribuito a causa del suo prestigio scientifico. Si veda anche, in proposito, [Gray96].

14 L'aspetto un po' frivolo delle parole di Enriques non deve indurre a pensare che si tratti di un interesse filosofico improvviso e momentaneo: una sorta di ghiribizzo. Gli interessi storici e filosofici (che per altro Enriques nutriva già ai tempi del liceo) prendono vigore e consistenza quando Enriques si trova a dover preparare le lezioni di geometria. Molto indicative sono in proposito le lettere a Castelnuovo del 16 novembre 1894 e del 13 gennaio 1895 (pubblicate in [BCG96]).

poi in effetti ebbe, per la quale, non certo a sproposito, molti anni or sono Lombardo Radice si esprimeva con metafore di tipo militare, come battaglie, sconfitte e vittorie.

Ma Enriques (come Croce e Gentile, occorre ammetterlo) apparteneva a quella categoria di intellettuali per i quali il sapere ha la dimensione *oggettiva*, per dirla in termini hegeliani, dello *'spirito che si determina'*, e non il carattere grezzo e meschino di un possesso individuale gravido di riconoscimenti accademici. Certo Enriques (e Castelnuovo) sono sensibili a questi riconoscimenti ed attenti alla propria immagine scientifica, ma la *scuola italiana di geometria algebrica* è ciò che realmente conta. E la collocazione di questa scuola geometrica in un più ampio contesto di cultura scientifica e filosofica armoniosamente integrate nella cultura nazionale.

Discende *di qui* la necessità di uno scontro sul terreno *pratico*. Se cultura è sinonimo di *cultura umanistica*, nella quale sola può aver luogo un *pensiero reale*, e se le scienze *'empiriche'* come la matematica, la fisica, la chimica, ecc., a torto usurpano il nome stesso di *scienze* perché in realtà sono mere attività pratiche indegne di questo nome, è chiaro che solo per effetto di una circostanza assai improbabile un giovane di ingegno potrà volgersi seriamente agli studi scientifici.

3.1. *Quali i caratteri della battaglia culturale di Enriques?*

Enriques non riuscirà mai a legare la sua battaglia culturale ad un carattere preciso della *tradizione italiana*, cercando di interpretarla, – e modificarla, – nel senso di porre in essa un maggiore equilibrio tra cultura umanistica e cultura scientifica. Cercherà sempre, invece, di re-interpretare la cultura occidentale nel suo complesso, evidenziando in essa il ruolo fondamentale degli sviluppi scientifici e mostrando come essa risulti *radicalmente impoverita* se privata di quelle connessioni che noi oggi giudichiamo ovvie (il profondo legame della filosofia greca con la matematica, l'importanza della dimensione scientifica del pensiero di Descartes, il collegamento della metafisica leibniziana con il calcolo differenziale, ecc.). Ma proprio l'importanza di queste connessioni scientifiche veniva radicalmente negata da Croce e Gentile i quali annettevano invece (soprattutto Gentile) profonda rilevanza ad ogni argomento che potesse mostrare la continuità della tradizione di pensiero italiana.

Inoltre, non si può negare la straordinaria destrezza di Croce nell'appropriare d'ogni possibile argomento in favore delle sue posizioni filosofiche. Si consideri l'abile costruzione di questo brano:

Il carattere convenzionale delle scienze matematiche e fisiche è gagliardamente affermato dal Poincaré, dal Milhaud¹⁵ e da parecchi altri; come conseguenza, anche, dell'impressione suscitata dalle teorie della geometria su-

¹⁵ Si noti con quale sicumera Croce accosta uno scienziato e filosofo della grandezza di Poincaré ad uno studioso, pur valente, come Milhaud.

piore, le quali, bene o male, hanno contribuito a svelare il carattere pratico delle matematiche, prima ritenute fondamento, o modello, di verità e di certezza [Cro09, p. 388].

Non è rilevante che questo periodo contenga un radicale fraintendimento del pensiero di Poincaré. Neppure è rilevante che vi sia un'evidente confusione tra geometria superiore (?) e geometrie non-euclidee. Ciò che conta è che esso suona come la sensata affermazione di un filosofo che, all'occorrenza, saprebbe ben districarsi nelle difficili questioni matematiche; ma che non considera, tuttavia, significativo darsene cura poiché già ha abbondantemente esibito il loro reale carattere.

A fronte di queste abili manipolazioni, le affermazioni filosofiche di Enriques, anche quando possono giudicarsi fondamentalmente 'vere', sembrano spesso ingenue o semplicistiche.

Si considerino, per esempio, le poche pagine dedicate alla *teoria delle idee di Platone in Scienza e razionalismo*. Ancora una volta l'inizio è in forma esclamativa.

La teoria delle idee di *Platone* riesce affatto incomprensibile a chi la consideri fuori dei suoi rapporti con la matematica! [Enr12, p. 49]

Dopo aver ricordato alcuni possibili difficoltà a contrasto con questa interpretazione¹⁶ vi è una conclusione perentoria.

Ebbene, di questo ostacolo ha trionfato l'analisi acuta di G. Milhaud (Enriques si riferisce a [Mil00], ma indica erroneamente la data in 1909) il quale ha mostrato in particolare che – nel passo citato – Platone riguarda la geometria e le scienze che l'accompagnano come arte [...] e non come scienza pura [...]. La dimostrazione del Milhaud, corroborata da un esame accurato dei testi, riesce pienamente convincente su questo punto, che Platone ha visto nelle forme matematiche il tipo delle Idee [Enr12, p. 50].

Se Croce piega abilmente i testi ai fini della sua interpretazione, Enriques produce poco più che affermazioni da giudicarsi vere in forza di una sorta di *principio di autorità*.

Non si può negare che un ipotetico lettore, soprattutto se abituato allo stile consueto delle dissertazioni filosofiche, ove i pro ed i contro di ogni argomento sono vagliati diffusamente, prova sconcerto di fronte a questo

16 Lo stesso Enriques cita *Repubblica* (533, B-C.). Ivi troviamo: "le restanti [arti] come la geometria e quelle ad essa seguenti, vediamo che intravedono sì l'essere come in un sogno, ma che da sveglie è loro impossibile vederlo, sino a che servendosi di ipotesi lasciano queste intatte, incapaci come sono di darne ragione." Ancora, poco oltre: "[...] solo il metodo dialettico procede per questa via, levando di mezzo le ipotesi per fondarsi sul principio stesso, e trae e solleva dolcemente in alto l'occhio dell'anima affondata davvero come in un pantano barbarico, servendosi delle arti di cui abbiamo discusso quali ausiliarie e cooperatrici nella conversione dell'anima" [Pla81, p. 268]. Evidente l'uso che di un brano come questo poteva fare Croce...

tipo di argomentazioni. Se qualcuno può dubitare del fatto che la teoria delle Idee riesca incomprensibile fuori dei suoi rapporti con la matematica, veda la *dimostrazione* di Milhaud!

Nei molti saggi sull'Enriques filosofo, molti dei quali accompagnano le riedizioni dei suoi testi, raramente vengono rilevati elementi di debolezza nelle sue argomentazioni. Ma esse sono talvolta così evidenti che non è dato cogliere il motivo di queste omissioni. Quasi che i testi di Enriques venissero rafforzati mostrando di ignorare ciò che in essi appare almeno problematico.¹⁷

Val la pena di confrontare la 'dimostrazione' di Milhaud con un accenno al testo di questo autore.

Intanto Milhaud, nel cap. II fa riferimento a molti luoghi della *Repubblica*, e in particolare alla fine del Libro VI, per analizzare la distinzione tra il *conoscere per raziocinio* ed il *conoscere per intelligenza* con precisi e puntuali riferimenti a 511, B. e C. ma anche con molti confronti con altri testi platonici, il *Fedone*, il *Teeteto*, il *Fedro*, il *Simposio*. È ben lungi dal ridurre la questione all'interpretazione di un singolo brano (per di più posto nel libro successivo).¹⁸ A conclusione del capitolo afferma sì la rilevanza della matematica, ma in maniera assai meno parentoria.

Bref, si en lisant les pages que Platon consacre à la théorie de la science, on songe à la mathématique tout prend une étonnante clarté. Les hésitation de Platon se comprennent, ses exigences deviennent toutes naturelles: il n'y a pas un des ses arguments qui ne re oive de ce rapprochement une signification plus complète [Mil00, p. 256].

Una *stupefacente chiarezza* è molto vicina ad una dimostrazione, ma *non* è una dimostrazione. L'analisi di Milhaud procede ancora nel capitolo successivo, e dopo una serrata discussione giunge a questa affermazione:

C'est ainsi que, sans nous éloigner outre mesure d'une tradition bien vivante encore, nous serions amenés à une conception que nous jugeons infiniment plus vraie et que nous aurons achevé de faire connaitre, si nous disons q' à nos yeux l'*être* des idées est de m me nature que l'*être* des vérités et des essences mathématiques. Essayons de justifier cette interprétation [Mil00, pp. 267].

Apparentemente il *Parmenide* pone un ostacolo a questa interpretazione, e Milhaud la discute con cura (pp. 267 e segg.). Al termine della discussione

17 Si veda, sullo 'stile' di Enriques di utilizzo dei testi, [Dgb].

18 Tra i molti luoghi di Milhaud il riferimento più vicino a quello citato da Enriques è "...tu vuoi definire come sia più chiara quella parte del reale e dell'intelligibile che vien contemplata dalla scienza dialettica, che non quella delle cosiddette arti, che han per principio le ipotesi, e in cui i contemplanti sono costretti sì a contemplare quelle cose con la mente e non con i sensi, ma per il fatto del loro esaminare non risalendo direttamente al principio ma per ipotesi, a te pare che non abbiano vera intelligenza di esse, pur intelligibili ove si giunga al loro principio" (511, C-D) [Pla81, p. 241-42].

ritorna a discutere la fine del libro VI. Qui, infine, suggerisce l'interpretazione riportata da Enriques: Platone fa riferimento in questo luogo alla geometria come *applicazione pratica*.

Ed è a questo punto che il libro VII interviene:

Au reste, le livre VII de la *République* nous apporte un complément d'information. Il y est question, comme on sait, de l'éducation qui convienne le mieux au philosophe. L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique sont toute indiquées; mais d'abord Platon fait une distinction fondamentale. Il écarte de chacune de ces sciences toute la partie qui s'échappe vers le monde sensible et qui descend aux applications matérielles: il ne consent a garder que la spéculation purement théorique [Mil00, pp. 276-7].

Senza proseguire l'analisi, che del resto non può trovare un gran confronto nelle poche frasi schematiche di Enriques, si può affermare che è difficile sfuggire all'impressione che egli abbia *adattato* un luogo della *Repubblica* al senso generale delle argomentazioni del filosofo francese, sostituendo semplicemente l'enfasi ad ogni necessità di riscontro analitico.

È evidente che filosofi esperti nelle dispute letterarie, come Croce e Gentile, potevano facilmente trarre da questi riscontri testuali accuse di *diletantismo*. Con la conseguenza grave che una tesi fondamentale *vera* (a mio giudizio) come quella espressa da Milhaud poteva essere facilmente confutata per il tramite della presentazione schematica di Enriques.¹⁹

4. *La necessità dell'indagine storica*

Come abbiamo già osservato, anche se Enriques non avverte il carattere particolare e determinato del ruolo della scienza nella tradizione culturale italiana, tuttavia svolge un'azione profonda per mostrare la rilevanza del pensiero scientifico nella cultura. Già negli anni giovanili avverte l'importanza a tal fine della storia della scienza. Con il progredire degli anni la storia della scienza avrà sempre maggior peso, accompagnandosi anche, negli anni tra le due guerre, ad un affievolirsi degli interessi filosofici. L'importanza della storia della matematica in questa azione di promozione culturale è evidente, ma altresì evidente la limitatezza di questo campo d'azione.²⁰

La storia della matematica può avere un significato culturale solo per chi già ritenga che la *matematica stessa* ha un significato culturale. Così, se l'azione di Enriques per divulgare una più "alta" cultura matematica attraverso l'uso della storia è stata fondamentale per i suoi colleghi, per gli insegnanti a vari livelli, per i cultori di questa disciplina²¹, difficilmente si

19 Mi permetto un'osservazione. La continua riproduzione anastatica delle opere di Enriques ha certo una sua utilità. Ma certamente *edizioni critiche*, ove ogni riferimento di Enriques sia accuratamente esplicitato sarebbero di gran lunga più utili.

20 Si veda, in proposito, [Gal98].

21 Attraverso opere tuttora fondamentali come le *Questioni riguardanti le matemati-*

può dire che quest'azione sia stata significativa al di fuori di questo contesto. Ma grande merito d'Enriques è stato quello di comprendere il significato e l'importanza della più generale storia della scienza e del suo rapporto con la filosofia. I tentativi di Enriques per edificare una storia della scienza strettamente collegata alla storia della filosofia e della cultura sono stati numerosi e profondi. Se essi non hanno avuto tutta l'efficacia che Enriques si proponeva, indicano tuttavia con chiarezza gli elementi essenziali di un compito che è ancora necessario portare a termine.

Riferimenti bibliografici

- [BC] A. Brigaglia e C. Ciliberto, *Geometria algebrica*. In [DGN98], pp. 185-320.
- [BCG96] U. Bottazzini, A. Conte e P. Gario, *Riposte armonie. Lettere di Federico Enriques a Guido Castelnuovo*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1996.
- [Bes80] L. Besana, *Il concetto e l'ufficio della scienza nella scuola*, in [Mic80b], pp. 1167-1284.
- [Bri95] A. Brigaglia (a cura di), *La matematica nella cultura contemporanea*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta-Roma, 1985.
- [CG95] L. Carbone e A. Guerraggio (a cura di), *Aspetti della matematica italiana del Novecento*, La città del sole, Napoli, 1995.
- [Cro09] B. Croce, *Logica*, seconda edizione, Laterza, Bari, 1909.
- [DG] S. Di Sieno e M. Galuzzi, *La storia della matematica tra le due guerre mondiali ed il "Periodico di Matematiche"*, in [CG95], pp. 25-68.
- [DGN98] S. Di Sieno, A. Guerraggio e P. Nastasi (a cura di), *La matematica italiana dopo l'Unità*, Marcos y Marcos, Milano, 1998.
- [Enr10] F. Enriques, *Problemi della Scienza*, seconda edizione, Zanichelli, Bologna, 1910.
- [Enr12] F. Enriques, *Scienza e razionalismo*, Zanichelli, Bologna, 1912.
- [Enr58] F. Enriques, *Natura ragione e storia*, a cura di L. Lombardo Radice, Einaudi, Torino, 1958.
- [FS98] O. Pompeo Faracovi e F. Speranza (a cura di) Federico Enriques. *Filosofia e storia del pensiero scientifico*, Belforte editore, Livorno, 1998.
- [Gal80] M. Galuzzi, *Il problema della scienza nella cultura italiana: il dibattito Croce-Enriques*, in [Tod80], pp. 35-42.
- [Gal85] M. Galuzzi, *Matematica e filosofia contemporanea: la situazione italiana*, in [Bri85], pp. 89-101.
- [Gal98] M. Galuzzi, *Matematica e storia della matematiche: un'identità nel pensiero di Federico Enriques*, in [FS98], pp. 89-115.
- [GN93] A. Guerraggio e P. Nastasi (a cura di), *Gentile e i matematici italiani. Lettere 1907-1943*. Bollati-Boringhieri, Torino, 1993.
- [Gra75] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975.
- [Gra96] J.J. Gray, Enriques and the popularisation of mathematics, *The mathematical intelligencer*, 18, 1996; pp. 51-54.
- [Gue87] A. Guerraggio (a cura di), *La matematica italiana tra le due guerre mondiali*, Pitagora editrice, Bologna, 1987.

che elementari o la Teoria geometrica delle funzioni e delle equazioni algebriche.

- [Isr98] G. Israel, *Il 'positivismo critico' di Federigo Enriques nella filosofia scientifica del Novecento*, in [FS98], pp. 19-43.
- [Mic80a] G. Micheli, *Scienza e filosofia da Vico ad oggi*, in [Mic80b], pp. 552-675.
- [Mic80b] G. Micheli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 3*, Einaudi, Torino, 1980.
- [Mil00] G. Milhaud, *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Alcan, Paris, 1900.
- [Nag39] E. Nagel, The formation of modern conceptions of formal logic in the development of geometry, *Osiris*, 7, 1939; pp. 142-223.
- [Nas98] P. Nastasi, *Il contesto istituzionale*, In [DGN98], pp. 817-943.
- [Pla81] Platone, *La Repubblica* (a cura di F. Adorno e F. Gabrieli), Rizzoli, Milano, 1981.
- [Tod80] R. Todeschini (a cura di), *Storia, filosofia e politica della scienza*, Clup-Clued, Milano, 1980.

Sull'insegnamento dinamico nella riflessione di Federigo Enriques

Il volume di Federigo Enriques, *Insegnamento dinamico*, con scritti di Franco Ghione e Mauro Moretti (La Spezia, Agorà Editore, 2003, pp. 172) si inserisce in una preziosa collana di pubblicazioni che fa capo al "Centro Studi Federigo Enriques" di Livorno, promotore di incontri culturali e dibattiti di notevoli vivacità ed importanza. Esso contiene anzitutto lo scritto di Enriques che dà il nome a tutto il volume, *Insegnamento dinamico*, pubblicato per la prima volta nel 1921 sul «Periodico di Matematiche».

Federigo Enriques esprime in questo scritto una certa insofferenza per i proclami pedagogici ovvii e scontati che inneggiano, ai suoi tempi come purtroppo ancor oggi, ad obiettivi didattici indubbiamente in sé validi e degni di essere perseguiti, come l'autoeducazione attiva, la priorità della formazione culturale rispetto al puro nozionismo, lo sviluppo dell'intuizione e della concretezza applicativa insieme a quello del rigore logico, senza però mai affrontare fino in fondo tutte le conseguenze ed implicazioni di tali altisonanti proclami assumendosene, per così dire, la responsabilità. Quali percorsi effettivi comporta invece – si chiede Enriques – l'affermazione ad esempio del carattere dinamico ed autoeducativo dell'insegnamento, se appunto non vuole rimanere un vuoto proclama retorico? Non è infatti uno scherzo, ad esempio, riuscire a generare davvero nello studente un interesse autonomo ed individuale allo studio, non legato a minacce e rimproveri di sempre effimera ed incerta efficacia. Occorre cioè per Enriques approfondire ulteriormente le motivazioni all'apprendimento e comprendere, ad esempio, che anche l'importanza attribuita alle applicazioni pratiche delle conoscenze come stimolo all'apprendimento ha effetti reali solo se si traduce nella formazione di un'effettiva capacità applicativa, che è però essa stessa acquisizione di conoscenza e non pura e semplice, cieca manualità. D'altra parte, anche la visione del sapere come contemplazione fine a se stessa può trarre alimento proprio da oggetti che possono essere invece frutto di mero interesse pratico. Vi è cioè un necessario interscambio tra la formazione culturale, che opera anche nelle applicazioni pratiche, e l'attività applicativa che può a sua volta fornire materia alla stessa comprensione teorica, permettendo ad esempio di riconoscere in un dettaglio concreto, elaborato praticamente, la

bellezza della teoria astratta, non più vista quindi come totalmente fine a se stessa.

Più in generale, il supposto dissidio tra intuizione e logica nell'insegnamento è superato proprio da una visione più dinamica e relazionale di tali facoltà, tanto che esse possano costituire solo insieme una base adeguata di motivazione all'apprendimento. Non ha quindi senso pensare, per esempio, supponendo una carenza di capacità logiche e piuttosto una preferenza per l'intuizione negli studenti, ad una formazione matematica correttiva di tipo puramente logico, consistente nell'insegnamento rigoroso dei principi generali dell'aritmetica e della geometria. Anche nell'esercizio dell'intuizione, applicato alla costruzione di una figura geometrica, vi è infatti un processo di elaborazione di schemi e strutture che è esso stesso attività logica. Esso non è mai cioè semplice percezione e riproduzione passiva di modelli concreti, ma dipende anche dalla formulazione di ipotesi su oggetti possibili soggetti a condizioni di possibilità da rispettare nella costruzione, allo scopo di evitare la pura fantasticheria senza freni, se si vuole che la costruzione stessa abbia senso. D'altra parte, così può aver senso anche una costruzione fantastica, purché coerente ad ipotesi plausibili, frutto appunto di esercizio logico (come nei racconti e romanzi di Poe, Verne e Wells). La stessa convergenza di intuizione e logica si ha d'altro canto anche in un altro campo dello studio della matematica, la "messa in equazione" di un problema, che comporta appunto sia capacità applicative sia comprensione teorica. Quest'ultima, come capacità deduttiva dal generale al particolare, è in effetti irrealizzabile senza avvalersi anche di capacità figurative ed intuitive che permettano di cogliere analogie ed immagini tali da ricondurre realmente fatti nuovi sotto concetti già noti con l'aiuto della fantasia e dell'immaginazione intuitiva. Ma proprio questo accostamento stretto prospettato da Enriques tra intuizione e logica nella sua proposta di insegnamento dinamico potrebbe apparire perfino imbarazzante, ammette lo stesso Enriques, in quanto la concezione corrente della logica configura quest'ultima per lo più come logica "in piccolo", visione microscopica, di dettaglio degli elementi puramente formali costitutivi della struttura della scienza, piuttosto che come logica "in grande", visione macroscopica dei nessi organici generali della scienza stessa. Ciò comporta dunque una forte tendenza in matematica a separare la logica, intesa in senso particolaristico e analitico come logica "in piccolo", dalle applicazioni della matematica stessa, in particolare dalla fisica, e a sviluppare quindi un insegnamento matematico puramente formale, fine a se stesso. A questa tendenza Enriques contrappone decisamente la visione macroscopica che connette tra loro aspetti concettuali comuni alle diverse discipline, evitando così ogni eccessiva separazione e frantumazione analitica.

Tutto ciò riguarda beninteso non la sola matematica, ma tutti i campi del sapere, per esempio la stessa storia che, invece di perdersi in dettagli e nozioni frammentarie, dovrebbe fornire per Enriques una visione unitaria, per grandi linee, dello sviluppo, da tener sempre presente anche quando si dimentichino, saggiamente dato che anche l'oblio è utile, anzi necessario alla vita, i dettagli secondari, per ricordarsi però appunto delle vicende fondamentali e degli aspetti strutturali. Eppure, nota Enriques, di norma tale preparazione razionale non è posseduta dagli studenti, e si conosce così da

un lato troppo, dall'altro troppo poco, troppi dettagli e troppo pochi aspetti fondamentali. Lo stesso vale appunto per la matematica. Occorre che lo studente sia indirizzato a distinguere gli aspetti veramente significativi, essenziali della geometria euclidea, le proprietà e i teoremi fondamentali, come la somma degli angoli interni di un triangolo o il teorema di Pitagora, da quelli che sono solo dettagli, aspetti secondari, subordinati ai primi e ad essi riconducibili come semplici anelli di una catena. Se così non fosse, tutto apparirebbe egualmente importante e richiederebbe, per essere ritenuto, sforzi mnemonici mostruosi che deformerebbero l'intelligenza al punto di farla precipitare nella famosa "notte in cui tutte le vacche sono nere".

Si potrebbe tuttavia ribattere che la logica richiesta dallo studio scientifico e matematico più avanzato ha comunque un significato più ristretto e preciso che non i larghi nessi strutturali, essendo piuttosto rigorosa analisi di principi e postulati in termini di stretta consequenzialità deduttiva senza dover fare più ricorso, per ricavarne nuove conseguenze, a più ampie vedute intuitive ispirate a rappresentazioni analogiche di oggetti concreti. A ciò Enriques non ha nulla da obiettare: condivide che tale logica in senso stretto, "in piccolo", vada insegnata ai docenti, non però che vada comunque imposta senza sensate mediazioni agli studenti, anche se va ad essi certamente instillata, ma con misura, altrimenti non capirebbero e tutto si ridurrebbe ad un puro esercizio mnemonico. Si tratta quindi di risalire dal concreto all'astratto e poi semmai, ma per gradi, avviare il ragionamento più astratto non sorretto dall'intuizione, a partire da quelle dimostrazioni per assurdo da cui appunto è nata storicamente la logica in senso stretto. Questa sarà pertanto dispiegata come pura analisi formale dei principi solo alla fine dei corsi (mentre nei manuali è, per esigenze di ordine e sintesi, collocata all'inizio, in un'esposizione puramente deduttiva e dogmatica), ma solo come riepilogo, ricapitolazione di quei principi stessi già in qualche modo acquisiti concretamente come noti attraverso esempi, ma che si tratta a questo punto solo di poter richiamare immediatamente tutte le volte che occorra senza dover fare ogni volta ricorso a quegli stessi esempi concreti.

Si obietta però a questo punto all'insegnamento dinamico o attivo che esso non tiene conto che è utile il puro apprendimento mnemonico passivo anche all'inizio, senza ancora conoscere il significato delle nozioni apprese, perché esse saranno così già precocemente a disposizione per essere comprese in una fase più matura, specie in quell'insegnamento umanistico-letterario dove la stessa suggestione fonetica, musicale può agevolare il futuro apprendimento concettuale di lingue e letterature. Ciò è in parte vero, ammette Enriques, perfino nelle scienze, dove l'apprendimento mnemonico di tecniche grafiche e di calcolo può fornire strumenti indispensabili, sia pure non ancora compresi concettualmente, per attività intellettuali che matureranno in un secondo tempo, strumenti in mancanza dei quali queste non sarebbero comunque affatto possibili. Ma, aggiunge Enriques, neanche tale esercizio iniziale di memoria è mai puramente passivo e meccanico, anch'esso richiede atti di volontà, lavoro. All'inizio infatti anch'esso richiede impegno, coordinazione, e solo poi si fissa semplicemente in termini passivi, per essere a disposizione di più elevate attività intellettuali senza dover comportare per sé stesso ulteriori sforzi di acquisizione. Quindi Enriques rievoca sue per-

sonali esperienze, avendo assistito a momenti di insegnamento dinamico in cui l'insegnante si pone al livello degli studenti stessi, come chi deve ancora egli stesso imparare. Si tratta infatti di non presupporre già conoscenze che sono ancora da formare nella mente dell'allievo. In particolare, solo se è invece già in corso un simile processo di apprendimento l'uso dei manuali può aiutare e va quindi incoraggiato, altrimenti non serve; perciò Enriques si dichiara contrario al divieto di usarli nei compiti in classe, perché, se se ne sa già fare buon uso come è facilmente valutabile, vuol dire che si è già avanti nella conoscenza manifestata appunto dal loro uso appropriato.

In ogni caso, perché si abbia un vero, efficace apprendimento in ogni fase, ciò che conta è la capacità di trasmettere un "fuoco" agli studenti, e ciò è possibile solo se nel farlo si rivive la propria esperienza effettiva di apprendimento, addirittura scoprendosi nelle stesse nozioni più elementari nuovi aspetti e problemi aperti per gli stessi insegnanti, che non possono semplicemente rifarsi, per superare le difficoltà e risolvere i problemi, alle loro conoscenze superiori. Queste ultime infatti hanno le loro radici in quelle stesse inferiori di cui si tratta, essendo queste quindi certamente anche chiarite dalle prime, ma non scontate. Le inferiori si riattiveranno cioè nella loro problematicità quando vengano messe a confronto con le superiori, mentre problematizzeranno a loro volta queste ultime riattualizzando con la loro la propria storia con un processo educativo che, proprio perché impregnato di storia, è vivo e mai concluso per tutti gli studenti nella scuola del mondo, secondo la suggestiva immagine finale del saggio enriquesiano, che sembra quasi voler trasferire e dilatare addirittura sul piano del divenire storico dell'intera umanità l'istanza dell'attivismo pedagogico.

Nel suo intervento successivo, Mauro Moretti inquadra l'articolo di Enriques nel dibattito sulla riforma scolastica, che di lì a poco, nel 1923, avrebbe portato alla riforma scolastica di Giovanni Gentile. All'inizio, egli illustra una recensione di Enriques del 1908 ad un libro sulla riforma della scuola media (*La riforma della scuola media* di A. Galletti e G. Salvemini), di cui si apprezza la critica del particolarismo e dell'enciclopedismo cui era improntata la struttura delle istituzioni scolastiche dell'epoca, in particolare del Liceo Classico, la via principale, anzi quasi esclusiva, di accesso all'università. Ad essa, d'accordo con gli autori, Enriques contrappone un'impostazione formativa ed educativa dell'insegnamento medio, non nozionistica. Per rimediare, Enriques e gli autori del libro propongono quindi di istituire una scuola media moderna con una fisionomia nuova, alternativa a quella esistente, per una formazione più viva e aggiornata basata sulle lingue moderne e sulla scienza. Inoltre, per essi si tratta di distinguere tra una media inferiore e un indirizzo più professionale, sulla base di differenti vocazioni. Positivo è però per loro il Ginnasio esistente che, essendo più formativo, riesce ad essere un'effettiva buona premessa anche per l'apprendimento scientifico, non solo quello umanistico. Enriques dissente tuttavia dagli autori in merito alla filosofia, che deve essere per lui estesa esplicitamente dagli studi letterari, dove essi la relegano, anche a quelli scientifici, mentre ritiene che essi non colgano le implicazioni formative ed educative dell'insegnamento pratico-utilitario che, non limitandosi a nozioni e conoscenze astratte, serve a formare capacità applicative che non sono affatto, come si è detto prima, cieca manualità.

Enriques nega quindi che si possa separare nettamente insegnamento disinteressato per pochi ed utilitario per tutti, affermando che non vi è alcuna netta frattura tra i due tipi di insegnamento. Il campo di intervento di Enriques è comunque, come quello di Galletti e Salvemini, quello della politica scolastica e della pedagogia concreta, come mostra in particolare proprio l'articolo del 1921 sull'*Insegnamento dinamico* qui discusso, che si connette all'impegno di Enriques per la società di insegnanti della matematica "Mathesis". In questo stesso quadro si inseriscono anche i manuali scientifici redatti da Enriques, spesso in collaborazione con Ugo Amaldi. L'aspirazione è quella di spingere i docenti ad approfondire gli aspetti anche filosofici delle discipline, anche in riferimento all'esperienza dei corsi di magistero per la formazione degli insegnanti, che siano così aperti appunto a più "larghe vedute" secondo un rapporto più organico tra università e scuola secondaria.

Qualcosa di una trattazione critica ed organica dei principi si rispecchierà quindi persino nell'insegnamento elementare, ad esempio della geometria, come Enriques afferma nelle *Questioni riguardanti la geometria elementare*. In ogni caso egli distingue tale esperienza didattica, destinata soprattutto all'insegnamento secondario preuniversitario da quella di avviamento professionale, così come distingue i corsi liceali classici da quelli scientifici e ritiene addirittura inadeguata alla preparazione preuniversitaria la sezione fisico-matematica degli istituti tecnici. Afferma infatti la superiorità della scuola classica umanistica dove si insegna anche il Greco. L'insegnamento secondario deve essere in ogni caso più educativo e formativo e meno nozionistico. Enriques rivendica infatti la superiorità di una visione sintetica rispetto ad una analitica del sapere, contro il nozionismo e il particolarismo scientifico. Negli scritti di didattica di Enriques sono comunque riflesse le sue concezioni epistemologiche e metodologiche. Vi è quindi sia l'esaltazione del ruolo formativo dell'educazione scolastica sia la polemica antiutilitaristica, pur nel ruolo riconosciuto anche all'insegnamento utilitario non separato da quello formativo ed educativo. Per Enriques infatti si deve distinguere un senso positivo da uno negativo dell'utilitarismo, il primo come rifiuto dell'astrazione pura e semplice per una formazione per gradi, e il secondo come puro imparaticcio per ottenere risultati pratici immediati, soprattutto nel conseguimento di diplomi puramente professionali, di scarsa portata educativa e che non comportano reale formazione. Contro la pura astrazione, Enriques rivendica il nesso tra le discipline, la capacità di legare astratto e concreto, teorico ed applicativo, anche contro il puro spirito analitico e l'eccessivo particolarismo. Egli si impegnò quindi a delineare programmi didattici che superassero una simile dicotomia sostenendo in particolare la distinzione non prima del secondo biennio tra laurea pedagogica, con il rafforzamento dei corsi di magistero, e laurea scientifica, con un indirizzo di studi universitari più consoni alle esigenze di una completa formazione scientifica, culturale ed applicativa, ma tuttavia salvaguardando al tempo stesso una più solida formazione dei docenti. Su questo ci fu scontro con Gentile, che riteneva del tutto inopportuna la separazione tra lauree pedagogiche e lauree scientifiche e l'attribuzione quindi di un carattere puramente formativo professionale ai corsi di magistero, da lui considerati metodologismo deteriore privo di sostanza scientifica. Vi fu quindi in seguito un

progressivo accostamento tra i due fino al superamento di tale “metodologismo” da parte di Enriques. Il desiderio di rinnovamento era comune, ed Enriques sottolineava anch'egli come Gentile una piena valorizzazione della filosofia nell'insegnamento, da estendere per lui, come si è visto, anche all'insegnamento scientifico. Addirittura, Enriques propose l'istituzione di una facoltà filosofica, che escludesse solo gli insegnamenti più pratici (ingegneria e medicina) per includere invece, senza distinzione, tutti gli insegnamenti teorici, superando così con motivazioni scientifiche il particolarismo, ma non abbandonando mai del tutto la visione pedagogica e l'esigenza di una formazione specifica degli insegnanti. Ma ora sembra piuttosto prevalere la polemica contro la parcellizzazione universitaria che si esprimeva anche nella rigida classificazione e separazione dei concorsi, che nulla aveva a che vedere con la pur necessaria localizzazione e specializzazione della ricerca. Assumendo la formazione professionale come conseguente e non alternativa a quella scientifica, Enriques precisa tuttavia che la stessa formazione scientifica di base deve essere libera e non unilaterale, ma compatibile con le diverse specifiche esigenze di formazione, anche tecnica. A patto di salvaguardare, nella libertà, la qualità degli studi. E la sua visione elitaria della formazione universitaria, che gli faceva prediligere il modello tedesco di formazione a quello americano, gli procurò con la sua impoliticità molte difficoltà e resistenze all'interno dello stesso mondo accademico. In particolare, creava ostilità la forte insistenza di Enriques sull'autonomia universitaria, vista da molti come fattore di impoverimento dei bilanci, oltre che appunto la richiesta di unificare formazione scientifica e formazione professionale, con conseguente riduzione dello stesso numero delle facoltà. Tanto che egli stesso pensò di moderare le sue posizioni più radicali, mettendo in sordina la sua posizione autonomistica e perfino la sua proposta di facoltà filosofica. Ciò rese possibile la sua elezione nel 1912 a presidente dell'Associazione Nazionale Professori Universitari nella fase di più intensa discussione sul tema della riforma universitaria, temperando l'istanza sempre viva dell'unità e libertà insieme della scienza con le esigenze specifiche della formazione professionale. Con una rivalutazione dello stesso punto di vista utilitaristico e tecnico nel senso di una maggiore apertura al confronto e alla convivenza tra diversi sistemi scolastici, pur nel privilegio accordato all'istruzione classica in senso selettivo e formativo, e assumendo inoltre che all'approccio sperimentale iniziale debba fare seguito sempre un metodo più razionale, il quale tuttavia non può essere inteso, nella visione enriquesiana, come puramente deduttivo, ma anche induttivo ed empirico. E in ogni caso appariva indispensabile il ruolo dell'insegnante nell'aprire le menti degli allievi. E a tale ruolo Enriques si accostava, nonostante le diverse premesse filosofiche dei due pensatori, con accenti consonanti con quelli adottati dallo stesso Gentile nella sua opera pedagogica, in termini di autoformazione attiva e selezione e di insegnamento dinamico in termini di intima comunione spirituale tra maestro e allievo. Tale consonanza è peraltro legata all'evoluzione delle rispettive posizioni oltre la dura contrapposizione tra essi nei primi decenni del '900. Tanto che si può dire che il comune attivismo pedagogico rispondeva in realtà ad una sempre più condivisa visione storico-processuale del sapere, incluso il sapere scientifico, in prece-

denza invece escluso da una simile considerazione da parte di Gentile. Quindi, fermo restando il ruolo fondamentale rivestito dagli insegnanti nel promuovere l'autoformazione attiva degli allievi, anche l'insegnamento scientifico avrebbe dovuto assumere un andamento più integrato e dinamico, sia collegando l'insegnamento della matematica con quello della fisica, sia sviluppando l'insegnamento della storia della scienza, nel senso appunto di una visione più storico-processuale e unitaria. Si tratta, come si vede, di temi ampiamente sviluppati nell'articolo in discussione sull'*Insegnamento dinamico*, che apparve sul primo numero della nuova serie del «Periodico di matematiche» quasi a mo' di manifesto programmatico, come prima si accennava, della Associazione "Mathesis" di cui Enriques era presidente. I temi in realtà qui ci sono tutti, dal superamento articolato della contrapposizione tra scopo utilitaristico e scopo formativo dell'insegnamento e tra intuizione e logica alla critica del particolarismo scolastico e dell'appiattimento delle nozioni senza approfondire i nessi tra elementi e principi del sapere. Sul piano pratico peraltro Enriques nella sostanza avallò, per lo meno non opponendosi come presidente della "Mathesis", l'abolizione delle scuole di magistero in direzione di corsi di esercitazione attiva, non troppo formalizzati o didatticamente orientati come i corsi di magistero. I quali quindi, nonostante il successivo tentativo dell'associazione di reintrodurli non lo furono più nella forma tradizionale, di corsi aperti a tutti i tipi di insegnamento, ma solo a quelli di tipo umanistico. Quindi Enriques partecipò attivamente tra il '23 e il '24 al dibattito sulla riforma Gentile, cercando di difendere il più possibile gli spazi dell'insegnamento scientifico e di contemperare con istanze di maggiore equità e democrazia la sua perdurante preferenza per la scuola classica, fortemente selettiva. Oltre a varie rivendicazioni pratiche, anche economiche e sindacali, avanzate da Enriques come presidente della "Mathesis", spesso respinte, si trattò soprattutto della rivendicazione del valore culturale della scienza, come parte integrante del valore umanistico dell'insegnamento, partecipe appieno della storia anche spirituale, non solo pratica e materiale, del nostro paese, attraverso i contributi di grandi come Leonardo e Galileo. In definitiva comunque, rispetto alla perdita effettiva di spazi per l'insegnamento scientifico dovuta alla riforma, Enriques invitava gli insegnanti a seguire la loro missione educativa, mantenendo alto il valore culturale e formativo della scienza nel quadro appunto dello sviluppo complessivo, umanistico oltre che pratico, del paese.

Termina così la ricostruzione di Moretti dell'evoluzione delle posizioni sul sistema scolastico di Enriques fino al varo definitivo della riforma Gentile, evoluzione in cui appunto il testo qui presentato rappresenta certamente il momento più felice.

Nel suo successivo intervento, Franco Ghione riprende il tema squisitamente enriquesiano, sviluppato nel saggio qui discusso e quindi evidenziato anche da Moretti nel suo intervento, dell'importanza culturale e didattica dell'inquadramento delle conoscenze matematiche e delle idee scientifiche più in generale nel loro contesto storico-genetico, sottolineando in particolare come i corsi di formazione degli insegnanti in Italia (SSIS) abbiano contribuito, quanto meno di fatto, dando largo spazio all'insegnamento storico delle discipline scientifiche, ad accrescere l'interesse didattico diffuso per

tale inquadramento. Ciò non è affatto scontato perché crea complicazioni approfondire il processo storico dello sviluppo scientifico che non è ancora approdato alla forma finale, completa, ma presenta ancora un'incompletezza, fluidità e mobilità che ne accrescono la problematicità, permettendone così d'altra parte ben diversi approfondimento e comprensione rispetto alla pura acquisizione mnemonica, formale, rigida di regole statiche ormai codificate e prive di sorprese. Inoltre, aggiunge Ghione, in Enriques è anche già ben presente l'attenzione ai problemi biologici e psicologici che segnano lo sviluppo delle conoscenze matematiche facendoci finalmente capire quanto meno la dinamica generale dell'apprendimento matematico in riferimento ai processi nascosti di formazione e adattamento della mente in quella dinamica, e approfondendo in particolare i nessi tra intuizione e logica da un lato e, dall'altro, il passaggio dei processi elementari da processi inizialmente coscienti e attivi a processi puramente mnemonici ed automatici, una volta che siano stati assimilati.

Quanto al primo punto, come si è visto, Enriques considera intuizione e logica due aspetti tra loro inseparabili, ambedue necessari per la comprensione. In particolare una mera trattazione analitica incapace di contestualizzare e di cogliere il significato complessivo di una data realtà genererà incomprendimento, laddove le diverse attività logica ed intuitiva sono di fatto collegate nel cervello da un organo, il corpo calloso che ne garantisce la continua interazione, anche a prescindere da quell'intervento dell'emozione che, benché ancora poco noto, contribuisce anch'esso all'esperienza effettiva della comprensione. La riduzione del peso dell'insegnamento geometrico nelle scuole contribuisce purtroppo alla diminuzione di tale interazione tra intuizione e logica, laddove tale insegnamento ne costituiva per così dire una palestra privilegiata, collegando strettamente un ragionamento, un'argomentazione ad una figura, ad una costruzione visiva che conferiva appunto concretezza al processo di comprensione. Che tuttavia non si riduce affatto, superficialmente, alla semplice visione, ma consiste nel trasformare l'immagine, la figura stessa in parte integrante del ragionamento, dell'argomentazione come sviluppo razionale, deduttivo a partire da condizioni date e non fantasia arbitraria, benché appunto, come si è visto, anche la fantasia visiva possa aiutare il ragionamento. Si è cioè erroneamente pensato che la pura visione empirica di figure, in assenza di uno sviluppo geometrico razionale, scimmiettando maldigeriti modelli anglosassoni, sia la risposta alla precedente impostazione formalista dell'insegnamento matematico ispirato al bourbakismo, smarrendo così il valore formativo della stessa geometria, anche se, per fortuna, Ghione ritiene vi siano ancora spazi per rettificare tale deriva dell'insegnamento. Per esempio attraverso un uso intelligente della formazione degli insegnati nelle nuove scuole di specializzazione. Egli sottolinea quindi come le nuove potenzialità didattiche ai fini di migliore comprensione e apprendimento rappresentate dagli strumenti e programmi informatici possano rendere più accessibili ed efficaci i processi costruttivi con cui la geometria integra il ragionamento deduttivo con la visione intuitiva, stimolando così al ragionamento anche gli allievi meno portati. E come, d'altra parte, l'inquadramento storico-culturale delle conoscenze in via di apprendimento possa rendere più concreta, evidenziando le motiva-

zioni profonde spesso sottaciute di tali conoscenze, la comprensione di esse da parte degli stessi allievi. L'altro punto, pure sollevato da Enriques nel suo saggio e richiamato da Ghione, è quello relativo alle nozioni ed operazioni elementari che, inizialmente impegnative e richiedenti piena consapevolezza ed attenzione per essere apprese, diventano poi del tutto automatiche, lasciando comunque ampio spazio, come mera abilità di calcolo, ad attività superiori, senza comunque dover per forza ricorrere a strumenti meccanici come le calcolatrici tascabili, da cui si finirebbe altrimenti per dipendere, perdendosi quelle stesse abilità meccaniche mnemoniche comunque utili. Analoga economia di pensiero si consegue anche, ad un livello più intellettuale, raggruppando diverse informazioni o insieme in classi di equivalenza o unità di memoria più generali (insiemi quozienti), corrispondenti a proprietà condivise degli stessi insiemi di informazioni e pensate quindi come un unico oggetto. Dopo di che la mente opererà su tali unità senza doverle scomporre ogni volta negli elementi cui si applicano. Si costruiscono così nuovi oggetti, come la vecchia monade dei pitagorici, per compressione delle informazioni, con un procedimento che è la via maestra dell'astrazione in matematica e della creazione degli oggetti matematici in generale, a partire dagli stessi numeri interi elaborati in realtà da un processo di astrazione culminante nella teoria cantoriana dei numeri transfiniti. Discutibile è invece la tendenza a ripiegare sempre sui casi individuali concreti, trascurando appunto le classi di equivalenza. Come nel caso dei vettori intesi come classi di equivalenza, cui erroneamente, in polemica preconcepita con i processi di astrazione, si tende talvolta a sostituire le loro componenti numeriche in ordinate e ascisse, perdendo così di vista i più astratti e generali procedimenti di composizione e scomposizione dei vettori stessi. Più in generale, si perde quell'insieme di strategie ed abilità di confronto e di sintesi che, in modo automatico, come pura memoria di lavoro, aiuta l'economia del pensiero lasciandolo libero di dedicarsi a più alti compiti intellettuali, peraltro non solo in matematica ma anche in altre attività specie di carattere linguistico o filologico. Restando alla matematica, esempio eminente di tale concettualizzazione e manipolazione di concetti astratti è il passaggio dall'aritmetica all'algebra. Qui le lettere, com'è noto, designano qualsiasi numero particolare e come tali sono soggette alle varie operazioni numeriche. Ma non era ancora codificato l'uso di lettere e simboli di operazioni in tal senso quando l'algebra nel '500 faceva i primi progressi. Per esempio N. Tartaglia, scopritore della formula risolutiva dell'equazione di terzo grado, non faceva ancora uso del calcolo letterale e usava perifrasi e frasi complicate per designare gli oggetti e le operazioni tra gli oggetti, addirittura ricorrendo alla poesia o anche alla visualizzazione geometrica. Si dovette attendere l'opera di Viète e Cartesio per avere una chiara codificazione del calcolo letterale, ponendosi così addirittura le premesse per la più avanzata analisi infinitesimale e le sue straordinarie applicazioni alla fisica.

Oggi purtroppo la fatica di acquisire il calcolo algebrico attraverso esercizi anche lunghi e noiosi non è più così praticata, si riducono le abilità manipolative e di calcolo e si diffonde in sostanza l'analfabetismo scientifico nei confronti di tutto ciò che è suscettibile di trattazione quantitativa. E si tratta di abilità che, se non acquisite in giovane età, e quindi divenute

automatiche, diventa poi difficilissimo acquisire e praticare. È un po' come l'imparare ad andare in bicicletta, che si acquisisce inizialmente con uno sforzo e un impegno di attenzione a mantenere un equilibrio instabile e che poi invece diventa qualcosa di naturale, spontaneo, automatico, una specie di pensiero morto che ci si ritrova a disposizione per l'ulteriore sviluppo del pensiero vivo, creativo, innovativo, ad esempio per gite naturalistiche o per migliorare il proprio umore e benessere fisico. Appunto come apprendere l'algebra e usarla come fatto acquisito per affrontare e risolvere nuovi problemi scientifici, sviluppandola anche, creativamente, con un'intuizione che può rivitalizzare lo stesso pensiero morto. Perché in realtà non è affatto garantito che l'uso acquisito, stabilizzato del pensiero sia di per sé corretto. Anche negli adulti gli schemi logici acquisiti possono essere fonte di errori, ingannevoli, se ci si affida ad essi in modo troppo passivo. È per esempio ricorrente l'uso scorretto della negazione quando sia fatto senza pensarci troppo. Certo in passato si era un po' più garantiti da rischi del genere grazie agli esercizi di logica presenti ad esempio nella geometria razionale che facevano ampio uso di falsificazioni e dimostrazioni per assurdo. A dimostrazione del fatto che l'attività cerebrale richiede per essere migliorata e tenuta per così dire in vita un uso il più esteso ed intensivo possibile, anche laddove, come qui capita, non vi sia una stretta necessità di sopravvivenza a motivarla. L'alternativa sarebbe appunto invece il cadere facile preda di sofismi ed imbrogli da parte di un pensiero non abbastanza allenato ad esercitarsi nella logica per riuscire ad averne ragione. Per fortuna esistono molte controtendenze rispetto a simili rischi connessi all'atrofia del pensiero logico-matematico. Quindi Ghione riferisce concrete esperienze, vissute nel contesto dell'attività didattica liceale e di formazione degli insegnanti nelle SSIS, sulla difficoltà che perfino laureati in materie scientifiche e non solo studenti di liceo incontravano nel trattare la semplice teoria aristotelica del sillogismo. Essi incontravano cioè difficoltà serie nel trarre le conclusioni corrette da premesse sillogistiche di diverso tipo, nonostante l'approccio storico-critico all'argomento, trattato da insegnanti di italiano e di matematica, suscitasse un indubbio interesse negli allievi. D'altra parte, l'affidarsi all'esperienza e al buon senso può portare fuori strada in questi casi, mentre occorre tener conto strettamente della mera coerenza logica, indipendentemente dalla plausibilità in sé del contenuto delle proposizioni, fino a riuscire a rendere automatici i processi base del pensiero rappresentati dal sillogismo, appunto indipendentemente dal mero contenuto concreto delle proposizioni. Addirittura, Ghione presenta casi in cui perfino esperti di logica e un grande artista e matematico come Piero della Francesca trassero, perché trascinati dal mero buon senso e dalla plausibilità empirica, conseguenze sbagliate da date premesse, a ciò potendo però ovviare attraverso rappresentazioni grafiche dei rapporti tra insiemi qualsiasi quali i ben noti diagrammi di Eulero-Venn. Altra strada per affrontare la teoria del sillogismo evitando inganni o fraintendimenti è inoltre l'Algebra di Boole, che applica alle operazioni del pensiero il calcolo letterale algebrico, avendo però l'accortezza di ridefinire alcune operazioni dell'algebra (in particolare l'elevazione a potenza) in termini diversi in funzione del diverso argomento rispetto a quello puramente numerico, un po' come le geometrie non euclidee stabiliscono

diverse relazioni tra i tradizionali enti geometrici rispetto a quella euclidea. Alla luce di questa impostazione quindi tutta la teoria del sillogismo viene ridotta all'automatismo del calcolo algebrico. Infine, alcuni brani di Lewis Carroll tratti da *Alice nel paese delle meraviglie* e altre opere arricchiscono la trattazione esemplificando aspetti paradossali e controintuitivi della teoria del sillogismo chiaribili appunto soltanto attraverso un'attenta analisi dei nessi deduttivi basata sulla ricerca di una coerenza che va ben oltre la semplice plausibilità o il semplice buon senso, pur non essendo affatto in conflitto con questi a patto di attenersi coerentemente ad accurate definizioni dei termini impiegati. Così l'ultimo paragrafo del libro, dovuto a P. Bussotti, mostra come anche in una dimostrazione illustre dell'esistenza di Dio, quella di Anselmo (la cosiddetta prova ontologica) si evidenzia una mancanza di coerenza e accuratezza nell'attribuzione della proprietà di un concetto (l'esistenza) agli stessi (eventuali) oggetti di cui essa si predica. Si tratta in ogni caso di presupposti impliciti, dati per scontati e invece opinabili che, in modo apparentemente corretto, portano a conclusioni non logicamente corrette. Ma, giustamente conclude Busotti, in coerenza con la preziosa ispirazione enriquesiana dell'intero volume, evidenziare fino in fondo problemi e difficoltà, eventuali errori e acquisizioni ottenute attraverso quegli stessi errori può essere solo frutto di un profondo sforzo interdisciplinare tra logica, filosofia, storia, fisica, matematica e scienze, fondato anzitutto su un profondo rispetto per il complesso travaglio iniziato da chi ci ha preceduto e giunto spesso solo dopo secoli di un ulteriore percorso storico a piena maturità e consapevolezza.



Federico Enriques (Livorno, 5 gennaio 1871 - Roma, 14 giugno 1946)

INEDITI

PER IL CENTENARIO DELLA
NASCITA DI GIULIO PRETI

a cura di Fabio Minazzi



Giulio Preti (Pavia 9 ottobre 1911 - Djerba, Tunisia, 28 luglio 1972) in una foto apparsa su «L'Espresso» il 31 gennaio 1965, p. 11, nel contesto di un'intervista a Preti ed Eugenio Garin, *Tra Pitagora e James Bond*, di Manlio Cancogni

FABIO MINAZZI

Per il centenario della nascita di Giulio Preti

«Caro Alessio, avrai avuto la notizia della morte di Preti; dalla moglie e da Nencioni a Firenze ho saputo che è mancato in un villaggio in Tunisia, ove si era recato contro il parere del medico, in condizioni di salute disastrose, per un attacco di enfisema polmonare. Non ti so dire il mio smarrimento, la mia angoscia, la infinita tristezza di non aver potuto fare niente per indurlo a farsi curare e per impedirgli di intraprendere questo viaggio suicida. Come vedi, la mia impressione di circa due mesi addietro non era purtroppo irrealistica. Ora c'è persino difficoltà a trasportare le sue spoglie in Italia, a Firenze, dove gli scolari più vicini vorrebbero averlo; Giulio non ha lasciato nulla, la signora Daria non dispone di nulla, premuta com'è dalla preoccupazione della recente operazione cui si è sottoposta. Migliorini ed altri stanno vedendo se si può fare qualcosa in questo senso. Vorrei pregarti di mettere insieme un elenco di persone amiche di Preti a Pavia; io mi occuperò di fare altrettanto per Milano; e vediamo se si riesce, con una sottoscrizione, a mettere insieme il danaro che occorre. Povero grande e pazzo amico! Ha affrontato il momento estremo da solo, in Africa, tra gente sconosciuta, stremato e finito. Pare quasi che abbia voluto andare a morire lontano, forse per quella inquietudine che l'ha tormentato tutta la vita. Sono infinitamente triste, caro Franco, e pieno di angoscia. Ti saluto caramente. Mario Dal Pra».

Così scriveva da Cortina, il 31 luglio 1972, Mario Dal Pra a Franco Alessio, subito dopo aver appreso della morte di Preti a Djerba, occorsa il 28 luglio precedente. Questa lettera, inedita, conservata nell'archivio privato dello scrivente, ci fornisce una preziosa testimonianza dello smarrimento complessivo che l'improvvisa scomparsa del filosofo pavese lasciò nell'animo di un uomo e uno studioso come Dal Pra, il quale, per varie e pur differenti ragioni, fu, nel corso di molti decenni, l'amico indubbiamente più vicino di Preti. Anzi, verrebbe quasi voglia di scrivere, l'unico vero amico che era rimasto a Preti, perlomeno nell'ambiente milanese della sua, sempre più lontana, ma anche sempre vitale, formazione banfiana. Non per nulla nel corso degli anni Dal Pra, con indubbia e grande lungimiranza strategica, aveva sempre cercato di far chiamare Preti all'Università di Milano (il che ha costituito una delle luci più forti e, invero, splendenti della sua strategia

istituzionale – insieme, naturalmente, a quelle concernenti le decisive chiamate di Geymonat, Paci, Cantoni e Formaggio – in un quadro che, pure, è anche venato da molte ombre e anche da gravi miopie). Ma questa chiamata di Preti non si realizzò mai e quando, infine, forse, sarebbe stata realmente possibile, nei primissimi anni Settanta, fu decisamente rifiutata dal diretto interessato che si era sempre più logorato ed intristito nella solitudine fiorentina. Ma come bene avvertì subito Dal Pra dietro la scomparsa di Preti e le sue precise e curiose modalità – in solitudine, tra gente sconosciuta, in Africa, stremato e sfinito – vi era, probabilmente, la scelta, *democritea*, lucida e consapevole, un poco cercata e forse anche un poco voluta, di lasciar liberamente cadere lo «straccio» del proprio corpo esattamente là dove sarebbe caduto per volontà della necessità del destino o, se si preferisce, del *mektoub* tunisino. Proprio perché, come scriveva Preti, assai emblematicamente, alla moglie, prima di partire per la Tunisia, i vermi sono, appunto, uguali su tutta la terra. In questo senso dietro questa scelta *passiva* della morte, oltre questo *lasciarsi morire*, si individua, allora, quella stessa inquietudine culturale, esistenziale e teoretica che ha sempre alimentato la più vera ricerca filosofica pretiana. Preti amava ripetere che la filosofia, per sua natura essenziale, è *libera e critica*, con la conseguenza che il filosofo è sostanzialmente un uomo curioso proprio perché è un uomo libero. Ma la libertà del filosofo cui pensava Preti non è certamente la libertà che si conquista con la lotta, perché, semmai, in questa “conquista” pragmatica, Preti scorgeva, addirittura, il pericolo della “tirannia” e dello stesso “totalitarismo” del dogma e, quindi, della mancanza di libertà sotto la retorica dell’esaltazione della liberazione. Per lui – come disse, per esempio, ad un suo allora giovane allievo fiorentino come Giorgio Paganini – «essere liberi è come nascere biondi».

Nel che riemerge, in Preti, anche tutta la libertà e lo spirito indomito e paradossale degli antichi filosofi della Grecia classica e anche della Magna Grecia, al punto che la sua scomparsa nel cuore del mediterraneo, nella celebre isola dei lotofagi visitata anche, e non a caso, da Ulisse, nel suo mitico viaggio, sembra riportarci alle origini stesse della filosofia occidentale. Ancorandosi, nuovamente, nella precisa civiltà del mediterraneo, *à la Braudel*, questa morte ci riporta ad una nota di effettiva tragicità classica (e greca!) che sempre è presente, soprattutto in una vita filosofica autenticamente vissuta come tale. In questa prospettiva specifica, classica e tragica per Preti essere filosofo era veramente come essere “nato biondo”. Lui, in particolare, era proprio un “biondo dalla nascita” (a dispetto dei suoi capelli corvini), proprio perché era un *filosofo nato* e, come tale, si era sempre comportato, muovendosi sempre e decisamente *controcorrente*. Controcorrente rispetto alla realtà del suo tempo: l’Italia degli anni Venti e Trenta, che per lui, figlio di un maestro elementare di simpatie socialiste (morto prematuramente, quando Preti aveva nove anni) e di una madre maestra elementare di umili condizioni che si era adattata anche a fare la lavanderia a Pavia, fu veramente un periodo di grande povertà, di notevoli rinunce e di relevantissimi sacrifici personali. Controcorrente rispetto anche all’Italia fascista che il nostro filosofo combattè partecipando alla Resistenza e alla lotta antifascista, cui aderì, anche grazie a Banfi, con slancio e partecipazione, diventando anche lui – come Geymonat, come Dal Pra e pochi altri – un *filosofo e partigiano*

combattente. E poi, ancora, controcorrente rispetto all'Italia della disillusione del dopoguerra, quella egli anni Cinquanta e anche quella del *boom* economico e della connessa contestazione giovanile (che Preti decisamente avversò, frontalmente). Infine Preti fu controcorrente, da autentico filosofo, anche e soprattutto rispetto ad un mondo come quello universitario italiano fatto, per lo più, allora come ora di "comunelle" e di "camarille" varie. Preti ha veramente attraversato tutti questi differenti periodi della nostra storia da autentico filosofo, preoccupandosi, *in primis et ante omnia*, della riflessione, dello studio, volendo sempre servire (come ha scritto in una lettera a Giovanni Gentile), «Madonna Filosofia», cercando appunto di *filosofare onestamente*, trasformando la stessa filosofia in un «onesto mestiere».

Anche per il centenario della nascita di Preti (Pavia, 9 ottobre 1911 – Djerba, Tunisia 28 luglio 1972) sono previste diverse iniziative che si sono già svolte o che si svolgeranno in diverse sedi (nella sua città natale, nel capoluogo lombardo, a Milano, dove si è formato con Banfi, nel capoluogo toscano, a Firenze, dove ha insegnato fino alla morte – città che lo ha già ricordato con una importante giornata di studi, nel maggio 2011, promossa dall'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria – e, naturalmente, anche presso il *Centro Internazionale Insubrico* intitolato a lui e a Carlo Cattaneo, nella sede dell'Università degli Studi dell'Insubria, a Varese, dove è appunto conservato tutto il suo straordinario archivio dei manoscritti inediti). Ma anche in questo caso, come già è occorso in occasione del precedente centenario geymonatiano del 2008, in questa sede mi piace ricordare quella che ha costituito, salvo errore, la prima manifestazione di ricordo di Preti e del suo pensiero. Anch'essa si è svolta nella straordinaria cornice del Castello angioino di Copertino, nel cuore del Salento e nel cuore del Mediterraneo e di quella stessa civiltà mediterranea, ad un tempo mesapica e della Magna Grecia, che, probabilmente, fu visitata anche da uno spirito come Platone. In questa occasione, il 16 aprile 2011, si è così illustrato il razionalismo critico presente ed operante entro la complessa lezione filosofica di Giulio Preti. L'impressione complessiva, di fronte alla nutrita ed assai vivace partecipazione del vivace pubblico (formato da studenti e anche da molte altre persone, di più generazioni, appartenenti tutti alla società civile salentina più pensante), svoltasi nel quadro di una stimolante iniziativa seminariale assai consolidata (non a caso giunta, oramai, al suo decennale di attività) ha così costituito un primo omaggio, davvero emblematico, che forse non sarebbe affatto dispiaciuto a Preti. Non sarebbe dispiaciuta per la sede (decisamente anti-accademica) e anche nella misura in cui il suo pensiero ha effettivamente costituito un'occasione preziosa per stimolare una nuova, libera ed autonoma riflessione filosofica. Altrettanto *libera e critica* come quella che il pensatore pavese ha sempre praticato – e vissuto – nel corso di tutta la sua vita (anche nel momento in cui ha dovuto affrontare la sua stessa morte individuale).

In questo preciso spirito di studio critico-filosofico, onde favorire una più penetrante comprensione della sua biografia intellettuale e filosofica *Il Protagonista* pubblica ora alcuni interessanti documenti inediti che consentono di conseguire una migliore intelligenza critica della sua riflessione, nonché del filosofo stesso. Tra l'altro in questa sede non va dimenticato che *Il Proto-*

ra costituisce anche una rivista cui Preti fu abbonato per tutto il corso della sua vita e che il Nostro ha sempre conservato nella sua biblioteca. Le sue copie personali del *Protagora* erano infatti ancora presenti nel “deposito” dei suoi libri che, personalmente, potei consultare nei sotterranei di Magistero a Firenze dove, nei primissimi anni Ottanta, giacevano in alcune casse di legno (le quali, purtroppo, erano state anche contaminate, in modo affatto non lieve, da un’esonazione di gasolio e nafta [!]). Ricordo con precisione questa presenza del *Protagora* tra i libri di Preti, proprio perché fu esattamente in quella precisa occasione che venni personalmente a conoscenza dell’esistenza di questo periodico che ignoravo, proprio perché aveva già allora una diffusione semi-clandestina. Quando chiesi ad Ermanno Migliorini notizie di questa rivistina e della sua curiosa presenza nella biblioteca di Preti mi fu risposto che il pensatore pavese la conservava anche e soprattutto per la stima che nutriva nei confronti dell’onestà del suo direttore e fondatore, Bruno Widmar che, come Preti, era stato, del resto, *filosofo e partigiano*...

In ogni caso in questo nostro numero si pubblica, *in primis*, il testo, assai prezioso, dell’autopresentazione – un’autentica autobiografia intellettuale – con cui Preti si presentò al concorso universitario del 1953, concorso il cui esito gli cambiò la vita, consentendogli di entrare finalmente nell’università. Inoltre si pubblica il carteggio intrattenuto da Preti con Garin nei primi anni Cinquanta, che aiuta proprio a meglio capire le animose speranze con il quale il filosofo pavese andò incontro al mondo fiorentino nel quale ha poi dovuto convivere con una solitudine sempre maggiore che gli ha fatto spesso rimpiangere una città come Milano e, in particolare, quella Milano banfiana in cui si era formato nei pur assai difficili, «terribili» (Dino Formaggio) e pure irripetibili, anni Trenta e Quaranta. Inoltre si pubblica l’ampio, articolato e ricchissimo carteggio che Preti ha intrattenuto con Mario Dal Pra. In tal modo è possibile seguire, per un ampio arco temporale che spazia dal 1951 al 1971, un rapporto e una intensa collaborazione di lavoro filosofico che ha sempre rappresentato una costante qualificante e strategica sia per Preti sia anche per Dal Pra. Infine, *last but not least*, si pubblica l’inedito e assai prezioso giudizio sintetico su Preti che Eugenio Garin ha predisposto nell’ambito dell’espletamento delle sue funzioni entro il concorso universitario che ha giubilato il pensatore pavese, unitamente al piccolo carteggio che un giovane Preti ha intrattenuto con un filosofo come Giovanni Gentile nella seconda metà degli anni Trenta.

Con tutti questi diversi e nuovi documenti inediti si prosegue, del resto, quello che è sempre stato l’intento di fondo della nostra rivista (e anche mio personale, in particolare): contribuire all’approfondimento critico dello studio del pensiero filosofico non limitandosi solo ai pur fondamentali testi editi, ma indagando anche tutti gli archivi che ci consentono di sviluppare una più approfondita penetrazione critica nelle stesse vicende di pensiero che ci interessano per illuminare e meglio considerare la nostra stessa condizione di uomini nati per morire che, tuttavia, proprio grazie al *logos*, intendono anche meglio comprendere e modificare la propria vita. In questo senso gli inediti pretiani qui presentati costituiscono proprio la risposta più stimolante che nasce di fronte alla *caduta della carne*. Effettivamente, i vermi sono tutti uguali sulla terra, ma la caduta dello «straccio» pretiano in terra tunisina

(dove, peraltro, è stato ricordato con una giornata di studi svoltasi a Tunisi lo scorso 28 febbraio 2007, ovvero il 10 safar 1428) non impedisce a noi di tornare a pensare, *con lui*, proprio grazie al suo *filosofato*. Un filosofato che continua, appunto, ad esistere grazie ai suoi scritti, editi ed inediti. Come scriveva Daria Menicanti «muoiono veramente quelli solo/ che vai dimenticando» (*Non dire*). Conseguentemente, perlomeno nella misura in cui continuiamo a pensare in modo autonomo ed originale anche grazie al *filosofato* di Preti, il filosofo pavese continuerà ad essere presente, nostro acuto compagno di una riflessione teoretica *libera e critica*. Proprio perché il nostro lavoro teoretico sarà tanto più efficace quanto più sarà consapevole, per dirla con Preti, della «continuità vivente della tradizione entro cui opera».

mente teoretica, ma che non sembra aver dato ancora la
misura delle proprie possibilità.

Secondo uno dei Commissari è da tenersi in ~~particolare~~
particolare considerazione.

32. PRETI Giulio, incaricato di filosofia morale dal 1950
presso l'Univ. di Pavia; maturo in tutti i sensi.

Il P. che ha forti ~~particolari~~ interessi teorici, è tuttavia
costantemente preoccupato di concretare e definire sul terreno sto-
rico le sue posizioni. Accanto agli scritti che presentano ma-
ria i punti di vista da viene conseguendo (Terminologia del verbo,
linguaggio comune e linguaggio scientifico,
Idealismo e formalismo, ecc.) si trovano monografie spesso accorpate
grazie da scelte antologiche (Spinoza, Bacal e i Giannico-
nisti, Newton ecc.) e ampie memorie, specialmente sul
pensiero scolastico (Storica per nichilismo e probabilismo nel
pensiero medievale; Studi sulla logica formale del medioevo),
ma anche su pensatori contemporanei (su B. Bolzano e Hegel,
sul Carta di Bonna, su Severey, su Russell ecc.).

Secondo la maggioranza della Commissione il P. è studioso
di grande ingegno, di buona preparazione, di ~~particolari~~ ^{sentiti} interessi
teoretici e dotato di veri mezzi scientifici. In particolare notevoli
sembrano gli studi sulla logica medievale, tra i migliori in Italia,
e i not. su Newton e su Leibniz (Il Contraddittorio Universale
di G. G. Leibniz): tutti scritti che, fra l'altro, hanno il merito di

Verbale autografo predisposto da Eugenio Garin in qualità di segretario della Commissione del concorso universitario bandito dall'Università di Bari per una cattedra di Storia della filosofia nel 1953. La scheda n. 32 presenta il giudizio collettivo della Commissione sul candidato Preti, Giulio. Si noti, alla quinta riga dal basso, la correzione di «forti interessi teoretici» in «sentiti interessi teoretici». Nella versione stampata della relazione, per un curioso refuso tipografico, si leggerà, invece, l'indicazione di «gentili interessi teoretici».

GIULIO PRETI

*NOTIZIE SULLA OPEROSITÀ SCIENTIFICA
E SULLA CARRIERA DIDATTICA DI GIULIO PRETI,
concorrente alla cattedra di Storia
della Filosofia, Università di Bari*

a cura di Fabio Minazzi

Il profilo di di Giulio Preti di autopresentazione della propria operosità scientifica, concernente anche la carriera didattica – un dattiloscritto di tre pagine, cui si aggiunge un foglio concernente l’elenco delle pubblicazioni, presentato dal filosofo pavese tra i documenti inoltrati per la sua partecipazione al concorso per professore straordinario alla cattedra di Storia della filosofia dell’Università di Bari (indetto nel 1953 dal Ministero della Pubblica Istruzione) – mi fu mostrato ed illustrato, nell’autunno del 1989, da Eugenio Garin (Rieti 9 maggio 1909 - Firenze 29 dicembre 2004), in occasione di un nostro incontro che si svolse a Firenze, nel suo studio. Garin, con la sua consueta cortesia e con il garbo che lo contraddistingueva (perlomeno nei miei confronti), mi mostrò allora un interessante dossier, concernente Preti, nel quale il Nostro conservava tutte le lettere che aveva ricevuto dal filosofo pavese (lettere che ora si pubblicano in questo stesso fascicolo), unitamente alla copia della documentazione originale che lo stesso Preti aveva presentato al concorso per una cattedra di Storia della filosofia indetto dall’università di Bari (nella cui Commissione Garin svolgeva la funzione di segretario-relatore) nonché, addirittura, il verbale autografo – steso appunto da Garin – di questo concorso universitario del lontano 1954, cui si univa anche una preziosa minuta di una scheda gariniana sul profilo complessivo di Preti (che qui si pubblica in appendice). Allora Garin mi parlò con generosità dei suoi rapporti con Preti (sorvolando sui periodi meno sereni del loro rapporto) e proprio in questo preciso contesto dialogico volle appunto mostrarmi tutti questi vari e preziosi documenti con i quali voleva ulteriormente suffragare e illustrare alcuni suoi puntuali rilievi. Mi mostrò così questo ricco dossier, ma in quell’occasione non potei, naturalmente, leggere per mio conto – come invece avrei gradito – tutte queste carte che stimolavano, e non poco, la mia curiosità.

Dopo la scomparsa di Garin tutto il suo archivio è stato donato alla Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa, la quale, dopo averlo schedato ed ordinato scientificamente, lo ha infine reso accessibile al pubblico. Ora, proprio grazie alla cortese disponibilità e fattiva collaborazione della Direzione di questa Biblioteca della Normale di Pisa (in particolare

della dr. ssa Francesca dell'Omodarme e del dr. Claudio Grande che nuovamente qui ringrazio pubblicamente per la loro sollecita disponibilità) posso così pubblicare tutte queste preziose carte, prendendo proprio le mosse da questo assai interessante ed inedito profilo autobiografico pretiano. Il quale ultimo si segnala per molti e differenti motivi. In primo luogo, perché Preti, che si era già presentato ad altri due concorsi universitari – per la precisione a quello per una cattedra di Filosofia teoretica bandito dall'Università di Cagliari nel 1949 e quello per una cattedra di Filosofia teoretica bandito dall'Università di Roma nel 1951 – si presenta ora per un concorso concernente una cattedra di Storia della filosofia. Questa scelta, che può anche sembrare, di primo acchito, alquanto anomala, richiede, ovviamente, una precisa giustificazione che peraltro lo stesso Preti non manca di indicare espressamente. Infatti, dopo aver richiamato il preciso orizzonte dei suoi interessi teoretici che, sia pur «sotto l'influenza della fenomenologia husserliana, del razionalismo critico banfiano (con una breve esperienza quasi-esistenzialistica), del neopositivismo e del marxianesimo» si sono sempre indirizzati nella «ricerca di un ideale di sapere filosofico-scientifico che fosse insieme aperto (non-dogmatico e non-metafisico) e rigoroso, nella misura in cui tali due esigenze si potessero conciliare». Ma proprio questo ideale di un sapere filosofico-scientifico aperto e rigoroso, programmaticamente non-metafisico e non-dogmatico, si orienta per Preti verso «le forme più recenti di empirismo logico con forti influenze pragmatiste» che il Nostro precisa costituire una filosofia della prassi ricca di «influssi materialistico-storici (non materialistico-dialettici!) più fortemente e cordialmente sentiti». Nel che non si può non avvertire l'influenza precisa della lezione di Feuerbach, del giovane Marx, ma anche di Kierkegaard e dello stesso Scheler che inducevano Preti a individuare la genesi pragmatica degli stessi valori axiologici nei bisogni, propri e specifici, degli esseri viventi. Anche per Preti, marxianamente parlando, il presupposto primo di ogni storia (e anche di ogni filosofia!) è rappresentata dall'esistenza di uomini vivi, la cui esistenza è appunto sempre connessa con la presenza di precisi bisogni – scaturiti dalla nostra stessa integrale animalità (à la Pascal) – che devono essere sempre, necessariamente, soddisfatti, onde poter garantire la continuazione della vita stessa. In questo preciso contesto Preti dichiara, del resto, di essere fortemente persuaso che «sebbene non si possano escludere dalla storia discontinuità e “salti”, tuttavia questi avvengono entro la continuità di una tradizione filosofica, e che tanto più efficace è il nostro lavoro teoretico quanto più è consapevole della continuità vivente della tradizione entro cui opera».

Ma allora, in secondo luogo, proprio questa precisa indicazione – ad un tempo teoretica e storiografica – ci consente di meglio comprendere tutto il preciso valore della scelta con la quale Preti si presenta non solo richiamando il valore della lezione della fenomenologia husserliana (soprattutto di quella del primo Husserl), ma anche della lezione del razionalismo critico banfiano, della sua sistematicità aperta e rigorosa, nonché dell'abito specifico di un leonardesco «hostinato rigore» cui lo stesso filosofo pavese era stato educato filosoficamente – e civilmente –, con un imprinting specifico, veramente irreversibile, dal suo Maestro milanese Antonio Banfi. Né

in questa prospettiva può sfuggire l'inciso con il quale Preti, ricordando di essere stato assistente volontario di Banfi, sottolinea anche il suo legame di «affezionato discepolo». In questa fase i pur già presenti contrasti politici, come pure l'autonomia peculiare della sua ricerca teoretica, non sono ancora tali da indurlo a sostenere polemicamente – come invece farà, per esempio, in occasione del funerale di Banfi – tutta la sua distanza e anche una decisa avversione verso un certo Banfi (quello del secondo dopoguerra, senatore del Pci, ufficialmente allineato con l'imperante stalinismo comunista – internazionale ed italiano). Contro questo Banfi dogmatico Preti farà sempre intervenire il “suo” Banfi, quello dei Principi di una teoria della ragione, anche quando avvertirà tutta l'insufficienza teoretica della ragione banfiana che, analogamente all'atto puro gentiliano, non è in grado di cogliere la sofisticata articolazione delle mediazioni critiche che l'intelletto della razionalità umana pone sempre in essere entro le differenti configurazioni ontologiche del sapere oggettivo, studiato in tutta la sua complessa articolazione storico-fenomenologica.

Per questo motivo di fondo, in terzo luogo, Preti sottolinea allora come i suoi studi di storia della filosofia siano sempre scaturiti non solo dalle sue precise ricerche e domande teoretico-critiche, ma anche dall'intento, del tutto consapevole e, appunto, dichiarato, di cercare di «illuminare quella tradizione di pensiero in cui io stesso mi sentivo, e mi sento, immerso». In questa precisa prospettiva assumono allora un ruolo veramente decisivo e strategico gli studi pretiani consacrati alla disamina della logica e della semantica terministica medievale. Questi studi costituiscono quasi la cerniera critica privilegiata degli interessi, ad un tempo teoretici e storici, di Preti, che ci consentono di meglio comprendere sia il suo modo di studiare il pensiero classico della filosofia occidentale, sia di seguire, con maggior consapevolezza critica, il peculiare taglio prospettico e critico-epistemologico con cui il pensatore pavese ha sempre saputo dipanare e individuare, con precisione critica i limiti dell'empirismo logico onde costruire un orizzonte prospettico più ampio ed articolato, entro il quale ha poi radicato il proprio programma di ricerca filosofico volto a costruire una riflessione in grado di meglio comprendere la duplice polarità critica del nesso che sempre si instaura tra l'esigenza del rigore logico e quella del discorso retorico. Il discorso rigoroso e quello retorico costituiscono infatti le due polarità emergenti della stessa cultura umana che rinviano alla nostra stessa animalità: quella di animali simbolici che, à la Cassirer, producono, appunto, pensiero, radicando tuttavia, simmelianamente, questo logos entro una carne viva, continuamente affetta da molteplici bisogni pragmatici e sensibili.

Come è noto presentandosi a questo concorso per una cattedra di storia della filosofia, Preti riuscì, infine, ad essere “ternato” perché con tre voti (su cinque) riuscì, appunto, ad essere l'ultimo della terna dei vincitori (essendo preceduto da Antonio Corsano Leopizzi e da Mariano Campo). Per l'esito positivo Preti si poté giovare dell'appoggio diretto di Nicola Abbagnano e di Eugenio Garin, cui si unì infine uno studioso – onesto – come Gustavo Bontadini. Contrari all'affermazione di Preti erano invece Umberto Padovani (presidente della commissione giudicatrice) e Michele Federico Sciacca che preferì senz'altro votare per Maria Teresa Antonelli. Come è

noto, Bontadini fu poi espressamente redarguito per aver appoggiato un pensatore laico ed ateo come Preti, mentre Preti rimase invece per parte sua convinto di essere riuscito a passare soprattutto perché Bontadini aveva rifiutato di dare il suo voto ad un proprio avversario cattolico (ma, come si intuisce, le due, pur parziali, "verità" non faticano affatto a stare assieme...). Tuttavia sarà interessante ricordare espressamente – in questa sede – il giudizio con il quale la Commissione di questo concorso valutò il pensatore pavese. Infatti nella relazione della Commissione giudicatrice si legge il seguente giudizio:

«Preti Giulio – Incaricato di filosofia morale dal 1950 presso l'Università di Pavia; maturo in vari concorsi. Il P., che ha forti interessi teoretici, si è tuttavia costantemente preoccupato di concretare e definire sul piano storico le sue posizioni. Accanto agli scritti che precisano via via i punti di vista che viene acquistando [ma nella minuta di Garin di questo giudizio si legge invece «conquistando», ndr.] (Fenomenologia del valore, Idealismo e positivismo, Linguaggio comune e linguaggi scientifici, ecc.) si trovano monografie spesso accompagnate da scelte anche antologiche (I presocratici, Pascal e i Giansenisti, Newton, ecc.) e ampie memorie, specialmente sul pensiero scolastico (Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale; Studi sulla logica formale del medioevo), ma anche su pensatori contemporanei (su B. Bolzano e Husserl; sul Circolo di Vienna, su Dewey e su Russell, ecc.).

Secondo la maggioranza della Commissione il P. è studioso di grande ingegno, di buona preparazione, di gentili [ma nella minuta autografa di Garin si legge invece di "sentiti" che sostituiva un precedente "forti" poi cancellato, ndr.] interessi teoretici e dotato di seri mezzi scientifici. In particolare notevoli sembrano gli studi sulla logica medievale, tra i migliori in Italia, ed il volume di Newton e su Leibniz (Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz): tutti scritti che, fra l'altro, hanno il merito di uscire dal chiuso di indagini convenzionali e costituire un apporto effettivo alla ricerca [ma nella minuta autografa di Garin si legge invece "all'indagine", ndr.] storica sulla base di problemi speculativi attuali ed autenticamente sentiti. Ad altri, invece, l'opera del P. appare debole ed insoddisfacente nel volume su Pascal, e discutibile nella sua istanza antimetafisica; pur dimostrando il P. ingegno e cultura, ma rivolti piuttosto a problemi teoretici che storici, non annovererebbe ancora tra i suoi scritti contributi di storia della filosofia di particolare rilievo. Per il resto della Commissione, per i motivi sopra esposti, il P. è da porre in primissimo piano»¹.

Naturalmente si comprende come le riserve avanzate da alcuni commissari – idest da Sciacca e Padovani – cercassero anche di ricollocare senz'altro Preti in una sfera più propriamente "teoretica", onde abilmente escluderlo da un concorso che doveva individuare degli storici della filosofia. In

1 Cfr. *Relazione della Commissione giudicatrice del concorso per professore straordinario alla cattedra di storia della filosofia dell'Università di Bari*, «Bollettino Ufficiale [del Ministero della Pubblica Istruzione], Parte II, Atti di amministrazione, anno 81, vol. I, Roma, giovedì 1 aprile 1954, n. 13, pp. 1256-1269, il giudizio su Preti si legge alle pp. 1266-1267.

questo caso valeva così una pregiudiziale disciplinare che, per la verità, era già stata oggetto di una puntuale valutazione critica anche in un precedente concorso universitario – quello del 1949, per una cattedra di Storia della filosofia bandita dall'Università di Cagliari. Anche in quell'occasione la Commissione – allora formata dal presidente Antonio Aliotta, da Antonio Banfi, da Nicola Abbagnano, da Ugo Spirito e da Eustachio Paolo Lamanana (che fungeva da segretario-relatore) – si spaccò in una maggioranza la quale – proprio per difendere l'interesse del profilo della produzione di Enzo Paci per quel concorso di storia della filosofia (contro Spirito che voleva invece escludere senz'altro l'allievo banfiano dall'orizzonte degli interessi storico-filosofici) – ebbe modo di osservare quanto segue:

«ciò che deve esigere da tutti [i candidati, ndr.] è il possesso del metodo critico e dei mezzi tecnici indispensabili per la ricerca storiografica. Ma se questa condizione è presente, può e deve prendere in considerazione storici di tempra diversa. È fuori questione che al fine di un concorso di storia della filosofia debbano avere essenziale rilievo l'attitudine e la metodica storiografica dei concorrenti. Ma ciò non significa che un forte interesse e una salda impostazione teorica non possano giovare alle ricerche di storia della filosofia, scoprendo problemi e rapporti, spezzando interpretazioni dogmatiche ed astratte, indagando prospettive di sviluppi, rinnovando canoni euristici e storiografici. Si tratta non di sovrapporre un sistema agli aspetti storici del pensiero speculativo, sforzandone, a vantaggio di quello, i caratteri e sottoponendoli a un astratto antistorico criterio di giudizio; ma piuttosto di penetrare con un'attitudine critico-dialettica all'interno della problematica storica illuminandola di luce nuova»².

Osservazioni nelle quali non è difficile scorgere anche l'eco di precise posizioni banfiane che potevano e dovevano essere riproposte anche da Abbagnano e Garin – con l'assenso di Bontadini – in questo concorso di storia della filosofia, onde meglio difendere la candidatura di Preti. Ma, inoltre, la lettura di questo giudizio, confrontato con la minuta autografa che Garin ha conservato, ci consente anche di cogliere alcuni curiosi lapsus di trascrizione in cui è incorso il compositore, che sono poi evidentemente sfuggiti a chi ha controllato le bozze della relazione pubblicata sul «Bollettino Ufficiale» del Ministero della Pubblica Istruzione. Naturalmente la prima misinterpretazione («acquistando» invece di «conquistando») non crea alcun particolare problema. Al contrario della seconda, dove nel testo pubblicato nel «Bollettino Ufficiale» si parla, totidem verbis, di «gentili interessi teoretici», mentre nel testo autografo gariniano su parla, invece, di «sentiti interessi teoretici». Non solo: nella prima versione di questa frase Garin parlava di «forti interessi teoretici», poi corretti in quel «sentiti interessi teoretici». Né

2 Cfr. *Relazione della Commissione giudicatrice del concorso per professore straordinario alla cattedra di storia della filosofia dell'Università di Cagliari*, «Bollettino Ufficiale [del Ministero della Pubblica Istruzione], Parte II, Atti di amministrazione, anno 76, vol. II, Roma, giovedì 25 agosto 1949, n. 3, pp. 2231-2253, la cit. si trova a p. 2249.

deve sfuggire che questo aggettivo «sentiti» ricompare poche righe dopo, quando nel giudizio si ricorda l'originalità degli studi pretiani dedicati a Newton e Leibniz che hanno il pregio di costituire un «apporto effettivo alla ricerca [“indagine”!], ndr.] storica, sulla base di problemi speculativi attuali ed autenticamente sentiti». Chi ha esperienza di analoghe relazioni concorsuali sa bene, appunto per esperienza personale, che può spesso accadere che una qualificazione – avvertita come particolarmente pregnante e felice – possa agevolmente ripresentarsi, in un giudizio, a poche righe di distanza dal primo richiamo. Questa insistenza può esser del tutto fisiologica e dettata dalla volontà di sottolineare un particolare aspetto (pregio o difetto). Come sembra essere il nostro caso in cui i commissari, perlomeno quelli di maggioranza, vogliono appunto sottolineare che i «sentiti interessi teoretici» che animano le ricerche storico-critiche pretiane scaturiscono, appunto, da genuini interessi speculativi, da autentici problemi aperti che sono sempre in grado di vivificare la stessa disamina storica. Anzi, senza questo interesse di pensiero lo studio storico della filosofia rischia solo – come spesso accade – di ridursi a mera micrologia acefala, ad una bibliografia accademica che non è più neppure capace di orientarsi entro l'intreccio problematico e, apparentemente, sfuggente che sempre caratterizza il complesso movimento storico delle differenti tradizioni concettuali. Ma, come si è visto, Preti è invece sempre ben consapevole che i suoi stessi problemi teoretici aperti, come anche l'ideale di filosofia scientifica che intende tenacemente perseguire, si radicano sempre, a loro volta, entro una precisa tradizione di pensiero. Una tradizione che, perlomeno nel caso specifico del filosofo pavese, può essere senz'altro identificata nella più ampia, articolata, storica, feconda, e pur assai composita, tradizione del razionalismo critico trascendentale inaugurato da Immanuel Kant.

Fabio Minazzi

Nota ai testi. La trascrizione dei testi qui pubblicati non presenta problemi particolari. Anche in questo caso, oltre ad uniformare, in linea di massima, le indicazioni bibliografiche ho inserito delle note di commento con lo scopo di migliorare l'intelligenza analitica dei testi oppure per fornire tutte le indicazioni che negli atti del concorso universitario sono invece date per scontate o di immediata reperibilità. Analogamente la trascrizione della scheda finale di Garin – evidentemente predisposta sempre per il concorso del 1954 – non presenta alcun problema particolare. Anche in questo caso non si sono comunque segnalate le cancellature e le integrazioni autografe al testo, mantenendo l'andamento dei riferimenti bibliografici che sono stati comunque integrati nelle note, là dove pareva necessario ed opportuno. Non si sono però più fornite indicazioni per i testi di Preti che sono stati precedentemente indicati e puntualmente richiamati.

Segnalo, infine, che, nel dossier gariniano, la scheda di Garin su Preti è numerata come pagina prima, cui segue la pagina seconda, contenente l'elenco delle pubblicazioni presentate da Preti per il concorso, seguita, a sua volta, dalle altre tre pagine delle Notizie (che coprono quindi le pagine 4, 5 e 6). La minuta autografia di Garin della relazione finale del concorso è invece contenuta in alcuni fogli a protocollo a righe: la scheda di Preti corrisponde al numero 32 dei candidati del concorso (che in tutto erano 39). Nel pubblicare tutto questo materiale non ho naturalmente tenuto

conto della numerazione delle pagine di Garin, prevedendo un diverso ordinamento di tutti i testi, ordinamento che mi sembra naturalmente più rispondente alle nostre esigenze di lettori esterni di questo dossier.

Segnalo, infine, che a questo concorso si erano presentati, tra gli altri, studiosi come Vittorio Enzo Alfieri, Romano Amerio, Maria Teresa Antonelli, Remo Cantoni, Manlio Ciardo, Edmondo Cione, Giorgio Colli, Cornelio Fabro, Giuseppe Faggin, Dario Faucci, Lorenzo Giusso, Cesare Luporini, Arturo Massolo, Guido Morpurgo Tagliabue, Emilio Oggioni, Pietro Prini, Giorgio Radetti e Mario Manlio Rossi.

f. m.

Caro Dal Pra,

Paola
v. Digione, 8

28 luglio 1955

Come va la vita? Come stai?

- Io bene, tra un temporale e l'altro. Sono a Paris solo, a curare il cane. Che, insieme ad altre cosette, mi porta via molto tempo. Con lavoro poco. In particolare l'articolo su Camus procede a passi di tartaruga. Ma spero, per il settembre 1965, di averlo fatto.

- Ho letto le foliole del Venerabile. Foliole non soltanto dal punto di vista patetico; ma inaccettabili anche teologicamente. Anche se è vero (con dei w suoi disposti ad ammettere) che le tendenze attuali della cultura borghese sono tendenze che riflettono una profonda crisi della società (ma occorre un po' di tempo reale di questa metafora del "riflettere"/), non vedo come si possa uscire da una crisi se non passando attraverso. Né vedo un « punto spermatico » fuori della società e quindi non coinvolto nella medesima crisi. Anche il proletariato, se pure non è un mito (e per ^{che} ~~che~~ cosa ~~sta~~ è dimostrata l'egemonia proletaria? = « comunismo »?) non è una classe ^{di} questa società, non ha altra cultura che la nostra (o, peggio, ~~la~~ i rep: mi amichati delle vostre) ed è coinvolto nella crisi. Comunque, ti rimando il nulla ppo.

Saluti affettuosi

Luca

Giulio Preti

GIULIO PRETI

*NOTIZIE SULLA OPEROSITÀ SCIENTIFICA
E SULLA CARRIERA DIDATTICA DI GIULIO PRETI,
concorrente alla cattedra di Storia
della Filosofia, Università di Bari*

Sono nato a Pavia il 9 ottobre 1911. Ho compiuto gli studi universitari presso la Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Pavia, ove mi sono laureato a pieni voti in Filosofia nel 1933, discutendo la tesi *Il significato storico di Husserl*¹. Dopo aver vinto (1936) il concorso a cattedre di storia e filosofia nei Licei², ho insegnato per vari anni nell'Istituto Magistrale di Crema e nel Liceo Scientifico di Pavia. Presentatomi al concorso di Filosofia teoretica per la cattedra all'Università di Cagliari (1948/49)³, ho conseguito

-
- 1 Preti si è laureato l'8 novembre 1933, avendo come relatore Guido Villa. La lode gli fu negata a causa di una controversia che sostenne durante la discussione della tesi con un esponente della commissione di laurea.
 - 2 Tuttavia, va ricordato che l'anno precedente Preti, in un analogo concorso a cattedre di storia e filosofia per i Licei, fu invece bocciato all'orale da Giovanni Emanuele Bariè.
 - 3 In questo concorso, i cui lavori si chiusero il 25 febbraio 1949, la Commissione era formata da Antonio Aliotta (presidente), Antonio Banfi, Ugo Spirito, Nicola Abbagnano e Luigi Stefanini (relatore), la terna dei vincitori era la seguente: 1. Bontadini Gustavo, 2. Lazzarini Renato 3. Geymonat Ludovico Umberto. Il giudizio su Preti che figura in questo concorso è il seguente: «Preti, Giulio - Insegnante di storia e filosofia nei Licei scientifici. I suoi principali contributi teoretici: *Fenomenologia del valore* e *Idealismo e positivismo* sono accompagnati da molti saggi minori, prevalentemente di confronto storico e dalle edizioni antologiche con prefazione *I Presocratici e Pascal e i Giansenisti*. Partendo dalla fenomenologia di Husserl, il Preti ha diretto la sua attività di pensiero alla ricerca di una filosofia scientifica che fosse pura così dallo psicologismo come dalla trascendenza metafisica. Si è principalmente ispirato al neo-positivismo del Circolo di Vienna e agli altri movimenti affini da un lato, e dall'altro al problematicismo italiano con una indagine sulle strutture fondamentali del conoscere, al cui formalismo egli contrappone giudizi di valore, scaturiti dal bisogno, in un rapporto originale e immediato fra l'io ed il mondo, nel quale ha fondamento l'esperienza estetica, morale e religiosa. Tutti i commissari sono disposti a riconoscere al Preti molto impegno e buona preparazione; però lo stesso irrazionalismo che il Preti rimprovera a moderni interpreti del neo-positivismo del Circolo di Vienna si ritorce contro di lui, a determinare certi atteggiamenti rapsodici del suo pensiero, non congegnati sul pia-

in detto concorso la maturità con cinque voti, più un voto per il posto in terna; sostanzialmente lo stesso risultato (maturità con quattro voti, più un voto per il posto in terna) ho conseguito l'anno successivo nel concorso per la cattedra di Filosofia teoretica all'Università di Roma⁴. Già dal 1935, in seguito per molti anni contemporaneamente all'insegnamento di ruolo nei Licei, sono stato, oltre che affezionato discepolo, assistente volontario del prof. Banfi, alla sua cattedra di Storia della Filosofia all'Università di Milano; e dalla fondazione (1940) sono stato costantemente membro del comitato redazionale della rivista *Studi Filosofici*, fondata e diretta da Banfi. Durante l'anno accademico 1949/50 ho tenuto, per incarico del Professore stesso e nella veste di assistente, un corso propedeutico di Storia della Filosofia all'Università di Milano, trattando de *Le origini del pensiero scientifico*

no di una rigorosa consequenzialità e dominati da un eccessivo spirito polemico che spesso sopraffà la pacata vicenda dell'argomentazione. Tutti sono d'accordo nell'auspicare che questo giovane, il quale porge una palese testimonianza ad un momento di crisi della filosofia italiana, sappia trarre da tanta fertilità d'ingegno frutti più consistenti» (cfr. *Relazione della Commissione giudicatrice del concorso per professore straordinario alla cattedra di filosofia teoretica dell'Università di Cagliari*, «Bollettino Ufficiale [del Ministero della Pubblica Istruzione], Parte II, Atti di amministrazione», anno 76, vol. II, Roma, giovedì 4 agosto 1949, n. 31, pp. 2042-2055, il giudizio su Preti si legge alle pp. 2051-2052).

- 4 In riferimento a questo concorso la Commissione – formata da Antonio Aliotta (presidente), Antonio Banfi, Umberto Padovani, Michele Federico Sciacca e Carlo Antoni (segretario-relatore) – ha espresso il seguente giudizio su Preti: «Professore di filosofia e storia nei Licei governativi. Partendo dalla fenomenologia di Husserl ha diretto la sua attività di pensiero alla ricerca di una filosofia scientifica che fosse pura sia dallo psicologismo che dalla trascendenza metafisica. Si è particolarmente ispirato al neo-positivismo del Circolo di Vienna da un lato, dall'altro al razionalismo problematico con un'indagine sulle strutture fondamentali del conoscere, al cui formalismo egli contrappone [*sic*], però, i giudizi di valore, per i quali s'ispira allo Scheler. Il frutto finora più sistematico del suo pensiero è il volume *Idealismo e positivismo*, che vuol essere un tentativo di conciliazione, anzi addirittura di identificazione del trascendentalismo critico col nuovo positivismo; ma si ha l'impressione di trovarsi davanti ad un pensiero in formazione che non è riuscito ancora a comporsi in un saldo organismo di idee. Il suo volume su *Pascal* è in gran parte un'antologia e non è privo di gravi mende; più utile può riuscire l'introduzione alla raccolta di scritti di *Newton*, autore meno studiato in Italia dal punto di vista filosofico. Per la maggioranza della commissione è giovane d'ingegno, dotato di buona cultura, ma bisognoso di precisare il suo pensiero. Per un commissario, invece, la sua posizione speculativa è ancora un abbozzo immaturo e le sue valutazioni di movimenti filosofici contemporanei sono infirmati da giudizi intemperanti e superficiali. Al contrario per un altro commissario Preti per la sua sensibilità ai problemi e la sua capacità di penetrazione è degno di entrare in terna» (cfr. *Relazione della Commissione giudicatrice del concorso per professore straordinario alla cattedra di filosofia teoretica dell'Università di Roma*, «Bollettino Ufficiale [del Ministero della Pubblica Istruzione], Parte II, Atti di amministrazione», anno 78, vol. I, Roma, giovedì 28 giugno 1951, n. 26, pp. 2567-2581, il giudizio su Preti si legge alle pp. 2575-2576). In questo concorso la terna dei vincitori fu la seguente: 1. Spirito Ugo; 2. Calogero Guido; 3. Petruzzelli Nicola.

moderno (dalla decadenza della Scolastica a Galileo)⁵. Dall'autunno 1950 ho tenuto ininterrottamente (e tengo tuttora) l'incarico di Filosofia Morale presso la Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Pavia; incarico che mi è stato confermato dalla Facoltà anche per l'anno venturo. La lusinghiera relazione (acclusa ai documenti di questo concorso) della Facoltà sulla mia attività didattica, insieme all'affetto e stima di cui mi sento circondato da parte dei miei studenti, mi fanno sperare di non ricoprire indegnamente questo posto⁶.

La mia attività di studioso dapprima si è rivolta principalmente a studi di filosofia contemporanea con prevalenti interessi teoretici. Essendo passato, successivamente, sotto l'influenza della fenomenologia husserliana, del razionalismo critico banfiano (con una breve esperienza quasi-esistenzialistica), del neopositivismo e del marxianesimo, è rimasto sempre costante il mio interesse per la filosofia scientifica e la Logica formale, alla ricerca di un ideale di sapere filosofico-scientifico che fosse insieme aperto (non-dogmatico e non-metafisico) e rigoroso, nella misura che tali due esigenze si potessero conciliare. Alla fine mi sono orientato verso le forme più recenti di empirismo logico con forti influenze pragmatiste, con la differenza, rispetto ad altri rappresentanti dello stesso movimento, di influssi materialistico-storici (non materialistico-dialettici!) più fortemente e cordialmente sentiti. Documentano le tappe di questa ricerca (insieme ad alcuni scritti prevalentemente teoretici che mi permettono presentare alla Commissione in quanto valgono a illuminare i problemi e i presupposti che ispirano e hanno ispirato le mie ricerche storiche) una serie di scritti su filosofi contemporanei: quello sui fondamenti della Logica formale e pura in Bolzano e Husserl⁷, il saggio su Russell⁸, i due saggi sul neopositivismo⁹, il *Panorama scientifico*¹⁰ sulla

5 Cfr. *Corso propedeutico di storia del pensiero scientifico dal sec. XIV al sec. XVI*. Dalle lezioni tenute dal Prof. Giulio Preti nell'Anno Accademico 1949-50, a cura di Giuseppe Tarzia, in Antonio Banfi, dispensa di *Storia della filosofia*, Anno Accademico 1949-50 (Corso sul *Rinascimento*), Università degli Studi di Milano [dattiloscritto di complessive pp. 193], le lezioni di Preti si trovano alle pp. 71-175.

6 Nel corso degli incarichi di Filosofia morale presso l'università pavese Preti ha svolto i seguenti corsi: *Il personalismo nell'Etica contemporanea Prima parte: da J. J. Rousseau a G. W. Hegel*, anno accademico 1950-51; *Il personalismo nell'Etica contemporanea (parte seconda: dalla crisi dell'hegelismo all'impostazione esistenzialistica)*, anno accademico 1951-52; a) *L'origine dell'etica greca*; b) *Lettura dell'Etica Nicomachea*, anno accademico 1953-54.

7 *I fondamenti della logica formale pura nella "Wissenschaftslehre" di B. Bolzano e nelle "Logische Untersuchungen" di E. Husserl*, «Sophia», III, 1935, n. 2, pp. 187-194 e nn. 3-4, luglio-dicembre 1935, pp. 361-375 poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 11-31.

8 *La filosofia della matematica di B. Russell*, «Rivista critica di storia della filosofia», VIII, marzo-aprile 1953, fasc. II, pp. 139-174, poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 221-269.

9 *Il neopositivismo del Circolo di Vienna*, «Studi Filosofici», III, luglio-settembre 1942, n. 3, pp. 208-221 e *I limiti del neopositivismo*, «Studi Filosofici», VII, aprile-giugno 1946, n. 2, pp. 87-96.

10 *Panorama scientifico*, «Studi Filosofici», III, ottobre-dicembre 1942, n. 4, pp. 308-341.

filosofia scientifica contemporanea; e, accanto a questi, con un più vasto interesse filosofico, lo scritto sulla crisi dell'attualismo¹¹, lo scritto su Kierkegaard, Feuerbach e Marx¹², i due saggi su Dewey¹³.

Particolare rilievo per il rapporto con la mia attività di storico della filosofia, hanno i saggi di metodologia della storia in generale e in particolare della storia della filosofia. Qui, di fronte alla inefficienza del neopositivismo in questo campo, più forte si è fatto sentire l'influsso marxiano – del materialismo storico inteso non come metafisica della storia, ma come metodo luminoso ed efficace di ricerca storica. Le idee che mi guidano negli studi storici sono espone in un saggio sui rapporti tra fenomenologia e dialettica nella storiografia hegeliana (con un cenno su Vico), nei *Problemi della scienza della storia*¹⁴ e finalmente nel saggio *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*¹⁵, sul quale mi permetto di richiamare l'attenzione dei signori Commissari, poiché in esso sono esposti i motivi che mi guidano nelle ricerche propriamente storiche. Sono infatti persuaso che, sebbene non si possano escludere dalla storia discontinuità e "salti", tuttavia questi avvengono entro la continuità di una tradizione filosofica, e che tanto più efficace è il nostro lavoro teoretico quanto più è consapevole della continuità vivente della tradizione entro cui opera.

Vengo quindi ad illustrare la mia attività di storico. Sebbene da principio in maniera meno forte che non le ricerche teoretico-critiche, tuttavia gli studi di storia della filosofia mi hanno sempre attratto: e non solo in particolare gli studi di storia della Logica e del pensiero scientifico, ma in genere gli studi rivolti ad illuminare quella tradizione di pensiero in cui io stesso mi sentivo, e mi sento, immerso. Così fino dagli inizi della mia attività ho pubblicato uno studio sui Presocratici¹⁶, seguito poi da uno su Pascal¹⁷ e più recentemente da uno su Newton¹⁸, che hanno (unicamente come artificio di opportunità editoriale) la forma di antologie con lunghe introduzioni; più gli studi già citati di storia della Logica contemporanea.

Ma recentemente l'interesse storico si è venuto notevolmente accentuando, e anche distaccando da preoccupazioni *immediatamente* teoretiche. Il tentativo di condensare in volume due decenni di studi su *Leibniz*¹⁹ mi ha

11 *Crisi dell'attualismo*, «Studi Filosofici», I, 1940, pp. 106-121.

12 *Kierkegaard, Feuerbach e Marx*, «Studi Filosofici», X, settembre-dicembre 1949, n. 3, pp. 187-208.

13 *La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey*, «Studi Filosofici», X, gennaio-aprile 1949, n. 1, pp. 36-74 e *Dewey e la filosofia della scienza*, «Rivista critica di storia della filosofia», VI, ottobre-dicembre 1951, fac. IV, pp. 286-303.

14 «Studi Filosofici», VII, luglio-dicembre 1946, nn. 3-4, pp. 230-240.

15 In Aa. Vv., *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di Antonio Banfi, Fratelli Bocca Editori, Milano 1951, pp. 65-84, poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. II, pp. 217-243.

16 *I Presocratici*, a cura di Giulio Preti, Garzanti, Milano 1942.

17 *Pascal e i giansenisti*, a cura di Giulio Preti, Garzanti, Milano 1944.

18 *Newton*, a cura di Giulio Preti, Garzanti, Milano 1950.

19 *Cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma 1953.

portato a vedervi, più che una singola avventura metafisica, un momento fondamentale nella formazione dello spirito dell'Europa moderna (e anche una delle contraddizioni che caratterizzano tale spirito). Inoltre mi sono recentemente accinto a uno studio profondo e rinnovatore della Logica terministica medievale, sulla scorta delle notevoli scoperte filologiche ed ermeneutiche di un'eletta serie di ricercatori contemporanei, come il Michalski, il Grabmann, il Boehner – scoperte che hanno reso definitivamente invecchiata la trattazione del Prantl. Ho già pubblicato tre studi (due dei quali generali ed orientativi e uno più strettamente tecnico)²⁰ sull'argomento: altri ne sto scrivendo e spero di portare a termine tra non molto. Uno di essi, forse il più importante (e purtroppo ancora inedito), sulla Semantica terministica è stato recentemente riassunto in una conferenza da me tenuta presso il Centro di Studi metodologici di Torino²¹.

Giulio Preti

20/VII/53

Giulio Preti
v. Digione, 8
Pavia

20 *Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale in La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, a cura di Antonio Banfi, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano 1953, pp. 61-97; *Studi sulla logica formale nel Medioevo. I: Lo svolgimento della logica terministica medievale*, «Rivista critica di storia della filosofia», VIII, maggio-giugno 1953, fasc. III, pp. 346-373 e *Studi sulla logica nel Medioevo. II: Natura (oggetto, scopi, metodo) della logica*, «Rivista critica di storia della filosofia», VIII, novembre-dicembre 1953, fasc. IV, pp. 680-697.

21 Cfr. *La dottrina della "vox significativa" nella semantica terministica classica*, «Rivista critica di storia della filosofia», X, maggio-agosto 1955, fasc. III-IV, pp. 223-264.

*Pubblicazioni presentate da Giulio Preti
Concorso di storia della filosofia, Univ. Bari²²*

I Presocratici, 2 copie
Fenomenologia del Valore, 1 copia²³
Idealismo e Positivismo, 1 copia²⁴
Pascal e i Giansenisti, 2 copie
Newton, 5 copie
Il Cristianesimo Universale di G. G. Leibniz, 6 copie
Linguaggio comune e linguaggi scientifici, 6 copie²⁵

I fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' di B. Bolzano e nelle 'Logische Untersuchungen' di E. Husserl, I e II, 6 e 6 copie
Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica, 6 copie²⁶
Sul principio di induzione completa, 6 copie²⁷
Crisi dell'Attualismo, 6 copie
Il Neopositivismo del Circolo di Vienna, 6 copie
I limiti del Neopositivismo, 6 copie
Panorama scientifico, 4 copie
Il problema logico dell'induzione sperimentale nella Fisica, 6 copie²⁸
Determinismo e Causalità, 6 copie²⁹

22 In relazione a questo elenco fornirò l'indicazione bibliografica unicamente dei volumi e degli scritti che non sono stati espressamente richiamati nel precedente profilo concernente l'operosità scientifica di Preti.

23 Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina 1942.

24 Valentino Bompiani, Milano 1943.

25 Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano 1953.

26 «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XIX, vol. VI, serie seconda, 1938, pp. 391-406.

27 «Rendiconti del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», vol. LXXIII, IV della Serie Terza, 2, 1940, pp. 383-400.

28 «Studi Filosofici», V, gennaio-giugno 1944, pp. 83-96.

29 «Analisi», I, 1945, n. I, pp. 74-86.

- Problemi della scienza della storia*, 5 copie
La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey, in *Studi filosofici*, a. X, n. 1, 5 copie
Dewey e la filosofia della scienza, 6 copie
Kierkegaard, Feuerbach e Marx, in *Studi Filosofici*, a. X, n. 3, 3 copie
Metodologia e Filosofia, 6 copie³⁰
Due orientamenti nell'epistemologia, 6 copie³¹
Continuità e discontinuità nella storia della filosofia in *Problemi di storiografia filosofica*, 5 copie
La Filosofia della Matematica di B. Russell, 6 copie
Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale in *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, 6 copie
Studi sulla Logica formale nel Medioevo, 6 copie
Criticità e Linguaggio perfetto, 6 copie³²

Giulio Preti
v. Digione, 8
Pavia

30 «Methodos», I, 1949, n. 2, pp. 187-193 (e in trad. inglese, ivi, pp. 194-197).

31 «Rivista critica di storia della filosofia», V, luglio-settembre 1950, fasc. III, pp. 200-217.

32 «Aut-aut», maggio 1953, n. 15, pp. 197-218, riedito in G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, pp. 105-126.

Appendice

EUGENIO GARIN

Giulio Preti

Mosso da forti interessi teoretici, che sono primari nella sua formazione, il Preti ha il merito di avere affrontato in sede speculativa il problema della storia del pensiero. Il suo saggio su *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, che m'avvenne di segnalare subito al suo apparire¹, mi pare di notevole acume ed importanza. E, fra i suoi volumi teorici, il volume *Idealismo e positivismo*, del quale, quando uscì già rilevai con viva simpatia la posizione², precisa bene le ragioni di una crisi e di un orientamento. Al campo della storia del pensiero appartengono varie monografie del P., presentate come raccolte di testi precedute da larghissime introduzioni. Di quello sui *Presocratici* fu detto – da Marino Gentile³ – che era ugualmente molto felice nell'illustraz[ione], nella scelta, nella bibliografia ("Arch. di

1 Cfr. la recensione di Garin ai *Problemi di storiografia filosofica*, *op. cit.* apparsa su «Belfagor», VI, 1951, pp. 595-598. Per la successiva discussione storiografica tra Preti e Garin cfr. G. Preti, *Filosofia e storia della filosofia* «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXXIX, 1960, fasc. I, pp. 94-103, che discuteva il precedente testo di E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, ivi XXXVIII, 1959, pp. 1-55 e anche il successivo intervento di Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, ivi, XXXIX, vol. XIV, ottobre-dicembre 1960, n. 4, pp. 373-390 e pp. 527-530.

2 La segnalazione positiva di Garin non fu comunque tempestiva, perché fu pubblicata solo tre anni dopo l'apparizione del libro pretiano su un periodico come il «Leonardo» (XV, agosto-ottobre 1946, pp. 296-301).

3 Marino Gentile (Trieste 9 maggio 1906 – Padova 31 maggio 1991) costituisce uno dei maggiori esponenti della «scuola padovana di filosofia». Formatosi con Armando Carlini presso la Scuola normale superiore di Pisa è stato prima docente ed ordinario di Storia della filosofia presso l'università di Trieste e poi in quella di Padova per infine passare, dal 1958, alla cattedra di Filosofia teoretica, che ha tenuto fino al pensionamento (1976). Formatosi nel clima dell'attualismo gentiliano che si orientava verso l'esperienza religiosa cristiana, Gentile ha approfondito criticamente l'immanentismo storicista, soprattutto grazie alla mediazione dottrinale del cristianesimo e allo studio dello svolgimento della cultura occidentale, prestando particolare attenzione alle origini della civiltà greco-romana.

filosofia”, 1943, pp. 314-17)⁴. Molto notevole anche il Newton. Così nel recente volume su Leibniz sono riuniti lunghi studi, e sono messe bene a fuoco tendenze e aspetti importanti.

Ma dove il P. ha raggiunto particolari risultati è il campo della logica medievale. Qui l'incontro dei suoi interessi teoretici con l'argomento storico è stato davvero felice. Le due ampie memorie su *Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero mediev[ale]*, e *Studi sulla logica formale del Medioevo*, sono gli unici lavori italiani degni di essere avvicinati alle ticerche del Böhner e del Moody, e fanno fare veramente un passo in avanti all'indagine storica. La netta caratterizzazione della scuola parigina, la definizione dell'occamismo nei riguardi di scuole che spesso vengono confuse con esso, si rileva eccellente.

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

4 La recensione di Marino Gentile è effettivamente apparsa sull'«Archivio di Filosofia», (XIII, 1943, fasc. III-IV), ma le pagine della nota recensoria sono più contenute: pp. 315-316.

GIULIO PRETI

*Filosofare onestamente,
andando là dove il pensiero ci porta.
Lettere a Giovanni Gentile del 1938*

a cura di Fabio Minazzi

Queste due brevi lettere di Giulio Preti a Giovanni Gentile sono conservate presso gli archivi della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici di Roma (che ringrazio per l'autorizzazione alla pubblicazione). Le lettere si situano in un preciso contesto, quello dell'invio a Gentile dello studio di Preti, Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica, per il «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (che, effettivamente, poi lo pubblicò, nella stessa annata del 1938). Come suo costume Preti non ha tuttavia conservato eventuali risposte di Gentile, anche se sulla prima lettera è segnato un appunto autografo gentiliano che segnala che è stata poi effettuata una «nuova spedizione da Forte [dei Marmi, ndr.] 23/9» che, molto probabilmente, si riferisce, appunto, alla rinnovata spedizione contestuale delle bozze del contributo pretiano. Del resto la seconda lettera di Preti ci informa anche del curioso disguido postale che, se da un lato ha inevitabilmente ritardato il ricevimento delle bozze da parte del pensatore pavese, dall'altro ha invece contribuito ad incrementare la sua ansia e quindi la sua stessa «delusione» e il suo disappunto complessivo nei confronti di tutto ciò che viene «da Roma».

Le lettere pretiane si collocano nell'immediato ridosso di un momento affatto particolare per la storia italiana, perché, come è ben noto, proprio nel settembre 1938 furono emanate le criminali leggi razziste che escludevano gli ebrei dall'insegnamento e dalla possibilità di frequentare le scuole italiane, introducendo anche gravi limitazioni di cittadinanza. Come ben emerge dal contemporaneo carteggio di Gentile con Gaetano Chiavacchi (che coadiuvava il filosofo neoidealista nel seguire tutto il lavoro del «Giornale Critico»), il primo era allora in ambascia soprattutto per la posizione critica di Paul Oscar Kristeller. Nelle lettere di Preti non v'è invece alcuna traccia di questa pagina drammatica della nostra storia di allora e si rintracciano alcuni elementi che ci riportano, invece, alla precisa situazione biografica dell'allora giovane filosofo pavese che non era certamente delle più felici. Trasferitosi, dal 1934, da Pavia a Milano con la famiglia, nell'estate del 1935 era stato bocciato, a Roma, da Giovanni Emanuele Bariè al termine della prova orale del concorso per diventare docente di

filosofia e storia delle scuole medie superiori (diventerà ordinario dei licei solo l'anno successivo, vincendo, appunto nel 1936, un altro concorso ordinario). Sposatosi a Milano il 30 ottobre del 1937 con la poetessa Daria Menicanti (di tre anni più giovane, la quale aveva superato, nell'ottobre del 1937, cinque giorni prima del loro matrimonio, il suo concorso pubblico per insegnare italiano, storia e geografia nelle medie inferiori), sul piano degli studi aveva allora pubblicato unicamente su due riviste come l'«Archivio di Filosofia» e «Sophia» (il periodico di un convitto e battagliero anti-idealista e medievalista di valore come Carmelo Ottaviano). Il contatto diretto con Gentile (che Preti andò anche ad incontrare, di persona, a Forte dei Marmi) rappresentava, dunque, la prima possibilità di poter essere finalmente ospitato su una rivista nota e diffusa. Donde la profonda amarezza pretiana che traspare dalle prime righe della prima lettera. Del resto, questo contatto diretto con Gentile risulta essere abbastanza in sintonia con analoghe «aperture» praticate da altri esponenti dell'ambiente banfiano (si pensi, per fare un solo esempio emblematico, ma parallelo, ai contatti diretti di Enzo Paci con Benedetto Croce).

Ma questa breve lettera è comunque interessante proprio perché Preti, appellandosi alla propria coscienza, dichiara, con precisione, la propria posizione teorica che gli impedisce sia di collocarsi tra il confuso fronte della variegata «congrega cattolico-realistica» (che gli appare composta solo da autentici «risentiti», à la Simmel, che si uniscono unicamente per combattere il nemico comune, appunto l'odiato neoidealismo), sia di riconoscersi nella «masnada» (à la Dante), degli stessi neoidealisti, cui non appartiene affatto. In questo contesto, ricordato il suo legame con Banfi (che proprio nel 1938 gli consentirà di pubblicare il suo primo libro, ovvero la sua curatela de La monadologia leibniziana, apparsa presso Mondadori, nel febbraio del 1938), Preti dichiara poi di voler continuare a «servire Madonna Filosofia», anche se i suoi seguaci – potremmo aggiungere ricalcando un rilievo petrarchesco – vanno poveri e nudi...

Ma proprio nel contesto di questo periodo “buio” e quasi privo di “sole” – come lo considererà poi Preti, retrospettivamente, in una importante lettera inedita a Dino Formaggio del 26 settembre 1967 – il pensatore pavese confida, comunque, con inconsueta sincerità, all'«Eccellenza» fascista della filosofia italiana, il preciso ideale teorico cui si è sempre attenuto (e cui sempre poi si atterrà, anche in tutti i numerosi decenni successivi, fino alla morte): voler «filosofare onestamente, andando là dove il pensiero mi portava». Ma allora, proprio per questa impegnativa dichiarazione programmatica, queste brevi lettere meritano senz'altro di essere conosciute e pubblicate, onde meglio comprendere la tempra che contraddistingue il peculiare bios theoretikós pretiano.

Fabio Minazzi

Milano, 21. 9. 38
C. so di Porta Nuova, 19

Eccellenza,
ho visto l'ultimo numero del Suo "Giornale Critico" senza il mio articolo¹.

È una nuova delusione aggiunta ad altre che mi vengono pure da Roma: si vede che la città mi porta sfortuna.

La mia coscienza non mi permette di stare con la congrega cattolico-realistica ecc., ibrido connubio di risentiti, uniti per battere il bersaglio dell'idealismo. Ella non può considerarmi dei suoi, perché effettivamente non sono un gentiliano. Così non ho né amici, né protettori, né alcuno che mi ospiti e mi consideri con un po' di simpatia – eccettuato Banfi.

Eppure non ho cercato altro che di filosofare onestamente, andando là dove il pensiero mi portava. E continuerò a servire Madonna Filosofia, anche se questa rimunerà poco il suo servitore. Pazienza.

Scusi questa chiacchierata che non c'entrava nulla. Solo mi dica se ha intenzione ancora di pubblicare il mio coso² –

E mi scusi, di nuovo –

Con i migliori saluti

Suo

Giulio Preti

1 Preti si riferisce al suo studio *Tipologia e sviluppo nella teoria hegeliana della storiografia filosofica*, che fu poi effettivamente pubblicato, entro l'annata del 1938, sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» di Gentile (XIX, vol. VI, seconda serie, 1938, pp. 391-406). Il saggio è stato poi riedito in G. Preti, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firnze 1976, 2 voll., vol. II, pp. 197-215.

2 Non sfugga l'amara autoironia che emerge dalla scelta del termine utilizzato da Preti per indicare il proprio articolo.

II

Milano, 28 settembre 1938
corso di Porta Nuova, 19

Eccellenza,
ho ritrovato le bozze. Scusi del ritardo, di cui nessuno ha colpa: erano state inviate al n. 14 (anziché 114) di v. Archimede³. La via è molto lunga, e il postino del 14 è diverso da quello del 114. Perciò ero sconosciuto. La raccomandata l'ho trovata fra le inevase.

Scusi e abbia i miei più vivi e sentiti ringraziamenti
Suo

Giulio Preti

³ Non è tuttavia del tutto chiaro il preciso motivo di questo recapito postale in via Archimede. Segnalo che sulla copia della lettera di Preti, Giovanni Gentile ha poi appuntato, in modo del tutto evidente, probabilmente per il proprio archivio personale, l'indicazione «Giorn. critico».

GIULIO PRETI

Ci terrei tanto a venire a Firenze...
Lettere ad Eugenio Garin (1953-1958)

a cura di Fabio Minazzi

Queste lettere di Giulio Preti ad Eugenio Garin sono tutte conservate e schedate presso la Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa, Biblioteca che in questa sede desidero nuovamente ringraziare per la disponibilità e collaborazione (nelle persone della dr. ssa Francesca dell'Omodarme e del dr. Claudio Grande, unitamente al collega professor Maurizio Torrini che, da sempre, ha costantemente agevolato le mie ricerche, soprattutto in relazione all'archivio di Garin). Queste lettere pur collocandosi nel breve arco temporale di un lustro, presentano, tuttavia, un interesse particolare, perlomeno per due ordini di ragioni.

In primo luogo, perché aiutano a meglio comprendere la genesi della chiamata di Preti alla Facoltà di Magistero di Firenze a seguito della sua inclusione, quale terzo vincitore del concorso alla cattedra di Storia della filosofia indetto dall'Università di Bari. Fin dalle vicende dello svolgimento di questo concorso Garin ha infatti svolto un ruolo prezioso del tutto favorevole alla candidatura di Preti che è infine riuscito a vincere questo concorso collocandosi immediatamente dietro, rispettivamente, ad Antonio Corsano e Mariano Campo. Ma una volta vinto il concorso Garin è risultato nuovamente prezioso anche per tessere la chiamata di Preti alla Facoltà di Magistero di Firenze. Ma a parte le strategie accademiche poste in essere per conseguire questa chiamata, è comunque interessante rilevare come Preti in queste sue lettere dichiari, apertis verbis, come per esempio si legge nella lettera del 4 febbraio 1953, quanto segue: «ho una voglia infinita di sistemarmi e mettermi a lavorare seriamente e con metodo. Per questo ci terrei tanto a venire a Firenze».

In questi anni della sua chiamata a Firenze e del suo repentino arrivo nel capoluogo toscano Preti, inizia infatti, finalmente, a vedere uno scorcio di sole nella sua vita che prima era stata abbastanza buia. Come del resto ha riconosciuto esplicitamente lo stesso Preti in una importante lettera inedita, del 26 settembre 1967, indirizzata a Dino Formaggio, nella quale il Nostro ricorda che «solo dopo il '54 ho cominciato a vedere un po' di sole». Infatti questo preciso turno di tempo inizia a partire dalla sua vittoria del concorso universitario: Preti si è finalmente, e definitivamente, liberato

dall'«abborrito» liceo (dal quale si era comunque già dimissionato, con una mossa affatto estemporanea ed improvvisa), mentre il Nostro, al contempo, vuole anche, parallelamente, lasciarsi alle spalle l'ambiente banfiano della sua formazione, perché entro quel mondo gli sembra ormai di essere stato "tradito" ed "imprigionato". Gli sembra di essere stato "tradito" non solo dal Maestro, ma anche da tutti i suoi grandi allievi degli anni Trenta (con la sola eccezione di Formaggio).

Ma, in verità, e, in secondo luogo, Preti soffriva allora non tanto per un tradimento personale, bensì per un ben più grave e complessivo tradimento della stessa verità; che per lui costituiva l'essenza stessa della ricerca filosofica. Come del resto gli aveva insegnato proprio il Banfi dei Principi di una teoria della ragione del 1926, oppure anche il Banfi autore del Socrate o, ancora, il Banfi che contapponeva, nei duri anni della guerra civile e partigiana, con il sorriso sulle labbra, la moralità a tutti i fariseici moralismi. Era proprio questo suo rigore filosofico radicale, quel suo (per dirla ancora una volta con l'Epigramma per un filosofo della Menicanti), «amare/ più che gli uomini la verità» che lo aveva portato in rotta di collisione con il suo vecchio ambiente banfiano. E questa era ormai una rotta di collisione nata non solo sul terreno politico, ma anche e, soprattutto, su quello della ricerca filosofica. In questo preciso contesto la chiamata a Firenze non poteva allora che assumere, in terzo luogo, una pregnanza e una speranza (di vita, di studio, di ricerca e di criticità) affatto particolare. Giustamente Daria Menicanti, nella sua Vita con Giulio, ha ricostruito, con grande acutezza e precisione, il quadro di questa situazione:

«Vinto finalmente quel suo concorso, non gli restava che aspettare la chiamata, che venne, e venne presto e da una città assai cara a Giulio, Firenze. L'accoglienza che vi ebbe fu calda e brillante, l'ambiente del tutto nuovo e curioso di lui. Qui trovò dei cari affettuosi amici, tra cui Giovanni Nencioni, Ermanno Migliorini e, inizialmente, Eugenio Garin, ed un discreto seguito di allievi. In quei primi tempi si sentì – forse per la prima volta – veramente felice: mi scriveva (eravamo rimasti amici) lettere entusiaste: "mi sento ringiovanito di dieci anni...". E aveva trovato le "madonne fiorentine" belle e accondiscendenti, incantate dal fluire del suo discorso e dal lampeggiare geniale di quanto nelle sue lezioni o conferenze andava rivelando ed esponendo, armi che avevano a suo tempo vinto anche me. Gli si assieparono intorno, le dolci madonne, e Giulio circondato ed esaltato da quel mondo femminile caldo e odoroso, se ne beava, rifuloriva, e sentiva che la vita aveva ancora parecchio da dargli».

Tuttavia, in quarto luogo, l'«oasi fiorentina» per Preti ben presto non fu più affatto tale. Quel rigore filosofico che gli aveva alienato le simpatie di molti antichi sodali banfiani, finì, nuovamente, per fargli vivere altri scontri, altre incomprensioni ed altri distacchi che, ancora una volta, richiedevano al filosofo Preti cacodémone, la capacità e il coraggio – ad un tempo teoretico e morale – di bastare unicamente a se stesso. Le lettere con Garin qui pubblicate non documentano questa seconda fase, che porterà ben presto Preti ad un isolamento entro il quale – e non a caso – il ricordo di Milano,

anche e soprattutto della Milano filosofica e civile nella quale il Nostro si era formato e aveva iniziato a respirare un'aria nuova, più pulita ed onesta, si configurerà, sempre più, come una meta agognata, o come anche un desiderio di ritorno che, tuttavia, rimarrà per sempre inappagato. Inappagato anche perché la crisi vissuta da Preti, sulla sua stessa carne, non era solo la crisi della sua esistenza individuale, ma era anche una crisi molto più vasta, profonda ed articolata: quella della stessa cultura occidentale, così come si era configurata perlomeno a partire dalla modernità galieana.

Dentro questa più profonda e vasta crisi di cultura la stessa contestazione del '68 fu allora percepita (e anche parzialmente misinterpretata) da Preti come un movimento di meri risentiti che rischiava, semplicemente, di porre in liquidazione totale proprio quei preziosi e decisivi valori culturali, conoscitivi e civili cui il Nostro aveva, bene o male, consacrato la propria intera riflessione filosofica. In questa precisa situazione allora Firenze si trasformerà non più in un'oasi felice, ma in un deserto, quello del «marcio umanesimo» che è oramai morto e sepolto da alcuni secoli, ma della cui dipartita molti fiorentini non si sono neppure resi conto. In questa prospettiva critica mancava allora a Preti proprio quel tessuto civile, sociale ed economico milanese e lombardo entro il quale si era dipanata, in realtà, la sua stessa formazione giovanile che, non per nulla, lo aveva anche indotto a guardare, con estremo interesse, al dibattito internazionale, voltando decisamente le spalle alla «morta gora» della provinciale tradizione italiana. Ma proprio per questa ragione, vivendo a Firenze, questo suo anelito per un'Italia europea e moderna diventava ancora e sempre più difficile da conseguire. Con la conseguenza che il suo isolamento – sia pur intessuto di lavoro e di molta, autonoma, meditazione critica sul presente, come sempre la filosofia dovrebbe fare – finiva anche per colorarsi, necessariamente, con aspetti affatto angosciosi e drammatici.

Ma il dramma dell'isolamento culturale di Preti a Firenze non era solo un dramma esistenziale del singolo uomo, in carne ed ossa, perché era, semmai, il dramma e la tragedia complessiva di un'intera cultura di ascendenza illuminista e pragmatico-sensibile che in Italia, e anche a Firenze, doveva necessariamente convivere, quotidie, con un paese arretrato, provinciale e affatto marginale come l'Italia, una nazione con le sue varie tradizioni che Preti, in cuor suo, aveva sempre ripudiato e decisamente combattuto. In questo preciso contesto anche l'affievolirsi del rapporto di Preti con Garin costituisce allora una parabola iscritta già nel destino del suo stesso filosofato: Preti non poteva infatti non percepire criticamente l'appartenenza di Garin a quella tradizione nazionale dell'idealismo che lui, in cuor suo, combatteva e ripudiava. con decisione. E, ancora una volta, il suo era in questo caso un conflitto non tanto di uomini o di situazioni storiche contingenti, bensì di pensiero e di teoresi. Infatti, proprio di fronte alla riflessione storico-filosofica di Garin, il pensatore pavese non poteva non percepire l'orizzonte sostanzialmente retorico entro il quale esso si radicava e rispetto al quale l'ideale pretiano di un sapere filosofico-scientifico rigoroso ed aperto non poteva non entrare in un conflitto, drammatico e senza compromessi. Ancora una volta – per dirla conclusivamente ancora con le parole della Menicanti – «quel suo rigore, senza che veramente se ne accorgesse, stava

alienandogli quanti erano tuttavia stati il suo mondo. Non si rendeva conto che tutto ha un prezzo e che a lui ormai doveva [nuovamente, ndr.] bastare il solo coraggio di essere se stesso». Proprio quel coraggio che da Socrate a noi ha del resto sempre alimentato la più vera e conseguente ricerca filosofica. Infatti il bios theoretikós vive proprio di questa tensione che si radica e si incrementa, a sua volta, nell'orizzonte, critico e libero, della conoscenza.

Nota al testo. Nella trascrizione delle lettere mi sono attenuto scrupolosamente all'originale senza tuttavia segnalare tutti i lapsus calami, le correzioni, le cancellature o gli interventi successivi. Salvo diversa indicazione le lettere sono scritte su fogli bianchi. Nella firma il nome e il cognome di Preti sono sempre uniti anche nell'originale autografo, pertanto si è rispettata questa particolarità giuliesca anche nella trascrizione delle lettere.

f. m.

Pavia 4 febbraio 1953
v. Digione, 8

Caro Garin,

grazie mille, prima di tutto, per la cordiale accoglienza e per quanto hai già fatto e stai facendo per me. Avrei voluto salutarti prima di partire (e per questo ho guardato se per caso fossi all'Università), anche per informarti dell'andamento delle faccende: ma conoscendo la tua fobia per il telefono, ho preferito rimandare il tutto ad una lettera – che è appunto questa. Ecco dunque:

1) *Codignola*¹. Si è dichiarato del tutto propenso e favorevole ad una mia chiamata.

2) *Al Capone* (ovverossia G. Capone-Braga)²: idem ut supra.

3) *Nencioni*³ e *Contini*.⁴ Cari e impagabili amici, si sono prodigati con

1 Ernesto Codignola (Genova 23 giugno 1885 - Firenze 28 settembre 1965), docente di Pedagogia prima nell'Istituto e poi nella Facoltà di Magistero di Firenze, è stato più volte membro del Consiglio superiore della pubblica istruzione, nonché collaboratore diretto di Giovanni Gentile per la riforma della scuola. In modo significativo Garin ha parlato di «tre Codignola» (cfr. *Intelletuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974) perché al primo Codignola attualista è poi subentrato, a partire dal 1929, un Codignola che prese le distanze dal fascismo (e anche da Gentile) avvicinandosi poi all'antifascismo, mentre, dopo la guerra, un terzo Codignola sposerà soprattutto le posizioni pragmatiste, facendo sì che la sua stessa casa editrice, La Nuova Italia di Firenze, promuovesse un'articolata traduzione delle opere di Dewey. Come ha giustamente rilevato Franco Cambi, Codignola ha così avviato, tramite la sua lezione continuata da Lamberto Borghi (e poi anche dallo stesso Cambi), «la tradizione pedagogica fiorentina attuale, connessa a un forte impegno teorico-critico e ad un altrettanto forte impegno etico-politico in direzione di una pedagogia “liberatrice” che oggi si declina come una variante significativa della pedagogia dell'emancipazione» (F. Cambi, voce *Codignola*, *Ernesto* nella *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate-Bompiani, Milano 2006, vol. II, p. 1985).

2 Gaetano Capone Braga (Giulianova, Teramo 4 maggio 1889 - Firenze 18 aprile 1956), dopo essere stato professore di filosofia nell'Università di Cagliari, dal 1936 è stato ordinario nella Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze. Sul piano teorico ha elaborato una forma di realismo teistico integrale. In relazione al soprannome attribuitogli da Preti, occorre ricordare che il pensatore pavese, anche in questo autentico *cacodémone* (à la Vittorio Sereni), amava spesso “appioppare” dei feroci soprannomi ai suoi colleghi, conoscenti ed anche amici.

3 Giovanni Nencioni (Firenze 1911 - ivi 2008) è stato docente di storia della lingua italiana all'Università di Firenze e poi di linguistica italiana alla Scuola normale di Pisa, nonché Presidente dell'Accademia della Crusca (1972-2000). Fu poi, tra tutti i colleghi dell'ateneo fiorentino, uno dei pochi amici di Preti e un suo valido punto di riferimento.

4 Gianfranco Contini (Domodossola 1912 - 1990) maestro della filologia e critico italiano ha indubbiamente rappresentato la figura di maggior rilievo ed importanza della cultura filologica e letteraria italiana del Novecento. Da osservare che subito

entusiasmo. Mi hanno fatto parlare a Ronconi e ad Al Capone, e si sono “lavorato” Natoli⁵.

4) *Ronconi*⁶. Perplexità, mugugno, ma nel complesso propensione a cedere. C'è il pasticcio di quello psicologo (Marzi?)⁷ che voleva venire e che per il momento è stato rifiutato, per il quale Ronconi era piuttosto impegnato. Ma poiché i due filosofi hanno mostrato chiaramente di non volere il suddetto psicologo, e poiché Nencioni (che era il principale alleato di Ronconi nella faccenda) è “passato” a me, Ronconi non insisterà.

5) *Devoto*⁸: **non** ho invocato il suo intervento nella faccenda, sapendo che era il sostenitore dello psicologo. Spero di guadagnare la sua neutralità. Per ora sono invitato a parlare davanti ai linguisti, quando voglio (purché di venerdì) su un argomento, a mia scelta, di comune interesse. E ciò sarà a primavera (il freddo che ho patito a Firenze i giorni scorsi me lo ricorderò fin che campo).

- Ancora una cosa: mi è stata sollevata (e proprio da Nencioni) l'obiezione che a Firenze non si desidera che i professori viaggino avanti e indietro, risiedendo altrove. Se ne venisse il discorso, dico anche a te quello che ho già dichiarato a Nencioni: che risiederò normalmente a Firenze, allontanandomene raramente e per assenze del tutto normali (qualche viaggio ogni tanto, qualche congresso o conferenza, villeggiatura estiva); oltre tutto per il motivo che, pur godendo di buona salute generale, non ho alcuna resistenza a viaggi lunghi e frequenti (un viaggio, se fatto in stagione diversa dall'estate, è sempre per me una piccola malattia). Ho una voglia infinita di sistemarmi e mettermi a lavorare seriamente e con metodo. Per questo ci terrei tanto a venire a Firenze⁹.

dopo la sua chiamata a Firenze i rapporti di Preti con Contini e Devoto si raffieciarono alquanto a causa del «netto rifiuto [di Preti, ndr.] di tenere la prolusione, nonché per frasi un po' vivaci dette pubblicamente contro le prolusioni e l'uso delle toghe accademiche durante le sedute di laurea...» (citazione tratta da una lettera inedita di Preti a Franco Alessio dell'11 dicembre 1954, scritta appunto da Firenze, attualmente conservata presso l'Archivio privato dello scrivente).

- 5) Glauco Natoli, francesista, ordinario di Lingua e letteratura francese a Magistero, poi scomparso, prematuramente, il 25 novembre 1964.
- 6) Alessandro Ronconi, latinista, docente di lingua e letteratura latina nel 1953-54 che poi passerà a Lettere mantenendo a Magistero unicamente l'incarico di Grammatica latina.
- 7) Alberto Marzi, docente di psicologia sperimentale, inizierà ad insegnare a Magistero solo a partire dal 1955, mentre precedentemente insegnava alla Facoltà di Lettere e Filosofia sempre dell'ateneo fiorentino.
- 8) Giacomo Devoto (Genova 1897 - Firenze 1974), professore di glottologia nelle Università di Cagliari, Padova e Firenze, si è dedicato soprattutto allo studio della linguistica indoeuropea ed italiana ed è stato uno dei maggiori linguisti italiani del Novecento. Devoto fu anche rettore dell'ateneo fiorentino dal primo novembre 1967 al 31 ottobre 1968.
- 9) Senza firma.

II

Pavia 21 gennaio 1954
v. Digione, 8

Caro Garin,

ho saputo la buona notizia¹⁰.

E, anzitutto, mille grazie per il tuo voto¹¹, che è stato decisivo (senza il tuo Bontadini non avrebbe mai osato darmi il suo): sono naturalmente addolorato per non saper trovare le parole necessarie a dirti tutta la mia gratitudine.

Ma, purtroppo, devo dare la caccia al «posto». Ti confesso («l'appetito vien mangiando») che mi piacerebbe moltissimo venire chiamato dal Magistero di Firenze. L'ambiente, gli amici, le biblioteche, la città – tutto mi vi attira. Ritieni possibile una chiamata, o per subito, o anche (anzi, sarebbe meglio) per il 1° novembre p. v.? Il fatto di essere riuscito con il tuo voto mi fa bene sperare. Al Magistero conosco Codignola (con il quale sono in buoni rapporti da molti anni), Contini (mio vecchio compagno di università ed amico), Tramite Caretti¹² e Fassò¹³ potrei avere qualche raccomandazione presso altri (per esempio Maggini¹⁴).

Non mandarmi a «quel paese». E credimi affettuosamente grato

Tuo

Giulio Preti

10 Si riferisce all'esito positivo del concorso per una cattedra di Storia della filosofia bandito dall'Università di Bari, conclusosi ufficialmente il 19 gennaio 1954, concorso in cui Preti era entrato, come terzo (ottenendo tre voti su cinque), nella terna dei vincitori. In data postale del 17 gennaio 1954, Lanfranco Caretti così comunicava da Milano, con un espresso, il sabato mattina, a Franco Alessio, a Pavia: «Carissimo, appena arrivato ho esplorato tutto e tutti. [...] **Preti terzo** in Storia della filosofia (voti: Abb[agnano] - Garin - Bontadini). Filosofia teoretica ancora non risolto. [...] Avverti subito Preti di cui non ho indirizzo. *E abbracciato per me!!!!*» (cartolina postale inedita dell'Archivio privato dello scrivente). Nel concorso di Filosofia teoretica dell'Università di Napoli del 1954 riuscirono vincitori, nell'ordine, Paolo Filiasi Carcano, Cornelio Fabro e Remo Cantoni.

11 Per il terzo posto della terna dei vincitori votarono per Preti, Abbagnano, Garin e Bontadini, mentre gli altri due commissari, Sciacca e Padovani, votarono per Maria teresa Antonelli, rimanendo tuttavia in minoranza.

12 Lanfranco Caretti (Ferrara 1915 - Firenze 1995), filologo e critico letterario, fu docente di letteratura italiana prima all'Università di Pavia e poi in quella di Firenze, ed intrattenne per molti anni un rapporto profondo con Preti. Durante il 1968 Caretti si fece promotore di una riforma della didattica nell'ateneo fiorentino, basato sull'introduzione sistematica della pratica dei seminari.

13 Luigi Fassò, docente di storia della letteratura italiana.

14 Francesco Maggini, italianista della Facoltà di Magistero.

III

Pavia 25 gennaio 1954
v. Digione, 8

Caro Garin,
di nuovo grazie mille.

Purtroppo, per ora sono senza chiamata da nessuna parte. A Pavia avrebbero potuto, se proprio avessero voluto, chiamarmi con una procedura un po' complicata. Invece hanno preferito chiamare un archeologo. Paci¹⁵ non mi ha aiutato affatto (credo che desiderasse moltissimo che io me ne andassi); Geymonat¹⁶, in posizione piuttosto delicata, non ha potuto. Caretti e Bulferetti¹⁷, tanto cari, hanno fatto quello che hanno potuto: ma giovani, ultimi venuti, insegnanti di materie non affini, non potevano veramente fare di più. Altrove, non so se e dove ci siano cattedre (c'è a Genova: ma temerei per la mia vita se mi ci presentassi...) ¹⁸. Che fare? Se tu per caso leggessi sugli avvisi economici di qualche giornale che c'è una Facoltà che cerca disperatamente un titolare di Storia della filosofia, ti prego di avvertirmi.

15 Enzo Paci (Monterado, Ancona 18 settembre 1911 - Milano 21 luglio 1976), fu docente di Filosofia teoretica dal 1951 al 1957 all'università di Pavia e poi, dal 1958, presso l'università di Milano. Amico di gioventù di Preti, fu lui ad introdurre inizialmente il pensatore pavese nell'ambiente banfiano. Ma fu poi sempre Paci ad opporsi decisamente alla chiamata a Milano di Preti, più volte tentata e variamente preseguita da Dal Pra.

16 Ludovico Umberto Geymonat (Torino 11 maggio 1908 - Passirana di Rho, Milano 29 novembre 1991) è stato il primo docente italiano titolare di una cattedra di Filosofia della scienza che fu creata appositamente per lui, nel 1956, presso l'Università di Milano. Precedentemente aveva insegnato Filosofia teoretica presso l'Università di Cagliari e Storia della filosofia presso quella di Pavia (e, per incarico, Filosofia della scienza), potendo tuttavia accedere all'insegnamento solo dopo il crollo del fascismo, a causa del suo coerente antifascismo.

17 Luigi Bulferetti, originario di Torino, fu docente di storia (figlio di Domenico, già docente di letteratura italiana); dopo aver insegnato all'Università di Pavia passò all'Università di Genova dove rimase fino alla morte.

18 Il riferimento è, naturalmente, a Michele Federico Sciacca (Giarre 12 luglio 1908 - Genova 24 febbraio 1975). Sciacca, già allievo di Aliotta a Napoli (con cui direbbe la rivista «Logos») è stato prima ordinario di Storia della filosofia a Pavia (1938-47) e, successivamente, di Filosofia teoretica a Genova (1946-75), nonché fondatore e direttore del «Giornale di Metafisica» (1946-77). Ma al di là delle differenti posizioni teoretiche – Sciacca, teorico di una «filosofia dell'integralità», sosteneva, tra l'altro, che proprio l'abdicazione all'intelligenza metafisica generasse la «stupidità storicamente storicizzata» propria e specifica dell'alleanza tra edonismo, sensualismo, tecnocrazia, totalitarismo, progressismo, dissoluzione dell'uomo (come natura, cultura e religione), etc., etc. – il riferimento di Preti è relativo proprio all'esito del suo concorso. In questo concorso Sciacca aveva infatti cercato di collocare Maria Teresa Antonelli proprio al posto che era stato invece attribuito, dalla maggioranza relativa della commissione, a Preti...

La mia unica speranza, per l'anno venturo, è Firenze – in cui sarei venuto *comuniqué* (anche se avessi avuto la chiamata a Pavia), molto molto volentieri. Non potrebbe Ronconi, se trasferito a Lettere, conservare l'incarico al Magistero, e così risolvere la questione del Latino?

La settimana ventura conto di venire a Firenze. E spero allora di vederti. Intanto, insieme ai rinnovati ringraziamenti, accetta i più cordiali saluti dal
tuo

Giulio Preti

IV¹⁹

Pavia 7 giugno 1954
v. Digione, 8

Caro Garin,

mi giungono da Firenze notizie poco liete, secondo cui io avrei costì provocato l'ostilità della Facoltà di Lettere nei miei riguardi. Qualcosa del genere mi sarebbe confermato da un oscuro messaggio che, tramite Alessio²⁰, mi è pervenuto da Paolo Rossi²¹ dopo un colloquio con te. Che è successo? Come stanno esattamente le cose?

Ti sarei infinitamente grato se tu volessi con tutta franchezza spiegarmelo – perché, confesso, non capisco che cosa possa aver mutato così bruscamente la situazione.

Scusami, e accogli, insieme ai miei sensi di gratitudine, i più cordiali saluti

tuo

Giulio Preti

19 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Pavia - Facoltà di Lettere e Filosofia».

20 Franco Alessio (Pavia 1925 - ivi 1999), formatosi all'Università di Pavia in ambito neospiritualista, successivamente si avvicinò all'ambito laico e, in particolare, a Ludovico Geymonat ed Enzo Paci (fu assistente di entrambi) e, soprattutto, a Preti. Dopo aver insegnato Storia della filosofia all'Università di Cagliari, fu infine titolare, per molti anni, di Storia della filosofia medievale, prima all'Università Statale di Milano (1969-1971) e poi, dal 1972, all'Università di Pavia.

21 Paolo Rossi Monti (Urbino 30 dicembre 1923), uno dei maggiori storici della scienza italiani, ha insegnato nelle Università di Milano, Bologna e Firenze, dove è stato ordinario di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e Filosofia. A Milano è stato assistente ordinario di Antonio Banfi e quando arrivò nel capoluogo lombardo, subito dopo la seconda guerra mondiale, fu generosamente aiutato da Preti – che allora era invece assistente volontario di Banfi – ad inserirsi nel mondo culturale ed editoriale milanese.

V²²

Pavia 19 giugno 1954
v. Digione, 8

Caro Garin,

ho ricevuto la tua cartolina, seguita da un espresso di Nencioni.

Grazie, grazie di cuore.

So, e mi rendo conto, di quanto hai fatto per me: per ora la mia gratitudine posso soltanto *dirtela* – te la dimostrerò quando occorrerà, e come potrò²³. In questi giorni non posso venire a Firenze (né sarebbe opportuno): forse ci verrò ai primi di luglio, ma ho paura di non trovarci più nessuno. Comunque avremo tempo l'anno (accademico) venturo di vederci e fare grandi discussioni e grandi progetti.

Intanto gradisci, per te e la tua Signora²⁴ (la quale pure, so, si è assai disturbata per me), ringraziamenti, auguri e cordialissimi saluti
tuo

GiulioPreti

VI²⁵

Firenze, 18 ottobre 1956

Caro Garin,

stamane mi è sembrato che ti interessasse sapere che cosa abbiamo al Magistero di Hegel giovane. Ho fatto una breve inchiesta sul catalogo ed ecco i risultati:

22 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Pavia - Facoltà di Lettere e Filosofia».

23 Tuttavia, successivamente Preti passò, come una «meteora», anche alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'ateneo fiorentino: ordinario di Filosofia morale (nell'anno accademico 1956-57 a tutto il gennaio 1958) e incaricato, per pochi mesi, nell'anno accademico 1956-57, di Filosofia teoretica. La causa di questo suo repentino e improvviso allontanamento da Lettere, con il suo ritorno stabile a Magistero da cui non si sarebbe più mosso fino alla morte, è da rintracciarsi in una «suntuosa baruffa» che Preti finì per avere proprio con Garin...

24 Maria Garin, collaboratrice del marito, traduttrice dal francese, per Laterza, di opere di René Descartes, Philippe Ariès, Robert Mandrou, Henri Gouhier, Georges Duby, Joan P. Couliano, André Chastel, Marcel Detienne, Lacques Le Goff, George Minois, Robert Delort, Léon E. Halkin, Henri-Jean Martin, Paul Vignaux, Guy Bois, Alain Corbin, Paul Veyne, Jean-Claude Schmitt, André Chastel e curatrice anche, sempre per Laterza, degli *Scritti politici* di Jean-Jacques Rousseau e del *Trattato dei sistemi* di Étienne Bonnot de Condillac.

25 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

- 1 *Das Leben Jesu* - Jena, Diedrichgo, 1906
2. *Das Leben Jesu* - hrsgg. von H. Nohl
- ad una verifica, questi due testi sono risultati *estratti* dai *Theologische Jugendschriften* editi dal Nohl: estratti inseriti in una miscellanea di scritti teologici vari
3. *Der Geist des Christentums und id.*
4. *Erste Druckschriften...* hrsgg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1928
5. *Jenenser Realphilosophie*, hrsgg. von J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1931-32
6. *Theologische Jugendschriften*, hrsgg. von H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907
- Altro credo non ci sia. Comunque, se vuoi sapere notizie circa l'esistenza di una determinata opera, siamo²⁶ a tua disposizione.

Ciao

GiulioPreti

Ps. Insieme a questa imposto la lettera per Dal Pra²⁷. Omaggi alla tua Signora.

GP

VII

Milano 15 settembre 1957
v. Vitruvio, 9

Caro Garin,

di ritorno dalle mie peregrinazioni siculo-fiorentine ho trovato la tua cartolina con «le nostre prospettive filosofiche». La «prospettiva» raffigurata sulla cartolina mi è sembrata non proprio un sogno, ma, insomma, abbastanza seducente.

A Firenze, visto che la stanza che abito attualmente in piazza S. Spirito è assolutamente inabitabile, ne ho trovata un'altra, in via Barbadori, che abiterò dai primi di ottobre. È un appartamento all'americana monovano, vuoto (sto comperando mobilucci che farebbero rabbrivire la tua buona signora), riscaldamento centrale a nafta;²⁸ in seguito, con l'aiuto di Dio e di qualche altro notevole della Città, spero di metterci anche il telefono.

26 Il plurale si spiega, probabilmente, tenendo presente sia la diretta collaborazione di Ermanno Migliorini, sia anche di quella di sua sorella che lavorano proprio presso la Biblioteca dell'ateneo fiorentino.

27 Cfr. la lettera del 18 ottobre 1956, n. VII del carteggio di Preti con Dal Pra, in questo stesso fascicolo.

28 Appartamento monovano all'americana, con riscaldamento centrale, a nafta, e mobilucci di nessun pregio (tipo usa e getta): sembrano proprio essere riferimenti ai miti di una nuova società dei consumi di cui Preti sembra già avvertire l'imminente esplosione sociale che si attuerà pochi anni dopo, proprio con il *boom* economico degli anni Sessanta.

Qui ho visto, prima che partissi per Napoli, l'ottimo Dal Pra, il quale mi ha dato la solita "enciclica", che avrai ricevuto anche tu. Quanto a me, ho approvato in generale. Ho approvato il *De suppositionibus* di Buridano²⁹, p. II^a; preferirei la rassegna di P. Rossi sul ramismo³⁰ a quella di F. Rossi Landi [*sic!*] su Vailati³¹. Per i prossimi "testi e documenti" mi sono stretto nelle spalle. Non ho altri scolari che le ragazzine del Magistero, e quelle non sarebbero in grado di pubblicare neppure le lettere dei loro fidanzati.

Io ho finito, e spedito, la mia traduzione degli *Opuscoli* di Pascal per Laterza³². Credo che dovrai vederli anche tu, come direttore della collana. Mi dirai quello che non va bene. Quella traduzione mi ha fatto venire la voglia di fare un volumetto di vari «studi pascaliani»³³ proprio intorno a quegli opuscoli: questioni di autenticità e cronologia, e considerazioni varie. Per uno almeno di questi saggi avrei bisogno di discutere con te – ma non c'è fretta.

Io sarò a Firenze, per fermarmi definitivamente ("definitivamente" per modo di dire: fino alle vacanze di Natale), il 27 p. v. Spero proprio di vederti, e trovarvi entrambi in buona salute e su di corda. Arrivederci; Saluti affettuosi

GiulioP

29 Cfr. Giovanni Buridano, *Tractatus de suppositionibus*, a cura di Maria Elena Reina, «Rivista critica di storia della filosofia», XII, 1957, pp. 323-352.

30 Cfr. Paolo Rossi, *Ramismo, logica, retorica nei secoli XVI e XVII*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII, 1957, pp. 357-365.

31 Ferruccio Rossi-Landi, *Materiali per lo studio di Vailati. I. Risveglio di studi vailatiani in questo dopoguerra*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII, 1957, pp. 468-481; II. *Descrizione del volume degli «Scritti»*, ivi, XII, 1957, pp. 481-485; III. *Tentativo d'una classificazione di tutti gli scritti di Giovanni Vailati*, ivi, XII, 1958, pp. 82-108.

32 Cfr. Blaise Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, a cura di Giulio Preti, Editore Laterza, Bari 1959.

33 Pascal è, invero, un autore decisivo per la stessa autonoma riflessione pretiana e ha costantemente accompagnato, in modo sempre assai significativo e pregnante, tutte le differenti fasi della sua intensa biografia intellettuale. Tuttavia, questo volume di «studi pascaliani» non fu comunque mai realizzato da Preti, né se ne trova traccia nei manoscritti inediti del *Fondo Preti*.

VIII

Milano 13 agosto 1958
v. Vitruvio 9

Caro Garin,

ho ricevuto, letto e rimandato a Dal Pra (a Milano, sebbene sia in villeggiatura – ma qualcuno provvederà alla sua posta). Sono d'accordo con te. L'articolo del giapponese sembrerebbe, se non fosse per le citazioni in antico indiano, un'esercitazione di una scolara del Magistero. Buono mi è sembrato quello sul *De Anima* di Giovanni di Jandum³⁴. Però sulla parte 3^a, relativa alle "tre verità", non sono affatto d'accordo. Si sente lontano un miglio l'origine cattolica. Possibile che ignori quello che ha scritto Michalski³⁵ (e, modestamente, anche Giulio Preti)³⁶ sulla dottrina della *probabilitas* nel XIV^o secolo? E poi le osservazioni che fai tu, che mi sembrano giuste. Comunque anche a me sembra da pubblicarsi.

Io per ora sono qui. A giorni partirò, ma non so se per dove. Francamente, avrei bisogno di svago, ma non di "villeggiatura" – Ho il terrore della noia. Forse farò un viaggetto verso i mari del Sud (purtroppo, non le Hawaii, bensì più modestamente Sardegna e Sicilia).

Tanti cari saluti e auguri a te e alla signora Maria da

Giulio Preti

34 Si tratta del primo scritto di Arrigo Pacchi ospitato sulla «Rivista critica di storia della filosofia»: *Note sul commento al «De Anima» di Giovanni di Jandum*. I. *La teoria del senso agente*, XIII, 372-383; II. *L'unicità dell'intelletto e l'unità della scienza*, XIV, 1959, pp. 437-451; III. *La polemica contro il tomismo*, XIV, 1959, pp. 451-457; IV. *La questione della «doppia verità»*, XV, 1960, pp. 354-375.

35 Cfr. Konstanty Józef Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*, «Bulletin international de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres», Classe d'Hist. et Phil., 1919-1920 e Id., *Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, «Bulletin international de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres», Classe de Phil., 1925, nonché Id., *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle*, «Studia philosophica», 1937, pp. 233-365.

36 Per i saggi di Preti cfr. gli studi di logica antica e medievale ora raccolti nei suoi *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. II, pp. 3-194.

RIVISTA CRITICA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

DIREZIONE:
PROF. GIULIO PRETI (?)
VIA DELLO SPRONE, 1 - FIRENZE

AMMIN.: "LA NUOVA ITALIA" EDITRICE
PIAZZA' INDIPENDENZA, 29 - FIRENZE

Firenze, 11 gennaio 1962

Caro Mario,

in data di oggi ti ho spedito il mappone di Merzurgo -
Zaffinone. Non è certo un capolavoro: mi sembrano schede mal
ricucite. E poi ha il difetto di riferirsi ai soli estetologi, ignorando idee
che, pur provenendo da pensatori non particolarmente inkettate
ai problemi estetici, tuttavia hanno esercitato una fortissima
influenza su questi. Così p.es. idee del Cousin e di Leibniz sono
grazie pascaliane sono fatte derivare da passi, peraltro assai dubbi,
della Addison.

Comunque non è mio compito entrare nel merito. Piuttosto, come
ti ho detto a Milano, il dattiloscritto è in uno stato tremendo; il
lavoro troppo lungo o per giunta non chiaro in lo scopo. Però, se
per ragioni di public relations vuoi pubblicare il tutto, fa pure -
io non mi oppongo.

È ti saluto molto affettuosamente

tuo

Giulio

GIULIO PRETI

*Qui a Firenze si muore nel silenzio e nella solitudine
Lettere a Mario Dal Pra (1951-1971)*

a cura di Fabio Minazzi

Nella rubrica delle Notizie della «Rivista di storia della filosofia» (XLVI, 1991, fasc. IV, p. 817) è apparso un Invito ai corrispondenti di Giulio Preti, firmato da Mario Dal Pra e dallo scrivente, nel quale si comunicava che «si viene raccogliendo per iniziativa del prof. Mario Dal Pra e per cura diretta del dr. Fabio Minazzi la molteplice corrispondenza [di Preti]: lettere, biglietti, dediche speciali, scritti vari e anche documenti». Anche questo appello, oltre, naturalmente, alle differenti e molteplici ricerche archivistiche che, nel corso degli anni, ho sempre condotto, ha in parte consentito sia di individuare qualche nuovo cespite documentario pretiano, sia anche di ritrovare qualche sparuta lettera di cui non si conosceva l'esistenza. Sempre entro questo nostro preciso e comune progetto concernente l'Epistolario pretiano si collocava anche la telefonata che Dal Pra mi fece, proprio in limine mortis, il giorno prima della sua scomparsa. Con questa sua telefonata Dal Pra mi comunicava infatti che aveva finalmente raccolto tutte le lettere di Preti a lui indirizzate che era riuscito a rintracciare e, pertanto, mi fissava un appuntamento, concordato subito dopo il 21 gennaio 1992 (giorno della sua improvvisa scomparsa) per trasmettermi – come mi disse al telefono – il «pacchetto delle lettere di Giulio». Questa telefonata dalpraiana, arrivatami alla sua consueta ora serale delle 20,30, costituì il mio ultimo contatto con uno dei miei due dioscuri milanesi (l'altro, Ludovico Geymonat, lo avevo perso poche settimane prima, il 29 novembre 1991, e questa morte aveva fortemente impressionato Dal Pra). Così, in meno di due mesi ho perso entrambi i miei Maestri, mentre, di lì a poco, non mancò neppure un innominabile che colse l'occasione per espellermi – insieme ad un innocente compagno di sventura – dalla Redazione di quella «Rivista di storia della filosofia» nella quale avevo lavorato per una decina d'anni e nella quale Dal Pra aveva voluto inserirmi prima ancora del conseguimento della laurea. In tale non facile frangente ricevetti, comunque, una bella lettera di solidarietà di Eugenio Garin (lettera che, un giorno o l'altro, meriterebbe proprio di essere resa pubblica, onde far meglio comprendere – per dirla con un gentile ossimoro – la grande piccolezza di un "ordinario", à la Papini...).

Ma, ovviamente, non è questa l'occasione per rinviare simili miserie, che, tuttavia, mi sovengono in mente nel momento stesso in cui sto per presentare l'interessante e preziosa corrispondenza di Preti con Dal Pra. Per la verità anche molti mesi dopo la scomparsa di Dal Pra, tramite la cortesia di sua moglie Ines Rizzoli, avevo cercato di recuperare le copie di queste lettere, ma l'innominabile di cui sopra fece di tutto per impedirmelo. Ora però queste lettere sono consultabili presso il Fondo Mario Dal Pra conservato negli archivi della Biblioteca del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano (per la loro descrizione analitica cfr. Fondo Mario Dal Pra, a cura di Giuseppe Barreca e Piero Giordanetti, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2005, pp. 72-73, le lettere di Preti si trovano, per la precisione, nella cartella 7, fascicolo 409 del Fondo dalpraiano). In ogni caso il lettore potrà comunque comprendere che non è davvero senza una certa emozione che ora presento questo importante carteggio, non solo per il suo valore intrinseco, ma anche perché la sua lettura e ora la sua pubblicazione, mi riportano immediatamente – ed inevitabilmente – al momento preciso della scomparsa di Dal Pra, che fu per me un momento doloroso e anche di immediato smarrimento.

Questo carteggio è, in primo luogo, un carteggio di lavoro o, meglio, un carteggio che ben documenta tutto il lavoro analitico, di lettura, di collaborazione e anche di puntuale consulenza editoriale, svolto da Preti nel corso degli anni (e non solo durante il periodo della sua cooptazione nella direzione del periodico, per la vita e l'attività della «Rivista critica di storia della filosofia»). Ma, in secondo luogo, questo carteggio documenta anche il profondo legame che, nel corso dei decenni, ha sempre legato Preti a Dal Pra (e viceversa). Il loro fu, invero, un rapporto di profondo affetto e di altrettanto profonda stima reciproca come ora nuovamente ben emerge dalla lettura analitica di queste lettere. Non solo: leggendo queste lettere si scopre addirittura come, perlomeno da parte di Preti, il suo attaccamento per la Rivista scaturisse, in primis, proprio dal suo profondo affetto per Dal Pra. Così, per fare un esempio veramente emblematico, nella lettera del 6 febbraio 1965, Preti dichiara addirittura che «la rivista è tua (per questo le voglio bene)». Il che costituisce un aspetto che forse può anche stupire in un autore come Preti. Ma, in realtà, stupisce forse solo coloro che non hanno colto l'animo più profondo del pensatore pavese. Lanfranco Caretti, che fu invece amico e sodale di Preti per molti anni, non a caso scriveva – in una sua cartolina postale, tuttora inedita, dell'8 giugno 1964, indirizzata da Pavia a Daria Menicanti – di considerare senz'altro «Giulio uno degli uomini più dolci e amabili» tra quelli che aveva avuto la ventura di conoscere. Ma da queste lettere a Dal Pra non emerge solo la dolcezza e l'amabilità pretiana, ma si riscontra anche il tono più vero e sincero del carattere pretiano: l'ironia continua (che spesso è anche una feroce auto-ironia) con cui sa guardare – filosoficamente! – al mondo (non solo a quello che ruota attorno alla Rivista e all'ambiente accademico) e anche a se stesso. Così nella lettera del 27 novembre 1961 si dà addirittura del «maiale», mentre in quella del primo febbraio 1967 si auto-qualifica, ironicamente, come «'gnorante» perché non conosce la produzione, data per scontata, di un giovane studioso come Claudio Cesa. Ma il filo rosso di questa sua gentile ironia – che,

a tratti, sa anche essere feroce – è sempre lo stesso: quel bios theoretikós della ricerca della verità che lo trasforma proprio nel cacodèmonone di cui parlava Vittorio Sereni. Preti è sempre dalle urticanti maniere quando deve parlare secondo verità: allora il suo giudizio si fa tagliente come una lama affilata, proprio nella misura in cui insegue “la cosa stessa” che deve essere delineata nei suoi esatti e precisi contorni. E in questo caso, allora, il bersaglio non è solo la “fesseria” conclamata o la “bischeraggine” di colleghi “ordinari” et similia, ma è anche la denudazione dei suoi stessi limiti e delle sue proprie insufficienze (anche teoretiche o di carattere) che Preti denuncia con pari animus implacabile che non può essere ammorbidito con alcun placebo retorico.

Questo è, del resto, il Preti «dalle urticanti maniere», ovvero quello più vero e, di suo, autenticamente e sempre filosofo, che anche nel momento in cui presenta a Dal Pra un contributo di un suo assistente, lo presenta senza alcuna retorica («non è un capolavoro», come scrive, per esempio, nella lettera del 31 agosto del 1970, parlando di un contributo su Quine di Paolo Parrini). Ma questo è anche il Preti che taglia dei giudizi con il rasoio della sua impietosa critica, quando parla di alcuni suoi colleghi filosofi, presentando, per esempio, Geymonat come un gangster della filosofia e come un autentico bluff che attende ancora di essere smascherato e che farebbe, appunto, solo danni in una Facoltà di filosofia (cfr. la lettera del 20 maggio 1967). Oppure, sempre nella stessa lettera, parla di un suo vecchio amico e sodale come Remo Cantoni come di un autentico «bischero», la cui chiamata a Milano contribuirebbe, naturalmente, a peggiorare la situazione della Facoltà di Filosofia milanese. Ma proprio mentre compie questa affermazione lo stesso Preti si lascia tuttavia sfuggire un suo “sogno”: «peccato, perché Milano era una delle pochissime città italiane in cui la filosofia avesse una certa vita. E avevo sempre sognato, una volta o l'altra, di poterci venire anch'io. Sono tanto stanco del Magistero, e soprattutto di Firenze» (lettera del 20 maggio 1967). Oppure, ancora, sempre nella stessa lettera, parla di Corrado Mangione denunciandone, tuttavia, la scarsa originalità, pur apprezzando, al contempo, la sua simpatia umana. Per un motivo fortemente analogo si oppone decisamente (4 giugno 1959) alla pubblicazione di una conferenza di Vasa sulla Rivista, ricordando a Dal Pra che questo suo periodico si è affermato per un certo taglio critico cui, a suo avviso, non si deve mai derogare. Ma poi è sempre Preti a denunciare la «micrologia», la tendenza alla mera bibliografia, e l'andazzo meramente accademico di molti studi, tratti decisamente negativi che vede tuttavia emergere, in modo assai preoccupante, proprio nei contributi pubblicati sulla Rivista dagli storici del pensiero filosofico (soprattutto quelli dediti alla filosofia antica) che gli sembrano studiare la storia del pensiero senza possedere alcuna bussola critico-interpretativa e con scarsa o nulla attitudine al pensiero filosofico. Così questo Preti filosofo denuncia apertamente la mancanza di pensiero presente nei contributi degli storici della filosofia antica e si lamenta apertamente per questa loro tendenza micrologica. Ma è poi sempre questo Preti filosofo che, pur molto apprezzando un lavoro di un allora giovane Fabrizio Mondadori, tuttavia avverte anche Dal Pra che il suo testo è decisamente più teoretico che storico e, pertanto, forse poco adatto ad una rivista di

storia del pensiero filosofico. Così leggendo questa lettera si scopre un Preti filosofo che stima apertamente questo giovane studioso, che desidera pertanto difendere da quelle che gli paiono delle autentiche angherie compiute da Geymonat (il che finisce poi per essere un ulteriore titolo di merito di questo giovane studioso). Ma è anche da tener presente che questo Preti filosofo non ha tuttavia mai lasciato trapelare questi suoi giudizi allo stesso giovane Mondadori, mentre li comunica, senza problemi, al suo amico Dal Pra di cui, evidentemente, si fida incondizionatamente. Anche questa costituisce così, invero, una tipica mossa (educativa?) pretiana. Né basta, perché di fronte a un Dal Pra che vorrebbe direttamente coinvolgere Preti nelle iniziative da lui promosse per il centenario della nascita di Giovanni Vailati, il filosofo pavese reagisce assai negativamente (lettera del 27 febbraio 1962), dicendo che non sa proprio che farsene di “precursori” che, del resto, a suo avviso, al loro tempo sarebbero stati «già fuori stagione».

Questo Preti è veramente un fustigatore, à la Baretti, implacabile. Probabilmente, solo un uomo come Dal Pra sapeva sempre prendere per il verso giusto questo Preti filosofo, apprezzandone, immensamente, le doti teoriche e critiche. Infatti, malgrado questi drastici “avvisi al navigatore”, è agevole constatare come l’interlocutore di Preti abbia poi comunque saputo navigare secondo una sua precisa rotta che non gli ha affatto mai impedito di continuare anche la collaborazione con Vasa, di promuovere decisive iniziative di studio sul pensiero vailatiano, di apprezzare profondamente anche il lavoro filosofico di Geymonat dal cui indirizzo teorico di ricerca pure si differenziava in modo certamente non irrilevante o banale (del resto come dimenticare che fu proprio Dal Pra a lavorare intelligentemente e sapientemente per far chiamare a Milano, di volta in volta, Geymonat, Paci, Cantoni e Formaggio e ad aver anche sempre tentato – purtroppo senza tuttavia mai riuscirci – di far tornare anche Preti?). In realtà il programma di ricerca e anche la strategia istituzionale dalpraiana risultavano essere molto più comprensivi ed accoglienti rispetto a quelli perseguiti dal Preti cacodèmon che, «irto ed incorrotto», ha preferito pagare fino in fondo il prezzo di una solitudine abbastanza radicale pur di non fare compromessi e di non venir meno alla sua tensione filosofica per la ricerca della verità, essendo infatti molto più amico di quest’ultima che degli uomini. Del resto è sempre questo Preti «irto ed incorrotto», amante, più che degli uomini della verità, che in una lettera – anch’essa inedita – del 26 settembre 1967 così scrive a Dino Formaggio: «gli anni che tu mi ricordi sono stati per me anni bui, tanto bui che mi si stringe il cuore a ricordarli. Solo dopo il ‘54 ho cominciato a vedere un po’ di sole. E anche Banfi (anzi, soprattutto Banfi) non è certo un caro ricordo. Ma tu non c’entri: sei stato anzi uno dei pochi amici, o forse l’unico, che non mi ha tradito. Forse perché eri il più umano di tutti noi». Certamente in questo riferimento concernente, in primis, tutto il gruppo banfiano dei grandi allievi degli anni Trenta, è tuttavia singolare constatare come Formaggio venga salvato, ancora una volta, proprio per la sua «umanità». Sicuramente tra questi «pochi amici» si annovera anche Dal Pra che, per anni, è stato un interlocutore pretiano privilegiato. Inoltre, il Preti che emerge da queste lettere è anche quel Preti dichiaratamente «antimonografico» che non ama affatto i pensatori (e i loro abiti teorici o

storiografici) perché preferisce inseguire le avventure di pensiero, le tradizioni concettuali, i problemi che taglia sempre in modo libero e critico per inseguire le sue autonome riflessioni e i suoi pensieri originali. Ma dietro e profondamente intrecciato a questo Preti, autentico e rigoroso filosofo che pratica una riflessione (neoeffuministica) sempre per saggi e sondaggi critici alquanto aperti e problematici, avendo la capacità di far sempre dialogare i testi di autori e correnti anche molto differenti e di diversa ascendenza culturale, storica e teoretica, si avverte anche un pensatore la cui precisa biografia intellettuale fa continuamente capolino tra le righe di queste lettere. Non per nulla in queste lettere Preti batte e ribatte sulla crisi che sta vivendo, sulla sua incapacità di lavorare, sulla sua accidia, sui mille problemi che gli impediscono di realizzare quanto pure gli si agita fortemente in animo. In realtà queste critiche continue che rivolge alla propria insufficienza e anche alla propria incapacità di lavorare suscitano nel lettore contemporaneo, perlomeno in quello che conosce la ricchezza straordinaria degli inediti pretiani, un curioso effetto, perché questi suoi rilievi autocritici stridono, in modo affatto palese, con tutto il ricchissimo materiale inedito conservato nel Fondo Giulio Preti che raccoglie, appunto, i suoi quaderni, i suoi saggi, i suoi appunti, le sue schede di lavoro, i testi delle lezioni, etc. etc. Scorrendo tutto questo materiale – di cui ho dato pubblica notizia fin dal 1984 – si osserva infatti come Preti, malgrado le sue autocritiche e le sue lamentele, abbia in realtà lavorato sempre moltissimo ed assai intensamente. Preti infatti non solo era di uno scrupolo kantiano nel preparare le lezioni e i corsi universitari, ma ha anche continuato sempre a riflettere e scrivere progettando differenti studi, volumi e saggi. Del resto anche in queste lettere in cui si lamenta della sua incapacità a lavorare, tuttavia troviamo sempre delle precise affermazioni in cui Preti ricorda come continui, tuttavia, in modo assai intenso, a leggere, studiare e, soprattutto, a pensare in proprio.

Ma allora per meglio comprendere la particolarità specifica di questa sua contraddizione conclamata – tra un lavoro continuo, rimasto, tuttavia, per lo più inedito o affidato alla regolarità dello svolgimento delle lezioni (che in molti casi costituiscono dei veri e propri corsi monografici predisposti da un autore programmaticamente anti-monografico!) e le sue parallele dichiarazioni di crisi, di accidia e di incapacità sostanziale a lavorare seriamente – a mio avviso occorre scendere, nuovamente, ad un livello squisitamente teoretico. Preti infatti, pur essendo intrinsecamente un autore profondamente ed intimamente “illuminista” e, quindi, saggistico-critico, percepiva, tuttavia, l’insufficienza complessiva di questa sua peculiare pratica filosofica. Avvertiva, insomma, che la più vera ed autentica produzione filosofica non può e non deve fermarsi alla dimensione saggistica, ma deve essere in grado di pervenire alla forma del trattato sistematico che anche in filosofia costituisce l’unica forma possibile di vera ed autentica conoscenza (à la Kant!). Ma proprio entro questa lucida consapevolezza critica si radica allora tutta l’inquietudine – teoretica ed esistenziale – di Preti. Un’inquietudine che possiede anche una precisa radice culturale e biografica. Sul piano culturale questa inquietudine può infatti essere ricondotta all’inquietudine che si apre col «secolo di ferro» e con il parallelo esplodere della conoscenza scientifica. Siamo cioè in presenza di quella tipica e caratteristica inquietudine

tudine pascaliana (basata sulla tensione critica instaurantesi tra scetticismo e stoicismo) che Preti avverte fin nelle fibre più profonde della propria carne (teoretica!) e del proprio sangue (spirituale, ovvero banfiano-cassireriano). Si tratta dell'inquietudine teoretica delle «due culture» cui, e non a caso, Preti dedicherà la sua ultima e più sistematica riflessione affidata alle pagine di Retorica e logica del 1968. Ma nel caso di Preti questa inquietudine pascaliana è anche un'inquietudine culturale ed esistenziale che si radica, più precisamente, nell'integralità del nostro stesso essere animali pensanti. Pensanti ed animali: animali simbolici, in grado di produrre cultura proprio perché siamo animali vivi, in carne ed ossa. Questo il paradosso e il contrasto dilacerante tra bios e logos che sempre tormenta il Preti filosofo.

Il che ci porta al secondo livello, quello della specifica biografia intellettuale di Preti. Come si legge in questo carteggio Preti è infatti passato da una posizione teoretica in cui interpreta l'intelligenza umana quale «riflessione pragmatica sull'esperienza sensibile» (lettera del 28 dicembre 1951), alla comprensione della necessità di meglio articolare la struttura – che risulta essere relativamente autonoma, ovvero dotata di una peculiare autonomia relativa – della stessa intelligenza umana. In questa prospettiva la considerazione dello studio delle ontologie regionali, à la Husserl, si salda allora, e assai felicemente, con gli studi sulla semantica medievale e moderna (anche se, assai paradossalmente, in questa prospettiva l'aspetto pratico-ermeneutico dell'operatività tecnologica viene invece indebitamente trascurato) e Preti avverte allora la necessità di delineare un interessante e fecondo programma di ricerca basato sullo studio della «metafisica critica» (lettera del 17 febbraio 1958), ovvero di un ontologismo critico in grado di mettere capo ad un neorealismo logico-fenomenologico. Questo fecondo progetto di ricerca – cui sono dedicati molteplici studi inediti risalenti agli ultimi lustri di attività di Preti – costituisce un significativo spostamento di interesse teoretico che, perlomeno sotto un certo aspetto, consente a Preti di ritornare – sia pure assai criticamente – sulle sue stesse radici banfiane e cassireriane, per aprire e delineare una nuova fenomenologia della cultura umana. La morte di Preti si colloca proprio in un periodo in cui il pensatore pavese cercava di delineare questo suo nuovo e fecondo punto di vista teoretico. Ma, ancora una volta, questo slittamento concettuale si intreccia poi, nel concreto uomo-Preti, in carne ed ossa, nella sua stessa effettiva biografia filosofica, intellettuale, culturale, civile ed esistenziale. Su questo secondo livello di analisi queste lettere a Dal Pra risultano essere molto chiare ed esplicite, poiché allora il contrasto che sempre più emerge è quello tra due polarità profondamente diverse: la città di Firenze e la città di Milano. Così nella lettera del 6 febbraio 1965 Preti confessa: «spero di vederti presto a Firenze, dove sento molto (soprattutto dopo una gita dal Nord) la mia assoluta solitudine». Malgrado la bellezza intrinseca di Firenze, malgrado la sua straordinaria storia culturale e civile, malgrado la presenza in questa città di molte e belle ragazze, tuttavia Preti avverte, prepotente, la nostalgia della sua Milano: «penso con tanta nostalgia a Milano – scrive nella lettera del 5 novembre 1967 –. Anche costì pioverà e ci sarà nebbia, ma almeno dentro le case, i caffè, etc. c'è una vita civile. Qui [a Firenze, ndr.] si muore nel silenzio e nella solitudine». Non è tanto la Milano della sua formazione

banfiana, ma è la Milano intesa quale città autenticamente europea: la città più moderna di cui l'Italia disponga, la città del lavoro, onesto e febbrile, la Milano civile, capitale della Resistenza, la Milano illuminista, aperta sull'Europa e dinamicamente protettata verso una civiltà europea critica, flessibile, dinamica, intessuta di lavoro, studio, ricerca, scienza, tecnologia e di idee nuove che possono essere saggiate e messe continuamente alla prova. Appunto, è proprio questa Milano industriosa, laboriosa, intelligente, accogliente e pure luogo di continua crescita civile (ma in cui ci sono anche meno «terùn», come scrive nella lettera del 27 ottobre 1964!) che manca, drammaticamente, a Preti. Preti vive a Firenze, ma ad un certo punto – in una pagina diaristica inedita – si lamenta del fatto che a Firenze l'umanesimo sia ormai morto da alcuni secoli senza che, tuttavia, i “fiorentini” se ne siano accorti... In questa Firenze – idest anche nella Firenze filosofica dei Lamanna, dei Garin, degli Scaravelli, che era stata anche quella dei Capone Braga, dei Chiavacci, etc., ma era anche quella dei suoi studenti di Magistero – Preti non trova alcuno stimolo e, anzi, percepisce tutta la sua assoluta e radicale solitudine teoretica, umana e civile. Una solitudine che è tale anche sul piano dei contatti internazionali (come si evince dalla lettera del 18 ottobre 1956 in cui sul fronte della collaborazione di studiosi esteri scrive lapidariamente: «io non ne conosco»). Rispetto a questa Firenze, isolata e arroccata in sé stessa e nella sua storia plurisecolare – dominata forse anche dal «marcio umanesimo»? – Preti (lettera del 3 giugno 1961) reagisce, comunque, polemicamente osservando – esistenzialmente parlando – che lì, in terra fiorentina, «piove, e ho tanta voglia di sole». Ma la pioggia fiorentina non è solo meteorologica, è anche metaforica: a Firenze, per Preti, non c'è «sole». Come del resto anche a Milano, malgrado gli sforzi tenaci e generosi di Dal Pra, per Preti non ci sarà mai spazio e posto al sole. Come ha scritto, con la consueta incisività, Daria Menicanti, «Milano del filosofo Giulio Preti non volle né vorrà più sapere». Così, tra la pioggia fiorentina e il rifiuto milanese, Preti ha infine cercato il sole a Djerba, dove ha infine trovato – e forse anche cercato – la morte della sua carne. Ma, come scriveva ancora Preti a Formaggio nella lettera già ricordata del 1967, «quanto a me... Mi occupo, come sempre, di teoria della conoscenza, di filosofia della morale, di teoria generale dei valori. Ma tra lezioni, tesi, lavori per guadagnarmi la micca, ho poco tempo e meno voglia di scrivere. Però penso assai. Del resto, che me ne frega dei posteri!» Ma noi, posteri, potremmo anche aggiungere che quello che oggi resta di Preti non è certamente la sua carne e le sue idiosincrasie, bensì proprio il suo logos affidato ai suoi scritti (editi ed inediti), ovvero il suo filosofato.

Fabio Minazzi

Nota al testo. Nel trascrivere le lettere ci si è sempre attenuti ad un criterio rigorosamente filologico, senza tuttavia alcun eccesso di puntigliosa «micrologia». Non si sono così segnalati i lapsus calami oppure le rettifiche compiute da Preti (tranne che in un solo caso, particolarmente significativo). Tutte le sottolineature presenti nei testi sono state sempre rese con i corsivi, mentre le doppie (o triple) sottolineature

sono state rese con un grassetto corsivato. Nelle citazioni bibliografiche si è sempre mantenuta la presentazione pretiana la quale non è quasi mai sistematica ed omogenea. In tutte le lettere in cui Preti firma con nome e cognome questi ultimi risultano scritti sempre senza alcuna soluzione di continuità. Trattandosi di una particolarità "giuliesca" la si è naturalmente mantenuta anche nella trascrizione delle lettere.

Come si evince direttamente dalla lettura delle epistole queste ultime non sono comunque tutte le lettere inviate da Preti a Dal Pra: evidentemente qualche lettera intermedia a quelle conservate deve essere andata persa. Non esistono, invece, le lettere di Dal Pra giacché Preti non era solito conservare le lettere dei suoi corrispondenti. Di queste ultime, infatti, solo qualche frammento – peraltro quasi sempre utilizzato per prendere appunti – si è infatti salvato, intramezzato, nelle carte o nei quaderni del Fondo G. Preti, attualmente a disposizione del Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e "G. Preti" dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese. E questo rilievo serve anche quale recisa smentita alle fantasiose affermazioni (frutto, forse, dell'uso di sostanze allucinogene, ma prive, tuttavia, di qualunque effettivo fondamento) – che, curiosamente, si leggono nella nota n. 12 (veramente "critica critica"!) di p. 210 di Dario Borso, pubblicata nel volume di Mario Dal Pra, Il pensiero filosofico di Marx, Shake edizioni, Milano 2011).

Nel predisporre l'apparato delle note mi sono limitato a fornire soprattutto quelle indicazioni che aiutano a meglio precisare il contesto specifico della singola lettera, fornendo, quindi, quei dati che risultavano essere direttamente noti ai corrispondenti, ma che ora possono invece risultare di non più agevole, o immediata, conoscenza. Per tutti i riferimenti bibliografici pretiani ho sempre fornita un'indicazione oltremodo dettagliata e analitica, mentre per tutti gli altri contributi si è fornita un'indicazione precisa, ma molto più sobria e sharp. Le lettere che non presentano nelle note alcuna indicazioni particolare sono scritte su fogli bianchi, con la sola eccezione dell'ultima lettera che risulta essere invece vergata su un foglio di protocollo a righe.

f. m.

Pavia 28 dicembre 1951
V. Digione, 8

Caro Dal Pra,

sono sempre in debito di una risposta alla tua in data 15 novembre (!). Il ritardo è dovuto a molti motivi, fra cui principalissimo quello che nel frattempo ho cambiato casa¹, come potrai vedere dalla testata di questa lettera. Ti assicuro che non è stata cosa leggera, e non l'auguro a nessuno.

L'altro motivo è che, purtroppo devo risponderti negativamente a tutti i punti della tua lettera. E cioè:

1°) Non ho voglia di fare l'articolo per il II volume delle pubblicazioni dell'Istituto². Non mi interessa il tema, troppo lontano oramai dai miei interessi e dalle mie posizioni attuali; oramai per me la «ragione» (nel senso kantiano-hegeliano-banfiano) è soltanto, come la fantasia e la religione, uno dei pesi morti che ritarda lo sviluppo della cultura, affidata secondo me soltanto all'intelligenza (riflessione pragmatica sull'esperienza sensibile). L'unico uso "critico" della ragione è quindi soltanto quello di concludere che della "ragione" (sfera delle idee, in senso kantiano) si può e si deve fare a meno.

2°) Per quanto riguarda il Marx, brr!, come si fa a fare un Marx, per giunta secondo le vostre direttive³ strettamente monografiche? (A parte il

1 Il precedente indirizzo di Preti a Pavia era quello di Via Palestro n. 8.

2 In qualità di «Assistente [volontario della cattedra di Antonio Banfi] di Storia della Filosofia nell'Università di Milano» Preti ha infine tuttavia partecipato a questo volume (*La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, a cura di Antonio Banfi, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano 1953) con uno studio dedicato ai rapporti tra *Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale* (op. cit., pp. 61-97) che si affianca a quelli dello stesso Banfi (ordinario di Storia della filosofia e direttore dell'allora Istituto di Storia della Filosofia dell'università milanese), di Mario Dal Pra (allora professore straordinario di Storia della Filosofia medievale sempre dell'ateneo milanese) e di Paolo Rossi (assistente ordinario di Storia della Filosofia, sempre presso la cattedra banfiana). Precedentemente l'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università milanese aveva pubblicato un volume di *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di Antonio Banfi, Fratelli Bocca Editori, Milano 1951, cui avevano ancora collaborato i medesimi autori, Banfi, Dal Pra (che tuttora allora era professore incaricato di Storia della Filosofia Antica), Preti e Rossi.

3 Allora Dal Pra dirigeva, presso la Fratelli Bocca Editori di Milano, la collana di «Storia universale della filosofia» (in cui lo stesso Dal Pra aveva pubblicato alcune sue monografie come quelle su *Scoto Eriugena* [I ed. 1941, col titolo *Scoto Eriugena ed il platonismo medievale*, II ed., interamente rifatta, 1951], *Giovanni di Salisburgo* [1951], *Condillac* [1942], *Almalrico di Bène* [1951], *Hume* [1949], *Lo scetticismo greco* [1950], e *Nicola di Autrecourt* [1951]) nella quale figuravano allora diversi studi monografici di analoga impostazione editoriale come quelli di Rensi (su *Spinoza*), Martinetti (su *Kant*), Faggin (su *Meister Eckart e la mistica tedesca pre-protestante*), Drago Del Boca (su *Leibniz*), Boyer (su *Agostino*), Gius-

fatto che io sono *antimonografico* per eccellenza: quello che nei filosofi mi interessa è quello che c'è di *avventura*, non il sistema a cui disgraziatamente possano pervenire; inoltre di vitale ci sono le *correnti*, i *movimenti*, non i pensatori, che nel loro insieme sono sempre noiosi).

3°) Il *Nicola d'Autreocourt* che ho atteso con molta ansia, non l'ho ricevuto⁴. Sono curioso di vedere se la tua interpretazione, certamente suffragata da una più ampia conoscenza dei testi che non la mia (io conosco solo quelli pubblicati dal Lappe⁵), va d'accordo con la mia (Nicola non scettico, ma empirista puro).

[Per associazione di idee. Io sto preparando dei modesti *Studi sulla Semantica Medievale*:⁶ le *Summulae* dell'Ispano, il *De modis significandi* di Duns, la teoria della *suppositio* in Guglielmo d'Occam e in Buridano. Ti interessa la cosa?].

Nicola mi interessa per il mio lavoro su *Newton*⁷, dove il buon Isacco dovrà essere quasi il pretesto per un vasto panorama degli sviluppi dell'empirismo dalla tarda Scolastica (con qualche cenno sull'empirismo antico) a lui.

so (su *Lo storicismo tedesco* e su *Bergson*), Saloni (su *Rousseau*), Rotta (su *Nicola Cusano*), etc.

4 Il *Nicola di Autreocourt* dalpraiano risulta essere stato «finito di stampare nelle Arti Grafiche Ponti & C. - Milano il 20 Luglio 1951».

5 Cfr. i documenti pubblicati in appendice allo studio di J. Lappe, *Nicolaus von Autreocourt: sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Münster, 1908, VI, Heft 2, pp. 2-30, ma di Lappe è da tener presente anche la precedente monografia *Die Philosophie des Nicolaus von Autreocourt*, apparsa a Bonn nel 1905.

6 Parte di questi studi pretiani sono poi apparsi sia nel già ricordato suo contributo al secondo volume delle pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'ateneo milanese, sia negli studi che lo stesso Dal Pra ospitò sulla sua rivista come gli *Studi sulla logica formale nel Medioevo I: Lo svolgimento della logica terministica medievale* (VIII, maggio-giugno 1953, fasc. III, pp. 346-73 poi riedito da Dal Pra nel volume pretiano postumo dei suoi *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. II, pp. 71-109); *Studi sulla logica nel Medioevo. II: Natura (oggetti, scopi, metodo) della logica* (VIII, novembre-dicembre 1953, fasc. VI, pp. 680-97, poi nel vol. II dei *Saggi filosofici, op. cit.*, pp. 110-35) e *La dottrina della "vox significativa" nella semantica terministica classica* (X, maggio-agosto 1955, fasc. III-IV, pp. 223-264 poi nel vol. II, dei *Saggi filosofici, op. cit.*, pp. 137-194). Nel *Fondo Preti* dei manoscritti e quaderni autografi pretiani (attualmente a disposizione del *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese) sono conservati moltissimi appunti di studio, note, schede, abbozzi di saggi, vari studi e quaderni espressamente consacrati allo studio della semantica medievale. Per una descrizione analitica di tutto questo ricco materiale – un tempo conservato da Ermanno Migliorini a Firenze – cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 271-427.

7 Già nel 1950 Preti aveva pubblicato un suo *Newton*, ovvero un'antologia di testi newtoniani preceduti da un'ampia introduzione nella quale il pensatore pavese forniva un sintetico profilo della vita e del pensiero del fisico inglese. Questa antologia era apparsa nella collana de "I Filosofi", diretta e ispirata da Banfi, presso l'Editore Garzanti di Milano. Ma Preti stava allora lavorando ad un suo autonomo e nuovo lavoro su *Newton* che forse (cfr. la successiva lettera del 10 gennaio 1952) avrebbe potuto eventualmente inserirsi anche nella collana di Bocca di "Storia

4°) Quanto alla relazione alla *Società Filosofica*... Quid enim male feci?⁸

Mi dispiace proprio, caro Dal Pra. Ma sono sicuro che mi comprendi. Intanto abbiti i più cordiali saluti e i migliori auguri per l'anno nuovo dal tuo

GiulioPreti

II

Pavia 10 gennaio 1952
V Digione, 8

Caro Dal Pra,

rispondo alla tua del 4 u. s.. Dal tono della medesima mi sembri un po' dispiaciuto: non vorrei che tu volessi attribuirmi polemiche che non erano nelle mie intenzioni.

Questo soprattutto per quello che riguarda il programma o criterio della collezione: io non volevo dire che non va bene⁹. – Soltanto, e unicamente, che non andava bene *per me*, cioè per i miei abiti mentali, i miei gusti, il mio modo di lavorare, etc.. E ti spiegavo invece quelle che sono le mie tendenze e i miei gusti: cioè io non amo il pensatore in quanto tale, ma i “movimen-

Universale della Filosofia” che Dal Pra allora dirigeva. Il riferimento che si legge nella presente lettera concerne proprio questo lavoro di Preti che, tuttavia, non fu mai pubblicato e che, in minima parte, è poi confluito in alcune pagine della sua *Storia del pensiero scientifico* (Mondadori, Milano 1957), in parte in un suo più breve profilo di *Newton* (edito ne *I protagonisti della Storia Universale*, in 18 voll., cfr. vol. 7, *Il Settecento europeo*, C. E.I., Compagnia Edizioni Internazionali, Milano 1969, pp. 113-140, tradotto anche in spagnolo ed edito dal Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1972, nel volume *El Siglo XVIII*, de *La Historia Universal a través de sus protagonistas*, in 16 voll., vol. XII, pp. 56-84), in parte ancora conservato in alcuni suoi appunti di studio e anche in una sua traduzione parziale dell'*Ottica* newtoniana, scritti conservati tutti nel *Fondo* dei suoi quaderni autografi (per la descrizione dei quali cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia, op. cit. passim e ad vocem Newton*).

8 Preti aveva tuttavia già svolto, in data 9 dicembre 1951, una conferenza per la Società Filosofica Italiana presso l'Università di Milano, nella sede di Via Della Passione n. 12 consacrata a *Le tre fasi dell'empirismo logico* il cui testo fu poi ospitato da Dal Pra sulla «Rivista critica di storia della filosofia» (IX, gennaio-febbraio 1954, fasc. I, pp. 38-51, poi ripubblicato nei *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, pp. 295-313).

9 In linea di massima la collana di Bocca prevedeva l'esposizione iniziale della vita, dell'opera e della personalità dell'autore considerato, seguita poi da una disamina delle sue opere che seguiva, in modo sistematico, l'ordine cronologico della loro stesura, per poi considerare, infine, la presenza dell'autore nella storia del pensiero e concludersi, quindi, con una bibliografia delle opere *di e su* l'autore studiato.

ti”, intesi come esperienze, avventure intellettuali. La tua critica, diciamo, “nominalistica”, non regge molto: perché un conto è seguire un pensatore in tutte le sue opere, le sue vicende, le sue eventuali contraddizioni, un conto è estrarne (se vuoi, “astrarne”) un certo tema, inseguito magari in una sola opera, magari semplicemente episodico nella vita di quel tale pensatore, e metterlo a confronto con altri modi, diversi o simili o uguali, di inseguire lo stesso tema. Prendiamo, per esempio, il nostro comune amico Nicola di Autrecourt [a proposito, e il tuo libro?]. Premesso che io conosco di lui poco, non avendo letto l’*Exigit ordo*¹⁰, anche se, come dici tu, è agostiniano, fideista, e simili, questo non distrugge il mio modo di vederlo. Ritengo più che probabile che sia come dici tu (la fiducia che ho in te più la mia esperienza di storico mi rende la cosa assai credibile): ma, in primo luogo, la funzione storica del fideismo e dell’agostinanesimo (soprattutto nei pensatori d’ispirazione francescana) nel tardo Medioevo non è stata proprio quella di liberare, con il loro fondamentalismo fideistico, il piano dell’esperienza dalle contaminazioni metafisiche dell’aristotelismo medievale (v. Roger Bacon, G. d’Occam, e, almeno in parte, Duns Scoto)? Ma, oltre a tutto, non me ne importa molto: nelle *Epistulae ad Bernardum*¹¹ di Nicola io ho un *testo*, un tema, un motivo, di cui mi piace vedere il destino storico fino al Cusano, fino ai fondatori della scienza moderna, fino a Newton, ... fino a noi.

- Comunque, vedo che nella “Storia Universale” di Bocca ci sono anche “movimenti”: io possiedo, oltre il tuo *Scetticismo*¹², l’*Illuminismo inglese* di Garin¹³ e lo *Storicismo tedesco* di Giusso¹⁴. Sul modello di questi ultimi due potrei farti una *Sinistra hegeliana*, per cui ho già molti appunti e che, modestia a parte, verrebbe bella e ricca di pensiero. Comprenderebbe capitoli su D. F. Strauss, B. Bauch, L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels, e, sullo sfondo di questi, altri minori. Se la cosa ti va in linea di massima, ti prego di scrivermi subito, che io subito mi metterò al lavoro; se no, pazienza: sono certo che la nostra amicizia non verrà turbata da così poco. Vuol dire che, quando avrò finito il *Newton* (e se mai lo avrò finito) te lo manderò, e tu vedrai se sarà pubblicabile.

Or veniamo a Buridano. Lo studio, così come si profila, dovrebbe comprendere le seguenti parti:

10 Si tratta dell’opera principale di Nicola di Autrecourt: *Tractatus universalis magistri Nicholai de Ultricuria ad videndum an sermones peripateticorum fuerint demonstrativi* (edita da J. Reginal O’Donnell sui «*Mediaeval Studies*», I, 1939, pp. 181-267) ed inizia colle parole «Satis exigit ordo executionis certus», donde il titolo *Exigit ordo* con il quale viene solitamente designata.

11 *Le lettere a Bernardo di Arezzo* sono state pubblicate dal Lappe nell’edizione precedentemente indicata e costituiscono delle missive inviate da Nicola di Autrecourt a Bernardo di Arezzo dell’ordine dei francescani, scaturite dal periodo del suo insegnamento parigino, giacché Bernardo e Nicola, come ha osservato Dal Pra, «s’erano messi d’accordo di svolgere una “collatio” intorno al primo principio, quello di non contraddizione, sostenuto da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, per chiarire quale grado di evidenza si riuscisse a raggiungere nella conoscenza naturale» (M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt, op. cit.*, p. 14).

12 Apparso, in prima edizione, nel 1950.

13 Apparso nel 1941.

14 Apparso nel 1944.

I. Un discorso generale intorno al terminismo medievale, alla sua funzione critica.

II. Un discorso più particolare sulla Semantica terministica che precede Buridano.

III. Un'analisi, storica e teoretica (alla luce, quest'ultima, della Semantica odierna) della Semantica di Buridano (cioè del trattato IV – *De Suppositionibus* – delle *Summulae* di B.).

IV. Il testo del trattato stesso.

Ora, se non hai nulla in contrario, destinerò il I saggio al volume dell'Istituto; gli altri, che possono benissimo leggersi anche senza il primo, alla tua Rivista. Poi mi piacerebbe riunirli tutti e quattro in volumetto¹⁵.

Invece per quanto riguarda la discorsa [*sic*] da tenere alla Società filosofica, rimango *inesorabilmente* negativo. Ho detto milioni di parole e stampato chili di carta in discorsi generici, sciupando tempo ed energie che avrei potuto dedicare a cose ben più utili e serie. Adesso basta: non è mai troppo tardi per mettere giudizio.

Ciao, caro Dal Pra. Se hai tempo, rispondimi presto. E credimi tuo affezionatissimo

Giulio Preti

III

Pavia 17 febbraio 1952
v. Digione, 8

Caro Dal Pra,

come va il trasloco? Resisti, oppure ti senti candidato a Montebello? (Io mi sentivo candidato a Voghera, che è l'equivalente). I tuoi libri sono usciti dalle casse ed entrati in belle file nei piani degli scaffali, oppure si trovano nei piani stessi in pittoresco disordine? Hai cominciato (la nota triste ci vuole) a pagare i vari conti? Coraggio, tutto ha fine in questo basso mondo (avrà fine anche il R. P. Lombardi S. J.)¹⁶.

Veniamo all'ordine del giorno.

¹⁵ Per un'indicazione bibliografica analitica di tutti questi studi poi effettivamente editi da Preti cfr. la precedente nota sei alla prima lettera. Preti non realizzò mai, invece, il proposito di riunire in un solo volumetto questi studi, anche se ora questi saggi costituiscono un'autonoma sezione del secondo volume dei suoi già citati *Saggi filosofici*.

¹⁶ Riferimento polemico al noto predicatore della Compagnia di Gesù, Riccardo Lombardi (Napoli, 28 marzo 1908 - Rocca di Papa, 14 dicembre 1979), conosciuto anche come «il microfono di Dio» per le sue appassionate e polemiche prediche radiofoniche.

- 1) Una recensione è pronta; l'avrai prestissimo. Le altre seguiranno¹⁷.
- 2) Ho ricevuto gli estratti dell'articolo su Dewey¹⁸.
- 3) Per Russell – in ordine di preferenza:
 - (i) La filosofia della matematica di R.
 - (ii) R. e il Neopositivismo.Scegli, e scrivimi che hai scelto¹⁹.
- 4) Gli scritti intorno a Buridano, o meglio al terminismo di B., procedono. Il primo (un'introduzione generale) sarà pronto fra un mese. Il II, III e IV (per la Rivista) saranno pronti in seguito, ma quasi simultaneamente²⁰.
- 5) A dire la verità, io non ho in corso un lavoro su *La Sinistra Hegeliana*: ho molti appunti che potrei sfruttare, ma potrei sfruttare anche altrimenti. Sto invece facendo un saggio, in verità molto più teoretico che storico-critico, su *Verità e Significato (i limiti del Neopositivismo)*.²¹ Se riuscissi a farmi passare questo, ti sarei molto grato; altrimenti ripiegherei su *Newton*, per il quale ho già molti appunti, e che potrei fare subito dopo Buridano. In entrambi i casi, consegna verso l'inizio del nuovo anno accademico (fine ottobre - metà novembre).
Quando ci vediamo?
I più cordiali saluti dal

tuo

GiulioPreti

-
- 17 Potrebbe riferirsi alle sue recensioni del 1952-53, ovvero a quelle di Herman Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science* (apparsa sulla «Rivista critica di storia della filosofia», VII, maggio-giugno 1952, fasc. III, p. 222), di Joseph Ehrenfried Hofman, *Die Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Mathematik während des Aufenthaltes in Paris (1672-1676)* (ivi, VII, luglio-agosto 1952, fasc. IV, p. 324) e di A. G. Van Melsen, *The Philosophy of Nature* (ivi, VIII, novembre-dicembre 1953, fasc. VI, pp. 738-739).
 - 18 Si riferisce al saggio *Dewey e la filosofia della scienza* («Rivista critica di storia della filosofia», VI, ottobre-dicembre 1951, fasc. IV, pp. 286-303) poi successivamente riedito da Dal Pra in G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, pp. 79-103. Il saggio era apparso nel contesto di un numero monografico consacrato al pensiero e all'opera di Dewey.
 - 19 Alla fine Dal Pra ha evidentemente proposto a Preti di predisporre il saggio *La filosofia della matematica di B. Russell* apparso anch'esso in un numero monografico della «Rivista critica di storia della filosofia» (VIII, marzo-aprile 1953, fasc. II, pp. 139-174) successivamente riedito nei *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, pp. 221-269. In relazione all'organizzazione di questo fascicolo monografico su Russell (con echi precisi anche in relazione a quello precedente su Dewey) cfr. anche quanto si legge nella lettera di Ludovico Geymonat a Dal Pra del 20 febbraio 1950, spedita da Cagliari, e pubblicata, in prima battuta, su «Il Protagora», (XXXVI, gennaio-giugno 2008, quinta serie, n. 11, pp. 152-155).
 - 20 Cfr. quanto si è osservato alla precedente nota sei della prima lettera.
 - 21 Preti non ha mai pubblicato uno studio con questo titolo preciso, tuttavia molti suoi saggi sono stati dedicati espressamente, da molteplici punti di vista, alla discussione critico-teoretica del nesso tra "verità" e "significato", studi per i quali in questa sede non resta che rinviare alla già citata bibliografia pretiana (sia per i testi editi, sia anche per quelli inediti).

IV

Pavia 28 luglio 1955
v. Digione, 8

Caro Dal Pra,

come va la vita? Come stai?

– Io bene, tra un temporale e l'altro. Sono a Pavia solo, a curare il cane²². Che, insieme ad altre cosette, mi porta via molto tempo. Così lavoro poco. In particolare l'articolo su Carnap procede a passi di tartaruga²³. Ma spero, per il settembre 1965²⁴, di averlo fatto.

– Ho letto le follie del Venerabile²⁵. Follie non soltanto dal punto di vista pratico; ma inaccettabili anche teoreticamente. Anche se è vero (cosa che io

22 Si tratta del cane lupo *Fuchs*, da Preti ricordato anche in *Praxis ed empirismo*. Un incisivo disegno di Daria Menicanti di Preti con *Fuchs* è pubblicato in D. Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2004, a p. 77. Quando Preti e la Menicanti si separarono, nei primi anni Cinquanta, la cura reciproca di *Fuchs* ha tuttavia costituito motivo di un loro contatto continuo, anche nel non facile momento della separazione. Né, a questo proposito, si può dimenticare la seguente poesia, del dicembre 1962, della Menicanti, *Gli amici di allora*: «Te li ricordi? Avevo quei due amici/ allora: una *beretta*/ ruvida al tatto, breve alla parola,/ tranquilla, di modesti/ ritorni, che mi empieva/ giusto la mano./ L'altro era di meglio:/ di passi furtivi seguace./ gran corpo, la pelle lupina./ *Fuchs* m'aveva accettato/ come una vocazione./ Fui io – se mai – a tradirlo ed è la cosa/ delle cose che meno mi perdóno.// Ora l'una la ruggine divora/ sul fondo alla cassetta/ di un ex-compagno. L'altro fuori porta/ alla città è la terra/ di pochi papaveri,/ erba e terra.// Uomini, troppo avari fondatori/ di dei, che non m'avete/ inventato neppure un paradiso/ per cani!» (cfr. D. Menicanti, *Città come*, Mondadori, Milano 1964, pp. 108-109).

23 Cfr. G. Preti, *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana*, «Rivista critica di storia della filosofia», X, settembre-dicembre 1955, fasc. V-VI, pp. 409-438.

24 *Lapsus calami* per 1955 o auto-ironia oppure, ancora, *lapsus* freudiano (cfr. la lettura seguente)?

25 Il riferimento è ad Antonio Banfi (Vimercate 30 settembre 1886 - Milano 20 luglio 1957) e alla sua relazione introduttiva al XVII Convegno nazionale di filosofia *Il problema della conoscenza storica*, svoltosi a Napoli, il 18-22 marzo 1955, pubblicata poi nel primo volume degli *atti* del simposio (cfr. A. Banfi, *La coscienza storica*, in Aa. Vv., *Il problema della conoscenza storica*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1955, pp. 15-34, successivamente riedito in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, Sansoni, Firenze 1959, 2 voll., vol. II, pp. 739-761). A questo simposio aveva partecipato anche Dal Pra con una sua autonoma e ben differente comunicazione (edita alle pp. 42-44 del vol. II, *Comunicazioni*, del simposio).

In questa critica al pensiero dell'ultimo Banfi si avverte non solo la sempre più radicale distanza politica di Preti dal senatore del Pci (che accettava invece, da anni, lo stalinismo imperante sia nel Pci, sia nel movimento comunista internazionale, ma per questi aspetti sia comunque lecito rinviare alla mia monografia *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 106-191, in cui, oltre ad aver discusso analiticamente e a dif-

sarei disposto ad ammettere) che le tendenze attuali della cultura borghese sono tendenze che riflettono una profonda crisi della società (ma occorrerà pur chiarire il senso reale di questa metafora del “riflettere”!), non vedo comunque come si possa uscire da una crisi se non passandovi attraverso. Né vedo un «punto spermatico» fuori della società e quindi non coinvolto nella medesima crisi. Anche il proletariato, se pure non è un mito (e poi da che cosa è dimostrata l’equazione ‘proletariato’ = ‘comunismo’?), è una classe di *questa* società, non ha altra cultura che la nostra (o, peggio, i residui arretrati della nostra) ed è coinvolto nella crisi.

Comunque, ti rimando il malloppo.

Saluti affettuosi

tuo

GiulioPreti

V²⁶

Firenze, 29 novembre 1955

Caro Dal Pra,

rispondo alla tua ultima. Sono molto perplesso circa l’idea di allargare la collaborazione alla Rivista perché temo che ogni allargamento si risolva in un netto deterioramento qualitativo, dato il mare di fessi in cui siamo costretti a nuotare. Comunque, ne discuteremo il 7 e l’8 – ti aspetto. Scrivimi quando arrivi; altrimenti il mio numero di telefono è 299382 (all’ora dei pasti); il numero del Magistero è 22144.

All’articolo su Carnap sto lavorando²⁷: ma ti confesso che mi costa molta pena e moltissima fatica.

ferenti livelli questi aspetti, ho anche pubblicato l’interessante lettera – invero assai inconsueta, perlomeno per la storia complessiva del Pci – con la quale Preti diede, nel novembre del 1946, le sue dimissioni dal Partito comunista italiano), ma anche, e soprattutto, la sua differente posizione teoretica che, paradossalmente, rifacendosi, in parte, proprio agli insegnamenti contenuti nei *Principi di una teoria della ragione* (1926) di Banfi, non poteva che mettere in luce tutte le gravi inadeguatezze critiche, le insufficienze teoretiche e gli autentici dogmatismi ormai presenti nelle posizioni espresse del suo antico maestro, come ben si evince da quanto Preti rileva anche nelle osservazioni accennate in questa stessa lettera (e a proposito di queste critiche pretiane a Banfi sia lecito rinviare sia al mio studio *La pura teoreticità banfiana e il pensiero scientifico* in Aa. Vv., *Ad Antonio Banfi cinquant’anni dopo*, a cura di Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza, Edizioni Unicopli, Milano 2007, pp. 257-269, sia alla mia monografia *Il cacodemone neoiluminista. L’inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004, *passim*).

26 Lettera scritta su carta intestata dell’«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

27 Si tratta del già citato saggio di Preti, *Il problema della L-verità nella semantica*

Non ho mai ricevuto gli estratti dell'articolo sulla «Vox significativa»²⁸:
come mai?

Arrivederci e affettuosi saluti
tuo

GiulioPreti

VI

Firenze, 12 giugno 1956

Caro Mario,

ricevo la tua «riservata personale» in data di ieri. Ti ringrazio di cuore per tutto quello che stai tentando di fare per la mia chiamata a Milano. Ma non preoccupartene soverchiamente. Io non mi sento di passare a cattedra diversa da Storia della filosofia (generale), teoretica o morale. Paradossalmente, ho sempre combattuto per veder sorgere e sostenere in Italia una cultura filosofica e storico-filosofica seria, fatta di ricerche positive, etc. – e a questi ideali tengo sempre fede; e tuttavia il *mio* tipo concreto di interessi, studi, etc. va proprio nell'altra direzione – delle vaste sintesi, delle impostazioni teoretico-metodologiche, delle «avventure di pensiero», etc. – Dopo una lunga crisi i miei «gentili interessi teoretici»²⁹ (come diceva la

carnapiana che apparirà nell'ultimo fascicolo della «Rivista critica di storia della filosofia» del 1955.

28 Si tratta del già citato saggio di Preti *La dottrina della "vox significativa" nella semantica terministica classica* anch'esso del 1955.

29 L'espressione ricordata tra virgolette da Preti è tratta, *totidem verbis*, dalla *Relazione della Commissione giudicatrice del concorso per professore straordinario alla cattedra di storia della filosofia dell'Università di Bari* (cfr. «Bollettino Ufficiale» [del Ministero della Pubblica Istruzione], anno 81^o, vol. 1, Roma, giovedì 1^o aprile 1954, n. 13, pp. 1256-1269, la cit. si trova alla p. 1267, mentre il giudizio complessivo su Preti è alle pp. 1266-1267). Ma, come si è già segnalato nell'introdurre il profilo autobiografico che Preti inviò per partecipare a questo concorso universitario, quell'aggettivo «gentili» costituisce, in realtà, *un errore di stampa*, perché nell'autografo originario di Garin – segretario verbalizzante del concorso – si parla, invece, di «sentiti interessi teoretici» (e in quella sede si è pure rilevato come il «sentiti» rimpiazzasse, a sua volta, un precedente e diverso aggettivo: «forti», che, curiosamente, lo stesso Preti richiamerà poche righe dopo nella sua lettera). In ogni caso l'espressione concernente i «gentili interessi teoretici» non può che destare una motivata curiosità. Cosa sono infatti gli interessi teoretici «gentili»? Esistono forse anche degli interessi teoretici «non-gentili», ovvero «screanzati» o, addirittura, del tutto «maleducati»? Le perplessità aumentano se si tiene poi presente che nel giudizio della commissione universitaria si sta proprio discutendo del più o meno genuino radicamento di questi interessi teoretici entro l'*humus* concreto e peculiare della stessa ricerca storico-filosofica, giacché il concorso era proprio per una cattedra di Storia della filosofia...

In ogni caso è da rilevare come il concorso cui si riferisce qui Preti è quello che

relazione del concorso) stanno ridiventando assai forti; e anche la mia ricerca storica è di nuovo fortemente sotto l'influsso di tali interessi. Né voglio insegnare una cosa e occuparmi di tutt'altro: sto diventando troppo vecchio per questo. E poi sono stanco: non ho voglia di combattere, di esprimere una posizione di lotta. Quindi se non posso venire a Milano per morale, preferisco non venirci. Anche a Lettere di Firenze ho moltissime intenzioni di non chiedere la chiamata: dovrei coabitare con Scaravelli³⁰, e questo mi

lo ha visto affermarsi al terzo posto (con tre voti su cinque commissari), dopo Antonio Corsano Leopizzi (classificatosi al primo posto con quattro voti) e Mariano Campo (classificatosi al secondo posto con tre voti). La commissione, presieduta da Umberto Padovani, era formata da Nicola Abbagnano, Michele Federico Sciacca, Gustavo Bontadini ed Eugenio Garin (relatore-segretario). Per Preti votarono Abbagnano, Garin e Bontadini, giacché Sciacca dichiarò – nel verbale della commissione – di aver dato il suo voto per il terzo posto a Maria Teresa Antonelli (cui andò sicuramente anche il voto di Padovani). L'appoggio di Bontadini non passò naturalmente inosservato negli ambienti cattolici (soprattutto in quelli milanesi) che rimproverarono apertamente al docente della Cattolica di Milano di non aver votato per un pensatore cattolico, bensì per un laico ed ateo dichiarato come Preti. Bontadini si giustificò sempre sostenendo che aveva votato per il candidato a sua avviso decisamente *migliore*. Tuttavia, Preti ha spesso ripetuto (per esempio anche alla sua ultima compagna, la sua allieva dr. ssa Raffaella Peri, cui devo questa testimonianza), che personalmente era infine riuscito ad uscire vincente da questo concorso solo perché Bontadini aveva voluto fare un dispetto ad un suo avversario cattolico, preferendo così votare senz'altro per un laico, piuttosto che mettere in cattedra un pensatore cattolico a lui non affatto gradito. In ogni caso per Preti l'appoggio nel concorso di Abbagnano fu sicuramente decisivo, unitamente a quello di Garin, *of course*, e dello steso Bontadini (non per nulla Preti ringrazierà espressamente anche Garin nella lettera del 21 gennaio 1954 per il suo voto, cui senz'altro ora rinvio). Da rilevare, infine, che in questo particolare frangente concorsuale Banfi non “portò” comunque Preti in cattedra, anche se, naturalmente, non fece nulla per ostacolare un tale esito. Indubbiamente la distanza critica (teoretica, politica e culturale) che ormai intercorreva apertamente tra Preti e Banfi ha sicuramente svolto un ruolo non secondario nell'alienare al pensatore pavese l'appoggio decisivo del suo antico maestro. Non a caso Preti fu l'ultimo dei banfiani (*idest* dei grandi allievi di Banfi degli anni Trenta) ad andare in cattedra; inoltre quando Banfi dovette infine scegliere il nome del suo “successore” per farlo chiamare a Milano optò decisamente per Enzo Paci (il quale, peraltro, aveva fatto anche un preciso accordo con Remo Cantoni e con Banfi stesso, onde ostacolare senz'altro la chiamata di Preti a Milano in sostituzione di Banfi: cfr. a questo proposito l'interessante lettera inedita di Cantoni a Banfi che ho pubblicato in appendice al mio studio monografico su *Geymonat epistemologo*, Mimesis, Milano 2010, pp. 260-261). Da segnalare, *last but not least*, che Preti, precedentemente, per uscire dall'«abborrito liceo» ed entrare in mondo universitario, si era anche presentato al concorso per professore straordinario alla cattedra di Filosofia teoretica dell'Università di Napoli (con commissari Antonio Aliotta, Ugo Spirito, Luigi Stefanini, Nicola Abbagnano e Giovanni Emanuele Bariè) senza tuttavia ottenere alcun esito positivo (tranne il giudizio di «maturità» che fu tuttavia attribuito con grande larghezza dalla Commissione – a 33 candidati su 35!).

30 Luigi Scaravelli (Firenze 18 luglio 1894 - Firenze 3 maggio 1957), titolare di Filosofia teoretica, prima all'università di Pisa e poi in quella di Firenze, ha fornito contributi significativi soprattutto per lo studio del pensiero kantiano. Scaravelli

ripugna. Invece qui, morto Capone Braga³¹ e con Borghi³² (che di filosofia si disinteressa) a pedagogia, resto il padrone della filosofia: e tra due anni potrò chiedere alla mia Facoltà di trasferirmi a filosofia, dando l'incarico di storia d. filosofia a qualche bravo giovane (e ce ne sono tanti che promettono) che nel frattempo sia maturato. Morrò quindi al Magistero di Firenze? Non lo so – e francamente tale prospettiva, sebbene non mi sorrida, neppure mi angoscia. E poi non penso troppo ad un avvenire remoto. Chissà, se quando Bariè³³ morrà o andrà fuori ruolo io mi sarò discretamente affermato come

arrivò stabilmente a Lettere nell'ateneo fiorentino come docente di Filosofia teoretica *dopo* il passaggio "meteorico" di Preti (nell'anno 1956-57, con una coda di una manciata di mesi).

- 31 Gaetano Capone Braga (Giulianova, Teramo 4 maggio 1889 - Firenze 18 aprile 1956) dopo aver insegnato filosofia all'università di Cagliari, dal 1936 è stato ordinario presso la Facoltà di Magistero fiorentina sviluppando una posizione di realismo integrale teistico.
- 32 Lamberto Borghi (Livorno 9 gennaio 1907 - Firenze 12 dicembre 2000), pedagogista, dopo aver frequentato l'università di Pisa fu allontanato dall'insegnamento liceale per le leggi razziste emanate dal fascismo, vivendo negli Stati Uniti fino al 1947 dove si laureò in scienze sociali. Professore all'università fiorentina dal 1952, ha sviluppato una riflessione pedagogica che deve molto alla filosofia dell'educazione di John Dewey, orientando così il suo interesse scientifico per alcune istanze pedagogiche come il dinamismo progressista, la democrazia quale struttura-guida per la libertà, la socialità dell'esperienza educativa tutte indispensabili, a suo avviso, per costruire nuove forme di civilizzazione più avanzate e aperte. In tale attività Borghi ha potuto sviluppare la lezione pragmatista del "terzo" Codignola (quello deweyano) e, in tal modo, ha contribuito a qualificare ulteriormente la specifica tradizione laica della pedagogia fiorentina.
- 33 Giovanni Emanuele Bariè (Milano 19 ottobre 1894 - Milano 3 dicembre 1956), allora docente di Filosofia teoretica presso l'università di Milano, si suicidò nel dicembre dello stesso anno in cui scriveva Preti. Proprio grazie all'appoggio decisivo di Bariè, a suo tempo allievo di Piero Martinetti, Dal Pra era già riuscito, in quello stesso anno, a far chiamare all'ateneo milanese Ludovico Geymonat, per inaugurare la prima cattedra italiana di Filosofia della scienza. Come emerge anche dalle lettere inviate da Geymonat a Dal Pra (cfr. ancora «Il Protagora», XXXVI, gennaio-giugno 2008, quinta serie, n. 11, pp. 143-172) lo storico della filosofia ha sempre agito anche come un abile e lungimirante organizzatore della cultura isituzionale milanese. Il suo tentativo per riuscire a far chiamare a Milano un pensatore come Preti va inquadrato esattamente entro questa precisa strategia, volta a rafforzare un polo di riflessione di eccellenza, basato sulla collaborazione scientifica tra diversi filosofi, tutti interessati, comunque, a rinnovare profondamente la cultura filosofica italiana, nel quadro di un serio ed autonomo approfondimento critico del programma di ricerca connesso con un razionalismo critico neoilluminista duttile, articolato e flessibile, capace, insomma, nella specifica prospettiva pretiano-dalpraiana, di saper promuovere una disamina basata sulla metodica analitica e storico-critica dell'*intelletto*. Tuttavia, questo interessante e lungimirante progetto – che avrebbe fatto di Milano la capitale indiscussa della ricerca filosofica italiana laica del secondo dopoguerra – non si realizzò, anche se Dal Pra non smise comunque mai di cercare di riportare Preti nell'ateneo del capoluogo lombardo, dove il pensatore pavese si era formato a contatto con la lezione banfiana. Ma, come ebbe ad osservare giustamente Daria Menicanti, «Milano del filosofo Giulio Preti non volle né vorrà più sapere» (D. Menicanti, *Canzoniere per*

teoretico e siederò già su di una cattedra di teoretica che non mi riesca il passaggio a Milano? Comunque – chi vivrà vedrà.

Notizie da darti non ne ho – Fino al 30 di giugno sarò qui; dal 1° al 15 luglio a Portovenere (La Spezia); dopo il 15 luglio a Pavia – e se tu sarai ancora a Milano ci si potrà vedere e chiacchierare di cose più serene che non cattedre e chiamate.

Scusa se non ti mando nulla per la Rivista. In questi mesi sto male di salute, sono stanco e con un mucchio di lavoro universitario (due materie come filosofia e storia d. filosofia al Magistero – dove non ci sono altre materie filosofiche – sono pesanti)³⁴. Ma presto mi farò vivo. Ciao e grazie

GiulioPreti

VII³⁵

Firenze, 18 ottobre 1956

Mio (anzi nostro) diletto,

Garin ed io ci siamo visti stamattina per rispondere alla tua del 15 u. s. – La presente risposta, quindi, anche se da me solo redatta, è risposta di entrambi.

1°) Va bene tutto per il fasc. III/56.

2°) Per il fascicolo IV/56 io non ho pronto nulla (d'altronde, c'è già una mia nota³⁶). Se Garin farà in tempo, preparerà alcune note sulle postille di M. Ficino all'orazione di Giuliano l'Apostata³⁷. Se no, a noi due sembra che il fascicolo, includendo le tue note su Gregorio³⁸, potrebbe uscire ugualmente.

Giulio, *op. cit.*, p. 71).

34 Effettivamente nel 1956 Preti ha pubblicato solo due studi sulla «Rivista critica di storia della filosofia», uno dedicato a *La dottrina del segno nella logica stoica* (XI, gennaio-marzo 1956, fasc. I, pp. 5-14 poi riedito nei *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. II, pp. 3-16) e un altro di storiografia, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia* (XI, luglio-dicembre 1956, fasc. III-IV, pp. 359-373, poi riedito nei *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. II, pp. 245-264). Ma non bisogna dimenticare che per Preti questi sono anche mesi di intenso lavoro, perché il 1957 sarà per il pensatore pavese un *anno mirabilis* in cui saranno pubblicati tre suoi importanti libri: *Praxis ed empirismo* (Einaudi, Torino), *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith* (Laterza, Bari) e, infine, *La storia del pensiero scientifico* (Mondadori, Milano).

35 Lettera scritta su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

36 Si tratta del già citato studio sulla dottrina del segno nella logica stoica (XI, 1956, pp. 5-14).

37 Cfr. Eugenio Garin, *Platonici bizantini e platonici italiani*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI, 1956, pp. 340-558.

38 Ci si riferisce al saggio dalpraiano *La teoria del 'significato totale' della proposizione nel pensiero di Gregorio da Rimini*, poi effettivamente apparso sulla «Rivi-

3°) Rassegne: Garin filosofia antica, Preti filosofia moderna. Riferite all'anno '56, con possibile estensione al '55, se utile. Criteri generali: ci sembrano molto difficili da determinare.

4°) Fascicolo monografico. Garin è perplesso, io invece pure. Io propongo Moore (G. accetta ma non mi sembra entusiasta)³⁹.

5°) Collaborazione stranieri: io non ne conosco. Garin ne conosce alcuni (Kristeller e qualche altro): alcuni li ha già invitati con scarso successo, altri li inviterà.

6°) Vuoi che ci vediamo il 30 ottobre a Firenze? (Per le piccole feste dei primi di novembre io avrei una mezza intenzione di venire a Milano).

7°) La *Vita di Hume* di Greig non c'è, né a Lettere né qui⁴⁰.

E ora, arrivederci e saluti affettuosi

GiulioPreti

(per delega anche di E. Garin)

VIII

Firenze, 17 febbraio 1958

Caro Dal Pra,

ho ricevuto oggi la tua in data di ieri – di cui ti ringrazio. Moltissimo. Mi ha divertito la timida riserva che credo di Battaglia⁴¹. Qui nulla di nuovo. Non fa freddo, ma piove. Il carnevale impazza molto mediocrementemente, come si conviene alla *austerità* fiorentina. I miei rapporti con Garin stanno lentamente migliorando⁴², grazie anche alla signora Maria⁴³, la quale fa silenziosamente quello che può per riconciliarci.

sta di storia della filosofia» (XI, 1956, pp. 286-311).

39 Il fascicolo su Moore non verrà mai realizzato.

40 L'opera è apparsa originariamente a Londra nel 1931.

41 Felice Battaglia (Palmi, Reggio Calabria, 23 maggio 1902 - Bologna, 28 marzo 1977, spiritualista cristiano, ordinario di Filosofia del diritto all'Università di Siena e, in seguito, di Filosofia morale all'Università di Bologna. Non è chiara né quale sia la «timida riserva» che sarebbe stata eventualmente avanzata da Battaglia, né a quale proposito l'avrebbe sollevata.

42 A seguito di un incarico di insegnamento di *Filosofia morale* (per l'a. a. 1956-57, fino al gennaio 1958) e di *Filosofia teoretica* (per pochi mesi nell'a. a. 1956-57) per Preti, presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Firenze, era infatti scoppiata una «suntuosa baruffa» tra lui e Garin, a causa della quale questi incarichi non furono più rinnovati e Preti rimase poi per sempre, stabilmente, a Magistero.

43 Maria Garin, compagna e anche collaboratrice di Eugenio Garin, autrice di molteplici traduzioni, dal francese, e curatrice anche di opere di Rousseau e di Condillac, apparse tutte presso Laterza.

La signorina Baravelli⁴⁴ mi ha giurato sui suoi antenati che giovedì mi porterà il testo del Conti⁴⁵ sulla morale dello Hutcheson; però, siccome i suoi antenati sono toscani, non c'è molto da fidarsi. Comunque, appena me lo porta gli do un'occhiata e te lo spedisco.

In questi giorni ho cominciato due libri nuovi: uno si intitola *Studi sulla filosofia moderna*, l'altro pure *Studi*, ma *per una metafisica critica*. Chissà se e quando lo finirò⁴⁶.

Queste le mie novità, come vedi non molto sensazionali. Grazie per l'ordinario⁴⁷ e saluti affettuosissimi dal tuo

GiulioPreti

prof. ordinario di Storia della Filosofia Morale presso la Facoltà di Lettere Magisteriali della Lamaniana Università di Firenze

44 Matilde Baravelli, allora assistente volontaria di Preti alla Facoltà di Magistero dell'Università di Firenze.

45 Antonio Conti (Padova 6 aprile 1677 - Padova 22 gennaio 1749), letterato e filosofo, fu in relazione diretta con Malebranche, Newton e Leibniz e sviluppò una sintesi tra l'innatismo di matrice platonica e l'empirismo, anche se la sua produzione è stata prevalentemente didascalica, volta a diffondere la "nuova filosofia". Per questo testo cfr. la successiva lettera IX e la nota 52.

46 Di questi studi vari rimangono molte tracce nei quaderni e negli appunti del *Fondo Preti* per la descrizione dei quali si rinvia nuovamente a F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia, op. cit.*, pp. 271-427. Interessante notare, tuttavia, come, con questo suo passaggio alla delineazione di una «metafisica critica», Preti sposti anche i suoi interessi teoretici dalla considerazione della «riflessione pragmatica sull'esperienza sensibile» alla considerazione, più attenta e puntuale, nei confronti delle molteplici forme concettuali dell'*intelletto*, dotate tutte di un'autonomia concettuale relativa, che variamente qualificano le differenti ontologie regionali, à la Husserl, per mezzo delle quali il filosofo pavese, perlomeno nell'ultima fase della sua riflessione, opta decisamente per la costruzione di un nuovo punto di vista neorealista logico connesso con un ontologismo critico basato su un realismo fenomenologico per l'approfondimento del quale sia comunque lecito rinviare ora al mio studio *Suppositio pro significato non ultimato. Il neorealismo logico di Giulio Preti*, Mimesis, Milano 2011.

47 Dal Pra aveva probabilmente scritto a Preti per congratularsi per la sua conferma a professore ordinario, donde l'ironica qualifica che il pensatore pavese ha ritenuto opportuno indicare espressamente sotto la sua firma in calce alla lettera, con un accenno di riferimento polemico anche nei confronti di Eustachio Paolo Lamanna (Matera 9 agosto 1885 - Firenze 12 giugno 1967), eminente filosofo e storico della filosofia che esercitava allora un'influenza alquanto diffusa, e che fu anche rettore dell'ateneo fiorentino, dal primo novembre 1953 fino al 31 ottobre 1961.

IX⁴⁸

Firenze, 24 febbraio 1958

Caro Mario,

rispondo in primo luogo ai punti della tua «enciclica» in data 20 u. s.

1°) Sta bene per il numero. Schede e recensioni io non ne ho. Aspettavo quegli scritti su Leibniz che avresti dovuto farmi mandare, ma non li ho mai ricevuti.

2°) va bene, quanto a me, per il Corvino⁴⁹ e la Reina⁵⁰. È abbastanza giusto che nella Rivista predominino i tuoi scolari, dal momento che, nostra colpa e vergogna, il massimo del lavoro lo fai tu;

3°) per quanto riguarda Husserl, dopo quanto hai saputo da van Breda⁵¹, mi pare inopportuno e inutile (oltre che tecnicamente difficile) farne anche noi un numero speciale. Bisognerà cercare un altro argomento.

Mie novità: 1) sono stato promosso “professore ordinario di 4ª classe”;

2) ho un raffreddore da cane;

3) la mia assistente Baravelli ha finito di trascrivere, ed io ho rivisto accuratamente lo scritto inedito “Della Virtù” del Conti – presto ti verrà spedito il tutto⁵².

Ciao. Saluti affettuosissimi dal tuo

Giulio

48 Lettera scritta su carta intestata dell' «Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

49 Francesco Corvino fu titolare di Storia della filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Bari. La sua vincita in un concorso di storia della filosofia medievale causò un profondo contrasto di Dal Pra con Franco Alessio e Pietro Rossi.

50 Maria Elena Reina (Milano 10 giugno 1923 - ivi 25 settembre 2005), associata di storia della filosofia medievale all'Università di Trieste, esordì con alcuni studi dedicati alla filosofia di B. Russell. Zénon Kaluza ha delineato un sintetico profilo della Reina sul primo numero del 2006 della «Rivista di storia della filosofia».

51 Herman Leo Van Breda (Lierre, Belgio 28 febbraio 1911 - Lovanio 4 marzo 1974), storico della filosofia francescano, fondatore e direttore dell'Archivio Husserl a Lovanio.

52 Effettivamente questo scritto di Antonio Conti è poi apparso: *Della virtù*, a cura di Matilde Baravelli, «Rivista critica di storia della filosofia», XIII, 1958, pp. 209-216.

X⁵³

Firenze 10 novembre 1958
v. dello Sprone, 1

Caro Dal Pra,

non ho cambiato università – solo casa. Sono contento di avere avuto una tua lettera: ormai sei diventato preziosissimo, non si riesce più né a vederti né a ricevere tue notizie.

Io, stagione e guai permettendo, sto abbastanza bene. Garin sta cambiando casa (non università).

Sto battendo a macchina una noterella metodologica per la Rivista: appena finita, te la mando⁵⁴.

Sta bene, e qualche volta mementati di me (anche se non sono il Pio).
Ciao

Giulio

XI⁵⁵

Firenze 17 aprile 1959
via dello Sprone 1

Caro Mario,

da Pasqua non ho più tue notizie. Come va? Che c'è di nuovo a Milano?

Qui nulla di nuovo. Si tira a campà. Vedo qualche volta Vasa⁵⁶: fa finta di niente, ma mi sembra non si trovi molto bene. Da quanto sento dire, l'ambiente gli è fortemente ostile. Ma lui per sua fortuna è un tipo che sa abbastanza "fregarsene".

53 Lettera scritta su carta intestata della «Rivista critica di storia della filosofia, Direzione prof. Mario Dal Pra, Viale Argonne 42 - Milano, Amm. "La Nuova Italia" Editrice, Piazza Indipendenza 29 - Firenze».

54 Cfr. G. Preti, *Considerazioni di metodo sulla storia della scienza*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIII, ottobre-dicembre 1958, fasc. IV, pp. 450-457.

55 Lettera scritta su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

56 Andrea Vasa (Aggius, Sassari 8 febbraio 1914 - Firenze 8 marzo 1980), docente di Filosofia teoretica dell'Università di Firenze (dal 1959 fino alla morte), fu profondamente legato a Dal Pra da un'amicizia nata sia nella comune militanza nel Partito d'Azione, svolta durante la guerra di Liberazione, sia dalla comune elaborazione della prospettiva del "trascendentalismo della prassi". Sulla figura di Vasa è da tener presente il volume di Andrea Marinotti - Luciano Handjaras e Maria Grazia Sandrini, *Ragione e libertà. Saggi su pensiero di Andrea Vasa*, Franco Angeli, Milano 1989 e l'ampia testimonianza di Dal Pra nel volume scritto e dialogato con lo scrivente *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992, *passim*, unitamente al numero monografico de «Il Protagora», *Andrea Vasa, uomo e filosofo* (XXXIV, luglio-dicembre 2006, quinta serie, n. 8).

Ti mando una scheda per la Rivista⁵⁷. È poco, ma almeno dimostra che non me ne sono del tutto scordato. Ma sono come sempre in crisi, e non combino nulla. E sì che faccio la vita più monotona e riposata di questo mondo, anche per la feroce bolletta in cui mi trovo⁵⁸.

Fatti vivo, se hai tempo e voglia – te ne sarò molto grato.

Ciao, affettuosamente

Giulio

XII

Firenze 12 maggio 1959

v. dello Sprone, 1

Caro Dal Pra,

ho ricevuto la tua «enciclica» del 4 u. s. e te ne ringrazio.

Per quanto riguarda il II^o fascicolo, mi pare che l'articolo di T. Gregory⁵⁹ e della Reina⁶⁰ andranno bene senz'altro. Ho qualche dubbio su quello di F. Diaz⁶¹, ma se tu lo trovi conforme agli scopi della Rivista e abbastanza serio, pubblicalo.

Quanto al grosso e grave problema dell'allargamento della segreteria e redazione, non so che dirti. Nomi da proporre, io non ne ho. Diaz non lo conosco abbastanza per pronunciarmi su di esso: vorrei prima parlarne anche con Garin, ma in questi giorni io, per un piccolo incidente occorsomi, sono stato molto in casa, e così, sebbene lui mi avesse cercato alla solita libreria Seeber⁶² dove ci incontriamo quando ci incontriamo, non ci siamo visti. Ma spero di vederlo presto.

57 Nel corso del 1959 Preti pubblicò sulla rivista dalpraiana solo tre recensioni (dell'edizione della corrispondenza tra Leibniz e Clarke, di un volume spagnolo di Maria Eugenia Valente dedicato alla filosofia leibniziana e di un profilo della filosofia anglo-americana delineato da Serge Hutin), ma va anche ricordato che nel corso dello stesso anno il pensatore pavese pubblicò l'importante sua traduzione degli *Opuscoli e scritti vari* di Blaise Pascal (Laterza di Bari).

58 Spesso e volentieri Preti si è trovato, nelle differenti fasi della sua vita, «in bolletta» sia per la sua prodigalità, sia per le sue varie passioni (spesso tanto intense quanto effimere) così ben descritte da Daria Menicanti nel suo *Vita con Giulio* (cfr. D. Menicanti, *Canzoniere per Giulio, op. cit.*, pp. 65-73).

59 Tullio Gregory, *La polemica antimetafisica di Gassendi*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIV, 1959, pp. 131-161 e pp. 243-282.

60 Maria Elena Reina, *Il problema del linguaggio in Buridano. I. Voci e concetti*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIV, 1959, pp. 367-417 (mentre le altre due parti di questo studio sono state edite nell'annata successiva: II. *Significazione e verità*, XV, 1960, pp. 141-165 e III. *Il linguaggio*, XV, 1960, p. 238-264).

61 Furio Diaz, *Appunti sulla politica dei 'Philosophes' intorno alla metà del secolo XVIII in Francia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIV, 1959, pp. 162-196.

62 Storica libreria fiorentina (che ha pubblicato anche alcuni importanti volumi,

Presto ti manderò un'altra scheda per la Rivista⁶³. Io non sto proprio del tutto bene, e, come al solito, *avrei* molto, troppo da fare. Ed ogni anno che passa ne ho sempre meno voglia.

Non so, se tu non fai una scappata "turistica" a Firenze, quando ci vedremo: ché io dubito di venire a Milano prima dell'ultima decade di luglio. Ma Firenze è tanto bella... (Oggi però piove)

Ciao. Molto affettuosamente

GiulioPreti

XIII

Firenze 4 giugno 1959
v. dello Sprone, 1

Caro Dal Pra,

rispondo, finalmente!, alla tua del 18 maggio u. s., nonché alle sollecitazioni e ai plichi ricevuti.

Dunque: 1° Sì per la Zambelli⁶⁴.

2°) Per i due lavori del Secret, veramente io non ne sono molto entusiasta. Però si possono anche pubblicare, soprattutto se manchi di materiale. Garin, al quale ne ho parlato, propenderebbe per almeno uno (credo *Petrus Galatinus*; oppure *Les cheminement de la kabbale*?)⁶⁵.

3°) Per la conferenza di Vasa darei molto decisamente parere negativo⁶⁶. Mi dispiace, ma dal momento che abbiamo voluto, insieme e su tua proposta, dare alla Rivista un dato carattere, bisogna mantenerlo. Bada anche che il precedente potrebbe divenire estremamente pericoloso. Tanto più che Vasa non ha la libera docenza alle porte, e potrà facilmente trovare altra rivista su cui pubblicare il suo scritto (Garin è d'accordo con me).

4°) Ti unisco tre delle molte "schede" di cui sono in debito⁶⁷.

Come stai? Io discretamente, sebbene sia molto "giù" di morale. Però penso molto e ho ripreso un pochino (certo molto molto meno di quanto dovrei e vorrei) a lavorare.

Ciao. Affettuosamente

GiulioPreti

come, per esempio, quello che raccoglie tutti gli scritti vailatiani del 1911) oggi non più esistente.

63 Per le schede recensorie di Preti per il 1959 cfr. la precedente nota 57.

64 Ci si riferisce a Paola Zambelli, *A proposito del «De vanitate scientiarum et artium» di Cornelio Agrippa*, «Rivista critica di storia della filosofia», XV, 1960, pp. 166-180.

65 Il testo di François Secret, *Le cheminement de la Kabbale à la Renaissance. Le «Théâtre du monde» de Giulio Camillo Delminio et son influence* fu poi edito nella «Rivista critica di storia della filosofia», XIV, 1959, pp. 418-436.

66 Dal Pra accettò questo parere e non pubblicò lo scritto di Vasa.

67 Cfr. ancora la nota 57.

XIV

Firenze, 9 ottobre 1959

Caro Mario,

rispondo un po' in ritardo alla tua da Cortina in data 25 u. s. – Non sto tanto bene e son giù di morale. Alcuni giorni fa sono stato a Milano: avrei voluto telefonarti, ma poi ero così «sfasato» che ho preferito non vedere nessuno.

Di Garin non ho notizia. Credo che i giorni scorsi sia stato fuori Firenze, ma ora dovrebbe essere rientrato.

Va bene quanto scrivi per il II° fascicolo della Rivista. Mi sembra ci sia molto materiale anche per il III°.

Tu come stai? Quando passi per Firenze? Io oramai sono qui, e non è probabile che mi muova.

Ciao. Affettuosamente

Giulio

XV⁶⁸

Firenze, 4 febbraio 1960

Caro Mario,

sono sempre in debito di una risposta alla tua in data 10 u. s. – Va bene quello che dici: del resto, il IV fascicolo del 1959 è già uscito e mi è parso assai interessante.

Purtroppo non ho materiale da mandarti, se si eccettua una piccola insignificante «scheda», che ti accludo⁶⁹.

– Novità non ne ho. Salute discreta, quattrini punto – anzi, bolletta nerissima. Molte idee per la zucca, molte letture realizzate, ma pochissima voglia di lavorare. (Al solito, dirai). E tu?

Ciao, Mariolino caro. Quando ne hai voglia; scrivimi.

Saluti cari

Giulio

68 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

69 Si tratta di una recensione del volume del 1956 di Gaston Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, apparsa sul primo fascicolo della Rivista (XV, gennaio-marzo 1960, fasc. I, p. 110).

XVI⁷⁰

Firenze 1° giugno 1960

Caro Mario,

prima di tutto, grazie per la tua visita fiorentina. Quando tornerai a Firenze? E ora, come stai?

Ho avuto la tua storia della filosofia⁷¹ – è buona, chiara, senza retorica. (Solo qua e là vorrei farti qualche domanda). L'ho già consigliata ai miei studenti: certo che quelli che fanno l'esame a giugno non potranno servirsene. E quando credi che uscirà il secondo volume?

Ho letto i vari malloppetti per la Rivista; te li spedisco a parte. Le mie osservazioni sono, a matita, in fondo ad ognuno di essi. Nel complesso, mi appaiono piuttosto mediocri, scadenti. E poi che razza di testa che hanno gli storici della filosofia antica! Veramente un modo strano di ragionare. Vorrei farti un'osservazione generale: sono tutti lavori di filosofia antica. Non hai materiale diverso da intramezzare? Altrimenti, il fascicolo (o i fascicoli) riuscirà (riusciranno) piuttosto monotono (i).

Ho finito. Qui fa caldo, si suda. La città è bella, e piena di belle ragazze⁷². E così spero di te. Saluti affettuosi

Giulio

70 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

71 M. Dal Pra, *Il pensiero occidentale. Compendio di storia della filosofia con larga scelta di passi degli autori. I. La filosofia antica e medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. XIII-531. Questo valido "compendio" non ebbe tuttavia alcun seguito editoriale, perché l'Editore giudicò eccessiva la mole complessiva del manuale. Tuttavia, con questa sua opera Dal Pra aveva largamente anticipato, di circa venti-trent'anni, una scelta editoriale (didattica e culturale) che, invece, diventerà egemonica a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta e, soprattutto, nel corso degli anni Novanta del secolo scorso, che hanno appunto registrato la rapida diffusione di manuali che hanno attribuito uno spazio sempre più rilevante ai testi dei classici del pensiero occidentale (fenomeno a suo modo curioso e bizzarro, perché si è affermato con una larghissima diffusione che è risultata *proporzionalmente inversa* al parallelo ed assai rapido decadimento degli studi medi, superiori ed universitari...).

72 L'attenzione di Preti per le «belle ragazze» è nota e costante. Già scrivendo a Banfi, il 12 giugno 1950, da Pavia, il Nostro dichiarava, assai emblematicamente, quanto segue: «L'unico interesse vitale che mi lega attualmente a Milano è Lei (le donne sono molto più belle qui)» (cfr. G. Preti, *Lettere inedite di Giulio Preti ad Antonio Banfi*, a cura di Fabio Minazzi, «Rivista critica di storia della filosofia», XLII, 1987, pp. 75-88).

XVII⁷³

Firenze, 3 giugno 1961

Caro Mario,

ti rimando due dei tre saggi che mi hai mandato. Il terzo lo ha in lettura Garin, a cui l'ho dato ieri. Parere favorevole per tutti e tre – sebbene con poco entusiasmo. Mah! Questa storia della filosofia rischia di diventare micrologia, bibliografia, oppure esercitazione accademica – sempre con perdita del senso delle dimensioni. D'altra parte sto leggendo la *Crisi* di Husserl, con la sua assurda *fanta-storia*. Credi, ho una gran voglia di cambiare mestiere.

Per il resto, nessuna novità. La mia vita è quanto mai libera, solitaria e totalmente disorganizzata. Non so quello che farò, non dico domani, ma tra un'ora.

Se vieni a Firenze, è probabile che io ci sia. Ho una folle voglia di evadere, ma non ho quattrini per andare dove vorrei (Canarie, Egitto, Antille, Hawaii...). Piove, e ho tanta voglia di sole.

Con il quale ti saluto affettuosamente

GiulioPreti

XVIII⁷⁴

Firenze, 27 novembre 1961

Caro Mario,

da molto tempo ti devo una risposta (alla tua del 5 u. s.). Sono un maiale; però, anche tu, non ti fai venire il crampo dello scrittore a causa dello scambio epistolare con me...

Come stai? Lavori? Come va (c. r. p.) la Rivista?

Io non sto male, ma non lavoro affatto; i miei lavori sono fermi tutti da tempo memorabile. E non è che sia preso da altre cose: è *tutto* fermo, tutto tace (ma, ahimè, non si dà, e non mi dà, pace). Garin mi ha parlato del lungo saggio di Morpurgo Tagliabue⁷⁵: ma gli dèi finora mi hanno protetto, sì che il saggio non mi è ancora pervenuto.

Quando vieni a Firenze? Aspettavo passassi di qui per il concorso di medievale; invece non ti ho visto. Oppure la riunione è stata rinviata?

73 Su carta intestata della «Rivista critica di storia della filosofia - Direzione: prof. Giulio Preti, Via Dello Sprone, 1 - Firenze, Amm.: "La Nuova Italia" Editrice, Piazza Indipendenza, 29 - Firenze».

74 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

75 Cfr. Guido Morpurgo Tagliabue, *Note sul concetto del «gusto» nell'Italia del Settecento*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, pp. 40-67, pp. 133-166 e pp. 288-308.

Io forse sarò a Milano i giorni immediatamente prossimi a Natale, ci sarai? Lo spero.

Intanto ti saluto affettuosamente. Scrivi, fatti vivo.

Giulio

XIX⁷⁶

Firenze, 11 gennaio 1962

Caro Mario,

in data di oggi ti ho spedito il malloppo di Morpurgo-Tagliabue⁷⁷. Non è certo un capolavoro: mi sembrano schedine mal riuscite. E poi ha il difetto di riferirsi ai soli estetologi, ignorando idee che, pur provenendo da pensatori non particolarmente interessati ai problemi d'estetica, tuttavia hanno esercitato una fortissima influenza su questa. Così p. es. idee del Crousaz⁷⁸ d'evidentissima origine pascaliana sono fatte derivare da passi, peraltro assai dubbi, dello Addison.

Comunque non è mio compito entrare nel merito. Piuttosto, come ti ho detto a Milano, il dattiloscritto è in uno stato tremendo; il lavoro troppo lungo e per giunta non chiuso in se stesso. Però, se per ragioni di *public relations* vuoi pubblicare il tutto, fa pure – Io non mi oppongo.

E ti saluto molto affettuosamente

tuo

Giulio

76 Su carta intestata della «Rivista critica di storia della filosofia, Direzione: prof. Giulio Preti, Via Dello Sprone, 1 - Firenze, Amm.: "La nuova Italia" Editrice, Piazza Indipendenza, 29 - Firenze». Da rilevare che su questa dicitura stampata Preti ha posto, ironicamente, di suo pugno, un punto di domanda tra due parentesi tonde a fianco del proprio cognome e ha poi sbarrato complessivamente tutti i dati dell'amministrazione della casa editrice fiorentina.

77 Si tratta del testo dattiloscritto del saggio di Guido Morpurgo Tagliabue, *Note sul concetto del «gusto» nell'Italia del Settecento*, art. cit.

78 Jean Pierre de Crousaz (Losanna 13 aprile 1663 - Losanna 22 febbraio 1750) costituisce un autore cui ha invece dedicato una significativa attenzione critica uno dei prmissimi collaboratori e allievi di Preti a Firenze, ovvero Ermanno Migliorini, in particolare nella sua *opera prima*, nata da una tesi discussa con Capone Braga, *Occasioni e motivi del "Traité du Beau" (1714-15) di Jean Pierre de Crousaz* (Olschki, Firenze 1962), nonché negli *Studi sul pensiero estetico del Settecento: Crousaz, Du Bos, André, Batteaux, Diderot*, Il Fiorino, Firenze 1966, pp. 15-147 (e poi ancora in un suo più tardo volumetto, *Alle origini dell'estetica moderna*, ivi 1979, pp. 29-31).

XX⁷⁹

Firenze, 27 febbraio 1962

Caro Mario,

rispondo con molto ritardo alla tua dell'8 u. s. – Ritardo che non ha giustificazione, attenuante, scusante alcuna, se non la profonda accidia che da circa due anni pesa su tutta la mia vita, e che si va sempre più aggravando. Forse per tentare di vincerla, ti rispondo di dire pure ad Abbagnano che sarei disposto con gratitudine ad accettare la sua gentile offerta. Il tema? Non so: qualcosa come «crisi della ragione filosofica», oppure «di una pretesa crisi della scienza contemporanea»; oppure qualche altro che il buon Nicola volesse propormi, purché non fosse troppo alieno dai miei interessi⁸⁰.

Invece per Vailati confesso che la cosa non mi interessa niente⁸¹. Mi sembra (scusa) una specie di commemorazione di qualche martire antifascista. Che ne facciamo di “precursori”? Oramai, negli stessi argomenti, si è detto e fatto assai di più e di meglio di quanto avesse potuto fare lui, che al suo tempo era fuori stagione. E poi, odio l'Italia e le tradizioni nazionali. Tutto questo ti parrà strano e soprattutto confuso, ma pazienza. “Prendi l'amico tuo con il difetto suo” – e io, di difetti, ne ho tanti!

Con i quali ti saluto molto affettuosamente

Giulio Preti

P. S. Ho alienato la Bianchina, sostituita da una orribile, ma potentissima

79 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

80 Per meglio comprendere questo riferimento al rapporto con Nicola Abbagnano occorre tener presente non solo che fu proprio Abbagnano ad aiutare, in modo decisivo, Preti per la sua riuscita nei concorsi alla cattedra universitaria, ma anche che proprio nel 1961 era apparsa la prima edizione del noto *Dizionario di Filosofia* del pensatore salernitano, nel quale tutte le voci di logica e di logica matematica erano state affidate a Preti. Il testo della relazione di cui sia accenna problematicamente nella lettera si è poi effettivamente concretizzato nel saggio *Il linguaggio della filosofia* che fu ospitato «Rivista di filosofia» (LIII, aprile 1962, n. 2, pp. 111-127), allora diretta e largamente influenzata proprio da Abbagnano.

81 Quanto distante il tempo (1940) in cui Preti parlava del «criterio del significato di Vailati-Schlick»! In occasione del centenario della nascita del pensatore cremasco (Crema 24 aprile 1863 - Roma 14 maggio 1909) Dal Pra aveva promosso un convegno, con sede a Milano e a Crema, i cui atti sono stati poi ospitati nella «Rivista critica della storia della filosofia» (XVIII, 1963). Dal Pra non solo ha fatto pervenire alla Biblioteca di Filosofia dell'ateneo milanese *Il fondo 'Giovanni Vailati'* (cfr. l'omonima nota dalpraiana «Acme», XIII, 1960, pp. 121-125), ma ha sempre prestato grande attenzione alla biografia intellettuale vailatiana, ospitando sulla sua Rivista numerosi inediti vailatiani (alcuni dei quali da lui curati, come le *Lettere di Croce a Giovanni Vailati*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, pp. 180-187), promuovendo l'edizione dell'*Epistolario 1891-1909* vailatiano (curato da Giorgio Lanaro, Einaudi, Torino 1971, con un'ampia *Introduzione* dalpraiana, pp. XXVII-LVIII) e pubblicando anche un volume specifico di *Studi sul pragmatismo italiano* (Bibliopolis, Napoli 1984).

e velocissima Fiat 1500. Ora qualcuno può sperare nella cattedra di Storia della filosofia della Fac. di Magistero di Firenze...⁸²

XXI⁸³

Firenze, 30 aprile 1962

Caro Mario,
decisamente la bibliografia non è il mio forte. L'articolo cui ti accennavo non riguarda il tuo tema, ma più genericamente il passaggio dalla crisi dello hegelismo a Marx-Engels. Comunque, visto che ti scrivo, eccotene l'indicazione:

Mario Rossi, «La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordi filosofici di Marx e di Engels»

in: *Rivista storica del socialismo*, n. 7-8 (luglio-dicembre 1959) pp. 425 sgg; n. 9 (gennaio-aprile 1960), pp. 131 sgg; nn. 13-14 (maggio-dicembre 1961), pp. 437 sgg.

Con il che ti saluto affettuosamente

GiulioPreti

XXII⁸⁴

Firenze, 9 dicembre 1963

Caro Dal Pra,
se ti lamenti sei proprio un ingrato. Nonostante abbia moltissimo da fare, sono riuscito a leggere il manoscritto su D. de Tracy⁸⁵. È noioso e contiene molte chiacchiere generiche, ma nel complesso mi sembra si possa pubblicare.

Come stai?

Per Natale verrò a Milano, e il 26, al solito caffè, nel solito pomeriggio (previa la solita telefonata), spero che, come al solito, ci vedremo... (Siccome verrò in treno e non in auto, è probabile che sia vivo).

Arrivederci, dunque. In attesa molti saluti cordiali. Tuo

GiulioPreti

82 Era ben nota a tutti i suoi conoscenti l'imperizia alla guida di Preti. Ma a questo proposito cfr. anche l'accenno presente nella successiva lettera XXII.

83 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

84 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

85 Si tratta dello scritto di Sergio Moravia, *Logica e psicologia nel pensiero di Destutt de Tracy*, poi effettivamente edito sulla «Rivista critica di storia della filosofia», XIX, 1964, pp. 169-213.

XXIII⁸⁶

Firenze, 18 maggio 1964

Caro Mario,

ricevo la tua in data 17 u. s. – Grazie. Avevo aspettato una tua telefonata fino alle 3 ¼ circa, poi ho deciso di accompagnare una persona amica alla Spezia – e così sono partito. Mi è dispiaciuto di non rivederti, ma d'altra parte desideravo non⁸⁷ vedere Alessio⁸⁸ – sapevo che mi avrebbero annoiato i suoi commenti, e mi avrebbe “incubato” con la sua mania di persecuzione. E poi mi fa rabbia un uomo che non sa né aiutarsi, né farsi aiutare, né, tanto meno, fregarsene.

La situazione per la Rivista mi sembra ragionevole. Quanto a me – era ridicolo che figurassi tra i “direttori”⁸⁹. Le uniche cose di cui mi importa sono che la Rivista continui a vivere, e soprattutto di conservare la tua cara amicizia, a cui tengo moltissimo. Le “chiacchiere” di venerdì notte sono state molto piacevoli, e te ne ringrazio. Speriamo di rivederci presto. Affettuosamente

Giulio Preti

XXIV⁹⁰

Firenze, 27 ottobre 1964

Caro Mario,

grazie della tua visita di ieri e delle belle ore passate insieme. Quando torni a Firenze? Sono sempre molto contento di vederti.

Per quanto riguarda la piccola bibliografia circa il problema delle leggi e della causalità nella storia, ecco quanto posso dirti⁹¹. Conosci certamente P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford 1952

86 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

87 Prima scritto nella forma «non desideravo».

88 Franco Alessio (Pavia 1925 - ivi 1999), formatosi all'università di Pavia in ambito neospiritualista, si avvicinò successivamente al pensiero laico e, in particolare, a Ludovico Geymonat ed Enzo Paci (fu assistente di entrambi) e, soprattutto, a Preti, di cui si considerò sempre “discepolo”. Dopo aver insegnato Storia della filosofia all'Università di Cagliari, fu infine titolare, per molti anni, di Storia della filosofia medievale, prima all'Università Statale di Milano (1969-1971) e poi, dal 1972, all'Università di Pavia, dove fu anche Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia.

89 Preti figurò tra i direttori dal 1956 al 1964.

90 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

91 Seguono suggerimenti bibliografici che evidentemente Dal Pra aveva richiesto a seguito del suo recente incarico – per affidamento – di una disciplina come Filosofia della storia presso l'ateneo milanese.

Molto utile è pure un volume antologico (i soliti all'inglese, comprendenti in genere saggi completi, articoli già pubblicati in rivista *et similia*) a cura del medesimo:

P. Gardiner (ed.), *Theories of History*, The Free Press, Illinois, 1959¹; 1960².

La parte seconda di quest'opera contiene una serie di saggi (di Carl G. Hempel, M. White, E. Nagel, W. B. Gallie, W. Dray, Ch. Frankel, A. Donagan, M. Scriven) sotto l'*item*, appunto, di "Explanation and Laws".

C'è poi un volume

W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford 1957.

Finalmente all'argomento "Causation in History" è dedicato un capitolo (il IV, pp. 85 sgg.) di

Ed. W. Carr, *What is History?*, London Macmillan 1961.

Tocca il problema anche l'articolo di May Brodbeck, *Explanation, Prediction and "Imperfect" Knowledge*, nei *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, III, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1962, pp. 231 sgg.

Qualche articolo e un po' di bibliografia sull'argomento si trova anche nella sez. VI di

H. Feigl and M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1953 (articoli di E. Nagel, S. Hook, E. Zilsel, J. W. N. Watkins).

Come vedi, è un mare di roba. Se hai bisogno di indicazioni più precise, scrivimi.

– Un'altra cosa. Il mio assistente⁹² ha l'impressione che l'invito a Perugia mi sia effettivamente pervenuto ed io abbia rifiutato⁹³. Può darsi. Comunque a Milano ci verrò ugualmente: almeno non ci saranno (o ci saranno meno) *terùn* e meno innominabili.

Ciao, Mario. Sta bene e credimi tuo aff. mo

Giulio Preti

92 Ermanno Migliorini (Firenze 1924 - ivi 1999). Di Migliorini Preti ha testualmente scritto – in una lettera inedita inviata a Dino Formaggio, da Firenze, il 26 settembre 1967: «Te lo raccomando molto. Ha avuto una vita difficile, e ha poca salute; e in più è patologicamente timido. Si occupa di Estetica (e di pittura) da sempre; con amore e (mi sembra) con competenza. Io purtroppo non posso né seguirlo né aiutarlo, se non molto dall'esterno. E ha bisogno di fare la libera docenza, altrimenti perde il posto di assistente di ruolo». Dopo la scomparsa di Preti Migliorini divenne effettivamente titolare di Estetica presso l'Università di Firenze grazie all'appoggio di Formaggio. Fu non solo il primo assistente fiorentino di Preti, ma anche il suo discepolo più affezionato (nonché, per molti anni, punto di riferimento privilegiato per lo stesso pensatore pavese), che, per primo, iniziò a pubblicare alcuni testi pretiani inediti, studiandone, con rigore storico e teorico, il pensiero e la sua evoluzione. Su Migliorini cfr: Franca Peruzzi, *L'estetica di Ermanno Migliorini. La militanza e la misura*, Olschki Editore, Firenze 2011.

93 Si tratta del XX Congresso Nazionale di Filosofia, espressamente consacrato al tema dell'*Unificazione del sapere*, promosso a Perugia dalla Società Filosofica Italiana, dal 29 aprile al 2 maggio 1965.

XXV⁹⁴

Firenze, 25 novembre 1964

Caro Mario,

ho ricevuto la tua del 20 u. s. – Speravo proprio che fosse una tua lettera, e invece, ahimè, era una circolare riguardante la Rivista. Purtroppo, non ho da segnalarti nessuno studioso per allargare il gruppo dei collaboratori. Sono curioso di sapere come farai a quadrare il circolo, allargando il gruppo di collaboratori senza mutare il carattere della Rivista...

E con ciò ho chiuso la risposta alla tua del 20. Ora vorrei chiederti tue notizie: come stai, che cosa fai, se hai trovato i libri per il corso di Filosofia della storia, che cosa ne pensi, etc. – Io sto così così, né meglio né peggio del solito; lavoro poco (non meno del solito, ma sempre poco); oggi comincio le lezioni di Filosofia e dopodomani quelle di Storia della Filosofia. Non so se a Natale verrò a Milano – più probabile no che sì; quindi ci vedremo, spero, in gennaio per la mia conferenza alla S. F.⁹⁵; ma se tu prima facessi una giratina a Firenze...

Con questa speranza ti saluto affettuosamente

Giulio Preti

XXVI⁹⁶

Firenze, 6 febbraio 1965

Caro Mario,

ricevo la tua del 2 u. s. – Grazie.

Credo che la conferenza⁹⁷ la pubblicherò. Lugarini⁹⁸ me l'ha chiesta per la rivista "Il Pensiero" (che cos'è?). Ma io avevo intenzione di inserirla in una raccolta di saggi riediti. Vedrò.

94 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

95 Si tratta della conferenza *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico* tenuta a Milano alla S. F. I. il 26 gennaio del 1965, e poi edita, su proposta di Leo Lugarini, su «Il Pensiero» (vol. X, gennaio-agosto 1965, nn. 1-2, pp. 44-58, successivamente riedita nei *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, pp. 497-512). Cfr. anche la successiva lettera XXVI e la successiva nota 97..

96 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

97 Svolta, come si è accennato, su invito di Leo Lugarini, allora Presidente della Sezione lombarda della Società Filosofica Italiana, nella giornata di martedì 26 gennaio 1965, alle ore 18,15 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università (in Via Festa del Perdono 3), era appunto dedicata al tema *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico*.

98 Leo Lugarini (Parma 1920 - Cremona 2005), dopo aver insegnato, per incarico, Storia della filosofia antica presso l'Università Statale di Milano è stato titolare della cattedra di Filosofia all'Università dell'Aquila e, successivamente, all'Uni-

Spero di vederti presto a Firenze, dove sento molto (soprattutto dopo una gita dal Nord) la mia assoluta solitudine.

Quanto alla tua ultima lettera relativa alla rivista... L'ho ricevuta, ma l'ho perduta e non ricordo che cosa dicesse – ma comunque fa tu, che quello che fai è ben fatto. Tanto più che io sono così solo, e non ho mai niente e nessuno da proporre e da difendere. E la rivista è tua (per questo le voglio bene).

Ciao, Mario. Con molto affetto

GiulioPreti

XXVII

Firenze, 22 nov. bre 1965
v. dello Sprone, 1

Caro Dal Pra,
grazie per la tua visita di ieri, che mi ha fatto tanto tanto piacere.

Ora ti scrivo in merito a quella cosa che non avevo potuto dirti subito li per li.

In primo luogo – la rivista di cui ti cui ti parlavo si intitola: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, “editor” J. H. Nadel, pubblicata da Monton & Co. ‘sGravenhage. È giunta (a quanto mi risulta) al vol. IV, n.º 3 (1965) [La rivista non si presenta con una periodicità fissa, e non porta indicazione del mese o bimestre o trimestre]. Publica anche dei *Beihefte*. Il *Beiheft V*º (1965) si intitola “*The Historiography of the History of Philosophy*” e reca 4 saggi.

J. Passmore, *The Idea of a History of Philosophy*, p. 1 sgg.

M. Maudelbaum, *The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy*, p. 33 sgg.

W. H. Walsh, *Hegel on the History of Philosophy*, p. 67 sgg.

E. Kamenka, *Marxism and the History of Philosophy*, p. 83 sgg.

Secondo – la raccolta schellingiana⁹⁹ di cui ti parlavo si intitolerebbe (condizionale, perché il titolo, ovviamente, può cambiare) “*L’empirismo filosofico*” e consta dei seguenti scritti:

1) *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797 – è, appunto, la “*Einleitung*” alle *Ideen einer*.)

2) *Anhang* alla *Einleitung* precedente, con il sottotitolo: “*Esposizione dell’idea generale di filosofia e in particolare di filosofia della natura come*

versità La Sapienza di Roma.

⁹⁹ Poi effettivamente edita in prima edizione, nel maggio 1967: F. W. J. Schelling, *L’empirismo filosofico e altri scritti*, Presentazione e traduzione di Giulio Preti, La Nuova Italia Editrice, Firenze, come quinto volume della collana dei «Classici della filosofia», *de facto* diretta da Mario Dal Pra.

parte necessaria e integrante della prima (1803. È aggiunta alla seconda edizione delle *Ideen einer*.)

3) *Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur: oder Entwicklung der erstern Grundsätze der Naturphilosophie aus den Prinzipien der Schwere und des Lichts* (1806. È uno scritto affatto indipendente premesso alla seconda edizione di *Von der Weltseele*). (Appartiene alla stessa fase delle *Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit*, che sono del 1809).

4) *Stuttgarter Privatvorlesungen* (postumo – le lezioni furono tenute nel 1809/1810. Contengono una completa esposizione sistematica del pensiero di Schelling in questo medesimo periodo).

5) *Darstellung des philosophischen Empirismus* (postumo – lezioni tenute a Monaco nel 1836. Contemporanee alle lezioni sulla storia della filosofia moderna. Con queste esiste già in traduzione italiana, ediz. Sansoni¹⁰⁰).

Lunghezza: senza la *Darstellung etc.*, circa pp. 180 (più l'introduzione mia – ma è breve); con la *Darstellung*, circa pp. 240.

Terzo – Ti sei ricordato di far spedire a Erm. Migliorini (v. S. Agostino, 18 -Firenze) il libro di estetica da recensire?¹⁰¹

Quarto. Tanti cari saluti e arrivederci presto (spero).

Tuo

GiulioPreti

XXVIII¹⁰²

Firenze, 29 novembre 1965

Caro Mario,

ho ricevuto la tua lettera sabato all'una, quando oramai il Magistero era chiuso fino a questa mattina.

Eccoti il fascicolo che brami. Tienilo quanto ti occorre.

Quanto al volume schellinghiano, penso anch'io che sarebbe meglio includervi anche la *Darstellung* (l'unico scritto, del resto non lungo che avrebbe in comune con il volume di Sansoni). Ma avevo voluto avvertire te e l'editore che ne esisteva già una traduzione italiana in commercio¹⁰³.

100 Cfr. F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di Gaetano Durante, Sansoni, Firenze s. a. [ma: 1950].

101 Probabilmente si tratta del volume di Lia Formigari, *L'estetica del gusto nel Settecento inglese* poi effettivamente recensito da Migliorini sulla «Rivista critica di storia della filosofia» (XXI, 1966, pp. 333-336).

102 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

103 Cfr. la precedente nota 100.

Va bene per la Prefazione-presentazione del volume di Ayer¹⁰⁴. Ma vorrei conferma dalla “Nuova Italia”.

Quando ci vedremo? Mi raccomando, se vieni a Firenze fatti vivo, fosse solo per una telefonatina. Affettuosamente

tuo

GiulioPreti

XXIX¹⁰⁵

Firenze, 17 novembre 1966

Caro Mario,
come stai?

Sai quello che ci è successo¹⁰⁶. Io non ho avuti danni “materiali”: però ho vissuto dieci giorni di incubo, senza luce, senz’acqua, senza riscaldamento, senza telefono, prigioniero nella mia casa (o poco più), attorniato da un mare di fango... Ora la situazione va leggermente migliorando – almeno c’è (se dura) la corrente elettrica. Però mi sono buscata una bella bronchite con febbre. Ma pazienza: passerà (“ne sono passati tanti...” diceva quella donnetta seduta su un paracarro).

Lo scopo di questa però non era quello di piagnucolare, ma di mandarti una recensione di E. Migliorini per la Rivista¹⁰⁷, e di pregarti di darmi tue notizie.

Ciao. Con affetto

GiulioPreti

104 Cfr. G. Preti, *Presentazione* al volume di Alfred J. Ayer, *Il problema della conoscenza*, trad. it. di Filippo Costa, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze prima ed. gennaio 1967, pp. V-XV, apparso quale settimo volume della collana «Pensatori del nostro tempo» anch’essa, *de facto*, largamente ispirata da Dal Pra.

105 Su carta intestata dell’«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

106 Riferimento alla nota e drammatica alluvione di Firenze che si realizzò nelle prime ore del mattino del 4 novembre 1966, a seguito di un’eccezionale ondata di maltempo che investì Firenze e l’intero bacino dell’Arno, sia a monte, sia a valle della città.

107 Si tratta della recensione a Brunet Olivier, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, poi effettivamente apparsa sulla «Rivista critica di storia della filosofia» (XXII, 1967, pp. 225-227).

XXX¹⁰⁸

Firenze, 1 febbraio 1967

Caro Mario,

tempo fa ti ho mandato il breve articolo di E. Migliorini sull'estetica di Hume¹⁰⁹. L'hai ricevuto? Ti dicevo anche che mi pareva troppo stringato, ma che ciò era dovuto al numero di pagine che gli erano state assegnate – se non ritenevi dovesse distenderlo un po'!

Non ho avuto risposta. Spero che ciò non sia dovuto né a tua (fatti i debiti scongiuri; *Terque quaterque...*)¹¹⁰ malattia, né a qualche broncio verso di me.

Ho ricevuto invece una circolare in cui mi si chiedeva se non avessi nulla in contrario all'inserimento di un certo signor Claudio Cesa nell'elenco dei collaboratori della Rivista. Nulla in contrario (anche se "gli studi da lui compiuti" a me non sono affatto "largamente noti" – ma io sono 'gnorante).

Non sto tanto bene di salute (forse influenza, ma non lo so); sono affannato da corsi, esami, tesi. Per il resto, nulla di nuovo. Dammi, ti prego, tue notizie.

Affettuosamente

GiulioPreti

XXXI

Firenze, 22 aprile 1967

Caro Mario,

da moltissimo tempo non ho più tue notizie: non hai scritto e non ti sei fatto vivo a Firenze. Che è successo? Non sei malato, per caso? Oppure sei in collera con me, per qualche motivo (che non riesco neppure ad immaginare quale possa essere)? Vorrei tanto sapere qualcosa.

108 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

109 Fu poi pubblicato cfr. Ermanno Migliorini, *Note a «La regola del gusto»*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXII, 1967, pp. 472-480, testo che riferisce alla nuova edizione dell'antologia di scritti humeani, David Hume, *La regola del gusto*, a cura di Giulio Preti, Editori Laterza, Bari 1967, apparso nella collana della «Piccola biblioteca filosofica Laterza» quale volume n. 25, il quale riprendeva, sostanzialmente, la precedente edizione milanese del Minuziano, risalente al 1946, modificando, tuttavia, in modo significativo, la parte finale dell'introduzione originaria di Preti. Questo testo è stato recentemente riedito, per cura dello scrivente, presso Se Edizioni, Milano 2006, con una sua nota di commento (anche di confronto tra le due differenti edizioni, pp. 115-124) cui sia ora lecito rinviare.

110 Si tratta del noto scongiuro tradizionale «Terque quaterque testiculis tactis, pallegiatoque augello/ omnia mala fugabit, etc. etc.».

Di me, poche notizie e nel complesso poco belle. La stagione mi nuoce; il mio cagnolino Black è ammalatino. Al Magistero (ma credo dappertutto) l'atmosfera sta diventando irrespirabile. Credo che passerò a Filosofia: ma la cosa è tutt'altro che sicura. E comunque perderò un incarico. Sono assai preoccupato per l'aspetto economico della faccenda.

Ho finito (in minuta) "Le due culture" – ora, lentamente, le sto ricopiando a macchina. Dalla "Nuova Italia", consegnate tempo fa le bozze dello Schelling, non ho saputo più niente. A proposito: ora che la Logica è di moda, perché non fate una raccolta di *Scritti logici* di Leibniz? Se decidete di farla, io sarei disposto a fare ricca introduzione, fare il piano del lavoro (idest scegliere gli scritti da inserire), eventualmente rivedere con cura la traduzione, nonché le bozze in colonna (per le eventuali formule) – non però ad eseguir le traduzioni (proprio non me la sento, non per il latinorum, ma per il tempo che ci metterei)¹¹¹.

Ho saputo che Fabrizio Mondadori, neo-dottore, si è messo in relazione con te. Sono contento: mi sembra un buon ragazzo, che ha voglia di lavorare. E poi, Geymonat lo ha trattato malissimo: e questo depone a suo [di F. M.] favore.

Sono in commissione per la libera docenza in Logica. Unico concorrente, C. Mangione¹¹². Che tipo è? Non ho ancora visto i suoi scritti: non mi sembra però però un'aquila.

Vedi quante cose. Tu fa il bravo; e rispondimi.

Con molto affetto

GiulioPreti

XXXII¹¹³

Firenze, 20 maggio 1967

Caro Mario,

grazie della tua lettera. Mi dispiace tanto vederti così abbattuto e affannato. Anche a me la scuola pesa molto. Ma se hai tanti studenti, perché non sdoppi la cattedra? E poi sei giovane – cerca di diminuire il lavoro scolastico, e tirati su.

111 Questa idea di un progetto per un volume di scritti logici leibniziani poi non si realizzò.

112 Corrado Mangione (Bagnara Calabra, 25 novembre 1930 - Milano, 28 febbraio 2009), laureatosi tardivamente in Matematica all'Università degli Studi di Milano, nel 1961, fece poi, grazie a Geymonat, tutta la sua carriera nell'ateneo milanese, ricoprendo, dal 1976 fino al pensionamento (2007), la cattedra di *Logica*. Un suo commosso ricordo è quello di Miriam Franchella, *La scomparsa di Corrado Mangione*, «Lettera matematica pristem», 72, maggio 2009, pp. 7-10.

113 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

Anche a me fa malinconia che Cantoni¹¹⁴ venga a Milano: la vostra Facoltà si sta riempiendo di bischeri... Peccato, perché Milano era una delle pochissime città italiane in cui la filosofia avesse una certa vita. E avevo sempre sognato, una volta o l'altra, di poterci venire anch'io. Sono tanto stanco del Magistero, e soprattutto di Firenze.

Sono stato a Roma per la libera docenza in Logica. Mangione è un uomo serio, assai più simpatico dei suoi maestri: però la sua cultura è limitatissima, e la sua produzione era assai poco originale. Ma Geymonat, lui stesso superficiale e grossolanamente incolto (un vero *bluff*, che si spiega solo con i complessi dei filosofi italiani), è una specie di gangster – e purtroppo non ha ancora trovato qualcuno che lo smascheri. Certo che non vedo che cosa, uomini come lui, Casari o Mangione, ci stiano a fare in una facoltà di Filosofia – se non danni.

Altre novità non ne ho. Forse l'anno venturo riuscirò a farmi trasferire alla cattedra di Filosofia. Intanto ho finito le lezioni e sono cominciate le grane (firme, tesi, esami) di fine anno.

Ciao, Mario. Quando ne hai voglia, scrivimi; e se vieni a Firenze, fatti vedere.

Con affetto

GiulioPreti¹¹⁵

XXXIII¹¹⁶

50125 Firenze
v. dello Sprone, 1
5 novembre 1967

Caro Mario,

ho ricevuto giorni fa l'articolo di Fabrizio Mondadori, che ti rimando. Dopo averlo letto, naturalmente. È certamente interessante e il ragazzo che l'ha scritto è competente. Si potrebbe, anzi si dovrebbe pubblicare. Quello che mi lascia perplesso è la lunghezza (48 pp. a macchina, pari, credo, a più di 50 a stampa) e il modo di trattazione per niente "storico" (non che questo io lo consideri un difetto in sé, ma solo in relazione al tipo della Rivista). Ma vedi tu, per questo: sei il direttore unico e quindi puoi fare strappi più a cuor leggero¹¹⁷.

114 Remo Cantoni (Milano 14 ottobre 1914 - ivi 2 febbraio 1978), ha insegnato Filosofia morale all'Università di Pavia e poi nella Statale di Milano.

115 Sotto la firma di Preti Dal Pra ha segnato un suo appunto: Uguberto Grimaldi, Via Montegrappa, tel. 0383/28153, *Voghera* (Pavia).

116 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

117 Lo studio di Fabrizio Mondadori fu poi effettivamente pubblicato: *Quine e l'empirismo logico*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXII, 1967, pp. 435-

Visto che non ti fai vivo da tanto tempo, ne approfitto per chiederti tue notizie (l'ultima volta che ti ho visto eri tanto abbacchiato!), e darti le mie. Credo che con il nuovo anno (solare) lascerò la cattedra di Storia della Filosofia e passerò a quella di Filosofia. Passaggio che avevo tanto desiderato in passato, ma ora invece non mi interesserebbe molto, se non ci fosse stato un imbecille (per non dire peggio) di libero docente "cronico" a chiedere per sé l'incarico: e io non volevo distruggere, passandolo a lui, il mio lavoro di dieci anni (tesi, biblioteca, etc.).

Per il resto, faccio poco. La collaborazione alla "Fiera Letteraria" mi porta via molto tempo: ma è pagata molto bene, e mi aiuta a risolvere difficili problemi pratici per i quali ero assai preoccupato¹¹⁸.

Presto uscirà, sotto un altro titolo, "Le due culture" da Einaudi. Temo che alla "Nuova Italia" ci resteranno molto male per non averlo dato a loro. Però (e ti prego, se venite sul discorso, di spiegarglielo) io avevo vecchi impegni contrattuali e finanziari con Einaudi, e *dovevo* per prima cosa offrire a lui il dattiloscritto. Purtroppo, l'ha accettato: dico "purtroppo" perché gli cambia titolo e lo inserisce in una collana ("Nuovo Politecnico") che non mi piace. E poi mi dà pochissimi quattrini (se pure me li darà: ma io ne devo parecchi a lui).

Queste le notizie. Penso con tanta nostalgia a Milano. Anche costì pioverà e ci sarà nebbia, ma almeno dentro le case, i caffè, etc. c'è una vita civile. Qui si muore nel silenzio e nella solitudine.

Ciao, Mario. Quando, e se, puoi, scrivimi. Con affetto

Giulio Preti

XXXIV¹¹⁹

50125 Firenze
20 novembre 1968
v. dello Sprone, 1

Caro Mario,
ricevo la tua in data di ieri. "Sento" che sei seccato dalla faccenda. Ma forse non hai capito bene come va. La piccola casa bolognese (non fiorentina, come ti ho scritto erroneamente) avrebbe fatto una edizioncina a tiratura limitata e diffusione limitatissima, *quasi* "privata". Si trattava di un gruppo di miei scolari (o quasi) poeti e critici d'arte, che avevano tro-

460.

118 Frutto di questa collaborazione fu poi il volumetto di Preti, *Que serà, serà*, Il Fiorino, Firenze 1970, in cui sono raccolti i testi originali di questi suoi articoli precedentemente pubblicati, con qualche riduzione redazionale, su «La Fiera Letteraria».

119 Su carta intestata dell'«Università degli Studi di Firenze - Facoltà di Magistero».

vato in quel mio vecchio opuscolo, e altri miei scritti, ragioni o motivazioni per una loro “conversione” dall’ermetismo ad una poetica della comunicazione, etc. E stanno pubblicando i documenti retrospettivi di quella loro conversione. Capisci che in questa situazione io potevo *lasciar* pubblicare il volumetto, tutt’al più con una Postilla in cui avvertivo gli eventuali ma improbabili lettori filosofi che il saggio era vecchio, e oramai, dopo tanti e tanti e tanti lavori su quell’argomento, molte posizioni di esso andavano rivedute o almeno “sostituite” (come dicono gli americani)¹²⁰.

Ma la cosa cambia di molto nel caso de “La Nuova Italia”, una grossa casa editrice, tutt’altro che semi-privata, la quale pubblicherebbe lo scritto per un pubblico assai più vasto e in compagnia di testi assai più attuali e assai più impegnati. Ripubblicare quello scritto, così, senza commento, incoraggerebbe i miei poco benevoli amici (Geymonat, Pasquinelli, Casari, etc. etc.) a dire: “Quell’asino di Preti non si è tenuto al corrente e ci ripresenta posizioni ormai vecchie ignorando tutto quello che si è fatto in questi ultimi vent’anni [o quasi]”. E avrebbero ragione. Ripubblicarla con Postilla? Ma perché? Sono vivo, non sono né così vecchio né, tanto meno, così famoso. Data la casa editrice, data la collana (dove c’è Ayer, dove c’è Cassirer!), non posso dire «guardate che so benissimo che le mie tesi sono oramai vecchie» – devo ripresentare uno scritto aggiornato. Ma tanto varrebbe riscriverne uno nuovo.

Comunque, ho rinunciato a ripubblicare lo scritto. Ti ringrazio e ti chiedo scusa. Se passi per Firenze fatti vivo: per me è sempre una festa rivederti.

Ciao. Con affetto

GiulioPreti

120 Il “volumetto” cui si accenna nel testo probabilmente avrebbe potuto raccogliere i seguenti testi pretiani: *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Bocca, Roma-Milano 1953 (e anche *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1942), forse con alcuni altri, più brevi e precedenti, testi di Preti (come la sua *Lettera a Sigma*, «Sigma», II, 1948, n. 6-7, pp. 433-35; *Metodologia e filosofia*, «Methodos», I, 1949, n. 2, pp. 187-193 e *Il razionalismo contemporaneo*, «Inventario», II, 1949, n. 3, pp. 108-117). Tuttavia, occorre anche tener presente che presso il gruppo dei redattori della rivista fiorentina di poesia «Quartiere», il testo di Preti che successivamente suscitò nuovamente maggior interesse fu *Praxis ed empirismo* (Einaudi, Torino 1957). In questa sede, in connessione con questo pur vivace dibattito, sia lecito riferirsi unicamente a Gianni Scalia, *Per una critica della semantica*, «Quartiere», II, 31 dicembre 1959, n. 6-7, pp. 38-45 e a Sergio Salvi, *Poesia e metafisica, ibidem*, pp. 4-8, nonché, ancora, a S. Salvi, *Appunti per una ipotesi di poesia*, «Protocolli», (n. 1, pp. 14-21), allegato a «Letteratura», XXV, gennaio-aprile 1961, n. 49-50. Probabilmente è legato a questo gruppo di poeti e studiosi l’ipotesi di cui si parla nella lettera, ipotesi che tuttavia, *salvo errore*, non si concretizzò, comunque, in alcuna effettiva riedizione di testi pretiani.

XXXV

Firenze, 6 novembre 1969

Caro Mario,

da secoli non ho più tue notizie: non ti ho veduto a Firenze (come mai?), né mi hai scritto. Spero che ciò non sia dovuto a cattiva salute, ma solo alle molte occupazioni. Avrei tanto desiderio di avere notizie di te (soprattutto), e poi del mondo di Milano, ecc. Alessio ha scritto a mia moglie una lettera molto afflitta (così mi dice la Daria: io la lettera non l'ho vista): che gli è successo?

Di me ho ben poche notizie. Sono sempre in crisi: avvilito, afflitto, in salute non pessima ma neppure ottima, come al solito senza un briciolo di voglia di lavorare. Penso, medito, rivedo le mie posizioni passate, mi proietto verso posizioni future che non arriverò mai a precisare. Oramai sono proprio vecchio. E stanco, tanto stanco. Scrivere mi fa molta fatica, persino le cose più stupide, come un programma o un verbale. Per questo anche a te scrivo raramente, come a tutti, sebbene ti abbia sempre in mente.

Qui la constatazione pare segni il passo (ma non si sa mai). Non però i miei colleghi, ignobilmente folli, bambini vecchi che non so se per irresponsabilità o vanità od occulti interessi che a me sfuggono, stanno devastando la Facoltà assai più di quanto abbiano fatto i cinesi. E alcuni di loro stanno facendo figuracce, che io non avrei più il coraggio di uscire di casa. Mah...

Con il quale 'mah' ti saluto molto caramente. Scrivi.

Con affetto

GiulioPreti

XXXVI

Firenze, 31 agosto 1970

Caro Mario,

credo che questa mia ti trovi in sede, all'ombra della Maddonnina. Come hai passato le vacanze? Io sono stato, tra luglio e i primi di agosto, una ventina di giorni ad Agadir (Marocco) – ma non me la sono spassata molto. Invece ho passato un tranquillo e sereno agosto qui a Firenze. Ora, purtroppo, bisogna ricominciare a vivere e lavorare. Non so dirti con quanto schifo e angoscia aspetti il momento in cui dovrò rimettere piede (anche solo metaforico) in Facoltà. Queste sono proprio le ultime ore di un condannato a morte.

Ma lasciamo stare. Ti ho spedito oggi, a parte, il dattiloscritto di quel lungo saggio su Quine, di cui già ti avevo parlato, scritto dal mio assistente P. Parrini. Non è un capolavoro, ma mi sembra senz'altro pubblicabile. E poi, l'argomento è "di moda". Se è (come è) troppo lungo, lo puoi dividere in due

(se mai, gli estratti, glieli fate interi, alla fine). Ma se non lo puoi pubblicare, ti prego di farmelo sapere il più presto possibile¹²¹.

Quando vieni a Firenze? Ho tanta voglia di fare 4 (= 2 + 2) chiacchiere con te. Per lettera si discorre male.

Ciao, Mario. Affettuosamente

Giulio Preti

XXXVII

Firenze, 4 ottobre 1971

Caro Mario,

ho ricevuto, *magno cum gaudio*, la tua in data 27 u. s. – Grazie.

Circa la faccenda di cui mi parli:

1) Ho già scritto al poco onorevole Ministero pregando di sostituirmi nella commissione per un posto di professore aggregato. Le mie condizioni attuali di salute non mi permettono di allontanarmi troppo da casa, soprattutto per poco tempo e avendo da fare. E poi, non mi attira l'idea di dover leggere i malloppi dei concorrenti...

2) Il saggio «Lo scetticismo e il problema della conoscenza» è sempre al medesimo punto¹²². Ho letto nel frattempo l'*Enesidemo*¹²³: una lettura enormemente stimolante, ma ora devo riprendere quello che ho già scritto. Tra l'altro, ci ho trovato una chiara conferma della mia tesi fondamentale (lo scetticismo come autocritica del realismo speculativo).

121 Il saggio di Paolo Parrini, *Da Quine a Katz*, fu poi effettivamente pubblicato secondo il suggerimento pretiano: cfr. «Rivista critica di storia della filosofia», XXVI, 1971, pp. 306-330 e XXVII, 1972, pp. 35-74.

122 Il testo di questo saggio inedito pretiano è stato poi pubblicato postumo da Dal Pra sulla «Rivista critica di storia della filosofia», (I): XXIX, gennaio-marzo 1974, fasc. I, pp. 3-31; (II), aprile-giugno, fasc. II, pp. 23-143 e (III), luglio-settembre, fasc. III, pp./ 243-263, mentre successivamente è stato raccolto in un volumetto autonomo: G. Preti, *Scetticismo e conoscenza*, Introduzione di Francesco Coniglione, c. u. e. c. m., Catania 1993.

123 Cfr. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, edito anonimo s. l. [ma: Helmstädt] 1792 poi ristampato a cura della «Kantgesellschaft» nel 1911, trad. it. *Enesidemo, o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal signor professore Reihnold di Jena con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, a cura di Angelo Pupi, Laterza, Bari 1971.

3) Casalini¹²⁴ non si è ancora fatto vivo, né per Russell¹²⁵ né per il Cassirer¹²⁶. Ed è un guaio; perché ora siamo in ottobre: il che significa esami, tesi, corsi da iniziare, e quindi molto meno del mio (già poco) tempo libero per lavori del genere.

La salute non va molto bene, il lavoro piuttosto male. Toglimi una curiosità: che ci fai a Cortina in ottobre?¹²⁷ Io sono stato in montagna (se così si può chiamare: al Saltino¹²⁸, 1000 m) alla fine agosto, e già cominciavo ad avere un freddo cane. Figurarsi ora...! Ma si vede che tu al freddo resisti meglio di me. Però godo di leggere che tra poco calerai a valle e a metà ottobre ci vedremo qui. In attesa ti saluto molto caramente

GiulioPreti

124 Mario Casalini (Firenze 1926 – La Torrossa, Fiesole 1998), entrato giovanissimo nella casa editrice fiorentina “La Nuova Italia” ne divenne ben presto il più giovane direttore e poi il suo presidente, trasformandosi, nel corso degli anni, in un punto di riferimento privilegiato e decisivo. Ritiratosi da La Nuova Italia, diresse la Casalini Libri, che aveva già fondato negli anni Cinquanta. Negli ultimi anni della sua vita subentrò anche nella direzione di una piccola casa editrice come la Cadmo. Oltre ad occuparsi di editoria – che ha costituito la passione della sua vita – si è anche dedicato alla diffusione della musica e alla difesa dell’ambiente.

125 Preti aveva effettivamente progettato di tradurre, curare e presentare la traduzione italiana dell’*Introduzione ai «Principia Mathematica»* di Alfred North Whitehead e Bertrand Russell, progetto che è stato poi “ereditato” da Paolo Parrini (che lo ha pubblicato presso «La Nuova Italia» Editrice, nell’aprile del 1977).

126 Si tratta del volume di Ernst Cassirer *Sostanza e funzione - Sulla teoria della relatività di Einstein*, trad. it. rispettivamente di Eraldo Arnaud e Gian Antonio De Toni, *Presentazione* di G. Preti, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze, prima edizione ottobre 1973 (volume n. 12 dei «Pensatori del nostro tempo»).

127 Dal Pra, nei periodi in cui l’attività universitaria era sospesa, era solito passare lunghi periodi nella sua casa di Cortina.

128 La fama del complesso di Vallombrosa-Saltino, come stazione climatica situata nei pressi di Firenze, si è diffusa soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

NOTE E DISCUSSIONI



Presentazione, alla *Casa della Cultura* a Milano, nella giornata di mercoledì 23 settembre 2009, del volume di Jean Petiot, *Per un nuovo illuminismo* (Bompiani, Milano 2009). Da sinistra: Fabio Minazzi, Jean Petiot, Ferruccio Cappelli e Umberto Eco.

*Il problema filosofico delle strutture trascendentali a priori
nella riflessione neoilluminista di Jean Petitot*

Nell'arco di un breve intervento come il mio non si riassume, né, tanto meno, si giudica un libro di tale complessità come quello di Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*. Complessità dovuta al *background* dell'Autore, un matematico, un epistemologo, un seguace delle morfologie di René Thom, ma, al tempo stesso, un filosofo e poi anche un semiotico. Di questa sua multipla capacità nell'affrontare i diversi problemi Petitot dava già prova nella sua tesi di dottorato *Pour un Schématisme de la Structure* alla quale ebbi la ventura di assistere¹. Quindi è da tempo che Petitot lavora su questi diversi fronti. Ma quale può essere l'interesse di questo suo nuovo libro?

Da un lato – e questo può anche rappresentare un interesse minore, tale, appunto, solo per alcuni specialisti – in questo libro si rileva un'attenzione specifica e inattesa per la filosofia italiana, soprattutto degli anni precedenti l'ultimo conflitto mondiale e degli anni Cinquanta e Sessanta. In sintesi po-

* Intervento svolto in occasione della presentazione del volume di Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile, Prefazione*, cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano 2009 (apparso nella collana «Studi Bompiani. Il campo semiotico»), svoltasi mercoledì 23 settembre 2009, con la partecipazione di Ferruccio Capelli, Giulio Giorello, Fabio Minazzi, Fulvio Papi e Jean Petitot presso la *Casa della Cultura* di Milano. Le note di integrazione del testo sono tutte redazionali, predisposte da Fabio Minazzi.

1 La prima parte di questa *thèse de doctorat d'Etat* di Petitot, consacrata allo studio delle proprietà categoriali della percezione fonetica, è apparsa nel volume di Petitot, *Les Catastrophes de la Parole. De Roman Jakobson à René Thom* (Editions Maloine, Paris 1984), mentre la parte centrale è stata pubblicata in Petitot, *Morphogenèse du Sens. Pour un Schématisme de la Structure* (Presses Universitaires de France, Paris 1985, trad. it. di Marcello Castellana, Mario Jacquement e Francesco Marsciani, a cura di Giuseppina Bonerba e Maria Pia Pozzato, *Morfogenesi del senso. Per uno schematismo della cultura*, Bompiani, Milano 1990) e, infine, la terza ed ultima sezione è stata pubblicata, in una versione profondamente rielaborata, nel più recente volume di Petitot, *Physique du Sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives* (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1992).

tremmo dire da pensatori come Antonio Banfi e Piero Gobetti a filosofi come Giulio Preti e Ludovico Geymonat. Il che, appunto, costituisce una mossa molto rara, soprattutto da parte di uno studioso straniero e da parte di uno studioso francese, in particolare. Dall'altro lato nel volume figura un richiamo esplicito ad un «nuovo illuminismo». A questo proposito su internet è stato rilevato come il libro di Petitot apparisse proprio mentre una sentenza del Tar del Lazio ha escluso gli insegnanti di religione dagli scrutini, sentenza che è stata giudicata «pretestuosa» e frutto di «bieco illuminismo» da parte del Presidente della Commissione episcopale per l'educazione cattolica, monsignor Diego Coletti². In tutte le molteplici reazioni polemiche alla sentenza del Tar del Lazio in genere l'illuminismo veniva pertanto vissuto come un tempo e una realtà un poco atea, vagamente massonica, rivoluzionaria ghigliottinante, etc., etc. Naturalmente tutto questo è assente dall'illuminismo che propone Petitot e, d'altra parte, definire «bieco» l'illuminismo – si osservava sempre su internet – è veramente paradossale, perché il pensiero dei lumi è semmai tutto fuorché un atteggiamento intransigente.

In ogni caso, perlomeno secondo me, questo appello all'illuminismo esaurisce solo un aspetto del libro di Petitot il quale presenta, del resto, molte altre interessanti tesi, alcune delle quali possono anche maggiormente irritare, eventualmente, il pubblico o il lettore filosofo. Per esempio (cfr. p. 79), quando Petitot fa un attacco, abbastanza violento, a tutti gli approcci meramente filosofici, rivendicando, praticamente, solo al pensiero scientifico l'unica manifestazione di una razionalità possibile, col conseguente suo esplicito richiamo alla sua nuova *Aufklärung*, legando, addirittura, il suo nuovo illuminismo ad una certa e precisa idea di democrazia, cercando una fondazione epistemica della stessa democrazia. In ogni caso nel testo di Petitot questo, più ampio e complessivo richiamo all'illuminismo, perlomeno a mio avviso, rappresenta solo *uno* degli aspetti di questo libro.

Certamente, come vedremo, Petitot è una persona che crede che il mondo esista (del resto mi sembra che nel mondo ci siano ancora molte persone che condividono questo punto di vista...) e che quindi crede che il mondo possieda alcune linee di tendenza e alcune leggi, con la conseguenza che la conoscenza possa parlare conoscitivamente di queste realtà. Il suo illuminismo costituisce, pertanto, un richiamo, se si vuole forte e violento, al realismo, richiamo al realismo svolto in un'epoca in cui, invece, circolano largamente i *pensieri deboli*, cui Petitot contrappone, invece, un *pensiero forte* che certe volte appare anche esageratamente forte e – oserei dire – anche alquanto “forzuto”. Ma questo nuovo illuminismo di Petitot arruola immediatamente tra i suoi massimi rappresentanti – peraltro *contro* i molti *cliché* esistenti – proprio un filosofo come Immanuel Kant. In questa sua prospettiva neoilluminista Kant non è infatti il padre dell'idealismo successivo, ma il massimo coronamento di un pensiero illuminista.

2 La sentenza del Tar del Lazio è stata emessa nell'agosto del 2009 e contro tale ordinanza il Ministro Gelmini decise tempestivamente di far ricorso, rivolgendosi al Consiglio di Stato seguendo quanto aveva espressamente caldeggiato monsignor Colecchi dai microfoni di Radio Vaticana.

Quindi Petitot è un kantiano? No, non è kantiano o, meglio, è kantiano, ma non è kantologo. In un mio scritto di alcuni anni fa polemizzavo con un mio studente che mi imputava di aver usato delle idee di Peirce che Peirce non avrebbe tuttavia utilizzato in quel modo. A questo rilievo critico risposi osservando che esistono i marxiani ed esistono i marxologi, che esistono i tomisti ed esistono i tomologi, che esistono i kantiani ed esistono i kantologi. Marxologi, tomologi e kantologi devono lavorare per dire *ciò che hanno detto esattamente* Marx, Tommaso o Kant nelle loro opere, mentre i marxiani, tomisti e kantiani viaggiano sull'impulso di alcune idee di un autore, ma non ritengono che le idee di un autore siano rinchiusi all'interno di un unico sistema e che debbano pertanto dipendere da un solo e determinato *stile filosofico*. Insomma, marxiani, tomisti e kantiani trattano semmai le idee filosofiche di autori come Marx, Tommaso e Kant come "dati scientifici", come peraltro afferma del tutto esplicitamente anche Petitot in questo libro. Il fatto che un determinato scienziato abbia scoperto un determinato e particolare risultato, può allora essere sempre utilizzato da tutti gli altri scienziati, collocando tale risultato nel patrimonio comune della ricerca, onde farlo fruttare liberamente, indipendentemente da quello che, nel suo specifico e determinato contesto, pur voleva affermare quel particolare scienziato. Si badi: può così darsi che anche tutto un determinato e assai complesso sistema di pensiero possa anche essere complessivamente sbagliato, tuttavia quella sua determinata idea viene comunque a far parte per quello che Peirce avrebbe indicato come il «cammino della comunità».

Il modo in cui Petitot tratta Kant è esattamente questo: il kantismo di Petitot consiste infatti nel pensare ad una nozione trascendentale della conoscenza. Una funzione trascendentale della conoscenza per cui, pur rimanendo inconoscibile il *noumeno*, esiste, però, una costituzione dell'oggetto che parte dal *fenomeno*, "fasciato" ed "organizzato", per così dire, dall'apparato categoriale. Ma con questi rilievi saremmo ancora al Kant tradizionale. Tuttavia, proprio su questo punto delicato, vorrei sollevare un problema più ampio e complessivo. Certamente Kant credeva all'esistenza della realtà e non riteneva, quindi, che la realtà fosse creata dall'atto della conoscenza – con la conseguenza, allora, che Kant non è stato affatto il padre dell'idealismo e, quindi, è stato, assai probabilmente, *tradito* dall'idealismo romantico e anche *incompreso* da tutto il pensiero tradizionale (si pensi, per esempio, al «veleno kantiano» di padre Mattiussi³, fino agli ultimi rilievi critici di Joseph Ratzinger, per il quale relativismo ed idealismo scaturirebbero direttamente dal "veleno" kantiano). Considerato che Kant credeva nell'esistenza della realtà e non pensava affatto che quest'ultima fosse creata dall'atto della conoscenza, allora, se si ragiona secondo le modalità di un razionalismo forte quale quello di Petitot, ci si può chiedere: l'apparato trascendentale come può mai render conto della realtà e concorrere addirittura a dominarla e anche a modificarla?

3 Cfr. Guido Mattiussi, *Il Veleno Kantiano*, Tipografia Pontificia nell'Istituto Pio IX, Roma 1914².

Per questo problema esistono sostanzialmente due diverse soluzioni. Una prima soluzione è quella avanzata da Spinoza: *ordo et connectio rerum idem est ordo et connectio idearum*. Da questo punto di vista Petitot dovrebbe allora ammettere senz'altro l'esistenza di uno spinozismo di fondo che regge un pensiero trascendentale. Un'altra soluzione è stata invece avanzata da Peirce: a poco a poco la nostra mente, a furia di avere a che fare col mondo (dalla Venere africana in avanti), si è progressivamente adattata al mondo. Così come i coniugi, alla fine di un matrimonio, hanno la stessa faccia, così come tutti i preti hanno la stessa faccia da prete (proprio perché sono vissuti in seminario e si sono reciprocamente adattati), così come tutti i comunisti che avevano frequentato le Frattocchie avevano la voce, la sintassi e il ritmo dell'eloquio del comunista delle Frattocchie (proprio perché erano appunto vissuti insieme e si erano reciprocamente adattati a quella vita), analogamente la mente umana si abitua e si conforma a come funziona il mondo. Ma questo adattamento implica perlomeno due conseguenze e su una di queste Petitot è molto chiaro. Anzi, a questo proposito Petitot ha anche la bontà di riferirsi ad una mia metafora, tratta da *Kant e l'ornitorinco*, quando afferma che esiste uno «zoccolo duro dell'essere». Insomma, in altre parole, secondo questa prospettiva il nostro apparato trascendentale non lavorerebbe su un *continuum* amorfo, ma scoprirebbe delle linee di resistenza precise del *continuum*. Mi sia anche consentito di osservare che nel testo di Petitot ci si riferisce esplicitamente agli *atti* di un simposio del Centro Internazionale di Cerisy, che Petitot richiama riferendosi, in particolare, al suo contributo che figura appunto nel volume *Au nom du sens*⁴, nel quale libro non si parla tanto dell'apparato trascendentale, bensì del linguaggio. Ma a questo punto, salvo errore, mi pare proprio che per Petitot il linguaggio svolga la funzione di un preciso apparato trascendentale. Se infatti si afferma che esisterebbe un *continuum* amorfo, cui solo il linguaggio potrebbe dare una forma definita – che sarebbe, appunto, quello che fa l'apparato trascendentale incidendo sulla realtà – allora saremmo veramente in pieno idealismo, sia semiotico, sia conoscitivo. Invece il linguaggio a tal punto lavora su nervature preesistenti del *continuum* che quasi si potrebbe sostenere che non è il linguaggio a fondare la percezione, bensì la percezione a fondare il linguaggio. Questo però vuol dire, allora, che l'apparato trascendentale non è dato una volta per tutte, ma è invece *storico* e si trasforma continuamente, a mano a mano che la conoscenza cresce.

Se uno legge in fretta il testo sembra che questo Petitot non lo dica mai veramente, a chiare lettere. Tuttavia, ad un certo punto Petitot lo lascia invece capire molto bene, per esempio dove scrive (a p. 95) che occorre

4 Cfr. Colloque de Cerisy, *Au nom du Sens autour de l'oeuvre d'Umberto Eco*, édité par Jean Petitot et Paolo Fabbri, Bernard Grasset, Paris 2000, in cui figura il saggio di Petitot, *Les nervures du marbre. Remarques sur le «socle dur de l'être» chez Umberto Eco*, alle pp. 83-102 (trad. it. di Mauro Piras, *Nel nome del senso. Intorno all'opera di Umberto Eco*, edizione italiana a cura di Anna Maria Lorusso, Sansoni, Milano 2001, nel quale il saggio di Petitot, *Le nervature del marmo. Osservazioni sullo "zoccolo duro dell'essere" in Umberto Eco*, si trova alle pp. 71-92).

«supporre, in un'ottica *evoluzionista* e *naturalista*, che la conoscenza è un fatto evolutivo di adattamento cognitivo alla realtà esterna», per cui bisogna proporre una «*storicizzazione* della dottrina trascendentale della costituzione». Oppure, nuovamente e ancora, là dove Petitot affronta, del tutto esplicitamente, il problema, invero decisivo, di «come storicizzare Kant senza hegelianizzarlo» (cfr. le pp. 307-308). Credo che Kant di questo abbia sempre avuto un preciso sospetto, non certamente nella *Critica della ragion pura*, ma almeno a partire dalla *Critica della facoltà di giudizio* e poi ancora, soprattutto, nell'*Opus postumum*. Personalmente, a questo proposito, avrei allora gradito, da parte del testo di Petitot, proprio una più decisa e articolata trattazione di questa storicizzazione dell'*a priori* del trascendentale che mi sembra costituire un punto teorico decisivo e strategico.

Un secondo motivo di interesse di questo libro, perlomeno per me, – in un libro difficile come questo, scritto da un matematico che conosce la logica-matematica come le tabelline – è la feconda polemica contro la filosofia analitica e contro l'uso della logica formale quale organo di conoscenza, per cui la logica formale non è pensata come un *organo* di conoscenza, bensì come un *canone*, cioè come un sistema di controllo negativo che mi dice *quando* e *come* il nostro ragionamento presenta dei vizi sintattici. La logica parla solo ed esclusivamente di nessi *formali* per cui se *s* implica *p* e *p* implica *q*, allora, necessariamente, *s* implica *q*, oppure, ancora, la logica formale ci insegna, nel classico caso dell'implicazione stretta o stoica, che se *s* implica *p*, allora questo nesso logico di implicazione formale è equivalente ad affermare *s* o $\neg p$, ovvero ad affermare *s* o la negazione di *p*, etc., etc. Purtroppo, però, tutte queste connessioni formali e sintattiche non ci dicono mai che cosa sono effettivamente *s*, *p* e *q*. Giustamente per Petitot il problema filosofico della conoscenza consiste invece anche nel poter dire che cosa sono *s*, *p* e *q* e proprio a questo scopo Petitot richiama allora, nuovamente, tutto il complesso apparato trascendentale sul quale si diffonde notevolmente in pressoché tutto il suo volume.

La critica, motivata e argomentata, di Petitot a gran parte della filosofia analitica contemporanea è pertanto la seguente: spesso e volentieri questa filosofia analitica sostituisce sistematicamente un sapere sul linguaggio al sapere sugli oggetti accessibili tramite quel determinato linguaggio. Ebbene, a mio avviso questa critica, avanzata proprio da un logico-matematico come Petitot che sembra comunque voler anche privilegiare determinati apparati formali, costituisce un gesto critico e polemico piuttosto forte, soprattutto nei confronti del più diffuso ed egemone convenzionalismo epistemologico e costituisce anche un attacco esplicito alla dottrina causale del riferimento che ad un anti-Kripkiano come il sottoscritto non può che costituire miele per le sue orecchie.

Mi piacerebbe toccare più analiticamente proprio questo argomento, soprattutto là dove Petitot affronta, dettagliatamente, il problema di un platonismo trascendentale, ma a questo proposito debbo confessare pubblicamente che proprio “non ce la faccio”, perché, in ultima analisi, non possiedo strumenti tecnici adatti per seguire pienamente Petitot lungo questa sua ardua e sempre molto impegnativa strada logico-matematica. Tuttavia, sempre a questo proposito, vorrei però chiedere a Petitot se esiste, eventualmente,

uno specifico *modo di realtà* degli oggetti matematici. Se invece questo loro modo di realtà fosse eventualmente trascendentale, chiederei allora quale mai potrebbe essere proprio questo specifico *modo di realtà*. Recentemente mi sono infatti posto proprio in questo problema, sia pur per tutt'altri motivi, non certamente per indagare il modo di realtà dell'angolo retto, bensì per studiare lo specifico *modo di realtà* di un celebre personaggio narrativo, diventato affatto proverbiale, come Cappuccetto rosso, che ormai viaggia autonomamente nell'universo della nostra cultura. Ebbene, riferendoci a Cappuccetto rosso, qual è il suo preciso e specifico *modo di realtà*? Appunto per poter cercare di rispondere a questa specifica ed impegnativa domanda mi appassionerebbe veramente poter approfondire adeguatamente la tematica del platonismo trascendentale delineata da Petitot in questo suo libro perché mi sembra di intuire che in essa siano presenti germi per una risposta interessante e feconda.

Concludo tuttavia questi miei schematici rilievi osservando come, con questo mio breve intervento, abbia solo enucleato i principali temi che mi hanno attirato nel corso della lettura del complesso volume di Petitot, lasciandone naturalmente cadere molti altri che non sono meno meritevoli di interesse, di studio e di attenzione. Ma, in conclusione, vorrei anche ricordare che con questo suo importante contributo Petitot delinea, effettivamente, un nuovo e fecondo illuminismo filosofico, scientifico e civile con il quale questo Autore non propone affatto un *pensiero debole*, bensì un *pensiero forte*, un pensiero forte che scaturisce direttamente dagli sviluppi e dagli approfondimenti critici più innovativi della conoscenza scientifica che posseggono sempre, *illuministicamente*, un preciso valore culturale, filosofico-scientifico ed etico-civile che non dovremmo mai trascurare o sottovalutare.

FULVIO PAPI

La filosofia e la civiltà del denaro in crisi

Sono certo che il libro di teoria economico-sociale di Luciano Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011, sia di notevole importanza a livello filosofico purché si abbia una idea precisa di che cosa significhi “pensare” e quali attraversamenti tematici è necessario percorrere per avere una immagine di noi stessi “gettati nel mondo”.

Crede infatti che il compito più importante della filosofia non sia più quello di interrogare se stessa sulle proprie forme di legittimità, che ha dato luogo all’interminabile e spesso raffinatissima (e talora no) deriva dell’impossibilità teorica di ogni categoria che racchiuda in se stessa un relitto del pensiero metafisico. Questa esperienza ha avuto un vantaggio fondamentale, quello di essere molto vigili intorno alla scrittura filosofica, ai suoi oggetti nascosti sotto il velo del linguaggio, ai suoi presupposti dimenticati nella sua stessa composizione, avvicinando così la filosofia a una forma particolare di retorica lontana da un proposito prossimo alla conoscenza. Penso anch’io che il fare filosofico di per se stesso non sia in grado di produrre alcuna conoscenza diretta a meno che, al di fuori dell’ambito delle conoscenze, non scelga un oggetto che nessun sapere ha mai tematizzato. La filosofia, in quanto retorica particolarmente elevata e complessa, ha assunto come propri campi di costruzione temi morali molto importanti come la responsabilità, la libertà, l’equità. Si tratta di modalità dell’essere umano che, al fine, costruiscono forme di antropologia sociale in cui all’essere dell’uomo si ascrive contemporaneamente il dovere e la possibilità di una legislazione sull’essere nel mondo che corrisponda all’idea umanistica che è stata la radice della nostra civiltà e ne ha costituito gli elementi fondamentali della sua stessa conflittualità. Si tratta a mio modo di vedere di importanti lezioni di morale, i cui effetti, almeno a livello della pratica dell’intelligenza (che costituisce uno spazio minimo della mondanità), sono un patrimonio importante, e lo sarebbero molto di più se fossero veramente una forza sociale capace di condizionare l’agire politico che, nel nostro mondo occidentale, è stato caratterizzato da una professionalizzazione che consciamente, o anche inconsciamente per vuoto di analisi o per senso di colpa nei confronti del passato, ha assorbito elementi essenziali della ideologia neoliberista, connessa con la

finanziarizzazione mondiale della economia, che ha condotto a una crisi che, se oggi non è bancarotta, contiene in sé gli elementi per un collasso economico, del resto parallelo al collasso ecologico del pianeta di cui, almeno nel nostro occidentale, sono consapevoli tutti coloro che condividono la famosa proposizione: “un tempo il futuro era diverso”.

La filosofia messa al confronto con questa situazione riprende nelle sue domande quell'orizzonte storico-antropologico che le è stato caratteristico nella modernità. C'è una domanda celeberrima che domina la nostra scena da tempo: la nostra è l'epoca della intelligenza tecnica-scientifica, il sapere oggettivo e contemporaneamente pragmatico costituisce la forma invalicabile dell'essere? Concezione che Max Weber aveva mostrato con chiarezza molti anni prima che venisse facilmente condivisa poiché intuitivamente evidente, e contrastata – questa “modernità” – utilizzando le stesse modalità filosofiche heideggeriane della critica, la capacità del linguaggio di abbandonare il suo degrado informativo e pragmatico. Prospettive che erano presenti nel medesimo filosofo, il quale si mise contemporaneamente di fronte all'impossibilità di vincere materialmente l'essere epocale e – al contrario – alla esigenza di una ricerca del senso, con il compito di ri-trovare le origini nell'antica sapienza filosofica o nella poesia. Non desidero riprendere qui un discorso che sarebbe ricco di conseguenze ma anche di “ripetizioni” nella architettura semantica di un nihilismo non privo – nella sua aggressività – di una certa aura romantica sottratta al suo fondamento in un “io” metafisico e ipertrofico. Forse vale la pena ricordare due elementi che probabilmente è lecito pensare in una loro unità. Nel mentre molta filosofia nella decostruzione e nel nihilismo supposeva di porre fine alle grandi illusioni intellettuali della modernità, il mondo – nel suo complesso – era invaso da una ideologia neoliberista che diventava il supporto universale della nuova trasformazione del capitalismo nella finanziarizzazione dell'economia. Parallelamente ci capitava, eredi del sospetto, di ricordare non solo i margini di teoreticità che sono propri della ricerca pura, ancorché oggi devastata da un irrefrenabile condizionamento mercantile, ma soprattutto la famosa proposizione marxiana secondo cui non è la coscienza a determinare l'essere sociale, ma è l'essere sociale a determinare la coscienza. Naturalmente questo era un aforisma che semplificava i problemi con un lessico di centocinquanta anni fa. La coscienza, nel nostro modo di parlare, è una semplificazione semantica, utile nella comunicazione, ma che sintetizza e nasconde le profonde dinamiche che si sottendono alla formazione e all'affermazione di qualsiasi forma di soggettività. Il determinismo non è l'avversario di un indeterminismo, rivali che si contendono uno spazio filosofico tradizionale ma ormai vuoto, ma può essere il modo abbreviato per dire che non esiste alcun polo di soggettività che non sia un complesso sistema di relazioni con un mondo sociale, reticolo entro il quale è solo possibile esercitare le “scelte” della propria libertà individuale.

Se si prendono in considerazione le osservazioni generali che sono state fatte sino a qui, probabilmente si troverà abbastanza ovvio che un filosofo si interroghi su quali siano le relazioni obiettive maggiormente determinanti nel mondo con i loro poteri diffusi e quale figura antropologica ne derivi. Si tratta di una prospettiva propria di una antropologia epocale che tiene

conto che vi è necessariamente una evoluzione della figura antropologica in relazione al suo ambiente. Figura antropologica che – a sua volta – ha un suo effetto, per lo più efficace, nel potenziare le linee di sviluppo dominanti nella formazione sociale dove si trova a vivere. A mio modo di vedere questi “confini” sono molto importanti per considerare la maggiore o minore pertinenza di un lavoro di pensiero anche se – nella sua indagine – finisce al di là di quelli che sono i tradizionali margini della filosofia, segnati per lo più dai suoi oggetti e dal carattere del suo lessico, entrambi manipolati dall’intervento di nuove iniziative intellettuali che avvengono sul “campo”. Del resto per comprendere le precedenti osservazioni è sufficiente ricordare che era stato Marx a segnalare che la critica della economia politica avrebbe dovuto essere la forma filosofica contemporanea, concezione che era parallela alla sua elaborazione dalla figura storica della contemporaneità dominata dal “modo di produzione capitalistico”. Questo per quanto riguarda l’eredità di un orizzonte, poiché per quanto riguarda il presente condivido a pieno l’osservazione di Riccardo Bellofiore secondo cui l’“autosufficienza teorica del marxismo è insomma un mito, e quando non lo è va giudicata come una iattura”. Ma un conto è l’autosufficienza di una teoria, che va considerata secondo il quadro fenomenico che prende in considerazione le categorie che lo ordinano, e un altro conto è l’apertura di un orizzonte. Nelle ultime pagine del magistrale libro di Luciano Gallino *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi* leggo questa citazione dal III libro del *Capitale*: «La produzione capitalistica [...] è estremamente parsimoniosa di lavoro materializzato, oggettivato in merci. Essa è invece, molto più di ogni altro modo di produzione, una dilapidatrice di uomini, di lavoro vivente, una dilapidatrice non solo di carne e di sangue ma pure di nervi e di cervelli. In realtà, è per mezzo del più mostruoso sacrificio degli individui che soprattutto si assicura e realizza lo sviluppo dell’umanità in questa epoca storica». È una proposizione che si presterebbe parola per parola per ricostruire l’orizzonte storico-antropologico di Marx, ma qui questa citazione desidera valere come un orizzonte. Tutto il libro di Gallino è una descrizione empirico-teorica della forma dominante che ha assunto il capitalismo contemporaneo in una delle sue più clamorose trasformazioni. Orizzonte filosofico e nuova teoria analitica hanno il loro margine di coesistenza. Ed è in questa prospettiva che credo vada considerata quella attualità che spesso viene riconosciuta a Marx. Il che non ha nulla o molto poco a che vedere con l’ottima marxologia storiografica che è fiorita negli ultimi anni, ed è altra cosa da una ripetizione delle categorie marxiane, come se il “capitale” fosse un oggetto statico e non una realtà in trasformazione che tuttavia mantiene alcune caratteristiche che il pensiero marxiano aveva considerato come dominanti.

Il libro di Gallino ha una sua notevole organicità analitica, che cercherò di riassumere nei suoi tratti essenziali, e un finale che chiama e attiva la riflessione propriamente filosofica. Ancora una osservazione generale: colpisce nella ricchissima e recente bibliografia con cui discute l’autore, dove vi sono opere americane, inglesi, tedesche e francesi, l’assenza di contributi italiani. Possibile che gli esperti non superino il confine di chiacchiere giornalistiche nelle quali in questi anni abbiamo spesso riletto, in chiave economica e con un certo sussiego intellettuale, i temi della teodicea di Leibniz?

Il capitalismo finanziario «è una mega macchina che è stata sviluppata nel corso degli ultimi decenni allo scopo di massimizzare e accumulare, sotto forma di capitale e insieme di potere, il valore estraibile sia dal maggior numero possibile di esseri umani, sia dagli ecosistemi. L'estrazione di valore tende ad abbracciare ogni momento e aspetto dell'esistenza degli uni come degli altri, dalla nascita alla morte o all'estinzione. Come macchina sociale, il finanzia-capitalismo ha superato ciascuna delle precedenti, compresa quella del capitalismo industriale, a motivo della sua estensione planetaria e della sua capillare penetrazione in tutti i sotto-sistemi sociali, e in tutti gli strati della società, della natura e della persona» (pag. 6). Si può dire che gran parte delle produzioni di valore positive per l'essere sociale sono, in realtà, condizionate dall'estrazione di valore. Farò l'esempio della architettura e dell'urbanistica: esse possono sfuggire a questo potere finanziario solo se il denaro necessario non è condizionato dalla speculazione finanziaria; in caso contrario – che è la circostanza più comune – la progettazione della città è pensabile a priori con un effetto del capitale finanziario che, proprio nel suo effetto materiale, per lo più, vuole mostrarsi come un'estetica e una architettura non solo per il mercato dei ricchi, ma anche per un cattivo gusto considerato un miracolo della bellezza. L'esempio che ho portato serve a mostrare la conseguenza sociale del dominio del capitale finanziario poiché, nella sua "essenza", la sua riproduzione, rispetto a quella industriale terrorizzata da Marx nel modello denaro-merce-denaro, è costituita solo da denaro 1 denaro 2: «il denaro viene impiegato, investito, fatto circolare sui mercati finanziari allo scopo di produrre immediatamente una maggior quantità di denaro». Le domande che una situazione obiettiva rende obbligatorie sono due: come è potuto accadere che nella storia del capitalismo accadesse una situazione del genere? Un processo illimitato di accumulazione finanziaria che effetto ha sul mondo come civiltà? Le risposte di Gallino sono molto articolate e le vedremo, ma per quanto riguarda il secondo punto si potrebbe dire – con una metaforizzazione filosofica – che la civiltà sarà condizionata da un potente fantasma irreal che ne disegnerà le forme e le possibilità. La materializzazione della vita dipenderà completamente da un fattore immateriale e l'unica linea di "resistenza" (a parte un ragionevole progetto di contenimento del potere finanziario) sembrerebbe quella di de-finanzializzare la produzione economica, riducendo il denaro a puro strumento di scambio. Il che (senza riprendere il celebre progetto di Keynes) vorrebbe dire uscire dalla forma che l'economia ha sempre avuto nella modernità. Quindi utopie o catastrofi.

Che cos'è il capitalismo finanziario, come si forma, qual è la sua linea di espansione, qual è la sua crisi?

Vi è una componente "bancocentrica", «per quanto complessa è composta da entità visibili».

«Per contro esiste una seconda componente del sistema stesso [di modo che] le sue attività sono discernibili a fatica anche dagli esperti. Per questo viene chiamata finanza ombra [...]. La finanza ombra è formata da montagne di derivati [...] da migliaia di società prive in realtà di sostanza organizzativa [...] da altre migliaia di intermediari specializzati nel confezionare e vendere soprattutto a investitori istituzionali ed enti pubblici titoli obbligazionari complicatissimi, formati da gran numero di altri titoli; da centinaia di trilioni (in

dollari) di derivati che con l'intermediazione di una banca [...] sono scambiati direttamente tra privati, al di fuori di ogni registrazione in borsa».

Una «terza componente del sistema finanziario» è costituita dagli investitori istituzionali: principalmente fondi pensione, fondi comuni di investimento, compagnie di assicurazione [...] gestiscono un capitale di oltre 60 trilioni di dollari, equivalente al PIL del mondo 2009. Le loro strategie di investimento influenzano sia le sorti delle grandi *corporation* sia quelle dei bilanci statali.

Naturalmente le tre forme della finanza mondiale sono collegate tra loro da scambi quotidiani di denaro e capitale dell'ordine di centinaia di miliardi di dollari o di euro. Questo mondo della finanza mondiale agisce con il solo scopo di estrarre valore in «ogni aspetto come [in] ogni angolo del mondo contemporaneo». A questo modo si è creato un potere alla cui creazione ha collaborato direttamente la direzione politica, è una rete di dominio sul mondo che mette in gioco le forme della produzione, il lavoro, il salario, le varie forme di previdenza sociale: «in altre parole c'è di mezzo il senso di un'intera civiltà». A loro volta le tecnologie della comunicazione hanno favorito l'interconnessione delle economie con effetti che sarebbero forse regolabili se il livello politico non avesse favorito questa forma di incremento economico, considerando i suoi effetti negativi – dal lavoro alla cultura, alla sicurezza sociale – come necessari per garantire “lo sviluppo”. Da questa macchina probabilmente (spero di no) irresistibile e – a mio modo di vedere – fatale, ovviamente deriva anche la “valorizzazione” delle risorse naturali, con il risultato ben noto che per uno sviluppo sociale simile a quello degli USA sarebbero necessarie le risorse di ben quattro pianeti come il nostro.

Non posso ovviamente riassumere qui tutte le finissime analisi e le ricche informazioni che nel suo libro ci dà Gallino. Nel decimo capitolo egli riassume le «riforme finanziarie che i cittadini dovrebbero richiedere». Ovviamente si tratta di riforme che incidono sulle dimensioni dell'impresa finanziaria, sul controllo del debito (sul quale è proliferato il sistema “tossico” dei derivati), sulla creazione di denaro. Tuttavia quello che più colpisce nel testo è che le “riforme” mostrano la competenza dell'autore con una volontà politica sicura e che “i cittadini” sembrano personaggi almeno dubbi in sistemi “democratici” che, al di là delle intenzioni anche diffuse e manifeste, sono condizionati proprio dalle prassi, dalle iniziative, dalle ideologie diffuse dal capitale finanziario. L'autore si chiede: «Quali prospettive vi sono che riforme del genere siano adottate dall'Unione Europea? Bisogna dire che al presente esse appaiono piuttosto remote [...]». Sebbene le proposte, a cominciare dalla separazione delle banche commerciali e banche di investimento, non manchino, ma troveranno certamente un difficile cammino. Il finale, che riassume i decisivi poteri finanziari a livello mondiale, è questo: «Il finzcapitalismo è una formazione economico-sociale, il che significa politica e culturale non meno che economica; una formazione che rappresenta una negazione sostanziale della democrazia in ogni settore dell'organizzazione sociale sia a livello locale che a livello globale. L'una o l'altra potranno sopravvivere, ma non entrambe». Se posso esprimere un mio parere in un argomento così complesso, direi che è più facile che localmente si possa conservare qualche elemento di democrazia. Quanto alle alternative, i nomi classici sono quelli di Marx per l'800 e di Polanyi per il '900. Il soggetto dia-

lettico – a parte i romanzi filosofici – è perduto. Polanyi – invece – parlava di una reazione alla prigione dello sviluppo capitalistico di carattere sociale e culturale, variegata e diffusa, anche se – va detto – si tratta di una reazione che nasce in “potenti istituzioni”. Gallino – e a ragione – non crede a questa prospettiva, e l’esperienza non può che dargli ragione. E, da personaggio moderno che non vuole rinunciare ad alcuna possibilità razionale, avanza alcune proposte per democratizzare la globalizzazione e si rifà alle tesi del brasiliano *Luiz Carlos Bresser Pereira* e all’americano *Benjamin R. Barber* che scrive: «Ma là dove esiste un bisogno reale il capitalismo è assente, impegnato com’è nella ricerca ossessiva del profitto. Ciò mette lo stesso capitalismo globale in pericolo, non solo perché [...] rischia di innescare una “lotta di classe globale”, ma perché, in assenza di una efficace leadership democratica, vengono messi a repentaglio persino gli effetti positivi sulla produttività e la prosperità». Questa tesi mi pare sia un *mixage* di dialettica umanistica e della nota versione sulla relazione positiva tra democrazia e mercato. Il finale è piuttosto greve, poiché l’analisi antropologica del capitalismo finanziario investe l’interiorizzazione della sua forma di razionalità, condiziona le pulsioni del desiderio, diffonde una ideologia pubblica. «Il suddetto carattere una volta formato non è modificabile gradualmente [...] Può soltanto andare bruscamente in crisi. Si tratta di capire fino a che punto la crisi in essere della civiltà-mondo [...] dovrà avanzare prima di costringerlo a riconoscere la propria insostenibilità».

Concepire come una costrizione la possibilità di una comprensione e di un potere capaci di mutare la riproduzione spontanea capitalistica della civiltà-mondo è un atto di intelligenza. La quale nasce, diceva l’antico strumentalismo, quando c’è un problema da risolvere. Confesso che tutto ciò mi pare un quadro ancora ottimistico, che esagera le possibilità di costituzione di un soggetto capace di dipanare una rete troppo complessa e troppo radicata nel mondo. Latouche, quasi a mostrare attraverso quale processo si possa arrivare a una condizione di intelligenza-potere, parla della pedagogia delle catastrofi. Aggiungerei che ogni eventuale catastrofe – quale che sia il suo carattere e il suo luogo – muta radicalmente le condizioni di partenza, non è un’esperienza simile a quella di imparare a camminare per errori, cadute e prove. A me il discorso di Latouche pare realistico, ma pieno di incertezze e di paure più che giustificate. Preferisco pensare ai granelli di sabbia, che varie congiunture prevedibili e altre imprevedibili (come dice Morin) creino difficoltà di funzionamento alla mega-macchina. Preferisco pensare che il movimento storico, più o meno consapevole nelle sue direzioni, e l’azione consapevole e localmente centrata di molti metta in crisi la pericolosa teodicea materiale. Sarà questione di dolore, di speranza, di identità, di idealità, di forze, ma anche di conoscenza e di pensiero. Ed è anche in questa prospettiva che vorrei salutare l’opera conoscitiva di Gallino sul capitalismo finanziario come un capolavoro critico e uno strumento di emancipazione (e di salvezza).

Filosofarte 2011, ovvero sulla 54^{ma} Biennale d'Arte di Venezia¹

Retrogusto 54^{ma} Biennale Internazionale d'Arte di Venezia: smarrimento-amarrezza, come dire scioppo di verdure centrifugate con in più una nuvola colorata al sapore di lamponi e mirtili. Ecco la mia nuova cartolina critica. Butta giù a caldo, frettolosamente. Scarne illuminazioni anche in *ILLUMINATIONS* di Bice Curiger (ma ho tempo fino al 27 novembre per ricredermi) oltre che nell'affollata pseudo *Wunderkammer* Padiglione Italia di Vittorio Sgarbi² – *debacle* annunciata – e negli altri luoghi dell'evento, tra Giardini e Arsenal, escluse le adiacenze ospitanti gli eventi collaterali dove qua e là qualcosa di buono è affiorata davvero. Una *kermesse* forte di dozzine di artisti, noti, ignoti, maturi, giovani, esordienti e no, musealizzati e no, attratti tutti dallo scenario veneziano, ma poi abbandonati a loro stessi. Ancorati accidentalmente alla Serenissima tramite Tintoretto che la Curiger, chissà perché, ha voluto in mostra³. E ne argomenta così: «Tintoretto's art

1 Spedisco con titubanza, poiché in grave ritardo, cartoline critiche in qualche modo riassuntive dell'anno sin qui consumato; spedisco senza affrancatura al direttore, Fabio Minazzi, sollecitato da quanto sta accadendo attorno a me, alla *Zattera della Medusa* di Gericault, l'Accademia delle belle arti di Brera (Milano), non più battente bandiera italiana né europea a causa d'una fantomatica "riforma" universitaria che fa di me stesso un complice passivo o quasi d'una truffa culturale (e non solo) di cui sono, tra l'altro, la prima vittima. La seconda sono i miei studenti.

2 Tuttavia un aspetto d'esso è singolarmente-paradossalmente brillante: la schiera degli "invitati" pari a quella degli artisti "invitati" (il rapporto è 1 a 1: Bondi, all'epoca ancora ministro, che invita una artista, ecc.) costituisce un *happening* di per sé, forse l'immagine più emblematica della realtà mondan-cialtrona del consumo oggidiano dell'arte contemporanea qual è vissuto in Italia. Oppure, metafora di una realtà sociologicamente parlando assai diffusa. In questo V. Sgarbi l'ha fatta franca e si è persino riscattato, mi pare.

3 Ma un perché indirettamente affiora e si propone alla riflessione: occorre riacchiuffare la Serenissima e la sua laguna, lo spettacolo decisamente dominante-insuperabile della città lagunare. Altrimenti la deriva di cert'arte contemporanea soggiogata alle indecenti e affatto estranee ragioni del mercato si fa troppo evidente e irritante. Dunque la cerniera proposta da B. Curiger ha la sua rilevanza e una certa intelligenza, un acume affatto particolare.

is unorthodox and experimental, distinguished by dramatic lighting». E ne giustifica la presenza affermando: «The inclusion of these paintings [Trafugamento del corpo di S. Marco, *Ultima cena* ...] in the Biennale is founded on the conviction that, with their visual and expressive directness, they still possess the power to engage a contemporary audience». L'opera forse più discussa di Jacopo Robusti tra quelle presentate in Biennale (tre dipinti, che sono parte del ciclo della *Scuola di San Marco*), è oggi il *Trafugamento*, per la chiave prospettica insita, così anomala o bislacca e coinvolgente lo spazio antistante riservato al riguardante. Per altro ancora, che l'eccentrico – fascista di rango capace di sopravvivere alla sconfitta, e di rinnovarsi fino alla nomea internazionale nel dopoguerra – e colto architetto Luigi Moretti (al quale è stata dedicata una delle mostre inaugurali del MAXXI di Roma) seppe captare sia pure in termini trasfigurati ragionandone sulla sua rivista, "Spazio", con sagace spregiudicatezza e – parrebbe – in segreta polemica con l'insuperabile prima e seconda serie della «Critica d'Arte», la rivista dell'antifascista e costituente filosofo dell'arte Carlo L. Ragghianti. Un'altra spazialità mobile strutturata e destrutturata che è, a dire di L. Moretti, uno degli sviluppi post-michelangioleschi travalicanti l'ultima "maniera" e con essa la fine del Cinquecento e coinvolgenti, dunque, in termini propositivi – avvento d'inediti paradigmi – l'intero secolo "barocco", il Seicento. Tintoretto in tal caso parrebbe condividere con Caravaggio, con Rubens, con Bernini e Borromini e tanti altri i vivi annunci di una provocante modernità. *Trafugamento* è anche il termine che più si attaglia alla Biennale, purché segua: dell'Arte, *Trafugamento dell'Arte*: questa volta perlomeno al 50 % (stante l'affollata partecipazione, un gran brutto segnale). Grazie anche a una critica inadempiente e che è anzi la oggidiana gramigna dell'espressione artistica. Ma qual è l'effetto complessivo o generale di questa 54^{ma} Biennale di Venezia? L'immagine che ne ho tratto richiama un brano di H. Melville (*Moby Dick*) tanto che posso concludere con lui: «riconosciamo con Salomone: "In verità non c'è nulla di nuovo sotto il sole"». Dunque ancora una volta il conformismo e l'esibizione esteriore stile grandi formati ha prevalso. Sono costretto a cercare traccia dell'arte nei dettagli, nelle pieghe, nelle sgrammaticature occasionali, nelle fughe più e meno volontarie dal grande formato dominante⁴.

89 nazioni partecipanti, un record: ecco un *modus dicendi* da *guinness* dei primati che fa accapponare la pelle. Si è ancora a ragionare del numero degli scalini che ascendono l'*Empire State Building* e di quelli della Cupola

4 Un grandeggiare pletorico da vuota parata neomonumentale affatto subordinata al *Salon*. Dico dunque qualcosa di già detto al tempo di Baudelaire e sodali, capintesta Courbet. L'arte *extralarge* per stupire o attrarre, ha ormai (ma lo aveva già allora) il fiato corto con l'aggravante oggidiano di un'occupazione acefala di spazi, con un abuso, assurdo, di materiali, con un'enfasi pretenziosa rilasciata da installazioni e videoinstallazioni, da *performance* o *happening site specific*: cose ancor più modeste ancorché grandeggianti nelle misure loro, nella durata temporale loro, nelle pretese esplicative o asserzioni dichiarative di questo e di quello (a voler enfatizzare sociologismi e antropologismi inadeguati e anzi importuni), di quanto non accadesse ancora nel corso del XIX secolo.

di Brunelleschi piuttosto che dei rispettivi valori formali, strutturali, storici, simbolici, etici, emozionali ecc.. Ma si sa, la manifestazione è, parola di Paolo Baratta, *like a wind machine*... Clemente Alessandrino gongola, Bernard Berenson si dispera. Forse entro novembre prossimo venturo riuscirò a selezionare qualche autore e alcune opere. Forse. E sarò in grado pure di qualche approfondimento critico. Forse. Al momento mi limiterò a segnalare unicamente due o tre nomi (e sottotraccia alludere alle relative opere). Il delicato delirare falso retrò della ricamatrice Jeanne (Johanna) Natalie Wintsch, le cento parti di arredi privati recuperate per la sua installazione da Song Dong che fungono da "portale" all'Arsenale, il già più debole Franz West con la sua pseudo-cucina (ma allora lo studio di Moretti di decenni orsono che cos'era, una precognizione alla Balzac?), per non dire del "padiglione Indiano" o di quello dell'Arabia Saudita alla sua prima "partecipazione". Una prima che è anche quella di Andorra (alla chiesa di San Samuele). Chi altri posso citare? Per esempio – ai Giardini – Mike Nelson per la Gran Bretagna, Dora Garcia per la Spagna, Hany Armanious per l'Australia, Markus Schinwald per l'Austria e Fabrizio Plessi nel restaurato Padiglione Venezia. Il più convincente di tutti: Christian Boltanski per la Francia. Seguono in ordine sparso e in sparsi luoghi: il padiglione di Haiti ospitato in un *container* a forma di croce, per più ragioni... Tamara Kvesitadze che lavora sul volto umano (facendo venire in mente un saggio di Gadamer e gli scritti di David Freedberg...) che è in Campo Santa Marina, l'Armenia al Collegio Armeno di Ca' Zenobio, la Catalogna ai Magazzini del Sale, la Scozia e il Galles... Tappe di una *via crucis* felicitante e dolorosa. Nello studio di Emilio Vedova, oggi fondazione, ai Magazzini del Sale, si vive una nuova emozione nel confronto tra il "*continuum*" di decine di tele di Vedova dialogante con un'altra installazione di fogli di piombo e carte fotografiche ossidate di Anselm Kiefer; un ultimo approdo può essere quello suscitato dall'invito a suo modo populista (ma meglio che nulla) che Sgarbi ha rivolto alle Accademie di belle arti italiane: all'Arsenale Nuovissimo, nello spazio Thetis, una selezione ampia di giovani e giovanissimi artisti diplomatisi negli ultimi dieci anni, saldando così vecchio e nuovo ordinamento.



Antonio Erbetta alla *Villa Bressanella* (di Varese) nel dicembre 2001, in occasione dell'ottantesimo compleanno di Italo Bertoni (1921-2004, sulla destra)

MARINA LAZZARI

Ricordo di Antonio Erbetta

Molte sono le vie per ricordare la scomparsa di personalità significative del panorama culturale contemporaneo, ma nel caso di Antonio Erbetta¹, uno dei più brillanti ed insieme “inattuali” filosofi dell’educazione italiana, le parole di chi scrive dovrebbero farsi capaci non solo di ripercorrere le tappe di una carriera accademica e di una produzione editoriale, ma divenire segno e memoria incarnata di una passione, culturale ed etica, che di quella carriera e di quella produzione scientifica, hanno costituito l’autenticità più profonda. Così, forse, per fare davvero memoria senza che la memoria abbandoni la vita, la prima scheggia di ricostruzione autobiografica e culturale di Erbetta spetta proprio alle sue pagine pedagogicamente più “scabrose”, quelle in cui l’Autore, in un lucido e ferreo dialogare sull’“educazione alla morte”², ripercorre le mille e mille strade in cui sapere filosofico e sapere pedagogico, cultura e vita “che muore”, si sono incontrate, lasciate, ritrovate, in un andare che congiunge e disgiunge, in un andare mai limpido, ma che apre, a colui che lo percorre, falle oscure di sentimento tragico, ma anche bagliori di ulteriorità autoformativa.³ Se infatti la percezione lucida e sofferta di vivere nell’“età del nichilismo”⁴ ha guidato l’intenzionalità intellettuale di Erbetta, essa ha saputo prender forma e dimora in un impegno etico che lo avrebbe

1 Antonio Erbetta (La Spezia 1949 - Torino, 2011) è stato professore ordinario di *Storia dell’educazione europea* all’Università di Torino. Condirettore della rivista di filosofia dell’educazione *Encyclopaideia* e consulente scientifico di *I problemi della pedagogia*, è stato, per lungo tempo, Vicedirettore del *Centro Internazionale di Studi Italiani* dell’Università di Genova dove, dopo la laurea con Italo Bertoni, aveva avviato la sua carriera accademica. Ha diretto collane di cultura non solo pedagogica quali *Paideutika. Quaderni di formazione e cultura*. Ha pubblicato numerosi volumi relativi sia alla storia delle idee educative sia alla filosofia dell’educazione.

2 A. Erbetta, *La cosa che muore*, Thélème Editrice, Torino 2000.

3 A. Erbetta, *Il paradigma della forma*, Anicia, Roma 1992.

4 A. Erbetta, *Luoghi di crisi*, Il Segnalibro, Torino 1994; ma anche A. Erbetta, *Pedagogia e nichilismo*, Tirrenia Stampatori, Torino 2007.

accompagnato sin dal tempo appassionato della giovinezza,⁵ all'Università di Genova. È nella magia di questa città che avveniva l'incontro con il suo amatissimo professore Italo Bertonì⁶, maestro *par excellence* di una vita ("lui il mio gigante, io il nano che da una vita cerca, senza riuscirci, di salirgli sulle spalle") cui, per far segno di un sodalizio affettivo e intellettuale senza tempo, avrebbe dedicato, a quarant'anni di distanza, una delle sue opere più mature⁷. Era stato proprio Bertonì ad avviarlo a quel senso del dovere critico che segna il confine e la dignità del lavoro intellettuale e che avrebbe dato frutto nei suoi primi lavori scientifici⁸ e nella "militanza" di docente universitario e condirettore del *Centro Internazionale degli studi Italiani* dell'Università di Genova. L'esemplarità di questa scuola bertoniana, dove ogni piega della cultura assumeva viva trasparenza di universalità, sarebbe divenuta per Erbetta modello per la "sua" scuola, quella formata dagli scolari dell'Università di Torino (cui sarebbe approdato come professore associato di *Storia della pedagogia* e dove verrà nominato professore ordinario di *Storia dell'educazione europea*) e quella che ruotava intorno al suo impegno di filosofo dell'educazione. Se su questo piano è certamente da ricordare la sua feconda collaborazione con *Encyclopaideia*, rivista di fenomenologia, pedagogia e formazione, fondata e diretta da Piero Bertolini a Bologna, è soprattutto in *Paideutika* che Erbetta trova il suo luogo d'elezione, l'icona esemplare del suo impegno formativo. Se il nome è sempre nome di una cosa, e la cosa, nel suo nome, mantiene l'infinito gioco di riverberi che la costituisce, il nome "*Paideutika*" ha rappresentato, per Erbetta e per i suoi collaboratori, una pluralità di direzioni d'impegno. Oltre che rivista di "formazione e cultura"⁹, è andata costruendosi come *laboratorio culturale*

5 A. Erbetta, *Il tempo della giovinezza*, La Nuova Italia, Milano 2001.

6 Italo Bertonì (Pavia 1921 - Milano 2004) è stato professore ordinario di *Filosofia morale* all'Università di Genova dove aveva già avuto la docenza in *Sociologia e Pedagogia*, e dove, per quindici anni, ha diretto il *Centro Internazionale di Studi Italiani*. In precedenza aveva tenuto la cattedra di *Filosofia della Storia* all'Università di Padova. È stato a suo tempo chiamato alle Università della Southern California di Los Angeles e della Ohio State di Columbus. Come professore ordinario fuori ruolo, ha tenuto lezioni di cultura italiana all'Università di Skopje (Macedonia). Tra le sue pubblicazioni: *I giovani degli anni sessanta* (Laterza, Bari 1964); *Il neouilluminismo di André Lalande* (Marzorati, Milano 1970); *Colloqui di filosofia inglese contemporanea* (Armando, Roma 1978); *La storia come vocazione e come dovere. Il diario di frontiera di Sarah Bayliss Royce* (Il Segnalibro, Torino 1997).

7 A. Erbetta, *Per crescere uomo*, Thélème Editrice, Torino 1999.

8 A. Erbetta, *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, Marzorati, Milano 1978; A. Erbetta, *La pedagogia come teoria della cultura*, Marzorati, Milano 1983; A. Erbetta, *L'eredità inquieta di Giovanni Gentile*, Marzorati, Milano 1988.

9 Rivista fondata nel 1997 (prima serie: *Paideutika, Quaderni torinesi di pedagogia fenomenologico esistenziale*, ed. Il Segnalibro, Torino 1997-2004; nuova serie: *Paideutika, Quaderni di formazioni e cultura*, Tirrenia Stampatori, Torino 2005-2008; nuova serie: *Paideutika, Quaderni di formazioni e cultura*, Ibis, Como-Pavia) si è articolata nell'apertura alla variegata pluralità di autorevoli voci culturali prima fra tutte quella di Fulvio Papi, detentore della rubrica *Oggi un filosofo*.

che, attraverso libri collettanei¹⁰, incontri seminariali, convegni, giornate di studi, ha scandagliato l'intimità della condizione umana, delle sue forme di assoggettamento e delle sue aperture di libertà. Ed è proprio con il rimando a *Paideutika* che questa memoria può provare a concludere ciò che, come la fraternità spirituale che chi scrive custodisce per l'Autore, rimane, e deve rimanere, inconcluso: *non spetta certamente a noi sancire, di seguito, la legittimità del nostro dire. Quel che vale, semmai, è tentare, per quel che ci compete, di restare fedeli a tale vocazione di criticità.*

10 Aa.Vv., *Il corpo spesso*, Utet Libreria, Torino 2001, ma anche Aa.Vv., *In forma di tragedia*, Utet Libreria, Torino 2004 e Aa.Vv., *Decostruire formando. Concetti pratiche orizzonti*, Ibis, Como-Pavia 2010.

Firenze, 18 febbraio 1958

Caro Dal Pra,

ho ricinto oggi la tua lettera di ieri - 8 mi è venuto
moltissimo. Mi ha ricordato la timida ricerca che credo ti Botteghe.
Lui nulla di nuovo. Non fa freddo, ma prova. Il carnevale mi pare
già molto modestamente, come si conviene alla austerità fies-
colina. I miei rapporti con Gianni stanno lentamente impie-
rando, grazie anche alla signora Maria, la quale fa sincerissimamente
tutto quello che può per ricominciare.

La signorina Baravelli mi ha giurato sui suoi antenati
che giovedì mi porterà il testo di Conti sulle parole dello Huetzelson,
però, ricominci i miei antenati sono Toscani, non c'è molto da
fidarsi. Comunque, appena me lo porta ^{ciò} mi occhiate
e te lo spedisce.

~~Oggi ho cominciato~~ In questi giorni ho cominciato due libri
nuovi: uno si intitola Studi sulla filosofia moderna, l'altro
pure Studi, ma per una metafisica critica. Chissà se e quando
li finirà.

Questo le miei novità, come vedi non molto sensazionali. Sen-
za per l'ordinario e subito affettuosissimi mi dal tuo

Giulio Preti
prof. ordinario di Storia della Filosofia
Morale presso la Facoltà di Lettere Ma-
gisteriali della Università di Firenze
città di Firenze

PROBLEMI DELLA SCUOLA

RIVISTA CRITICA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

DIREZIONE:
PROF. GIULIO PRETI
VIA DELLO SPRONE, 1 - FIRENZE

AMMIN.: "LA NUOVA ITALIA" EDITRICE
PIAZZA INDIPENDENZA, 29 - FIRENZE

Firenze, 3 giugno 1961

Caro Mario,

ti rimando tre dei tre saggi di cui hai mandato. Il terzo lo ha in lettura Jacini, a cui l'ho dato ieri. Pareva favorevole per tutti e tre - sebbene con poco entusiasmo. Mal! Questa storia della filosofia rischia di diventare micologia, bibliografie, oppure scerissioni acrobatica - sempre con perdita del senso delle dimensioni. D'altra parte sto leggendo la Critica di Husserl, con la sua assurda fenomenologia. Credi, ho una gran voglia di cambiare mestiere.

Per il resto, nessuna novità. La mia vita è quanto mai solitaria e totalmente disorganizzata. Non so, quella che farò, non dico domani, ma tra un'ora.

Se vieni a Firenze, è probabile che io ci sia. Ho una folle voglia di credere, ma non ho qualcuno per andare dove vuoi (Cameri, Egitto, Antille, Hawaii...). Povero, e ho tanta voglia di sole.

Con il quale ti saluto affettuosamente

Giulio Preti

TIZIANO TUSSI

Sul decreto-Brunetta nel mondo della scuola

È stato pubblicato sulla Gazzetta ufficiale del 31 ottobre scorso, ed è arrivata alle scuole solo in novembre 2010, il Decreto legislativo del 27 ottobre 2009, n. 150: Attuazione della legge 4 marzo 2009, n. 15, in materia di ottimizzazione della produttività del lavoro pubblico e di efficienza e trasparenza delle pubbliche amministrazioni.

Non sorprendano i termini temporali della perfezione giuridica. Vischiosità abbastanza usuale tra l'apparato politico e quello giuridico amministrativo. Ma andiamo alla sostanza. Il nuovo regolamento, passato oramai alle cronache come *Codice Brunetta*, disciplina in modo nuovo i rapporti tra dipendenti ad amministrazione pubblica, anche delle scuole. Vi sono in esso numerose chicche di orrore.

Seguiamo testualmente la circolare n° 88, giunta alle scuole da parte del Ministero, Dipartimento per l'Istruzione, Ufficio IV, che illustra tutta quanta la materia.

Iniziamo con la modalità attraverso cui si danno per conosciute le disposizioni ministeriali. Nella *Sintesi del quadro normativo di riferimento*, all'inizio del documento, legge: *Il comma 2 del medesimo articolo 55, riformulato, dispone, inoltre, che la pubblicazione nel sito istituzionale dell'Amministrazione del codice disciplinare, recante l'indicazione delle infrazioni e relative sanzioni, equivale a tutti gli effetti alla sua affissione all'ingresso della sede di lavoro.*¹

Quindi se non si ha, non si è capaci, non si usa il computer non rimane che accedervi, altra via non esiste. Chi non usa il computer e non ne è a conoscenza non può trovare scuse d'ignoranza. La pubblicazione sul sito della scuola e dell'amministrazione ministeriale sostituiscono in tutto gli

¹ Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, *Indicazioni e istruzioni per l'applicazione al personale della scuola delle nuove norme in materia disciplinare introdotte dal decreto legislativo 27 ottobre 2009, n. 150*, Roma, 8 novembre 2010, p. 2, A), Sintesi del quadro normativo.

obsoleti codici in forma cartacea (comma due, articolo 55, decreto numero 165, 2001, riformulato). Ma siamo ancora alle quisquiglie.

Il capo d'istituto ha praticamente competenza esclusiva, salvo una parvenza di opposizione che non ha potere ostativo, per il rimprovero verbale, il rimprovero scritto, la multa sino a quattro ore e la sospensione sino a dieci giorni con sospensione dello stipendio. Il preside decide in tutta solitudine quale sanzione elevare anche dopo aver letto l'ipotetica opposizione scritta od orale del dipendente, che non può appellarsi a nessun organo superiore. *Il successivo comma 3, poi, restringe ulteriormente l'operatività della fonte negoziale vietando alla contrattazione collettiva di istituire procedure di impugnazione dei procedimenti disciplinari.* Ed ancora: *A tale riguardo, si deve anche evidenziare che dalla data di entrata in vigore del decreto legislativo n. 150 del 2009 (15 novembre 2009) non è ammessa, a pena di nullità, l'impugnazione di sanzioni disciplinari dinanzi ai collegi arbitrali.*²

Insomma, per le sanzioni, diciamo così, minori l'unica autorità riconosciuta ed inappellabile è il dirigente scolastico: *Per le infrazioni di minore gravità, punite con sanzioni superiori al rimprovero verbale ed inferiori alla sospensione del servizio con privazione della retribuzione per più di dieci giorni, l'autorità disciplinare competente è individuata nel responsabile, con qualifica dirigenziale, della struttura in cui il dipendente lavora, anche se in posizione di comando o fuori ruolo.*

Sono stati aboliti tutti i luoghi di discussione arbitrale con l'unica limitazione, per gli Uffici competenti, del rispetto della temporalità previste per l'ascolto o la lettura delle opposizioni scritte od orali che i dipendenti possano produrre. Dopo i tempi stabiliti per termini di legge *il responsabile della struttura conclude il procedimento, con l'atto di archiviazione o di irrogazione della sanzione, entro sessanta giorni dalla contestazione dell'addebito.* Ed a scanso di equivoci si sottolinea che *Per il personale docente, a tempo indeterminato e determinato, l'organo competente a gestire i problemi sopra descritti è il dirigente dell'istituzione scolastica presso cui l'insegnante presta servizio.*

Ma cosa deve sanzionare il preside di un istituto? Deve reprimere *condotte antidoverose dell'insegnante e non a sindacare, neppure indirettamente, l'autonomia della finzione docente.*³ Due annotazioni: 1) cosa si intende per condotte "antidoverose"? 2) logicamente la dizione non poteva dire altro, altrimenti si sarebbe trattato di un decreto palesemente anti costituzionale (articolo 33, sulla libertà di insegnamento)

Ad un certo punto nel documento, nella parte che riguarda i nuovi illeciti disciplinari si legge: *reiterazione nell'ambiente di lavoro di gravi condotte aggressive o molestie o minacciose o ingiuriose o comunque lesive dell'onore e della dignità altrui.*⁴ Questo è il punto particolarmente indeterminato e sul quale torneremo più avanti.

2 *Ibidem*, p. 2 e 3.

3 Per gli ultimi quattro corsivi *Ibidem*, p. 3.

4 *Indicazioni ed istruzioni cit.*, p. 12.

Per la sospensione di più di dieci giorni ed il licenziamento con o senza preavviso la competenza passa all'Ufficio procedimenti disciplinari del luogo dove è avvenuta la supposta infrazione. Stessa discrezionalità di giudizio per gli Uffici come per i Presidi. Sono solo allungati i tempi dell'*iter*. Ma il dipendente non può ricorrere a nessuna istanza superiore né a collegi arbitrali di sorta.

Perciò il solo ricorso possibile diventa la magistratura ordinaria. Quindi si capisce bene con diversi e più pesanti contraddittori, spese legali, ecc.

Un complicato sistema si instaura tra le sanzioni amministrative in presenza di condanne, pendenti oppure prodotte in sede penale di un dipendente giudicato o ancora in giudizio in via ordinaria, per reati di varia natura.

Facendo riferimento alla legislazione vigente per analogia e *ratio* il decreto prende provvedimenti a scapito del lavoratore. In diversi casi di pendenza di giudizio e di condanna non definitiva occorre sospendere dal servizio il lavoratore. I casi richiamati sono quelli che la legislazione vigente fa pensare siano. Infatti, ad un certo punto si parla di "*ricostruzione ermeneutica*"⁵, la materia è trattata, come accade spesso per le disposizioni di legge per la scuola, e non solo, in modo assolutamente confuso. I casi gravi di reato che davano come risultato la sospensione obbligatoria dal servizio vanno dalla concussione, corruzione, mentre casi gravi non meglio specificati producevano sospensione facoltativa. Ed ancora, per coloro che erano stati denunciati per violenza sessuale a danno di minori e reati che turbavano il rapporto educativo, il reintegro, anche se il dipendente veniva assolto, non era automatico. Andava valutato il caso per non fare sì che tutta quanta la materia, anche se oramai giuridicamente risolta, potesse arrecare pregiudizio alla regolarità del servizio ed al prestigio della scuola.⁶

In aggiunta si può leggere che qualora i comportamenti degli insegnanti siano palesemente deleteri e creino un clima assolutamente negativo, la sospensione dal servizio è a completa discrezionalità del preside, senza sentire il Collegio docenti dato che si è creato un clima riprovevole instaurato da *uno o più docenti*, con conseguenti *gravi e comprovati fattori di turbamento dell'ambiente scolastico e di pregiudizio del rapporto tra l'istituzione scolastica e le famiglie degli alunni*.⁷

Insomma, condanne penali fanno scattare automaticamente il licenziamento, mentre le assoluzioni da accuse gravi e pesanti non fanno scattare automaticamente il reintegro sul posto di lavoro.

Vi sono anche sanzioni per chi si rifiuta di collaborare, tradotto in *vulgaris*, per chi non vuole fare la spia (comma 7, articolo 55-bis) "*... il lavoratore dipendente o il dirigente, appartenente alla stessa amministrazione pubblica dell'incolpato o ad una diversa, che, essendo a conoscenza per ragioni d'ufficio... di informazioni rilevanti... rifiuta, senza giustificato motivo, la collaborazione richiesta... è soggetto all'applicazione della sanzione disci-*

5 *Indicazioni ed istruzioni*, cit., p. 22.

6 *Indicazioni e istruzioni*, cit., pp. 16-17.

7 *Indicazioni ed istruzioni*, cit., p. 25.

plinare della sospensione del servizio con privazione della retribuzione ... fino ad un massimo di quindici giorni...⁸. Una precisazione e sanzioni che non appaiono immediatamente virtuose, che spingono alla delazione o che possono spingere alla delazione.

Ma il tutto sarebbe ancora in piedi se i casi da sanzionare fossero quelli di malversazione e di furto di tempo e/o di denaro all'amministrazione. Questi casi sono comunque contemplati: falsa attestazione di presenza in servizio, false dichiarazioni per la progressione di carriera, condanna penale definitiva, ingiustificato rifiuto del trasferimento.

Ma c'è un caso che lascia basiti, l'orrore giuridico e politico della faccenda: gravi condotte aggressive o moleste o minacciose o ingiuriose – fin qui va bene NDR – o, comunque, lesive dell'onore e della dignità personale altrui che si sostanziassero *nell'ambiente di lavoro*. Ecco il punto dolente. Intanto come si fa a dimostrare la *lesività dell'onore* in termini oggettivi e poi *l'onore di chi*? Evidentemente non c'è chi non pensi a critiche anche radicali ai ministri interessati e fonte di tanta sapienza giuridica. E nel passo preso in considerazione si dice espressamente *nell'ambiente di lavoro*, non durante il lavoro né nell'attività lavorativa o similare. L'ambiente di lavoro è la scuola in quanto stabile. Le attività di lavoro piene sono solo quelle della lezione in classe. Differenza non da poco.

Spiace dover ricordare a chi professa una posizione totalmente liberale, Immanuel Kant. In un suo breve scritto, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* Kant ci dice «...il pubblico uso della propria ragione deve essere libero in ogni tempo ... mentre l'uso privato della ragione può anche più spesso essere strettamente limitato... Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come studioso davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego e funzione civile a lui affidata».⁹

In soldoni: durante il lavoro si ubbidisce e dopo si può criticare. Al di là della possibile concordanza con tale posizione kantiana, che qualcuno potrebbe non condividere, la norma Brunetta si situa addirittura in una situazione pre-kantiana. Immaginiamo, per esempio, un collegio docenti dove un insegnante si azzardi a dire la sua su una disposizione dell'amministrazione.

Per quanto riguarda il Decreto legislativo in oggetto quel momento si configura come svolto nell'ambiente di lavoro, ma è anche un ambito propriamente di discussione collettiva, pubblica. Così come il Consiglio d'istituto od un'assemblea sindacale in orario lavorativo. In tutti questi luoghi, secondo la norma che stiamo esaminando, non è possibile elevare critiche che *“potrebbero essere lesive dell'onore dell'amministrazione o delle persone”*,

8 *Indicazioni ed istruzioni* cit., p. 10

9 Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in I. Kant, *Antologia di scritti politici*, a cura di Gennaro Sasso, il Mulino, Bologna, 1977, p. 53.

evidentemente ministri e altre figure dirigenziali, che in essa lavorano. Quindi la liceità della critica viene pesantemente limitata ed al limite impedita. Infatti, l'interpretazione se ciò che si dice sia lesivo o meno spetta, come abbiamo visto, all'autorità amministrativa della scuola o del Provveditorato.

Ma tali momenti di lavoro si configurano anche come momenti pubblici della ragione che Kant ci dice debba essere libera da vincoli, naturalmente fatta propria la decenza e l'attenzione verso atti penalmente rilevanti, l'ingiuria, per esempio. La casistica ministeriale lascia troppo spazio all'indeterminatezza ed al potere del preside, che vien così elevato a padre-padrone dell'insegnante e dei lavoratori ATA, senza che la sua pozione professionale diventi altro da quella di esser, seppur privilegiato, un dipendente.

Secondo la Gilda, un'insegnante in servizio in regione meridionale "è stata punita dalla dirigente scolastica" con tre giorni di sospensione dal servizio e dalla retribuzione per "aver trasformato in una barchetta di carta il foglio con cui le era stato notificato un ordine di servizio che la docente aveva già eseguito". A mettere al corrente la preside del grave atto di insubordinazione perpetrato dalla professoressa nei suoi confronti sarebbe stato il bidello.¹⁰ Qui ci sono esattamente tutti i passaggi che abbiamo illustrato: l'atto di discutibile gravità, la sospensione decisa dall'autorità, il Preside, senza contraddittorio o intervento arbitrale di terzi, l'azione di denuncia da parte di un collega.

L'articolo porta anche altri casi, ma da quei mesi e quei casi non pare che la situazione accusatoria si sia allargata a dismisura. Ed allora due sono le possibilità che si possono creare: la prima, una situazione inutile ed il decreto potrebbe apparire come le famose grida manzoniane, vivere ma cadere in disuso, oppure, la seconda, diventare veramente un tassello importante per la destrutturazione della scuola pubblica.

In ogni caso, dal punto di vista normativo, non è certo una bella pagina.

Ambiguità e strette repressive che ancora di più ci spingono nel baratro della barbarie giuridico-culturale contemporanea.

¹⁰ Salvo Intraivaia, *I sindacati: "Scuole come caserme" arrivano le prime sanzioni ai prof.*, in www.repubblica.it, 4 dicembre 2010.



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE
FACOLTÀ DI MAGISTERO

Firenze, 17 novembre
1966

Caro Mario,

Come stai?

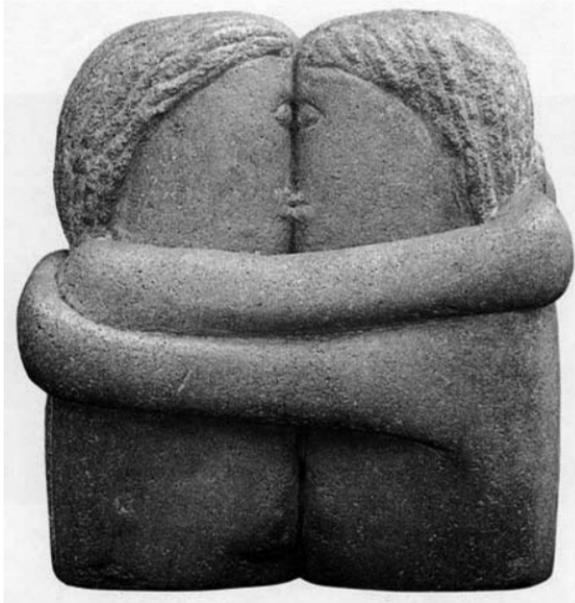
Sai quello che ci è successo. Io non ho avuto danni "materiali":
però ho rivivuto dieci giorni di incubo, senza luce, senza acqua,
senza riscaldamento, senza telefono, prigioniero nella mia
casa (o poco più), attorniato da un mare di frango... Per
la situazione va leggermente migliorando - almeno c'è (e
dura) la corrente elettrica. Però mi sono trovata una bella
bronchite con febbre. Ma passerà: passerà ("no sono patiti
tanti..."), come quella donnetta seduta su un paracarro).

Lo scopo di questa però non era quello di ps'agommo-
lare, ma di mandarti una recensione di E. Mipossini per
la Rivista, e di pregarti di darmi tue notizie.

Ciao. Con affetto

Giulio Preti

CRONACHE



Constantin Brancusi, *Le Baiser* (1907)

BRIGIDA BONGHI

Forms of intersubjectivity.
A proposito di un recente seminario
(Pavia, 5 maggio 2011)

Nell'Aula Goldoniana dell'antico Collegio Ghislieri, fondato da Papa Pio V nel 1567 con il motto «per cui sapientia cum probitate morum coniuncta humanae mentis perfectio», un'impegnativa e vivace giornata seminariale si è raccolta intorno al tema delle *Forms of intersubjectivity*. L'iniziativa – intrapresa nell'ambito del progetto PRIN *Verità: identità e differenze. Identità ontologiche, differenze ermeneutiche, dialettiche storiche*, coordinato da Mario Ruggenini – è stata organizzata dall'Unità di ricerca di Pavia, il cui responsabile scientifico è Silvana Borutti, e si proponeva il compito di esaminare le *Forme dell'intersoggettività nella filosofia contemporanea. Problemi teoretici, etici ed estetici*. I quattro contributi della giornata, incentrati sul tema in oggetto, hanno preso le mosse da differenti spazi teorici – dalla filosofia classica tedesca, alla fenomenologia, ai risultati più recenti della ricerca neurofenomenologica, all'esistenzialismo francese e all'ontologismo heideggeriano – dipingendo un quadro travolgente per lo sviluppo della riflessione filosofica – e scientifica – sui dispositivi sociali, nella più ampia accezione ad essi attribuibile.

Di seguito ai saluti ufficiali di Elisa Romano, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia, e l'introduzione ai lavori di Silvana Borutti, docente di Filosofia teoretica nel medesimo Ateneo, si è aperta la prima sessione dei lavori, presieduta da Mario Ruggenini, docente di Ermeneutica Filosofica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

Ad Angelica Nuzzo (CUNY) è stata affidata la prima comunicazione, *Phenomenologies of Intersubjectivity: Fichte, Hegel, Husserl*. L'incipit della ricerca si fonda sulla prima recezione dell'Io (e non-Io) di Fichte quale elemento cardine di una sorta di egoismo filosofico incapace di strapparsi al suo isolamento in rapporto agli altri soggetti e agli oggetti che compongono il mondo reale. Tale punto di vista, al quale non si è opposta alcuna proposta innovativa sino allo studio di Lauth (1962), ha conservato, incontrastata, la sua legittimità ermeneutica. Il saggio di Lauth, per la prima volta, forniva una opposta visione dell'orizzonte filosofico declinato dall'autore della *Wissenschaftslehre*, garantendo in essa l'ombra della nozione di *intersoggettività*. Già nella sua *Krisis*, Edmund Husserl aveva voluto distinguere, nel

seno della questione del soggetto, la forma della soggettività trascendentale da quella empirica, assegnando alla filosofia trascendentale fichtiana e alla dialettica hegeliana il compito di fondare una fenomenologia trascendentale. Tentando di superare la prova metafisica della filosofia trascendentale e il confinamento delle possibilità dell'intersoggettività della dimensione etica, non sempre riuscendoci, il filosofo delle *Ideen* giunge ad una non risolta oscillazione fra una fondazione fenomenologica dell'intersoggettività nel processo costitutivo della stessa soggettività, e la nozione d'esistenza di una soggettività *presociale*, precedente alla soggettività sociale del mondo degli esseri. Dal punto di vista di Angelica Nuzzo, il problema dell'intersoggettività è portato da Husserl, attraverso Fichte, alle estreme conseguenze, poiché nel progetto della fenomenologia trascendentale non è solo messo in luce lo sforzo di fornire un fondamento logico ed epistemologico alla filosofia, ma l'impegno stesso ad addentrarsi nella complessità storica, sociale e culturale della realtà *interumana*.

Dan Zahavi (Danish National Research Council's Center for Subjectivity) ha tenuto la seconda conferenza della mattinata di studio, sviluppando il tema *Empathy and mirroring: Another look at Husserl*. Il filosofo danese si è concentrato sulla nozione di empatia e sulla domanda se essa coinvolga più o meno direttamente gli altri soggetti. Confrontandosi con i più recenti studi concernenti il nesso fra le neuroscienze, la fenomenologia ed il problema dell'intersoggettività, Zahavi ha tenuto a confermare la validità dell'ipotesi secondo la quale la scoperta dei neuroni specchio ricopre un ruolo fondamentale non solo per l'analisi dei processi empatici, ma per la teoria fenomenologica dell'intersoggettività. Dal punto di vista dello studioso, la pretesa realizzazione dell'empatia attraverso la somiglianza corporea costituirebbe solo un suo livello primitivo e non la completa comprensione interpersonale. Ciò che è importante risiede nell'istanza fondamentale husserliana, per il quale *io* ed *altro* non "esistono" indipendentemente: l'"esistenza" di me e dell'altro si costituirebbe in un corpo unico di *essere-per-un altro*, in un rispecchiamento e in un riflesso che, lungi dall'essere mero meccanismo di consapevolezza, fonda la necessità costitutiva dell'intrecciarsi dell'esistenza del sé e dell'altro. Il significato di tale orizzonte si situa, oltre che nell'enfasi del rispetto dell'alterità, in una precisazione teorica inevitabile: né la scoperta dei neuroni specchio ha convalidato il processo dell'empatia husserliana, né quest'ultima può essere considerata il supporto definitivo dell'ipotesi dei neuroni specchio. Ben più utile diviene la ricerca scientifica sui neuroni specchio nella sua integrazione con gli studi riguardanti la riduzione fenomenologica dell'empatia, per il chiarimento dei misteri e delle ombre della relazione empatica.

Dopo la breve pausa del pranzo, i lavori sono ricominciati sotto la presidenza di Luca Fomesu, docente di Filosofia morale dell'Università di Pavia. La sessione pomeridiana si è raccolta intorno a due comunicazioni, la prima della quali, discussa da Italo Testa (Università di Parma), dedicata all'*Embodied recognition*. Il relatore ha inteso mettere a fuoco, all'interno del sistema hegeliano, il nesso di "seconda natura" e "riconoscimento", calandolo nella dimensione dello spazio della ragione implicita nel concetto di *Spirito*. Il ruolo della "seconda natura" è stato dunque utilizzato come concetto cardine

per la rielaborazione del concetto di riconoscimento, stratificato nei livelli di “prima” e “seconda natura”. L’intrecciarsi di tutti questi elementi – la forma della natura, lo spazio della ragione, il concetto del riconoscimento – fanno della socialità un meccanismo intrinseco e non contrastante con la natura. Attraversata da un costante riferimento ai testi hegeliani, la relazione di Testa ha tentato di mostrare come nel riconoscimento primo naturale emerga non solo l’indole intrinsecamente sociale della natura, ma il collegamento necessario con la seconda natura di tipo culturale. In questo senso, la teoria hegeliana del riconoscimento illumina la conformazione stessa dell’intersoggettività, il suo processo di costituzione, non stimata nel meccanismo del riconoscimento, ma accompagnata all’evoluzione stessa dell’interazione.

La giornata seminariale si è conclusa con Luca Vanzago (Università di Pavia) e la relazione inerente la questione *Togetherness and Separation: on the Internal and External Plurality of Subjectivity*. L’assunto della prospettiva di Vanzago si fonda sul tema dell’intersoggettività quale punto chiave della filosofia husserliana e sulla lettura fenomenologica di Merleau Ponty, secondo il quale l’intersoggettività corrisponde, nell’economia dell’impianto husserliano, all’autentico soggetto trascendentale. La relazione ha posto in evidenza le voci in contrasto con tale orizzonte: da un lato, Sartre avrebbe riconosciuto nel concetto della relazione fenomenologica non tanto la consapevolezza di una sua valenza ontologica ed esistenziale, quanto la problematicità, in termini conoscitivi, della coscienza intenzionale. D’altro canto, Heidegger sarebbe stato l’unico, in linea con Sartre, a confessare il valore della relazione Io-Altro, ponendo il *Mit-sein* fra le caratteristiche strutturali dell’essere, non relegandolo allo spazio delle facoltà della ragione. Il relatore ha dunque sviluppato le argomentazioni del confronto di Sartre, Merleau Ponty ed Heidegger con Husserl, percorrendo, nello specifico, la peculiarità delle declinazioni di *coscienza*, *sguardo* e *corpo* per come esse si presentano nella flessione tipica di ciascuno di quegli autori.

A ciascuna sessione di lavoro è seguita un’ampia discussione delle posizioni assunte. Non si è trattato di dispute di natura dottrinale, così come l’intera giornata di studi e la valente carica teorica dei contributi si è distinta per l’orizzonte teleologico ad essi connessa. È l’esercizio della razionalità connesso alla dimensione della carne – *à la* Preti –, è l’investitura che la tradizione del razionalismo critico – non solo europeo –, nella varietà delle sue coniugazioni, si è assegnato ad assicurare la possibilità stessa della risposta filosofica alle più cogenti questioni dell’umanità. I problemi posti dall’intersoggettività, ancorati ancora certamente alle questioni filologiche e testuali necessarie per la conoscenza del nostro inesauribile patrimonio concettuale, significano, per la filosofia, ciò che Antonio Banfi considerava per essa il punto di svolta, la scelta fra la vita e la morte, fra la fecondità del discorso filosofico calato nella propria responsabilità storica e l’aridità soddisfatta nell’affrontare i problemi eterni.



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE
FACOLTÀ DI MAGISTERO

Firenze, 20 maggio 1967

Caro Mario,

grazie delle tue lettere. Mi dispiace tanto vederti così
abbattuto e affannato. Anche a me la scuola pesa molto. Ma,
se hai tanti studenti, perché non sdoppi la cattedra? E poi,
sei giovane - cerca di diminuire il lavoro scolastico, e tirati
su.

Anche a me fa malinconia che Cantoni venga a Milano:
la mia Facoltà si sta riempendo di brisconi... Peccato,
perché Milano era una delle pochi sane città italiane in cui
la filosofia aveva una certa vita. E avevo sempre sognato,
una volta o l'altra, di poterci venire anch'io. Sono tanto
stanco del Magistero, e soprattutto di Firenze.

Sono stato a Roma per le libere docenze in Logica. Mangione
è un uomo serio, assai più simpatico dei tuoi maestri:
però la tua cultura è limitatissima, e la tua professione era
assai poco originale. Ma Seymonet, lui stesso superficiale e
grossolanamente ricetto (un vero bluff, che si spinge solo
con i complessi dei filosofi italiani), è una specie di gangster -
e purtroppo non ha ancora trovato qualcuno che lo smascheri.
Conto di non vederlo da così, uomini come lui, Casati o Mani
fanno, ci stiano a fare in una facoltà di Filosofia - e non
dannano.

Alle novità non so ho. Fra l'anno venturo intendo a farne tre,
spare alla cattedra di Filosofia. Intanto ho finito le lezioni e
sono cominciato le prove (firme, testi, esami) di fine anno.
Ciao, Mario. Quando ne hai voglia, scrivimi; e se vuoi a Firenze,

RECENSIONI

FRANCIS BACON, *Scritti scientifici*, a cura di Benedino Gemelli, *Introduzione generale* di Silvia Manzo, UTET, Torino 2010, pp. 800.

Come precisato da Silvia Manzo nella densa *Introduzione generale* agli *Scritti scientifici* di Francis Bacon, apparsi per la collezione «Classici della filosofia» UTET, fondata da Nicola Abbagnano e diretta da Tullio Gregory, il volume rappresenta, nelle intenzioni editoriali, una «continuazione dei due [testi] precedenti che la collana [...] ha dedicato all'opera» (p. 9) del filosofo inglese, ovvero gli *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi (editi nel 1975 e ristampati nel 1999) e gli *Scritti politici, giuridici e storici*, curati da Enrico De Mas (pubblicati nel 1971).

Gli scritti baconiani raccolti in questo corposo volume, introdotti, tradotti e curati da Benedino Gemelli, constano, invero, di un saggio dalle notorie mire di radicale riforma della conoscenza che guidarono l'incedere filosofico-scientifico di Francis Bacon, in vista dell'approntamento di una nuova logica e di un'altrettanto innovativa metodologia d'indagine per ciascun settore del sapere.

I testi potrebbero essere suddivisi, per lo meno sulla scorta di quanto rilevato dalla Manzo, in quattro gruppi, in base alla loro (presunta) data di stesura. Al primo dei suddetti gruppi appartengono le *storie naturali*, alla cui redazione Bacon attese dal 1622 al 1623 c.a.. Nella *Historia naturalis et experimentalis* (pp. 94-102), che consta di una breve introduzione metodologica anteposta da Bacon alla *Historia ventorum*, l'Autore, oltre a fornire alcune indicazioni in merito agli scritti che, nel suo originario progetto, dovranno seguire, esplicita il suo programma di ricerca, orientato alla pubblicazione, nel breve giro di un semestre, di ben sei titoli, atti all'indagine scientifica di altrettanti settori della storia naturale. È ben vero, tuttavia, che il suo ardito e meritorio programma, che, peraltro, constava dell'articolazione della *terza parte* della sua *Instauratio magna*, (di cui, il 12 ottobre 1620 aveva proceduto alla pubblicazione della *Pars secunda*, ovvero del testo noto come *Novum Organon*) non giungerà mai a compimento. Fra il 1622 e il 1623, dei sei scritti previsti, Bacon riuscirà infatti a pubblicarne esclusivamente due, ovvero la già citata *Historia ventorum*

(qui tradotta e pubblicata alle pp. 103-88) e la *Historia vitae et mortis* (pp. 189-390), che, in realtà, nel progetto iniziale, doveva costituire la terza delle sei storie previste da Bacon, successiva all'*Historia densi et rari*, ma che, nel corso della realizzazione del suo programma, venne anteposta a quest'ultima «a causa della straordinaria utilità della cosa» (p. 204), com'egli stesso chiarisce in apertura del testo. In ultimo, allo stesso gruppo in esame appartiene la summenzionata *Historia densi et rari* (pp. 393-489), di cui, tuttavia, Bacon non ebbe il tempo di effettuare la revisione finale e che apparve postuma, a cura del cappellano segretario del Barone di Verulamio, William Rawley.

A mio avviso, la rilevanza degli scritti testé citati risiede, in primo luogo, nel ruolo ch'essi ricoprono in seno alla sterminata produzione filosofico-scientifica del Nostro. Nell'*Historia naturalis*, a prescindere dalle differenti applicazioni ch'essa assumerà nel percorso intellettuale di Francis Bacon, risiedono, infatti, «le chiavi sia delle scienze sia delle opere» (p. 95). Acquisisce, in tal senso, ulteriore significato il noto aforisma baconiano, che ricorre in più luoghi della sua produzione, per cui, innanzi alla natura e alla sua "storia", gli uomini «purificati e mondi dalle opinioni, [...] ridiventando fanciulli, e divenuti infanti per la seconda volta, si degnino di tenere in mano i suoi abecedari» (p. 98).

Per certi versi, si potrebbe forse istituire un ardito parallelo fra i rapporti che sussistono fra la *Critica della ragione pura* e i *Primi principi metafisici della scienza della natura* di Immanuel Kant e il *Novum Organon* e le *Historiae naturalis* baconiane, giacché, come la prima *Critica* kantiana e la *Pars secunda* dell'*Instauratio magna* di Bacon fungono da trattati metodologici per inaugurare innovativi percorsi e settori d'indagine nel poliedrico panorama del sapere, al contempo i *Primi principi* e le *Historiae naturalis* ne palesano l'efficacia, configurandosi come "banco di prova" per le suddette metodologie proposte.

Al secondo dei quattro gruppi individuati da Silvia Manzo nell'*Introduzione generale*, appartenerebbero l'*Historia et inquisitio de animato et inanimato*, la *Historia et inquisitio de soni et auditu*, la *Topica inquisitionis de luce et lumine* e la *Inquisitio magnetis*, scritti pubblicati postumi, ciascuno con vicende editoriali molto differenti fra loro, ma che, nel complesso, per lo meno sulla scorta delle fonti storiografiche e bibliografiche più attendibili, avrebbero dovuto costituire, secondo il progetto di Bacon, la *quarta parte* del "grande rinnovamento" previsto dal Nostro.

Il terzo gruppo si comporrebbe di tre brevi scritti, i *Phaenomena universi*, i *Physiological remains* e i *Medical remains*, di datazione incerta, ma, comunque, precedente al 1620. I suddetti scritti sembrerebbero classificabili come "appunti di lavoro", redatti da Bacon in vista della stesura delle sue *historiae*. Molti, infatti, risultano i contenuti comuni ai testi in oggetto e alle suddette storie naturali, sebbene, in questi scritti, le nozioni analizzate presentino, in alcuni casi, la forma d'abbozzo, d'indicazione in vista di una più accurata indagine successiva.

Al quarto gruppo appartenerebbero, infine, il *De vijs mortis*, con buona probabilità risalente al 1611 c.a., e le *Cogitationes de natura rerum*, del 1604 c.a., entrambi pubblicati postumi, utili per fornire allo studioso un quadro del percorso teorico intrapreso da Bacon nel corso dell'articolazione del suo pensiero.

Occorre notare che, nell'organizzazione del volume, i testi pubblicati, non seguono la disposizione testé schematizzata sulla scorta delle indicazioni fornite da Silvia Manzo. Alle tre storie naturali, precedute, come si è detto, da una breve *Storia Naturale e Sperimentale* e da una *Regola della Presente storia*, anteposte da Bacon alla *Historia ventorum* (corredata, a sua volta, dagli *Aditi* alla *Storia del Grave e del Leggero*, alla *Storia della Simpatia e dell'Antipatia delle Cose* e della *Storia dello Zolfo, del Mercurio e del Sale*, previste nel programma originario, ma mai realizzate), fanno infatti seguito, nell'ordine, il breve scritto *Riguardo alle Vie della Morte* (pp. 491-564), i *Fenomeni dell'Universo* (pp. 565-609), gli *Scritti Postumi di Carattere Fisico e Sperimentale* (pp. 611-52), gli *Scritti Medici postumi* (pp. 653-77), la *Storia ed Indagine sull'Animato e sull'Inanimato* (pp. 679-86), la *Storia ed Indagine Prima sul Suono e sull'Udito* (pp. 687-722), l'*Indagine sul Magnete* (pp. 723-30), le *Topiche dell'Indagine sulla Luce e sul Lume* (pp. 731-42) e i *Pensieri sulla Natura delle Cose* (pp. 743-79).

La scelta di disporre i testi in quest'ordine si giustifica, a seconda dei casi, sulla scorta delle indicazioni fornite a tal proposito da Benedino Gemelli, in ciascuna delle singole *introduzioni* che precedono i titoli da lui tradotti e curati; in alcuni casi, questa scelta deriva da una più diretta connessione tematica fra i testi (come nel caso del breve *Riguardo alla Vie della Morte*, i cui contenuti richiamano esplicitamente quelli più ampiamente trattati nella *Storia della Vita e della Morte*), in altri casi, dalla loro, spesso complessa, vicenda editoriale, ecc..

Come si è già premesso, ciascuno dei titoli pubblicati in questo eccellente volume è preceduto da puntuali e singole introduzioni di Benedino Gemelli, in cui si forniscono, oltre che i dettagli relativi alla storia degli scritti e alle modalità adottate per condurre la traduzione, anche utili indicazioni sulla collocazione degli stessi nel *corpus* dell'opera baconiana e altrettanto illuminanti rilievi sui principali contenuti e finalità dei saggi proposti.

Ciascuno di essi è inoltre corredato da un denso apparato di note, in cui, oltre che esplicitare i dovuti rimandi ad altri testi baconiani (che presentino le medesime topiche o ulteriori delucidazioni riguardo alle tematiche trattate), si procede al reperimento delle eventuali fonti da cui Bacon trae le nozioni esaminate nei testi e alla spiegazione di alcuni termini o espressioni di non sempre immediata comprensione. Ciascun testo viene così saggiamente ricollocato all'interno del contesto in cui fu redatto, evidenziando, al contempo, l'*humus* culturale in cui sorse e di cui si alimentò.

Le storie naturali, tradotte e pubblicate nel volume che qui si recensisce, presentano, globalmente, una struttura comune (per lo meno per quanto concerne quelle riviste e pubblicate da Bacon). Tanto la *Storia dei Venti*, quanto la *Storia della Vita e della Morte*, infatti, sono precedute da un breve *Adito* che, inquadrando la tematica in esame, esplicita al lettore le motivazioni che ne giustificano la trattazione. Segue ai suddetti *Aditi* una sezione dal titolo *Topiche particolari* (assente nella *Storia del Denso e del Raro* che, come si è detto, fu pubblicata postuma), a sua volta suddivisa in *Articoli* che fungono da "inviti" all'indagine e, al contempo, da ordinata premessa alle ricerche che Bacon intraprenderà nelle sezioni successive dei testi. Ciascuna di esse, inoltre, si richiama agli articoli enumerati nelle *Topiche*, esplicitandone e svolgendone le suggestioni e le indicazioni. Queste indagini si

compongono altresì di *Osservazioni maggiori, Riflessioni, Commenti, Connessioni, Moniti e Mandati*, quest'ultimi due concepiti, a loro volta, gli uni per evidenziare il carattere incompleto e dubbioso di certe affermazioni, manifestando l'"apertura" e la mobilità che sorreggono ogni autentica ricerca scientifica, gli altri per suggerire nuovi percorsi di analisi e sperimentazione a quanti, condividendo le suggestioni metodologiche baconiane, in decisiva ma rispettosa rottura con la tradizione classica, volessero proseguirne ed ampliarne il percorso. Tanto la *Storia dei Venti*, quanto la *Storia della Vita e della Morte*, quanto la *Storia del Denso e del Raro* constano della concretizzazione operativa del rinnovamento metodologico e gnoseologico sostenuto e avviato dal Barone di Verulamio: nella loro composizione, e per la rilevanza ch'egli assegna loro, all'osservazione diretta, alla raccolta dei dati, al discernimento delle occorrenze, assenze e gradi dei fenomeni studiati a partire dalla suddetta disamina condotta sul campo, traspare l'attuazione decisiva di quell'induzione che, a detta di Bacon, per il suo "valore di verità", avrebbe dovuto scalzare i fumosi, retorici e non meno errati approcci alla natura e al suo "sapere" veicolati dalla tradizione. È ben vero, d'altra parte, che, tanto nella *Storia dei Venti*, quanto in quella *della Vita e della Morte*, Bacon esplicita il suddetto intento polemico. Pur servendosi, infatti, di numerose fonti classiche (nonché di quella biblica), il suo punto di vista permane decisamente critico nei confronti di qualsivoglia accettazione supina e irragionata delle stesse, alla stregua di inopinabili e incontrovertibili *auctoritas* nel settore dell'indagine naturale. Di particolare veemenza e di non meno fattiva forza è l'affermazione che inaugura l'*Historia vitae et mortis*, con cui Bacon chiarisce al lettore la distanza che il suo scritto adotta in rapporto alla tradizione medica classica: «[è] vecchia – afferma il Nostro, perentoriamente – la cantilena e la lamentela su *vita breve ed arte lunga*», polemizzando con il noto aforisma di scuola ippocratica «[s]embra che sia dunque – prosegue Bacon – per così dire, conveniente che noi, che secondo le nostre forze ci dedichiamo a portare a compimento le arti, intraprendiamo una riflessione anche sul *prolungamento della vita degli uomini*, col favore dell'Autore sia della verità sia della vita» (p. 207, corsivi nel testo).

Nel progetto originario della *terza parte* della *Instauratio magna*, fra i *Titoli delle storie e delle indagini destinate nei primi sei mesi* (p. 95), Bacon colloca la *Storia dei Venti* al primo posto, riuscendo, come si è detto, a pubblicarla nel 1622. La rilevanza della stessa e l'occorrenza di inaugurare la *terza parte* dell'*Instauratio* proprio con questa storia naturale è chiarita dallo stesso Bacon nell'*Adito*, ovvero nella *Prefazione* a questa *Storia*: «[i] venti hanno aggiunto alla storia umana» e sono «come operai presi a giornata», sebbene la loro creazione non sia contemplata nelle «opere dei sei giorni» (p. 103) enumerate nel libro della *Genesi*.

Vi è forse un'ulteriore motivazione che indusse Bacon a inaugurare il programma con questo scritto: la rilevanza che l'aria, i suoi moti, la sua azione, in generale, ricoprono nella produzione filosofica e scientifica dello stesso Bacon. A dimostrazione di questa plausibile congettura, concorrono altresì gli altri titoli tradotti ed editi in questo volume: l'aria funge da mezzo privilegiato per la propagazione del suono, come rileverà lo stesso Bacon nello scritto *Storia ed Indagine Prima sul Suono e sull'Udito*, e più ancora la sua influenza risulta di prim'ordine nei processi che attendono alla conservazione e al

prolungamento della vita e della giovinezza umane, pur negli effetti spesso contrastanti ch'essa può generare.

Il testo risveglia altrettanto interesse per due ulteriori ordini di motivi: la rilevanza che Bacon assegna ai venti nella *scoperta del Nuovo Mondo* che, come è noto, rivoluzionò la percezione che l'Europa aveva maturato di se stessa nel corso dei secoli, e l'importanza che i venti ricoprono, oltre che nell'"arte" della navigazione, anche per le altre "arti maggiori", fra cui l'agricoltura e, dunque, l'economia del continente. In merito al primo rilievo valga, fra le altre, richiamare le seguenti affermazioni baconiane che, nel consueto stile brillante e stigmatizzante che lo caratterizza, qualificano e riassumono quanto testé affermato: «[v]a attribuito un grande onore a questa indagine [quella sui venti, *NdR*] se ad un solo assioma o osservazione, tra le molte che abbraccia, si deve la scoperta del Nuovo Mondo» (p. 117). Per quanto, invece, concerne il secondo ordine di ragioni che sostiene l'interesse del testo in oggetto, si tenga particolare conto del paragrafo dal titolo *I moti dei venti nelle altre macchine fatte dall'uomo* (pp. 163-5), in cui Bacon esamina puntualmente i moti delle pale dei mulini, costellando la sua ricerca di *Mandati*, volti ad invitare, quanti vi fossero interessati, a procedere a nuove e significative sperimentazioni. Va peraltro osservato che questa sezione s'integra con quella dal titolo *Carta dell'umanità, ovvero desiderata con le approssimazioni, riguardo ai venti* (pp. 182-4), in cui Bacon illustra possibili implementazioni alle allora attuali conoscenze tecniche dell'uomo sull'impiego dell'"energia eolica".

Lungi dal voler avvalorare con ciò la fin troppo spesso menzionata tesi che, senza una previa valutazione puntuale dei testi baconiani, vuole il Nostro una sorta di precursore dell'*industrial science*, le osservazioni testé condotte servono piuttosto a palesare ulteriormente la continuità ch'egli intravide e teorizzò fra "storia naturale" e "storia delle arti", quale espressione, certo pregevole, di quella connaturata tendenza umana alla modificazione del contesto materiale, a controprova non solo di esigenze di ordine squisitamente adattativo, ma anche e soprattutto di processi cognitivi che inverano la creatività "manipolativa" e trasformatrice dell'uomo.

Come si è detto, la *Storia della Vita e della Morte* sorge dall'intento polemico di contrastare la *vulgata*, di matrice ippocratica, per cui la complessità che attiene alle scienze, la durata prevista per corroborare il loro inarrestabile corso e accumulo, richieda un arco temporale ben più lungo rispetto a quello in cui si svolge la vita del singolo uomo, che di questi processi di ampliamento possa giovare. Bacon, infatti, interpreta quest'affermazione come un preclaro atto di rinuncia alla promozione di "tecniche" e procedure che collaborino al prolungamento, non solo della durata di vita, ma anche a quello della giovinezza e, per conseguenza, all'allontanamento di vecchiaia e morte. Il testo sembrerebbe, dunque, palesare quanto esigenze fin troppo spesso giudicate superflue espressioni dell'attuale congiuntura storica ricevessero, in realtà, condiviso accoglimento anche in epoche, temporalmente distanti da quella a noi coeva, stimolando, al contempo, le disamine di filosofi e scienziati.

Si potrebbe, forse, suddividere questo scritto in tre ampie sezioni, tenendo conto dei contenuti ivi espressi dal Nostro: inizialmente Bacon, sulla scorta delle più svariate fonti, illustra i processi tanatologici e di decadimento che si verificano in quelli che, all'epoca, venivano intesi come "regni della natura". Le puntuali analisi baconiane rispondono, a mio avviso, a quell'esigenza di rintrac-

ciare, ove possibile, connessioni, più o meno dirette, fra ciascun settore della natura, sia esso “inorganico” o “organico”. Una seconda sezione, altrettanto copiosa, è dedicata specificamente alla longevità dell’uomo, cui fa seguito, e conclude, un’interessante sezione in cui Bacon fornisce consigli e indicazioni, non solo alimentari, per contrastare l’invecchiamento e la morte del corpo umano.

Centrale, per la comprensione dell’indagine baconiana, è la nozione di *spiritus*, che, con un’efficace metafora, Bacon designa, in prima istanza, come «fabbr[o] e [...] artigian[o] di tutto ciò che avviene nel corpo» (p. 291). Per “corpo”, a sua volta, occorre intendere il “corpo tangibile”, ovvero “sensibile”, comprovato dall’esperienza dei “cinque sensi” (che, come è noto, fungono da base per la “piramide” delle facoltà della conoscenza baconiana). A ben vedere, Bacon non delinea esclusivamente un’unica tipologia di spirito: comune a ciascuno degli *spiriti* esaminati è la proprietà di colmare ogni interstizio fisico nei “tangibili”, così che in essi non sussista in alcun luogo il vuoto. Vi è uno spirito che può essere definito “vitale” e che bisogna provvedere a trattenere e rinnovare, ma vi sono altresì spiriti – di natura *analoga* a quella dell’aria – che non provvedono alla medesime funzioni di quello summenzionato. Come si è detto, la maggior parte dei consigli baconiani attengono all’istituzione di un corretto regime alimentare, coadiuvato da misture e purghe che favoriscano la rigenerazione dei corpi. Fra i numerosi paragrafi che approfondiscono gli *Articoli* della *Topica* presente anche in apertura di questa *storia naturale*, spicca per acume e bellezza, quello dedicato alle *Differenze tra la gioventù e la vecchiaia* (pp. 366-9), in cui Bacon non lesina attacchi al “vecchio”, che forse prefigura come detentore di conoscenze e condotte del tutto inattuali per l’epoca, giudicandolo, magari, alla stregua di quelle *auctoritas* della tradizione contro cui si scaglia la sua operazione teorica di rinnovamento. Così «per esser seri – scrive Bacon – il giovane [...] dimostra pudore e verecondia, al vecchio queste virtù si sono un poco indurite; il giovane ha benignità e misericordia, il vecchio è divenuto insensibile nei loro riguardi; il giovane ha un’emulazione lodevole, il vecchio ha un’invidia maligna» (p. 368). D’altra parte, osservazioni di tal genere ben s’accordano ad altri moniti che Bacon solleva contro affetti e passioni che, logorando i corpi, giacché intaccano gli “spiriti”, ne accelerano i processi di dissoluzione. Proprio nel paragrafo ch’egli intitola *Operazione sopra gli spiriti, affinché rimangano giovanili, e rivivano*, il Barone di Verulamio osserva, fra l’altro, che «[l]’invidia è pessima, e consuma gli spiriti, e quelli a loro volta consumano il corpo, tanto più che l’invidia è quasi perpetua, e non *celebra* (come si dice) *i giorni festivi*» (p. 309, corsivo nel testo). Occorre tener ben presente che gli spiriti di cui Bacon discute non vanno assimilati né alla *psyché* classica né tanto meno agli umori di ippocratica memoria. Proprio ad un’attenta disamina delle specifiche di detti spiriti, Bacon dedica, infatti, i XXXII *Canoni mobili* (pp. 369-89) che completano il testo, chiarendo quali siano le cause della consunzione dei tangibili, quali i processi sollecitati da detti spiriti e i percorsi migliori per favorirne la rigenerazione.

La *Storia del Denso e del Raro*, nell’originario programma stilato da Bacon in vista della redazione della *terza parte* dell’*Instauratio magna*, doveva costituire il secondo dei sei titoli previsti (cfr. p. 95). Come pure si è già inteso osservare, il Barone di Verulamio preferì in seguito procedere al completamento e alla pubblicazione, avvenuta nel 1623, della *Storia della Vita e della*

Morte, che in origine avrebbe dovuto succedere all'edizione della *Storia del Denso e del Raro*. Quest'ultima, come precisa Benedino Gemelli nell'*Introduzione* a questo titolo (pp. 393-8), fu poi abbandonata da Bacon e pubblicata postuma, per le cure del suo cappellano segretario Wiliam Rawley, nel 1658.

Questo scritto che, come nel caso delle due precedenti *storie naturali*, possiede un carattere squisitamente specialistico, si fonda su due assunti teorici di notevole rilevanza per la comprensione del percorso scientifico ivi intrapreso dall'Autore; in primo luogo, occorre ritenere che, secondo quanto Bacon precisa in apertura del testo in esame, «nulla si perde o si aggiunge alla somma universale» (p. 399) e, in seconda istanza, che «i corpi possono allentarsi e contrarsi senza vuoto frammisto» (*idem*), richiamandosi, con questo rilievo, ad una tesi cardine dell'indagine già condotta nel *Novum Organon*. Il testo presenta, in apertura, un'accuratissima, *Tavola della confluenza dell'espansione della materia attraverso gli spazi nei tangibili col calcolo dei rapporti nei diversi corpi* (pp. 402-4), in cui Bacon elenca differenti sostanze, fornendone pesi e volumi e dimostrandone reciproci rapporti. Ritengo che la spiegazione fornita dal Barone di Verulamio dell'esperimento che gli consentì la compilazione della suddetta tabella consenta di comprovare ulteriormente la perizia e l'interesse ch'egli riponeva nell'osservazione diretta. Quest'ultima, a sua volta, a detta di Bacon, non si limita al rilevamento e alla raccolta di *dati bruti*, bensì, al fine di rendersi, *more scientifico, esperienza possibile*, richiede il supporto di “strumenti” atti al miglioramento e al potenziamento della facoltà della sensibilità che, come si è detto, permane alla base del processo gnoseologico umano. Così, dunque, i costanti inviti rivolti al proprio lettore in vista dell'approfondimento, per via sperimentale, del “contesto naturale”, trovano, nell'applicazione diretta del suddetto metodo da parte dello stesso Bacon, un'efficace conferma, a modello dell'efficienza di quelle tecniche di verifica e misurazione – che tanta parte avranno per la fondazione della “scienza moderna” – atte a «chiude[re] la natura come in un pugno» (p. 407), ovvero a tracciare mappe e percorsi sempre più agevoli per la ricerca scientifica.

Il breve scritto *Riguardo alle Vie della Morte*, il cui manoscritto – come precisa Benedino Gemelli – fu «scoperto da Peter Beal» e «pubblicato nel 1984 da Graham Rees e da Christopher Uton» nel volume *Francis Bacon's Natural Philosophy. A new source* (p. 493), consta di un utile strumento per l'indagine del percorso teorico intrapreso da Bacon in vista della definitiva redazione della *Storia della Vita e della Morte*, editata, come si è detto, nel 1623. Nei contenuti espressi, come nelle modalità di trattamento degli stessi, questo breve testo – redatto, con buona probabilità, prima del *Novum Organon* – non si discosta dalla summenzionata *storia naturale*, sebbene non presenti, a differenza di quest'ultima, una dettagliata trattazione del ruolo dell'alimentazione e dei regimi che occorre adottare in vista della conservazione del corpo umano e della sua giovinezza. Come infatti precisa Bacon in chiusura del testo che, è bene precisarlo, non presenta forma compiuta, ma costituisce piuttosto un semplice, ma non meno rilevante, abbozzo di ricerca: «nell'azione e nella spiegazione di questa azione [dell'alimentazione, *NdR*] vogliamo superare gli altri in splendore, e porremo tutta la questione sotto gli occhi degli uomini» (p. 564). Sebbene, come si è detto, il testo termini con questa preventiva e lungimirante attestazione d'intenti, senza cioè fornirle alcun seguito applicativo, mi sembra sia possibile affermare, senza tema d'errore, che quanto pre-

conizzato da Bacon abbia in seguito trovato attuazione nelle accurate sezioni della *Storia della Vita e della Morte*, dedicate dal Nostro alla trattazione di questa tematica. Si noti altresì che il testo, dallo stile fluido e di godibile lettura, presenta, in apertura, un'ulteriore invettiva baconiana, questa volta rivolta contro il "fisiologo" Bernardino Telesio, dalle cui tesi sulle possibili cause dei processi tanatologici Bacon dimostra di prendere le distanze. Come negli altri casi citati, dunque, l'instaurazione della *pars construens* del discorso filosofico e scientifico baconiano prevede l'enunciazione di un'altrettanto mirata *pars destruens*, che, nella maggior parte dei casi, implica la critica alla tradizione metodologica classica ma che, in questo specifico contesto, si volge altresì contro le riflessioni formulate dei maggiori naturalisti cinquecenteschi.

Di particolare rilievo risultano, per lo meno a mio avviso, anche i dettagli che Bacon fornisce in questo scritto per la connotazione e classificazione degli *spiriti*, ovvero di quei corpi "non tangibili" che, anche in quest'occasione, fungono da *filo rosso* per le disamine articolate dal Nostro; così, osserva il filosofo londinese: «[l]o spirito intermisto è quello che è totalmente scisso da se stesso attraverso le parti più crasse della cosa, e questo spirito tangibile si trova in ogni ente tangibile inanimato, e nella mole e nelle parti tangibili di ogni essere vivente. Lo spirito ramoso è continuo con se stesso [...] tale è lo spirito in ogni vegetale. Ma la spirito cellulato è anch'esso certamente ramoso, ma ha una cella, cioè serrati luoghi e spazi cavi nella cosa dove lo spirito si congrega» (p. 535). Si osservi come lo sforzo baconiano di intravedere, se non una continuità, per lo meno una coerenza strutturale endogena fra i differenti "tangibili" (siano essi inanimati o animati) trovi, in queste analisi degli spiriti, un'efficace e manifesta espressione.

Se, come si è detto, sussiste una connessione contenutistica fra l'*Historia vitae et mortis* e il *De vijs mortis* che, in quest'ottica, potrebbe ritenersi uno scritto preparatorio o una "bozza di lavoro" redatta in vista della ben più coerente e composita *storia naturale*, i *Fenomeni dell'Universo*, forse composti fra il 1609 e il 1611, ma pubblicati postumi, nel 1653, da Isaac Greuter, presentano una decisiva affinità con la *Storia del Denso e del Raro*, titolo incompiuto della *terza parte* della *Instauratio magna*. La presenza della *tabella* già menzionata, recante pesi e volumi dei "corpi", gli assiomi scientifici da cui sviluppa, confermano ulteriormente quanto testé accennato. In particolare, si noti come l'intima coerenza e la non meno plausibile continuità fra la storia naturale, la storia dei "fenomeni anormali" (dei *mostri*) e la storia della arti, le cui cause apparterrebbero, tuttavia, ad un ordine differente rispetto a quelle delle cause che reggerebbero le due precedenti (sarebbero *cause efficienti* piuttosto che *formali*), venga stigmatizzata, in questo testo, con una lapidaria quanto fortunata espressione: «la natura delle cose – nota Bacon – o è libera, come nelle *specie*, o disturbata, come nei *mostri*, o costretta, come negli esperimenti delle arti» (p. 574, corsivi nel testo). Non si tratta certo, con ciò, di sminuire le differenze che presiedono ai suddetti domini, quanto di assegnare proprio alle suddette differenze un valore scientifico tale da promuovere l'indagine e la ricerca, secondo quella rilevanza che, nel metodo dell'induzione, anche le *tavole d'assenza*, oltre che quelle di *presenza* e *grado*, ricoprono secondo i dettami epistemologici baconiani.

I *Physiological Remains*, qui pubblicati e tradotti con il titolo *Scritti Postumi di Carattere Fisico e Sperimentale*, si caratterizzano per la rilevanza

pragmatica che Bacon assegna tanto alla conoscenza della natura, quanto alle sperimentazioni, attuate e attuabili, che contribuiscono al suo incremento. Questi rilievi valgono a confermare l'univocità e coerenza che il Nostro rileva fra l'esercizio speculativo e le sue consonanti ricadute pratiche, quasi a voler scalzare ogni ipotesi atta all'individuazione e/o assegnazione di una presunta purezza all'opera della mente e di un'altrettanto menzognera "banausicità" al "lavoro della mano". Come è noto, d'altra parte, fu proprio per il riconoscimento di questo inopinabile merito della riflessione filosofico-scientifica di Bacon che d'Alembert, nel suo *Discorso preliminare* all'*Encyclopédie*, lo connotò, con lodi e plausi, come iniziatore d'ogni ragionevole programma culturale votato al riconoscimento dell'impianto teorico che sostiene ciascun'impresa creativa umana.

Gli *Scritti Medici Postumi* constano di una sagace e brillante raccolta di suggerimenti pratici per favorire la rigenerazione e la conservazione della salute del corpo umano. Per la maggior parte, si tratta di rimedi e ricette per la preparazione di unguenti, tisane, bevande salubri fra cui spicca quell'*acqua di Matusalemme*, con preclaro richiamo all'omonimo personaggio biblico noto per la sua straordinaria longevità, di cui, secondo attendibili fonti, avrebbe fatto uso lo stesso Bacon. Ciò nonostante, insistono altresì sporadiche indicazioni benefiche alla postura e alla condotta: «[n]on tenere mai il corpo – redarguisce Bacon – nella medesima posizione per oltre mezz'ora alla volta [...]. Quattro precetti. Spezzare l'abitudine. Scuotere gli spiriti mal disposti. Meditare sulla gioventù. Non fare nulla contro la propria indole» (p. 673).

Il brevissimo frammento *Storia ed Indagine sull'Animato e l'Inanimato*, destinato, secondo quanto segnala Gemelli «alla parte quarta dell'*Instauratio*» (p. 681), accenna ai processi che presiederebbero la generazione degli esseri, citando fenomeni, per l'epoca, inspiegati, quali, fra gli altri, la nota "pioggia di anfi e rettili", cui Bacon si richiama implicitamente osservando: «[t]ra i rimanenti animaletti bisogna indagare principalmente su quelli che sono generati in alto, nell'aria, come lo sono alcuni tra le rane, le zanzare, le locuste ed altri» (p. 684).

Notevole fortuna ottenne – secondo quanto riporta Silvia Manzo – all'epoca della sua pubblicazione postuma, a cura di William Rawley nel 1658, la *Storia ed Indagine Prima del Suono e dell'Udito*, in cui Bacon perlustra non solo le ipotetiche cause del fenomeno in questione, quant'anche i suoi moti e gli ostacoli che spesso contrastano con la sua propagazione. Del suono, rimarca Bacon, si dica ch'esso «si generi in direzione contraria al moto manifesto dell'aria» e che, ancora, «si genera con le percussioni» (p. 693). L'indagine prosegue nel dettaglio dei processi che favoriscono o contrastano il fenomeno, dei mezzi in cui esso si propaga, ecc.. Si noti come, secondo quanto già accennato in apertura della presente recensione, anche in questo caso l'aria costituisca un elemento cardine per le ricerche del Nostro, a conferma di quell'intima coerenza che sempre presiede ogni autentica scepsi scientifica e filosofica, di quell'idea cui ogni pensatore, degno di questa qualifica, s'accosta e cui, di quando in quando, ritorna, per riesaminarne le accezioni, le specifiche, i limiti e i poteri.

L'*Indagine sul Magnete*, anch'essa editata postuma da Rawley, consta di una notevole controprova dell'interesse che il fenomeno studiato ricopriva per l'epoca, nonché dell'influenza che l'opera di William Gilbert, *De Magnete*,

aveva esercitato sulle menti scientifiche di allora. Di particolare utilità per l'approfondimento delle fonti e della metodologia adottate per la compilazione di questo breve scritto da parte di Bacon, risultano le sempre accurate note di Gemelli, che, in questo contesto, rileva puntualmente i non sempre espliciti riferimenti baconiani al testo gilbertiano.

Chiudono il volume le *Topiche dell'Indagine sulla Luce e sul Lume* e i *Pensieri sulla Natura delle Cose*, testo, quest'ultimo, in cui è possibile apprezzare la presenza, seppur *in nuce*, di alcune delle tematiche che, a circa sedici anni dalla redazione dello stesso (1604), verranno ampiamente sviluppate da Bacon nella *seconda parte* della sua *Instauratio magna*, nonché in altrettanti scritti di medesima rilevanza, pur con indubbie e non meno significative variazioni concettuali.

Corredano il volume un'accuratissima *Nota bibliografica*, compilata quale completamento e aggiornamento di quella curata, negli *Scritti filosofici* di Bacon, da Paolo Rossi (UTET, Torino 1999², pp. 49-74), un altrettanto puntuale *Indice dei nomi* (pp. 783-95), sempre utile strumento di consultazione, e un *apparato iconografico* che comprende sei pregevoli tavole.

Sono dell'avviso che la pubblicazione di questo notevole volume di *Scritti scientifici* di Francis Bacon consenta, al pubblico italiano, di contribuire a modificare la tradizionale immagine baconiana, stigmatizzata da tanta parte della critica di stampo positivista e ampiamente diffusasi anche nella manualistica di settore, di un Bacon incapace di cogliere la rilevanza della scienza moderna e dell'inopinabile rivoluzione culturale cui essa mise capo. Lungi, con ciò, dal voler accostare Bacon a un Galileo o a un Kopernik – valutazione questa che, blandendolo, inficerebbe la verità storica, finendo per nuocere all'Autore stesso – sia pure consentito condividere e sostenere quanto, a tal proposito, saggiamente osservato dalla Manzo, in apertura dell'*Introduzione generale* al volume, per la quale, appunto, Bacon, questo eminente *pratico della scienza*, ebbe un «ruolo di ideatore e programmatore della nuova scienza, sia per la sua metodologia che per la sua collocazione istituzionale» (p. 12).

Giovanni Carrozzini

CESARE S. MAFFIOLI, *La via delle acque (1500-1700). Appropriazione delle arti e trasformazione delle matematiche*, Leo S. Olschki, Firenze 2010.

A sedici anni dalla pubblicazione del volume *Out of Galileo. The science of waters 1628-1718* (Erasmus publishing, Rotterdam 1994) Maffioli torna ad occuparsi della scienza delle acque e dei fiumi. *Out of Galileo* è un lavoro di indubbio valore scientifico, frutto di una rigorosa e ampia ricerca storica e certamente non può essere considerato una ricerca “datata”; al contrario appare ancora oggi molto stimolante e innovativo, rispetto ad altri lavori di storia della scienza più o meno coevi, sul piano della metodologia e dell'approccio multidisciplinare che lo anima. Che cosa ha dunque spinto Maffioli a tornare ad occuparsi della scienza delle acque con un lavoro che non può assolutamente essere considerato come una sorta di edizione ampliata rispetto al volume del 1994? A prima vista infatti si potrebbe pensare che l'autore ha semplicemente inteso completare il precedente lavoro ampliandolo cronologicamente. *Out of*

Galileo si occupa dello sviluppo degli studi sulle acque e sui fiumi tra il 1618 e il 1718, *La via delle acque* si estende per un periodo doppio, tra il 1500 e il 1700. Questa scelta, come scrive nelle prime righe dell'introduzione, di "scavare a ritroso" rispetto alla precedente ricerca mi pare frutto della convinzione maturata dall'autore che, a differenza di quanto emergeva in *Out of Galileo*, non vi fu una netta cesura tra le indagini rinascimentali sulle acque e la scienza idraulica sviluppatasi nel Sei-Settecento. Nel lavoro del '94 Maffioli vedeva la scienza idraulica emergere dalle discussioni tra scienziati e matematici cresciuti nell'età post-galileiana. Non tutta la scienza e la filosofia del Seicento italiano furono semplici sviluppi del pensiero e della scienza galileiana, ma certamente in quel secolo maturò una concezione della scienza che faceva riferimento ad una solida epistemologia fortemente segnata dal pensiero e dall'opera di Galileo e degli altri protagonisti della "rivoluzione scientifica". I protagonisti di *Out of Galileo* sono intellettuali il cui profilo professionale di scienziati va definendosi nel corso del Seicento. Ora invece Maffioli ritiene che per comprendere davvero a fondo l'origine della scienza delle acque sia necessario calarsi nel mondo delle arti meccaniche del rinascimento, studiare le complesse relazioni che lo legano allo sviluppo delle matematiche e, soprattutto, seguire l'emergere di una matematica "naturale", ovvero di una matematica che aspira a divenire paradigma necessario per comprendere la realtà naturale. Ne consegue l'esigenza di indagare le modalità che permisero ai matematici di "appropriarsi", tra Cinque e Seicento, delle arti, ovvero delle competenze tecnico-empiriche elaborate dai periti delle acque, dagli ingegneri e architetti.

Maffioli respinge la tesi che tra artisti e matematici vi sia stata una collaborazione feconda e un reciproco riconoscimento – magari uniti nella lotta contro i filosofi delle scuole – o persino una sovrapposizione, una coincidenza: si veda per esempio l'immagine gradevole di Galileo "ingegnere e scienziato" spesso rievocata dagli storici della scienza. In realtà il rapporto tra artisti (ingegneri e architetti) e intellettuali (matematici, ma anche filosofi) fu altamente conflittuale, ma solo seguendolo da vicino, confrontando con rigore testi e ricostruendo complessi dibattiti che toccano temi apparentemente lontani, è possibile comprendere "quella dinamica di appropriazione delle arti e di trasformazione delle matematiche che [...] è al centro del movimento galileiano" (p.VIII).

Per indagare questo "amalgamento" tra tecniche e scienza vanno seguiti i protagonisti nelle loro pratiche sperimentali che non si svolgevano in ambiti ristretti, controllati, ovvero in laboratori privati o accademici, ma si realizzavano nel territorio. Così seguiamo Girolamo Cardano e Leonardo da Vinci nelle campagne milanesi solcate dai Navigli, o Giovan Battista Barattieri alle prese con il taglio dell'Adda, e Castelli, Cabeo e Guglielmini impegnati nelle infinite dispute sorte intorno all'inallveamento del Reno nel Po. Ritengo che uno dei maggiori meriti del nuovo lavoro di Maffioli stia appunto nella capacità di gestire con grande padronanza un complesso *puzzle* e nella connessa consapevolezza che per far ciò sia necessario avere una visione allargata del concetto e della pratica della sperimentazione. Maffioli a tal proposito nota che questo approccio metodologico va oggi acquistando sempre più consensi tra gli storici della scienza ed ha un suo precursore nel filosofo Giovanni Vailati che già nel 1898, ricorda l'Autore, aveva sottolineato che le guerre e gli assedi che sconvolsero l'Italia nel XVI secolo "funzionarono [...] da veri laboratori di meccanica sperimentale" (nota p. XIII).

Le vicende secolari legate ai dibattiti sull'invalveazione del Reno sono un ottimo esempio di come il territorio può divenire un "grande laboratorio di sperimentazione di elaborazione" teorica. (p. 272). La controversia non fu solo tra ferraresi, contrari a riportare il letto del Reno nel Po, e bolognesi che sostenevano che non era possibile realizzare un alveo artificiale del fiume che lo portasse a sfociare in Adriatico; ma fu anche tra periti, fisici-filosofi e matematici galileiani. Alla disputa parteciparono, tra gli altri, il discepolo di Galileo, Benedetto Castelli e il medico-matematico Domenico Guglielmini, la cui opera *Della natura de' fiumi* del 1697 può essere considerato il frutto maturo del lungo percorso che ha portato alla nascita della scienza delle acque correnti. Maffioli, che dedica una accurata analisi alle vicende del Reno, sottolinea che in quell'ambito tra il sapere dei periti e quello dei matematici si creano anche dei rimandi fecondi. A questo proposito è significativo che uno degli autori più citati da Guglielmini sia l'ingegnere di Codogno Giovanni Battista Barattieri rappresentante del sapere tecnico lombardo, il quale nella sua importante opera, *Architettura delle acque* del 1656, a sua volta non si limita ad utilizzare fonti tecniche, ma pubblica "ampi estratti delle principali opere idrauliche di Benedetto Castelli e sottolinea a chiare lettere il suo debito nei confronti di Cardano" (p. 262) Da Barattieri – e attraverso di lui dal sapere tecnico empirico dei periti – Guglielmini riprende l'importante tesi che la corrente del fiume non è semplicemente determinata dalla forma dell'alveo, ma la forma dell'alveo è a sua volta modificata dalle correnti del fiume. La geomorfologia fluviale è un fenomeno dinamico determinato da fattori che sono, di volta in volta, causa ed effetto. La corrente del fiume è in funzione della sezione e pendenza dell'alveo, ma l'alveo è continuamente rimodellato dalla corrente. L'aspetto più stimolante delle riflessioni di Guglielmini sulle quali si sofferma Maffioli sta nella consapevolezza, ripresa da Castelli, che la modellizzazione matematica costituisce sicuramente una metodologia scientificamente corretta e feconda e che, tuttavia, tale approccio, per la sua astrattezza, non è in grado di gestire, con gli strumenti matematici dell'epoca, la complessità delle relazioni che si intrecciano nel corpo vivo dei fiumi. Per Guglielmini lo scienziato delle acque deve considerare il corpo del fiume come il medico considera quello dell'uomo. E in questa concezione del fiume come organismo si avvertono importanti influenze del pensiero rinascimentale che convivono, in una tensione feconda, con l'epistemologia meccanicistica di matrice galileiana.

Mauro De Zan

VINCENT BONTEMS, *Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. 248.

Il recente volume di Vincent Bontems consta di una, quanto mai utile e originale, ricognizione dei principali contributi bachelardiani in vista dell'affermazione e del conseguente sviluppo dell'*epistemologia storica*.

Lo scopo del testo risiede, principalmente, nel superamento della tradizionale, e non meno coartante, presunzione d'intravedere un'insanabile "spaccatura" fra la produzione bachelardiana squisitamente epistemologica e quella dedicata alla *rêverie*. In tal senso, pertanto, in apertura del suo denso saggio,

L'Autore osserva: «on entend parfois parler de "deux" Bachelard, celui des philosophes des sciences et celui des poètes [...]. Nous essaierons ici de tenir les deux bouts ensemble» (pp. 21-2). Onde perseguire questo programmatico intento, Bontems intercetta nella nozione d'*induction* un efficace "paradigma concettuale" per la reticolazione sinergica e coerente dei contenuti espressi da Bachelard, tanto nei suoi scritti filosofico-scientifici, quanto in quelli poetico-letterari. L'Autore argomenta il suddetto parallelo a partire dalla definizione d'*induction* che Bachelard elabora ne *La Valeur inductive de la relativité*, testo poco noto giacché, dall'epoca della sua edizione, non ha ottenuto alcuna ripubblicazione. Anche per la scelta dei testi di riferimento da cui Bontems sviluppa le sue disamine, il suo volume acquisisce un'indubbia originalità nel quadro del ricco panorama bibliografico dedicato all'opera bachelardiana.

Come chiarisce Bontems, per *induzione*, nel lessico maturo dell'epistemologo francese, occorre intendere quel processo, stigmatizzato dall'elettromagnetismo maxwelliano, sulla scorta del quale un innesco locale, quale, ad esempio, quello sollecitato da una calamita all'interno di una bobina, è in grado di scatenare la produzione di una corrente elettrica che, a sua volta, ingenera, al suo intorno, un campo magnetico. Secondo Bontems, l'impiego paradigmatico di quanto testé riassunto vige, nella produzione bachelardiana, tanto negli scritti epistemologici, quanto in quelli sulla *rêverie*. Nell'un caso, il valore induttivo delle matematiche risiederebbe nel fungere da innesco – alla stregua della succitata calamita – per l'inferenza delle realtà fisiche, nell'altro (ovvero in quello letterario) la stessa processualità s'intercetterebbe al livello della produzione d'immagini nel lettore, a partire dagli inneschi orchestrali da determinate *parole*.

Sebbene, dunque, permangano innegabili differenze fra le due processualità in esame, risulta altrettanto rilevabile l'analogia dinamica che le interconnette. Come è noto, nel corso della sua poliedrica produzione filosofica, Bachelard elaborò la significativa definizione dell'"uomo delle ventiquattro ore", le cui prime dodici risultano caratterizzate dall'attività (e dall'impegno) razionalista, mentre, durante le restanti, si articola una realtà popolata d'immagini, sospese fra sogno, oblio e memorie del passato, memorie che, tuttavia, non possono in alcun caso intendersi come asettici rispecchiamenti dei vissuti, quanto piuttosto alla stregua di costruzioni di un universo immaginifico, la *rêverie* appunto, le cui dinamiche comprovano la complessità dell'*esprit* umano.

Lo sforzo euristico egregiamente compiuto da Bontems nel suo bel volume consta, pertanto, nel rilevamento di quella coerenza che soggiace all'indagine bachelardiana, atta, nel suo complesso, a coniugare «les dynamiques de l'esprit» (p. 24), opponendosi, così, a quella stantia *vulgata* orientata ad intravedere negli scritti poetico-letterari del pensatore una sorta di delirio lucido, per nulla accostabile alla profondità analitica dei suoi saggi epistemologici.

Nei primi due capitoli del testo, *Une épistémologie transhistorique* (pp. 29-70) e *La relativité philosophique* (pp. 71-118), Bontems offre un quadro, quanto mai dettagliato, dei più significativi apporti provenienti dalla "scuola" bachelardiana all'epistemologia. Come pure precisa l'Autore nell'*Introduction* (pp. 21-8) al suo volume, l'impiego dell'attributo *scolaire* per caratterizzare il pensiero bachelardiano non deve in alcun caso essere confuso con *scolastique*. La *scolarité* (e non piuttosto la *scolasticità*) consta di un approccio mobile e aperto alla storia dei saperi scientifici, una prospettiva che si matura gradual-

mente a contatto con le scienze (ma anche con la letteratura) nel loro “farsi”, superando concezioni stantie, pregiudizi e *immagini vuote*, a tal punto da invenerare «l'effort de l'esprit pour se détacher d'anciennes conceptions au profit d'autres plus justes» (p. 26), ovvero orientandosi, programmaticamente, verso il reperimento di quelle *nouvautés* che ritmano l'incedere della *connaissance approchée*, sola modalità efficace per configurare l'incessante mobilità dello spirito scientifico. Quest'ultimo, a sua volta, come precisa l'Autore, rivela la sua dinamica nella costante e incessante rettifica dei suoi risultati, procedendo «par va-et-vient entre ses pôles expérimental et mathématique et les obstacles épistémologiques se présentent par paires comme des écueils symétriques qui arrêtent la pensée» (p. 41). Il suo percorso, pertanto, non risulta affatto lineare, così come il suo progresso non può astrattamente pensarsi rettilinearmente, né, tanto meno, a partire da una prospettiva cumulativa, giacché le sue processualità s'imbattono, in primo luogo, in *ostacoli epistemologici*, nonché prevedono imprescindibili *rottture*, che intaccano qualsivoglia facile linearità dinamica.

Così, l'unica epistemologia possibile per siffatta complessità evolutiva risulta, secondo l'interpretazione offertane da Bontems, «une épistémologie transhistorique», la cui *transitorietà*, sinonimo di mobilità, risiederebbe, piuttosto che in un giudizio sull'«histoire des sciences à partir d'un point de vue épistémologique historiquement fixe et privilégié» (come nel caso di quelle interpretazioni che, per esempio, intercettano nella modernità occidentale la *chiave di lettura* paradigmatica del passato, del presente e del futuro delle scienze – lettura tradizionalmente progressista), nell'articolazione di un'ottica «à partir de n'importe quel point de vue» della storia delle scienze (p. 34).

Fra gli *ostacoli epistemologici* disseminati sul percorso giacciono, come rimarca Bontems parafrasando Bachelard, metafore, immagini, opinioni, pregiudizi e false verità che richiedono rettifiche e – ove necessario – drastici abbandoni: si tratta infatti di epurare la *sicura via della scienza* da certe fuorvianti, ma persistenti, “intuizioni”. Neppure quest'impresa, tuttavia, può determinarsi come lineare, conclusa, giacché il “potere” che certi ostacoli esercitano implica spesso il loro ripresentarsi a livelli e con forme diversi, «de second ordre» (p. 45) che, a loro volta, confermano l'inedefesso impegno razionalista di cui occorre farsi carico per la costante rettifica del sapere, per l'approssimazione – sempre mobile – della conoscenza al “vero”. Così, dunque, «[l]a composante analogique du modèle de l'atome de Bohr – precisa l'Autore – qui avait été indispensable lors de sa formulation, est devenue entre-temps une métaphore superflue, un obstacle» (p. 46).

In questo complesso scenario, occorre dunque domandarsi quali siano le modalità per la *costruzione* dell'oggetto della conoscenza scientifica. Allo scopo di rispondere a questo cogente quesito, Bontems chiarisce il puntuale significato che la nozione di *phénoménotechnique* acquisisce nel quadro della riflessione epistemologica bachelardiana. L'oggetto della conoscenza scientifica si determina come tale sulla scorta della misurazione adottata per la sua costruzione. In tal senso, l'esperienza scientifica si configura come *possibile* solo grazie all'impiego di strumenti di misurazione che ne *costruiscono* i fenomeni. Naturalmente, quest'impostazione non esclude un certo *realismo* scientifico che, tuttavia, per dirla ancora con il Bachelard de *La philosophie du non*, consta, piuttosto, di un «réalisme des ordres de grandeur» (p. 51), tale che ciascun oggetto, proprio della conoscenza scientifica, si caratterizzi come tale sulla scorta della *scala* (di mi-

surazione) all'interno della quale si costruisce (acquisendo, appunto, uno statuto autenticamente fenomenotecnico). Ciascuna scala, a sua volta, è definibile solo a partire dalle relazioni che la interconnettono ad ulteriori scale (ad esempio, microfisica, macrofisica, etc.) a tal punto che il realismo degli ordini di grandezza risulta assimilabile a quello delle relazioni fra scale. Quest'ultime, tuttavia, non vigono – precisa Bontems – in ordine lineare e progressivo: presentano un'irriducibilità tale che il loro grado di complessità le rende reciprocamente disperate, schermando la disamina epistemologica da qualsiasi riduttivismo semplificante. Ciò nonostante, l'approntamento di dispositivi di misura sempre più precisi garantisce, per tramite di una sorta di processo d'*amplificazione*, l'instaurazione di una «*médiation entre l'échelle des processus quantiques et la notre, qui seraient sinon incommensurables*» (p. 56). L'esperienza scientifica, come esperienza sperimentale di produzione del fenomeno (fenomenotecnica) giustifica così quella mediazione possibile fra le *scale* di misurazione dei fenomeni descritti, fra l'altro, anche dalla fisica newtoniana e da quella einsteiniana, confermando, nella lettura bachelardiana, quanto, a suo tempo, già stigmatizzato dallo stesso Albert Einstein.

Come ho inteso accennare in apertura della presente recensione, uno degli aspetti più originali del saggio di Bontems consta della disamina critica dei contenuti del testo bachelardiano *La valeur inductive de la relativité*, ancora, a tutt'oggi, di difficile reperibilità. Se, sulla scorta di quanto sinora osservato, la conoscenza scientifica consta di una costante approssimazione, i cui oggetti risulterebbero costruiti da una fenomenotecnica delle scale (o degli ordini) di grandezza e misurazione, permane comunque insoluta una questione: cosa soggiace “al fondo” di detti fenomeni? È questa una questione che certo fuorvia dai limiti segnati dal trascendentalismo di matrice kantiana, ponendo, cioè, nuovamente al centro del dibattito epistemologico la “questione del noumeno”, storicamente concepito come estremo limite della conoscenza. Bachelard – osserva Bontems sulla scorta dell'esame dell'opera testé citata, nonché dell'articolo *Noumène et microphysique* del 1932 – pone nuovamente al centro del dibattito questa problematica: per certi versi, il fatto di averla ricacciata nella *morta gora* del *non-senso* non avrebbe contribuito alla sua risoluzione, quanto, piuttosto, alla sua forzata esclusione. Così, nella lettura bachelardiana, il noumeno consterebbe di quella “natura matematica” soggiacente ai fenomeni della scienza, che la meccanica quantistica avrebbe configurato come «*objet par excellence*» (p. 220). Così, dunque, la matematica cessa di configurarsi come *langage*, inferendo, piuttosto, «*de la forme des équations les potentialités qui seront actualisées par la phénoménotechnique*» (p. 61), ovvero quegli *effetti* che costituiscono, appunto, l'oggetto della conoscenza scientifica della fisica.

Solo sulla scorta di questi rilievi si spiega, come osserva Bontems nel secondo capitolo del testo dedicato a *La relativité philosophique*, il motivo per il quale le matematiche introducono un realismo antisostanzialista fondato sulla *relazione*, quale *realtà non-essenziale*, che, seppure intraducibile nel linguaggio tradizionale, come precisa Bontems, assegna all'oggetto di conoscenza scientifico una caratterizzazione del tutto differente da quella classica. Il mondo, dunque, in questa prospettiva, risulta *realmente scritto in caratteri matematici*, conciliando al *come* della fenomenotecnica, il *cosa* delle matematiche.

Di particolare efficacia, in vista della comprensione delle tesi esposte da Bontems nel suo importante volume, risultano, fra l'altro, gli analitici riassunti che l'Autore ne fornisce tanto nel primo quanto nel secondo capitolo del saggio. Con l'intento di ricapitolare gli insegnamenti più decisivi dell'*école-Bachelard*, nel paragrafo *L'analyse spectrale* (pp. 111-8), Bontems rintraccia i caratteri salienti della proposta più squisitamente filosofica dell'epistemologo francese: su un fronte, osserva Bontems, il pensiero filosofico razionalista presenta l'obbligo di "educarsi" alla scienza a lui coeva, abbandonando il carattere di uno sterile commento dei traguardi conseguiti dalla stessa: «[u]ne philosophie à prétention rationaliste – dichiara Bontems – se doit d'être contemporaine» (p. 111) alle scienze della propria congiuntura storica. Si tratta, dunque, di una filosofia il cui statuto non può che essere quello del *razionalismo applicato* che, sul piano della riflessione filosofica appunto, traduce le suggestioni delle scienze del proprio tempo, ponendosi al centro di uno spettro, magistralmente articolato dal Bachelard del 1949 (e che Bontems ripropone nel suo testo) fra gli estremi equidistanti dell'idealismo e del realismo ingenuo. Siffatta filosofia, in ultima analisi, si educa, appunto, agli apporti delle matematiche come sinora delineate (razionalismo) e alle fenomenotecniche che studiano gli *effetti*, costruendo i propri oggetti (applicato).

Al terzo capitolo del suo saggio, *Au rythme des nuits*, Bontems affida l'esame analitico della produzione bachelardiana sulla *rêverie*, con l'intento di palesarne l'estrema coerenza con il tracciato speculativo orchestrato da Bachelard nelle sue opere epistemologiche. Al contempo, Bontems evidenzia i significativi cambi prospettici operati da Bachelard nel corso delle sue indagini nel settore letterario, palesando il suo indefesso sforzo filosofico (e scientifico) di *rettifica* delle intuizioni iniziali. Così, se l'immagine nella *Psychanalyse du feu* esorta ancora in Bachelard un interesse per le dinamiche della conoscenza che lo scoprono fortemente critico nei confronti di quelle metafore che possono fungere da ostacolo, a partire dagli anni '40, osserva Bontems: «[l]'image y devient un objet autonome exigeant une révision constante de la méthode psychanalytique» (p. 123). Ciò nonostante, quel percorso che lo aveva indotto a rintracciare la necessità di un esame psicanalitico delle connessioni fra *immagine* ed *elemento* (fuoco, aria, terra) prevede, con *L'Eau et les Rêves*, un decisivo cambio di prospettiva, atto, per dirla con Bontems a denunciare «le cadre reducteur de la psychanalyse» (p. 124).

Al di là delle opportune precisazioni storico-concettuali apportate da Bontems per l'individuazione dei nodi critici presenti nella produzione bachelardiana sulla *rêverie*, delle *rotture epistemologiche* che intervengono nel suo, affatto lineare, percorso speculativo in materia letteraria e, più specificamente, poetica, permane la bellezza di alcune riflessioni sul potere di alcune immagini, quali, per esempio, quelle associate all'elemento igneo e alla dimora, al *dimorare*. Nel decisivo confronto che Bontems instaura fra l'immagine della *maison* di Bachelard e la nozione di "abitare" elaborata da Heidegger, si coglie, anche grazie alla chiarezza dello stile espressivo in cui si conferma l'Autore del saggio in esame, quella concreta "vividezza" bachelardiana, del tutto assente, secondo quanto rimarca Bontems, nella retorica «mystico-réactionnaire de l'évocation heideggerienne» (p. 154), intrisa del mito umbratile e mortifero del *Blut und Boden*. L'immagine del fuoco (come quella della dimora) suscita effetti, sollecita una (psico)analisi *per e degli* effetti che non

consentono di appiattirla su di uno sterile essenzialismo degli elementi. Così, appunto, “funziona” certa letteratura: una parola *induce* una certa dinamica dello spirito che immagina. Il fuoco *diventa* il focolare, l’entrata nella comunità degli uomini, ma anche l’ebbrezza del vino, frutto della fatica della vigna, curata e coltivata dalla famiglia di Bachelard.

Conclude la monografia di Bontems un dettagliato capitolo in cui l’Autore fornisce, compilativamente, ma altresì in modo critico e analitico, un elenco commentato di quanti, dalla fine degli anni ’30 del XX secolo sino ai nostri giorni, si possono considerare eclettici “allievi” della *scuola* bachelardiana, componendo il quadro policromo di un *bachelardisme* che fonda «une véritable tradition de recherche en philosophie» (p. 177). Spiccano, fra i più noti, Gonseth, Piaget, Canguilhem, Foucault, passando per Ducassé, Simondon, Bourdieu, Serres, Althusser, Koyré, giungendo sino a Barthes, Lecourt, Daggognet, sino al bachelardismo anglofono di Gaukroger e Tiles, onde infine segnare due distinte tappe di crisi, l’una dal 1972 al 1996 con l’affermazione del socio-costruttivismo, l’altra con la diffusione della filosofia analitica (sino agli albori del XXI secolo).

Il volume è inoltre corredato da un’analitica nota iniziale di *Repères biographiques* (pp. 9-20), in cui la biografia bachelardiana s’intreccia con alcune fondamentali tappe della storia delle scienze dalla fine del XIX secolo sino alla morte dell’epistemologo, sopraggiunta nel 1962. Quest’impostazione consente di collocare storicamente la vita e l’opera bachelardiana, evidenziandone, al contempo, i contatti con le personalità dell’epoca e il fecondo stimolo ch’essi suscitavano in vista dell’articolazione del suo pensiero.

Peraltro, Bontems, in chiusura del volume, oltre che un tradizionale *Index des noms propres* (pp. 215-6) e un utile *Index des notions* (pp. 217-8), redige altresì un analitico *Glossare*, che conta dieci termini fondamentali del lessico bachelardiano, offrendo al lettore un sommario, quanto chiaro, quadro del linguaggio articolato da Bachelard per specificare la sua innovativa proposta filosofico-scientifico-letteraria.

Chiude il volume un breve apparato di *Notices* (pp. 225-30) bio-bibliografiche su alcuni dei filosofi e degli scienziati, contemporanei di Bachelard, citati nel volume.

La chiarezza dello stile e la coerenza organica del progetto d’indagine critica dell’opera bachelardiana configurano la monografia di Vincent Bontems come un indispensabile strumento, non solo introduttivo al pensiero dell’Autore, di cui pure potrebbe giovare il pubblico italiano degli specialisti di settore come dei meno avvertiti in materia, qualora, soprattutto in questo secondo caso, se ne promuovesse una traduzione.

Giovanni Carrozzini

PASCAL CHABOT, *Les sept stades de la philosophie*, PUF, Paris 2011, pp. 144.

In cosa risiede la motivazione della scepsi filosofica? È ancora possibile considerare la filosofia una *disciplina vivente*, in un’epoca in cui la progressiva acquisizione di statuti autonomi da parte delle scienze sembrerebbe averle sottratto inesorabilmente il campo d’indagine? Sono questi i due quesiti

principali attorno ai quali ruota la riflessione condotta da Pascal Chabot nel suo agile volume, di recente pubblicazione, dedicato all'intercettazione dei possibili stadi processuali della filosofia.

La ricerca, avviata dall'Autore, si svolge rapida e ritmata, grazie allo stile di scrittura fluido e accattivante, attraverso le tre sezioni che compongono il testo, ciascuna di esse rispettivamente suddivisa in quattro, sette e due capitoli.

Nella *Première partie* (pp. 11-50) del saggio, *Ce que je cherche en philosophie*, l'esperienza personale di ricerca filosofica di Chabot s'intreccia con il destino della disciplina stessa, rimarcandone la duplicità che ne presiede l'incedere: su un fronte, il carattere incarnato, contestuale, soggettivo, sull'altro, l'aspirazione universalistica, sovrastorica, *transindividuale*. A partire, dunque, dalla ricostruzione di alcune decisive tappe del suo percorso di studio, immancabilmente vergato dalla pervasiva presenza di alcuni influenti protagonisti della storia di questo sapere, Chabot riconquista il *sensu* stesso della domanda filosofica. Una disamina, questa, che lo induce, senza soluzioni di continuità, a recuperare una sorta di *origine prima*, di *impulso* o *innesco* originario, di *fondo* ancora incandescente e vibrante, a tal punto che, la sua riflessione potrebbe intendersi alla stregua di una (onto)genesi della stessa disciplina. Ciò che più sorprende, osserva l'Autore, consiste propriamente nel fatto che, quanti hanno, storicamente, collaborato fattivamente alla costituzione di questo campo del sapere si siano raramente soffermati a considerare seriamente in cosa risiedesse la loro *esigenza* di *fare filosofia*, quasi a voler scongiurare l'eventualità che, appunto, quest'ultima sgorgasse da una sorta di *bisogno intimo* e, per ciò stesso, *vitale*. «C'est une question – puntualizza Chabot – qu'entre eux les philosophes ne s'adressent guère» (p.11), forse per questioni di tempo, per timore di mettersi a nudo, per paura di rendersi poco credibili inducendo un qualche processo che potrebbe favorire la (ri)discesa della filosofia dall'empireo dei concetti alla brulicante caoticità delle occorrenze materiali personali. E, tuttavia, non si dà filosofia che non sia incarnata, che non appartenga ad un vissuto. Forse anche da ciò sorge quell'interesse, spesso ai limiti della maniacalità, per le biografie (non solo intellettuali) dei filosofi. Questo *jeu de la vie et de la théorie*, cogente per la filosofia, ma meno manifesto nel caso dell'elaborazione delle scienze esatte, approprierrebbe, a detta di Chabot, l'indole stessa di questo sapere. «La théorie – stigmatizza l'Autore – ne me suffit pas. La théorie n'est pas la philosophie, elle n'est que son ombre projetée. Il faudrait qu'on perçoive encore, dans la philosophie, la rencontre entre la vie et la philosophie» (p. 16). Proprio a partire da siffatta impostazione euristica, si spiega la motivazione per la quale, nel corso dell'elaborazione del suo percorso, Chabot intercetta nel *desiderio* l'origine e la materia di ogni filosofare che, pur eternandosi, pur *costruendo* concetti e reticolandoli fra loro in solide impalcature teoriche, non risulta in alcun caso riducibile alla sua oggettivazione. Il *filosofato*, infatti, la *conoscenza filosofica* come *fatto* piuttosto che come *problema* consta, secondo Chabot, dell'oggetto di una possibile *analitica* della filosofia, che, di quando in quando, può assumere il carattere della ricerca storica, dell'esame tematico, ma che, comunque, prescinde da quella *presa diretta* con l'*operatività desiderante* che soggiace a ciascuna singolare scepsi filosofica nel suo *divenire*. Una dinamica, questa, che, proprio in quanto *vitale*, non si nutre esclusivamente di piani concettuali, che articolano piuttosto la sua *tradizione*, fungendo alla stregua di strumenti, quali sono i colori per il pittore – secondo la stessa

immagine impiegata da Chabot – quant'anche, e soprattutto di «confrontations», essendo propriamente «une manière de rencontrer, par le langage, des expériences vécues ou pensées» (pp. 18-9). Il desiderio, il *potenziale desiderante*, giustamente indefinibile, vago perché inafferrabile, non costituisce, per lo meno in questo contesto, una mera *tensione orientata* verso la soddisfazione per tramite della *conquista di un oggetto*. Consta, piuttosto, di una potenzialità magmatica che, se impiega *concetti* per comunicarsi, non si scioglie all'interno delle loro definizioni, abitando, piuttosto, la zona liminale della visione: ciascuna filosofia, dunque, nel suo prodursi, consta, *prima facie*, di una qualche *visione evenemenziale*, di uno squarcio nella serena linearità progressiva del *tempo oggettivo*, dell'*uni-verso degli eventi*. Solo così, riacquisisce un qualche significato l'ebbro sconvolgimento che l'avvertimento dell'eterno ritorno produce in Nietzsche o l'ossessiva ridefinizione delle dinamiche individuanti approntata dal Simondon de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Ma queste visioni, per quanto *evenemenziali*, non hanno nulla di mistico, né di profetico o di oracolare; non prevedono oscurità di linguaggio, anche se risultano spesso difficilmente esauribili nelle determinazioni che le sintassi prevedono. Innescate, appunto, dal desiderio, pure s'intrecciano con la temporalità del vissuto, con la sua contingenza: in tal senso, appunto, sono *vitali*, ne raccontano il *gioco* (e il *giogo*) con la teoria. Proprio a partire da questo assunto, nella seconda parte del suo testo, *Sept stades* (pp. 53-117), Chabot enuclea i sette stadi attraverso cui si compirebbe ciascuna singolare scepsi filosofica, manifestando, al contempo, proprio nell'analogia ritmica con le altre, la sua soggiacente aspirazione all'universale.

Tuttavia, prima d'indagare gli stadi di questo percorso, Chabot, nei due capitoli che concludono la *Pemière partie* del suo saggio, *Des complices* (pp. 31-40) e *Les désirs premiers* (pp. 41-50), evidenzia come ciascun'impresa filosofica s'installi all'interno di un tracciato popolato di discorsi che ne fungono da *antecedenti*, di cui si tende a ravvivare la voce, sulla scorta di non sempre motivabili preferenze. I *complici*, appunto, di cui discute Chabot, sono quei protagonisti della storia del pensiero che, a seconda del *sentire individuale*, incrociano percorsi, richiedono comprensione, s'*impossessano* del pensiero altrui, stabiliscono un inalienabile consorzio. Così, secondo quanto osserva l'Autore: «[i]l me semble qu'on peut distinguer trois phases dans la relation avec une philosophie: la compréhension, la possession et la complicité» (p. 33). Difficile, per lo meno nell'ottica adottata da Chabot, risalire alle ragioni per le quali, nel percorso individuale di quanti decidano liberamente di avviare una personale ricerca filosofica, i *Dialoghi* platonici possano influenzare maggiormente di quanto non faccia la monumentale *Metafisica* aristotelica, come nella vicenda autobiografica narrata dall'Autore. Proprio in ciò risiederebbe quell'ineffabile senso del desiderio che orchestra le inter-connessioni fra vita e pensiero in ciascuna esperienza filosofica personale. «Le désir – appunto – est premier, le concept second. On l'oublie trop souvent» (p. 45), precisa ancora Chabot, in sottile polemica con il Deleuze e il Guattari de *Qu'est-ce que la philosophie?* Questa latenza costante che attraversa le scepsi filosofiche, mobili, aperte, assimilabili al misterioso fascino che esercita, nello spettatore, il *non finito* michelangeloesco, si traduce, secondo Chabot, nella persistenza di un'operazione, di una dinamica di pensiero che si effettua in una cadenzata successione di stadi che “temporalizzano” il filosofare individuale.

I primi tre stadi, *Elucider, Liberer* e *Se connaître*, constano, secondo la definizione che ne elabora Chabot dopo averne esaminato le dinamiche, di «trois premières opérations qui mènent du monde au soi» (p. 85), intercettando una relazione e scandagliandone gli apporti per il progressivo *ripensamento* (filosofico) dello stesso rapporto. Così, delucidare, per quanti si dedichino alla ricerca filosofica, significa, in primo luogo, «mettre au jour cette relation» (p. 60) fra il contesto circostante e lo *psichismo proprio*, la propria *modalità di risonanza interiore*, «sortir de l'ombre et éclairer cette corélation qui, autrement, passerait inaperçue» (*ibidem*). Un'operazione, questa, inapplicabile senza una sua contropartita, una sorta di *atto negativo* di *demolizione* del sé: la *libération* che se ne induce consta infatti di una *ripulitura* dalle scorie del pregiudizio acquisito, perché irragionato, dalle ridde del *senso comune* e condiviso; un processo brillantemente stigmatizzato dal Descartes del *Discours*, cui pure Chabot si richiama, amalgamandone il *geste négatif* di liberazione con quelli compiuti, in altre epoche, ma secondo lo stesso spirito, secondo il medesimo *désir*, da Platone, Francis Bacon, Edmund Husserl. Ne consegue che *liberarsi* significa orchestrare, alla stregua di un alchimista nel suo laboratorio, «une sorte d'oeuvre au noir qui abat tout, comme on le voit chez Platon qui quitte la caverne, Bacon qui destitue les idoles, Descartes qui pratique le doute systématique, ou encore Husserl qui met le monde entre parenthèses» (p. 65). Il culmine di questo processo d'introspezione, sollecitato dall'insostituibile relazione col mondo, dalla coscienza dell'*être en situation* che appropriava l'essere vivente umano, risiede nella *conoscenza di sé*, fin troppo spesso richiamata alla memoria dall'epoca in cui Talete ne incise la formula sul tempio di Delfi, ma altrettanto spesso privata della sua vitalità, ridotta alla rutilanza insensata di uno *slogan* da copertina patinata. *Conoscersi*, infatti, prevede, in primo luogo, un'operazione inarrestabile, data l'inafferrabilità del presunto soggetto umano. La mutevolezza dei suoi confini, lo assimila, di quando in quando, agli equilibri, più o meno instabili, che vigono in, altrettanto fugaci, fasi sistemiche: per questo, conoscersi prevede l'afferramento di verità mobili, eppur tuttavia credibili, che, seppur soggette alla dinamica del cambiamento, confidano all'individuo in gioco un senso di eternità. Ne consegue che, nello stadio del conoscersi, si compie quella strutturazione fra le *couches disparates* della filosofia, la sua condanna al contesto materiale dell'elaborazione singolare e la sua pretesa verso il generale: «[c]'est comme si l'universel pouvait résider au coeur du singulier. Comme si, en scrutant l'évidence si intime du j'existe, on pouvait affirmer certaines choses de l'existence en général» (p. 79). D'altra parte, non è forse questa la motivazione per la quale, accostandosi a un classico filosofico, il suo autore, al di là della precisa contingenza in cui ha strutturato le sue riflessioni, sembra rivolgersi direttamente al suo lettore, intravedere le trame del suo sentire, raccontargli un presente sempre trasfigurato dal pensiero, ma vivido, contemporaneo, riconoscibile?

I successivi tre stadi enumerati da Chabot, *Transmettre, Prospector, Transformer* constano piuttosto di quel ritorno al mondo che le prime operazioni sembravano aver messo tra parentesi, per concentrarsi piuttosto sull'aspetto intimo e singolare della relazione. Non si dà sapere che non implichi, di per sé, una qualche trasmissibilità. E questo risulta ancor più vero per la filosofia, sorta nei luoghi preposti all'incontro, lo scambio, la comunicazione e solo in seguito, per occorrenze esogene al suo costituirsi, rinchiusasi nei panegirici

delle accademie, ma sempre con la pressante esigenza di ritornare al mondo, al pubblico di cui si giovò la sua genesi. Così, osserva l'Autore, «[l]a philosophie n'est en effet rien sans son expression. Il n'y a pas de philosophie privée. Elle n'est pas un savoir intime» (p. 86). Se infatti, la ricerca individuale traduce un desiderio privato, pur nella sua effimera ineffabilità, la filosofia, come disciplina – meglio – come *savoir* si deve conoscenza condivisa. Da ciò emana la sua tendenza a *prospettare* scenari nuovi, un tempo, fra l'altro, magistralmente tratteggiati nelle utopiche pagine di un Thomas More, di un Tommaso Campanella come di un Francis Bacon, secondo il lucido richiamo alla tradizione della modernità articolato da Chabot (p. 104). Uno sforzo, questo, che manifesta pure una tendenza *soversiva* propria della ricerca filosofica. Chabot, richiamandosi al noto adagio di orteghiana memoria, per cui la *chiarezza costituirebbe la cortesia del filosofo*, polemica con questa affermazione, dichiara che, proprio nell'atto di *trasmettere* e *prospettare*, la filosofia, se chiaramente espressa, non può che compiere qualche atto di profonda scortesia, nei confronti delle teorie contro cui si scaglia, dei regimi che critica, degli avversari che intercetta, della serenità che ammantava il buon costume, spesso gravido di germi d'ipocrisia e menzogna. Pertanto, una filosofia chiara, una filosofia che trasmette e prospetta, non può che definirsi come *l'offesa* e la *sfida* lanciata al quieto immobilismo della contingenza in cui sorge, porta fiaccole di verità e brucia barbe, «la clarté est l'impolitesse du philosophe. Elle est son impertinance» (p. 90), se è vero, come è vero, che sposa approcci sfrontati, per nulla rinchiusi nel recinto umbratile della sua offuscata autocelebrazione, come pure accade in certi scritti misticheggianti che nulla hanno fattivamente prodotto, se non per il cambiamento, per lo meno per la fervente critica dello *status quo*. Solo così *trasforma* la filosofia, in un'operazione – l'ultima prima del *Réjouir* – perché, attraverso una modifica, irrefutabile, del *sé filosofico*, si spande e risuona nella comunità, veicola il veleno del desiderio, propaga e amplifica. Infine, per ciascuno questo percorso prevede un *godimento*: ma qui s'arrestano le possibili determinazioni delle dinamiche di quest'ultimo stadio, «[r]éjouir, c'est la cime, rarement atteinte. [...] Un rire d'enfant. C'est la musique. C'est un amour. Réjouir, c'est très personnel. Cela dépend» (p. 119).

Sorge pertanto una questione ulteriore, suggerita appunto dall'*indeterminazione* che Chabot assegna al percorso filosofico: come si dispongono gli stadi sinora esaminati, quali caratteri appropriano la loro temporalità, se ne sussiste? A questa questione, Chabot risponde nella sezione conclusiva del suo testo, suddivisa in due capitoli, *Deux façons de progresser* (pp. 123-32) e *Au-delà des visions* (133-40), in cui l'Autore oppone alla linearità della "freccia" del progresso tecno-scientifico, le involuzioni, la circolarità, la spirality del pensiero riflessivo. I sette stadi, dunque, non ritmano un incedere rettilineo, soggiacciono a regole d'implicazione, accavallamento, coesistenza, come le fasi di un sistema, gli stati della materia in un unico recipiente. Sebbene si possa reputare discutibile la netta opposizione istituita da Chabot fra il tempo del progresso tecno-scientifico e quello filosofico, permane il fatto che, l'assunzione di una differenza, al di là del suo carattere postulato, non implica, nella riflessione di Chabot, una loro incomunicabilità. Ciò nonostante, i reciproci scambi, le tangenze fra la linea e il cerchio, non significano, per Chabot, la loro definitiva ricongiunzione. L'Autore reputa l'unificazione (dei saperi)

una sorta di ossessione della completezza, opponendole piuttosto il gusto del *non finito*, dell'*in fieri*, dell'operatività, appunto, che, in quanto tale, prevede un arresto solo se glielo si impone. Diversamente, «elle pratique le jeu de la vie et de la théorie, et, pour laisser place à ce qui advient, se veut, comme ce livre, un *non finito*» (p. 141).

L'armonia dello stile adottato da Chabot, la profondità di certe sue disamine, che lasciano spesso interrotto il lettore nel suo sforzo di comprensione, trascinandolo piuttosto in un vortice di suggestioni, sospese fra il poetico e il rigoroso, la fiamma di una candela e l'ombra ch'essa proietta, l'autonomia di pensiero che manifesta l'Autore rispetto a certi esercizi scolastici che frequentemente ostacolano la fruizione del concetto e, con esso, del *desiderio* che soggiace alla ricerca, assegnano al testo il carattere di un indispensabile *vade mecum* non solo per quanti si affacciano, con curiosità, all'impresa del filosofare, ma anche per coloro i quali, spesso imbrigliati nelle contingenze materiali, non si garantiscono il tempo per recuperare – ove ci sia – il senso del proprio personale percorso.

Giovanni Carrozzini

JOHN MAYNARD KEYNES, *Sono un liberale? E altri scritti*, a cura di Giorgio La Malfa, Adelphi, Milano 2010.

Per la cura ottima di Giorgio La Malfa possiamo leggere in italiano lo straordinario libro di John Maynard Keynes *Sono un liberale? E altri scritti* (Adelphi, Milano 2010) che raccoglie i saggi essenziali dell'economista inglese precedenti la celeberrima *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* dell'inizio del 1936: quell'opera, come l'autore scrisse a Bernard Shaw nel 1935, «che rivoluzionerà largamente – non credo subito, ma nel giro dei prossimi dieci anni – la maniera in cui il mondo riflette intorno ai problemi economici». “Un buon profeta” come nota La Malfa, almeno fino a quando la globalizzazione neoliberista dell'economia non aprì di fatto una nuova “storia del mondo” come risposta aggressiva e sbagliata alla fine del bipolarismo politico.

Keynes non amava il trattato teorico di economia politica che si presentasse come la *summa* dell'insieme dei problemi che si conviene appartengano alla “ontologia” economica. Aveva ragione per un motivo epistemologico che vale sottolineare anche se non appare in primo piano in questo saggio. Il trattato richiede la riproduzione teorica di un oggetto statico e un oggetto statico nel campo dell'economia richiede quasi necessariamente un insieme di presupposti non detti che ne consentano la costruzione. Il mondo economico, al contrario, è un oggetto sempre in trasformazione con una pluralità di relazioni che si possono individuare o meno, e questo dipende dalle categorie che si è in grado di elaborare dalle acquisizioni della esperienza. Ed è questa la ragione fondamentale per cui sono pochissimi gli economisti capaci di arricchire il quadro culturale della disciplina, pochi quelli che, di contingenza in contingenza, sanno vedere come elaborare condizioni migliorative, molti coloro che sanno fare analisi per lo più giornalistiche usando luoghi comuni o, se si trattasse di filosofia, metafore morte.

I saggi che si possono leggere in questo libro sono tutti di notevole importanza e appartengono al periodo 1919-1925; tutti precedenti, come ho già detto, alla *Teoria generale*, ma ne fanno percepire quello che sarà il suo clima intellettuale. In particolare il saggio del 1926 *La Fine del laissez-faire* analizza con grande perspicacia storica la costruzione ideologica di questa concezione, un prolungamento nell'orizzonte economico di quella valorizzazione dell'individualismo che si oppone alla concezione dello stato assoluto in politica e imprenditore a livello economico. C'è un assioma nascosto che sta alle spalle di questa idea economica ed è l'idea teologica – che in Inghilterra ebbe la sua trasfigurazione nel neoplatonismo – secondo cui il mondo è regolato, nelle sue relazioni, al meglio possibile, da una mente divina. Un ottimo connubio tra l'egoismo individuale e la teodicea varava l'immagine intellettuale del mercato. Il “bene” è intrinseco al “male”: uno straordinario *escamotage* filosofico, una potente ideologia di classe che diviene per lungo tempo un assioma condiviso. L'esperienza, almeno per chi era aperto all'esperienza, mostrava, al contrario, che il bene privato non coincide con il bene pubblico e, quindi quello Stato che doveva essere tenuto ai margini è, invece, un fattore politico e decisionale importante a livello economico per equilibrare, al meglio, la situazione economica, come nel caso della disoccupazione di massa che è ragione di povertà, di ingiustizia sociale e anche incapacità di sviluppo nell'estensione del mercato. Keynes (viene in mente Croce) è certamente un liberale, ma non un liberista dogmatico, nient'affatto anticapitalista per principio – i socialisti politicamente li stimava, ma nel pensiero gli parevano irrealisti e poco scientifici – ma quel tanto anti-capitalista sufficiente per comprendere che si tratta di un sistema economico che deve essere governato anche da una ragione esterna a quello che lo fa funzionare. Non è qui il luogo per andare oltre, storicamente e teoricamente, a queste considerazioni di ordine generale.

Profetico è il saggio del 1919 tratto da *Le conseguenze economiche della pace*. Keynes vide con assoluta chiarezza che una pace punitiva nei confronti della Germania sarebbe stata l'occasione per la preparazione della rivincita, come poi ha mostrato la storia tedesca della fragile repubblica di Weimar, all'ascesa di Hitler. Se, al posto dell'ottusa vendetta di Clemenceau e dell'astutezza di Wilson, fosse stata adottata la linea di Keynes forse la storia tedesca sarebbe stata diversa, poiché la Repubblica di Weimar avrebbe avuto una maggiore consistenza economica e sociale. È uno dei casi tipici in cui la storia si interpreta proprio con i “se”, poiché i fatti sono solo congiunture e non manifestazioni di Dio.

È molto interessante anche il saggio *Un breve sguardo sulla Russia* del 1925, un anno dopo la morte di Lenin. Non desidero (né in concreto mi sarebbe possibile) entrare nella controversia storica sulla tesi della continuità assoluta, o meno, della prospettiva leninista con il terrore staliniano. Keynes, che considera la Russia dopo la NEP, vede chiaramente un regime autoritario e poliziesco intollerabile per un liberale, ma non gli sfugge una leggera ripresa economica a livello urbano e una forma di vita sociale che al suo sguardo può apparire come una critica storica a una forma di capitalismo incapace di elaborare criteri intellettuali per correggere la sua riproduzione pura e semplice.

Con l'interrogativo di Keynes “sono un liberale?” la critica acquista il suo peso e la sua misura. Una società liberale garantisce ad ognuno la famosa condizione secondo cui (è – grosso modo – la celebre frase di Stuart Mill) la

propria libertà ha il suo confine nella libertà altrui. Ma proprio perché un simile ideale abbia un senso compiuto deve essere coniugato con un intervento economico dello stato (in ultima analisi un intervento etico-economico) che impedisca i guasti di una riproduzione capitalistica senza regole, anzi spontaneamente incarnata nella virgiliana *auri sacra fames* (dove *sacra* vuol dire esecranda).

Che cosa poi sia accaduto nel mondo quando gli organismi economici internazionali hanno abbandonato il pur debole keynesismo dal loro esordio è nozione comune a tutti, per lo meno sotto il nome popolare di crisi.

Keynes immaginava in un saggio del 1930 (*Possibilità economiche per i nostri nipoti*, Adelphi, Milano 2009) un avvenire dominato dalla tecnologia produttiva e dall'accumulazione del capitale come garanzia della espansione produttiva. «La conclusione è che in assenza di conflitti drammatici e di drammatici aumenti della popolazione (un'eco ancora dall'amato Malthus) fra cento anni il problema economico sarà risolto o per lo meno sarà prossimo a una soluzione». Giorgio La Malfa sostiene che “per le aree ricche del pianeta il calcolo non fosse errato”. Ma i “conflitti drammatici”, come rivincita della Germania, erano alle porte. E questa visione keynesiana, simile a quella del secondo Marcuse (e, più lungi, di Fourier), cinquant'anni dopo entrava in crisi totale proprio per un liberismo sfrenato e, contemporaneamente, per gli effetti economici di una nuova storia del mondo. E riprendere un “keynesismo”, segnato com'è dal suo inevitabile eurocentrismo, significa immaginare una ragione capace di regolare le varie forme capitalistiche certamente concorrenziali sul mercato – ma profondamente differenti socialmente, culturalmente, politicamente. Un'impresa a livello mondiale, talmente bella per una immaginazione razionale da apparire degna di un grande romanzo filosofico.

Fulvio Papi

JOSEPH E. STIGLITZ, *Bancarotta - L'economia globale in caduta libera*, traduzione italiana di Daria Cavallini, Einaudi, Torino 2010, pp. 429.

Il libro di Joseph E. Stiglitz *Bancarotta - L'economia globale in caduta libera* (Einaudi, Torino 2010) è estremamente istruttivo anche per chi non è economista di professione poiché indica alcune linee di pensiero fondamentali, per lo meno per chi ritiene che la riflessione filosofica debba avere come suo oggetto dimensioni fondamentali della realtà e non sia un gioco intellettuale, uno spettacolo della mente, un lusso o, addirittura, uno spreco. Sono molti i temi dell'economista americano che varrebbe la pena di mettere in luce proprio dal punto di vista teorico. Tuttavia, dovrò farne, necessariamente, una scelta, non difficile anche se il tratto fondamentale della ricerca è una analisi minuziosa degli elementi che hanno provocato la colossale crisi finanziaria negli Stati Uniti, la quale poi ha avuto ripercussioni globali con un effetto più grave poiché, al contrario dell'esigenza di una gestione complessiva dell'economia, ciascuno Stato ha preso le misure più idonee (o quelle che sembravano più idonee) per fronteggiare la crisi. Con un effetto politico contrario a quella che oggi sarebbe l'urgenza di una azione comune a livello della economia mondiale, la crisi ha fatto nascere propensioni protezionistiche che rendono

più difficile una gestione positiva della crisi medesima. D'altra parte sarebbe assurdo sostenere che queste tendenze non siano potenti forze in gioco nell'economia mondiale.

La posizione di Stiglitz è estremamente critica nei confronti della amministrazione Bush che, come rimedio alla situazione che andava rapidamente deteriorandosi, con la formazione della bolla finanziaria, ha diminuito le tasse ai ceti ricchi, immaginando di dare così un incremento ai consumi, con il risultato del tutto contrario, poiché questi ceti, già capaci di un elevato consumo, adoperavano questi "soccorsi" per aumentare la propria quota di risparmio. Critico Stiglitz lo è anche nei confronti della amministrazione Obama che, confermando per molti versi gli esperti del precedente governo, ha mobilitato una quantità enorme di risorse a favore delle banche (le stesse responsabili che, con i mutui dilaganti, la carta di credito di facilissimo accesso, il trasferimento del debito in titoli "tossici", hanno provocato la crisi) e nell'industria automobilistica. Secondo Stiglitz sono misure provvisorie e contingenti: «alcune delle infauste conseguenze della strategia rischiosa di Obama del "tirare a campare" si stanno già facendo sentire». Secondo l'autore (semplificando molto l'analisi) «se il governo aumenta le imposte per gli americani ad alto reddito per finanziare un incremento della spesa pubblica, specie in materia di investimenti, l'economia potrà espandersi grazie a quello che viene definito "moltiplicatore del bilancio in pareggio"». Un progetto del genere mi pare comporti un'azione politica che ristrutturi l'insieme del sistema economico. Ma la domanda che ne deriva subito e che Stiglitz conosce certo incomparabilmente meglio di me – anche perché nel suo libro ne parla – è questa: nell'equilibrio dei poteri che vi è in America, dove i potentati economici hanno una influenza diretta sul ceto politico, è possibile una simile prospettiva, anche se economicamente necessaria, socialmente giusta e dal punto di vista ambientale indispensabile? E se in qualche misura una politica vedesse anche da lontano questi obiettivi, come avrebbe reagito al sistema dei mutui privi di alcun controllo economicamente normale, sino alla diffusione dei titoli che trasformano il debito e i suoi rischi in una complessa architettura finanziaria, i famosi "derivati"?

Conviene lasciare la parola all'autore: «Poiché i derivati possono essere uno strumento utile per la gestione del rischio, non sarebbe giusto metterli al bando, ma bisognerebbe regolamentarli per far sì che vengano utilizzati in maniera appropriata. Ci dovrebbero essere una trasparenza totale, una concorrenza reale e un "margine" sufficiente per garantire che quelle scommesse soddisfino la loro parte dell'accordo e, cosa ancora più importante, non bisognerebbe permettere ai derivati di mettere in pericolo l'intero sistema finanziario. Per realizzare questi obiettivi, occorre fare diverse cose: il ricorso ai *credit default swaps* e ad altri tipi di derivati andrebbe limitato alle transazioni negoziate in Borsa e alle situazioni in cui esiste un "rischio assicurabile". In mancanza di una trasparenza totale – quindi non solo, per esempio, informazioni sull'esposizione lorda, ma anche dati su ogni posizione, affinché il mercato possa valutare il rischio di controparte –, disastri come quello di Aig potrebbero anche ripetersi. Ma insistere che i derivati standardizzati vengano negoziati in Borsa (o nelle stanze di compensazione) non basta. Le borse valori devono essere adeguatamente capitalizzate, altrimenti quando si verifica un evento anomalo – come lo scoppio di una bolla immobiliare – deve sempre

intervenire il governo a raccattare i cocci. Tuttavia, alcuni prodotti sono talmente complessi e rischiosi che neanche un regolatore ben intenzionato potrà mai essere certo che vi sia capitale sufficiente, ed esiste il rischio concreto che i regolatori del futuro siano come quelli del passato, più attenti al benessere dei mercati finanziari che non a quello dell'economia e del contribuente. Il rimedio è semplice: imporre la responsabilità congiunta e individuale di tutti i partecipanti al mercato borsistico in modo che le perdite siano ripianate fino in fondo da chi opera in Borsa prima che i contribuenti debbano tirare fuori anche un solo centesimo. (Ho il sospetto che una regola del genere potrebbe portare alla fine del mercato, il che dimostrerebbe come quest'ultimo esista solo grazie al sostegno che riceve dal denaro pubblico)» (pp. 249-250).

La conclusione di Stiglitz in realtà è molto prossima alla domanda precedente. Quello che temo è presto detto, e si trova nell'opera dell'autore: come un sistema economico plasma una realtà sociale e una sensibilità etica, così questi due elementi agiscono sulla qualità del comportamento economico. Quando gli operatori finanziari difendono il loro operato che ha condotto a una situazione economica disastrosa dicendo che è "il loro lavoro", si mostrano, né più né meno, che operatori sociali in sintonia con una ideologia condivisa. E questo è sicuramente un punto che ha un'importanza rilevante a livello etico-politico come quello etico-politico della dirigenza staliniana ha importanza rilevante per comprendere le mortali vessazioni dei contadini per l'economia di piano (leggere il libro di Vasilij Grossman, *Tutto scorre*). Nessuna direzione dello Stato e criminale direzione dello Stato portano, anche se ovviamente in modo molto differente, alla crudele vessazione o al danno per i più poveri.

Veniamo ad alcuni temi che, senza che vi si connetta l'intenzione dell'autore, hanno rilievo filosofico. Dal punto di vista economico l'analisi mostra chiaramente che non esiste alcuna teoria generale del mercato che a fronte della concretezza dei fenomeni non mostri insuperabili aporie. La stessa eredità keynesiana va sempre spesa e dosata attraverso una analisi corretta delle situazioni di mercato. Potremmo anzi dire che problemi enormi come quello ambientale sono molto al di là della pluralità di fattori culturali e psicologici che costituiscono la costellazione del "sogno americano", che da un individualismo attivo e consapevole è passato a un individualismo cieco e ottuso, incapace di valutare i beni pubblici. Una storia gravemente negativa. «Il G20 ha proposto una risposta macroeconomica coordinata: gli Stati Uniti dovrebbero aumentare l'indice di risparmio e la Cina diminuirlo [...]. L'aspirazione è nobile, ma le politiche di ciascun paese saranno probabilmente guidate dalle esigenze interne». E – aggiungo – sarà più facile alla Cina sollecitare il mercato interno che agli USA regolare il consumo privato in modo da raggiungere l'equilibrio desiderato. Ma a livello mondiale le cose stanno peggio: «a livello mondiale l'innovazione si è preoccupata troppo di risparmiare sulla manodopera e troppo poco di risparmiare le risorse naturali e di tutelare l'ambiente». Di modo che è aumentata la disoccupazione e "ci troviamo sull'orlo del disastro ambientale". Una analisi tradizionale della logica strutturale del profitto spiega questa condizione e rivaluta, a questo proposito, la considerazione "essenziale" del modo di produzione capitalistico. Stiglitz (da keynesiano) afferma con forza l'urgenza di un intervento economico dello Stato (al contrario dell'epoca della metafisica da "tre soldi" della *deregulation*), tuttavia credo che ogni stato abbia a che fare con la difesa ostinata del profitto, ma peg-

gio di tutti stanno certamente quelle formazioni sociali dove il profitto rientra ideologicamente (ma l'ideologia è una forza materiale) nell'area della libertà personale. Credo sia complicato garantire piena occupazione, l'innovazione produttiva in modo corretto, evitare lo sfruttamento, promuovere la scrittura delle regole del mercato da parte dello Stato. Ed è facile concludere che il capitalismo di stile americano non è più un modello per nessuno che abbia ricavato una lezione positiva dai fatti. Il nuovo ordine globale ha una diversa centralità, lo sviluppo imponente della Cina che, nell'effettivo livello mondiale, a mio avviso, va al di là del confronto del reddito pro capite, sensibilmente inferiore rispetto agli USA.

La situazione globale in via di ulteriore e incognito sviluppo ha messo in crisi i parametri fondamentali dell'economia neoclassica. Occorre – dice Stiglitz – un nuovo modo di pensare il continente economico. Nel mio linguaggio direi che occorre pensare i fenomeni economici e la gestione del mercato secondo una prospettiva relazionistica. L'autonomia dell'economico mostra in modo essenziale una sua finalità intrinseca, il profitto privato. La relazione dà, al contrario, un giudizio su una qualsiasi iniziativa economica mettendola in relazione con i suoi effetti e con le finalità che sono maggiormente desiderabili. In una prospettiva filosofica di questo tipo, Stiglitz, all'opposto (anche morale) rispetto alla retorica della *deregulation* simile a una volgare teofania, prospetta l'esigenza di un intervento dello Stato nella vita economica. Storicamente, lo Stato nazionale è sempre intervenuto per tutelare la dimensione del mercato, ma ora si tratta di vedere il problema nella prospettiva dell'economia globalizzata. Lo Stato (o il concerto degli Stati) deve intervenire per evitare catastrofi che possono derivare – come sono già derivate – da squilibri propri di un corso spontaneo del mercato. E io aggiungerei (anche se so bene che, nell'area americana, ciò che a me pare giusto là assume l'aspetto inquietante del socialismo) che è compito dello Stato, con opportuni e misurati interventi, favorire alcune iniziative economiche piuttosto che altre, intervenire per facilitare trasformazioni positive nel mercato, l'economia verde piuttosto che gli investimenti nel campo petrolifero, per esempio.

Stiglitz, concludendo il suo lavoro, sostiene che in economia occorre avere una "visione". Un filosofo sulla parola "visione" potrebbe parlare a lungo, ma qui mi limiterò a condividere la costellazione etica che viene indicata. L'autore parla di "assunzione di responsabilità", il che significa avere chiari gli effetti delle proprie iniziative, discuterne il "senso"; egli sostiene la necessità di dare valore a cose diverse da quelle imposte dall'attuale mercato, l'esigenza di dare margini di sicurezza alla esistenza, garantire diritti fondamentali. Nella disamina del suo lavoro mostra anche come l'assunzione di questi obiettivi non sia affatto contraddittoria con un buon funzionamento dell'economia (l'esempio classico è la Svezia). Uno sguardo filosofico su questi valori mostra che ci troviamo di fronte a una "visione" umanistica, un sistema di finalità che governano con ragione e giustizia il mercato. Tuttavia, non si può eludere una domanda: quali uomini, quali istituzioni, quale cultura condivisa, quali poteri possono realizzare nel mondo un obiettivo così positivo? Quali sono i margini di possibilità? Lascerei l'interrogativo troppo ampio, ma non vorrei dimenticare che in tutta la modernità le "buone idee" raramente hanno avuto successo.

ERMANNO BENCIVENGA, *La filosofia come strumento di liberazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, pp. 214.

«La filosofia che ha fatto la differenza nel nostro passato, come quella che può fare la differenza nel nostro presente e futuro, l'ha sempre fatta e la farà per la sua funzione liberatoria – perché ha allargato e non cesserà di allargare l'ambito della nostra coscienza ed umanità» (p. XIV). In questa prospettiva, che costituisce la tesi di fondo di questo volume, ne consegue, allora, che per l'Autore «la filosofia va concepita *non* come (tentata) dimostrazione di verità inoppugnabili ma come appassionata, paziente, gioiosa esplorazione di ciò che ancora non è stato visto e neppure immaginato; come ininterrotto, irriverente questionare le abitudini consolidate; come apertura di nuovi scenari di vita, di nuove forme di convivenza» (p. XV). Di fronte a chi sostiene che non ci sarebbe più alcun reale futuro per la filosofia, oppure, anche, che la filosofia, da sempre, costituirebbe una disciplina affatto inutile, oppure, ancora, che gli ultimi veri filosofi devono essere rintracciati nei grandi metafisici del XVII secolo, ebbene, di fronte a tutte queste diverse tesi convergenti, l'Autore difende, invece, apertamente, il valore critico, culturale, formativo e civile della filosofia, quale prezioso *habitus* mentale, in grado incrementare la criticità del singolo, offrendogli la possibilità di riflettere seriamente su se stesso, sulla vita (sua e dei propri simili) e su tutto quanto può eventualmente accadere nell'esistenza quotidiana di ciascuno di noi. In tal modo la filosofia torna esattamente al suo atto di nascita, alla rivoluzionaria domanda socratica: *ma esattamente, di cosa stiamo parlando?* Non solo: in tal modo la filosofia torna anche alla sua *prassi* più autentica, originaria e liberatoria – appunto a quella dell'*ironia socratica* che consiste nell'arte di saper sempre interrogare criticamente noi stessi e anche i nostri stessi interlocutori, il mondo e la vita. La filosofia quale spazio libero, paziente e gioioso, guidato, e anche alimentato, da una passione inesauribile per le domande – anche per quelle apparentemente più irriverenti e sovversive – che ci aiutano, effettivamente, a ribaltare le situazione per meglio indagarne i limiti e gli eventuali valori.

Se si legge allora il libro da questo punto di vista la sua lettura si trasforma, inevitabilmente, in un serrato dialogo critico con l'Autore che espone – sempre con mano felice e tale da intrigare il suo lettore – problemi diversi che spaziano su vari temi – dalla fisica quantistica al sentirsi “stranieri in patria”, dalla gioia di vivere, ad Anselmo d'Aosta quale educatore, dall'attenzione alle ragioni dell'altro, all'illustrazione (e connessa difesa) dell'*anima corporea* di Campanella. Inevitabilmente, in questo pur sempre stimolante e frammentario *excursus* teorico-problematico, che affronta temi e problemi anche profondamente diversi, diversificati e deliberatamente eterogenei, non è raro incontrare sia talune idiosincrasie dell'Autore, sia anche alcuni precisi riferimenti alla sua stessa biografia personale. Il che, sia ben chiaro, finisce per attribuire al libro un valore aggiunto, poiché lo rende molto più interessante e anche meglio comprensibile. Così, per esempio, l'Autore ricorda un suo maestro milanese degli anni Settanta, Corrado Mangione (che, tuttavia, assai curiosamente non è poi però registrato nell'*Indice dei nomi* del libro!) il quale lo informava della tragedia di «una nave carica di sudanesi che vagava nel Mediterraneo, respinta dai porti italiani, ostaggio di leggi inflessibili quanto, in questo caso, incomprensibili, atroce teatro di pena e vittima di atroce crudeltà» (p. 16). An-

che questa tragedia appartiene, purtroppo, al nostro mondo contemporaneo. Ebbene, Bencivenga di fronte a questo tragico rilievo di Mangione, reagisce osservando come a fronte di questa realtà, l'ideale della verità non possa che essere il modello «di una conversazione il più possibile allargata, il più possibile informativa dei punti di vista altrui» (p. 17). Insomma, «stare al mondo significa anche rimanere aperti, con cura, con interesse e con affetto, a tutte le anomalie ed eccezioni: a quanto una nave che vaga per il mare carica di dolore ci chieda di riconsiderare i principi del diritto nazionale e internazionale, a quanto una particella possa cambiare per sempre il corso di un'altra, a quanto la sfiducia e la disperazione di uno solo dei nostri simili, o al contrario la sua passione e la sua allegria, ci dicano sul futuro dell'umanità» (*ibidem*). Per Bencivenga adottare il realismo coincide, così, con una scelta teorica e pratica complessiva, nella quale dominerebbe la paura cui va invece contrapposto il coraggio di saper sempre scegliere e di voler appunto scegliere senza lasciare che altri scelgano al nostro posto.

In questo quadro specifico il sentito e anche commosso omaggio che l'Autore dedica a Tommaso Campanella coglie, senza alcun dubbio, nel vero, anche se poi, forse, la comune radice regionale (calabrese) lo induce ad una sopravvalutazione dell'importanza strategica della filosofia campanelliana. In ogni caso Bencivenga ha comunque e indubbiamente ragione nel ricordare la differente e, invero, atroce pena sofferta da Campanella: «Socrate rimase in carcere circa un mese. Era incatenato a una gamba ma altrimenti libero di muoversi, ricevere visite e continuare apertamente nella sua opera di filosofo. Campanella fu prigioniero per ventisette anni, otto dei quali trascorsi nella fossa del coccodrillo, un fetido e oscuro buco sotterraneo dove era nutrito di rifiuti. Nel 1601 fu sottoposto per quaranta ore alla tortura della veglia: sospeso a una fune per le braccia, quando sveniva per il dolore era calato su un legno tagliente che gli segava le coscie. Se non si fosse finto pazzo (ed era questa finzione che la tortura cercava di smascherare), non avrebbe bevuto la cicuta ma sarebbe stato bruciato vivo» (p. 185). Tuttavia, anche in questa drammatica e atroce condizione di prigionia, Campanella ha difeso i diritti della *corporeità*. Il che, perlomeno a giudizio di Bencivenga, consentirebbe alla scienza di non mai dimenticare le sue origini e la sua stessa funzione: «è per il corpo che essa opera, per garantirgli più salute, più conforto e più gioia, ed è di cicatrici che essa si nutre, di segni lasciati nell'anima, nel *corpo dell'anima*» (p. 187). Il che certamente aiuterebbe indubbiamente a modificare in modo significativo l'*ideologia* (acritica) che spesso accompagna la scienza, ma, tuttavia, non modificherebbe, più di tanto, la stessa *prassi scientifica* per la cui comprensione critico-epistemologica forse, in verità, Campanella non aiuta molto con la sua difesa della sensibilità in quanto fonte autentica ed unica della conoscenza.

Ma anche in questo caso non è naturalmente necessario aderire a tutte le proposte avanzate o illustrate dall'Autore, perché, semmai, il lettore è sempre invitato, proprio dalle pagine di questo libro, a pensare in proprio, ad esercitare il talento della sua propria ragione critica, onde iniziare, a sua volta, a praticare un autentico esercizio filosofico che, invero, dovrebbe sempre intrecciarsi con la sua stessa vita quotidiana (e su questo aspetto Bencivenga dedica pagine di rara efficacia, per esempio quando si riferisce alle esperienze, radicalmente *filosofiche*, che si possono effettivamente vivere quando ci si trasferisce in un

paese diverso dal proprio). Per questa ragione la filosofia si configura sempre come un autentico strumento di liberazione e proprio e sempre per questa ragione la filosofia non è invero insegnata ai più e, ancor oggi, non costituisce affatto un patrimonio di dominio pubblico diffuso. Proprio perché è sempre riservata a pochi, ovvero ad una piccola *élite* di studenti della popolazione mondiale. Ma allora, proprio per questo, *contro* questo discutibile *status quo*, occorre difendere apertamente il progetto di trasformare la stessa filosofia in un autentico *diritto di cittadinanza* per tutti gli uomini e le donne che voglio vivere responsabilmente, e con gioia, la loro stessa vita. Ma proprio per questa stessa ragione tutti i potenti del mondo sono decisamente contrari alla diffusione del ragionamento filosofico. Un ragionamento filosofico che, semmai, sono molto più propensi ed inclini – come del resto lo fu anche, nell’antichità occidentale, la democrazia ateniese – a ripagare con un liquido a loro molto caro: *la cicuta*.

Fabio Minazzi

PAUL GINSBORG, *Salviamo l'Italia*, Einaudi, Torino 2010, pp. 134.

Vale la pena salvare l'Italia? Questa la domanda di fondo da cui prende le mosse questo volumetto apparso in occasione del centocinquantésimo anniversario della nostra nazione, come momento di riflessione, non retorica, ma critica, sulla nostra storia. Ginsborg, attraverso una riconsiderazione di alcune riflessioni svolte da Cattaneo, Cavour, Manin, Pisacane, Mazzini e Garibaldi rivisita così la storia del risorgimento italiano per giungere ad una risposta positiva. A suo giudizio l'Italia merita, infatti, effettivamente, di essere salvata, facendo riferimento ad alcuni flebili, ma tuttavia costanti, elementi che risultano essere ben presenti nella nostra composita tradizione: dall'autogoverno urbano alle aspirazioni egualitarie, dall'ideale della mitezza all'europeismo.

Ma chi allora salverà l'Italia? Ginsborg guarda soprattutto ai «ceti medi riflessivi» che dovrebbero costituire il soggetto di questa operazione di salvataggio nazionale. Ginsborg insiste molto sulla «nazione mite» e a questo proposito si riferisce direttamente all'«autogoverno comunale» sempre ben tenuto presente da un autore (e combattente!) come Carlo Cattaneo che, non a caso, individuava nei comuni i «plessi nervi della vita vicinale». Effettivamente, per Cattaneo i comuni costituiscono «la nazione nel più intimo asilo della sua libertà» ed è sempre Cattaneo a scrivere – come ricorda anche Ginsborg – che «se le famiglie hanno più d'una mezz'ora o di un'ora di cammino dalle case alla scuola, alla levatrice, al mortario o a qualunque altra parte di necessario servizio vicinale [...] il concetto del comune svanisce; e chi deve contribuire alla sue spese, è frodato [...]». Mi valgo di questo vocabolo scortese, per dire ben chiaramente che, quando parlo di diritto comunale, non intendo fare una vana frase: ma parlare del mio e del tuo. E aggiungo per ultimo che anco la nazione è frodata: perché i suoi figli crescono nell'ignoranza». Ma per Cattaneo l'autogoverno, la presa di coscienza, la diffusione del sapere scientifico e tecnologico, nonché la diffusione della civiltà del lavoro, andavano di pari passo solo ed esclusivamente con un progetto politico dichiaratamente repubblicano e federalista che vedesse peraltro il popolo «in

armi» e non imbellesse o, peggio ancora, votato alla «mitezza» (secondo l'elogio a la Gandhi o a la Bobbio).

Come del resto aveva sempre insegnato a Cattaneo un autore come Machiavelli: solo un popolo che tiene effettivamente le unghie sulla propria libertà potrà infatti esser un popolo liberto e autogovernato. Se effettivamente in Cattaneo l'idea dell'autogoverno ha sempre costituito il «filo rosso» della sua riflessione, tuttavia proprio questo autogoverno prevede, allora, un forte e sentito radicamento della partecipazione popolare. Esattamente l'opposto di quanto invece accade oggi dove una legge elettorale veramente «esecranda e sputacchievole» (per dirla alla demostenica), ha sottratto al cittadino la possibilità di eleggere i propri rappresentanti al Parlamento (per non parlare, poi, dei «listini bloccati» delle elezioni regionali, e di tutte le amenità che abbiamo conosciuto in questi ultimi anni, dove molti «personaggi» hanno fatto carriera non per loro meriti, ma unicamente per la loro devozione, acritica, a questo o quel piccolo despota, per non parlare poi anche della scandalosa remunerazione pubblica di prestazioni sessuali private...). Questa nefasta legge – un'autentica «porcata» (come fu del resto qualificata dal suo stesso estensore...) – priva sistematicamente il cittadino di ogni capacità elettiva, demandandola solo ed esclusivamente a pochi partiti, sempre saldamente controllati da pochissimi individui. Come non ricordare che questa legge è stata tuttavia approvata *dopo* un referendum che, a larghissima maggioranza, ha sciaguratamente abolito il proporzionale? Con il che è poi passata una riforma «maggioritaria» la quale non rispetta più l'autentica configurazione della volontà popolare, ma, anzi, la stravolge sistematicamente, attribuendo al partito di maggioranza relativa una schiacciante preponderanza in parlamento, con il risultato che la maggioranza relativa del paese finisce, appunto, per fare il bello e cattivo tempo, infischendosi delle minoranze. Con il che si ha una democrazia che è stata erosa e svuotata *dall'interno*, togliendo al cittadino ogni effettivo potere decisionale e di controllo che è stato attribuito unicamente alle caste dei politici e ai loro lacché (sempre lautamente remunerati e dominanti per ogni dove). Donde l'aumento della corruzione, della presenza di gruppi di potere occulti e di cordate nel parlamento (dove anche le famiglie degli eletti si passano oramai gli scranni del privilegio per «eredità» consolidata...). Questa drammatica situazione – denunciata, peraltro, ad ogni elezione dal fronte, sempre più rilevante, dell'astensionismo – trova inoltre un suo preciso e drammatico riflesso nell'inconsistenza, pressoché totale, delle cosiddette «sinistre» del nostro paese, le quali non sono affatto tali e sono, comunque, del tutto inserite nel *cerchio magico* della casta al potere. Lottizzazione sistematica, privilegi sfacciati, arroganza civile, assenza di controlli, clientelismo dilagante, trasparenza inesistente non concernono infatti solo le forze di governo, ma contraddistinguono, complessivamente, anche tutte le forze del cosiddetto «centro-sinistra» che, neppure più a parole, risulta essere diverso dalle forze governative. L'Italia vive così, complessivamente, entro un pessimo regime, così insidioso e rapace che, probabilmente, solo un nuovo «bottom wind» à la Coleridge, un «vento dal profondo» (ricordato anche da Ginsborg), scaturente da singoli cittadini reclamanti un autentico autogoverno, potrà forse «salvare» l'Italia, sempre che i poteri forti del profitto e del mercato internazionale non la vogliano, invece, strangolare. Ma anche in questo caso non sarà probabilmente la «mitezza» che salverà l'Italia, ma solo il coraggio dell'autogoverno

di una nazione che saprà riprendere in mano il proprio destino per sottrarsi al giogo di una casta sempre più indecente. Dovranno cioè essere le forze del lavoro, dell'onestà e della critica a riprendere in mano le redini di un paese che è sempre più devastato da una cultura incivile che non richiede affatto la cura della mitezza, bensì quella di un energico ritorno alla forza surgiva della democrazia. Del resto la democrazia non è affatto nata dalla mitezza, bensì da alcune storiche rivoluzioni che hanno appunto segnato la storia della modernità. E forse proprio qui si radica il "tallone d'Achille" della nostra nazione che nella sua storia ha conosciuto molte e varie ribellioni inconcludenti – autentici fuochi di paglia – ma non ha mai registrato alcuna seria rivoluzione degna di essere paragonata a quelle inglese o francese. Il che deve tuttavia essere spiegato con una disamina ben diversa rispetto a quella delineata da Ginsborg, perché, semmai, occorrerebbe seguire altre indicazioni, come quelle di Gobetti, che all'inizio del secolo scorso aveva ben individuato (da par suo) le ragioni profonde – di lungo periodo – della crisi italiana. Ragioni che si collegano anche a quelle riflessioni sul risorgimento quale «rivoluzione passiva» alle quali un uomo come Antonio Gramsci ha dedicato pagine che non andrebbero dimenticate. Certamente Ginsborg le ha ben presenti, ma fatica a ricollarle a quei moti più profondi della storia dell'europa moderna che hanno invece contraddistinto la nascita, rivoluzionaria, della società moderna. Per queste ragioni di fondo o l'Italia, come nazione, sarà in grado di affrontare, *ab imis fundamentalis*, una propria radicale rifondazione civile, oppure sarà destinata a diventare un paese ancor più provinciale, marginale, ignorante e mafioso. Del resto, già nel 1943 un personaggio come Giaime Pintor, prima di rimanere ucciso nel quadro della sua partecipazione alla lotta partigiana, così scriveva a suo fratello: «Gli italiani sono un popolo fiacco, profondamente corrotto dalla sua storia recente, sempre sul punto di cedere a una viltà o a una debolezza». Non si dovrebbe mai dimenticare questo rilievo, proprio per meglio *combattere e criticare* questa nostra specifica tradizione nazionale.

Fabio Minazzi

JEAN-CLAUDE CARRIÈRE – UMBERTO ECO, *Non sperate di liberarvi dei libri*, a cura di Jean-Philippe de Tonnac, traduzione di Anna Maria Lorusso, Bompiani, Milano 2009, pp. 280.

Ad un certo punto di questo interessante dialogo tra due Autori che amano i libri e le biblioteche, parlando, appunto, ancora e sempre, di libri e di biblioteche personali, Eco dichiara: «Avevo fatto un calcolo a questo proposito [a proposito dei costi delle biblioteche personali e dei libri che si ricevono in omaggio, *ndr.*], ma ormai sono passati un po' di anni. Bisognerebbe rifarlo. Ho considerato il prezzo a metro quadro a Milano di una casa che non è né centro storico (troppo caro) né in periferia. Avevo calcolato che per una abitazione di una certa dignità borghese, dovevo pagare 6000 euro a metro quadro, il che vuol dire 300 mila euro per una superficie di cinquanta metri. Se ora sottraessi l'ingombro delle porte, delle finestre e degli altri elementi che per forza si troverebbero a ridurre lo spazio diciamo "verticale" dell'appartamento, sulle

pareti che potrebbero accogliere i piani di libri, arriverei a calcolare non più di venticinque metri. Dunque un metro quadrato verticale mi costava 12 mila euro. Calcolando il prezzo più basso possibile per una libreria a sei ripiani, la più economica, arrivavo a 500 euro a metro quadrato. In un metro quadrato ci stanno circa cinquanta libri, cinquanta moltiplicato per sei ripiani fa 300. Quindi la collocazione di ogni libro si aggirava sui 40 euro. Più caro dunque del suo stesso prezzo. Di conseguenza, a ogni libro che mi viene spedito, il mittente dovrebbe aggiungere un assegno di valore pari a quello del libro. Per un libro d'arte, di formato più grande, bisognerebbe calcolare molto di più» (pp. 264-5). Il risultato, solo apparentemente paradossale, del ragionamento di Eco fa subito comprendere come il dialogo presente in questo volume sia affatto specifico, proprio perché rivolto a chi ama i libri e ama anche costruire la propria biblioteca quale espressione della propria personalità. Eco dichiara di disporre di circa cinquantamila libri moderni, cui si aggiungono mileduecento titoli di libri rari: questi ultimi sono sempre stati scelti da Eco, mente, nei primi, accanto ai libri acquistati, si trovano molti libri ricevuti in omaggio. Anche Carrière possiede una biblioteca personale di tutto rispetto: di trenta o quarantamila volumi moderni, con duemila opere antiche.

Anche questi dati mettono pertanto in guardia il lettore: questo dialogo potrà appassionarlo ed interessarlo solo nella misura in cui condividerà, con gli Autori, la passione e l'amore per i libri. La tesi centrale che emerge dalle pagine del libro è del resto presto detta: *il libro non morirà, non sarà scalzato dall'e-book e neppure dalla comparsa di Internet*. La tesi è argomentata prendendo le mosse proprio dalla storia della tecnologia, proprio perché esistono «delle tecniche che non cambiano, il libro per esempio. Potremo aggiungere – afferma ancora Eco – la bicicletta e anche gli occhiali. Per non parlare della scrittura alfabetica. Una volta raggiunta la perfezione, è impossibile superarla» (p. 47). Certamente la nostra società contemporanea, rileva ancora Eco, non è naturalmente più quella del passato, in cui si andava in «pensione epistemologica» (p. 58) a diciotto-vent'anni, sostenendo, in genere, il celebre esame di maturità: oggi si deve sempre essere degli «eterni studenti» e anche la continua obsolescenza degli oggetti tecnologici ci ricorda questa perenne “fluidità” della nostra epoca. Tuttavia, gli Autori dialoganti condividono l'idea che pur entro questa perenne fluidità del nostro presente «o il libro resterà il supporto della lettura o ci sarà qualcosa che rassomiglierà a ciò che il libro non ha mai smesso di essere, anche prima dell'invenzione della stampa. Le variazioni intorno all'oggetto-libro non ne hanno modificato la funzione, né la sintassi, da più di cinquecento anni. Il libro è come il cucchiaino, il martello, la ruota, le forbici. Una volta che li avete inventati, non potete fare di meglio. Non potete fare un cucchiaino che sia migliore del cucchiaino. [...] Il libro ha superato le sue prove e non si vede come, per la stessa funzione, potremmo fare qualcosa di meglio. Forse evolverà nelle sue componenti, forse le sue pagine non saranno più di carta. Ma resterà quello che è» (pp. 16-17).

Se questo è veramente l'assunto-base del dialogo, il punto archimedeo di convergenza critica tra i due interlocutori, il confronto tra gli Autori offre, tuttavia, innumerevoli ed interessanti *excursus* che devono essere consigliati, soprattutto a chi ama i libri e le biblioteche. L'amante dei libri si sperderà così, assai piacevolmente, *tra le pieghe* di questo mobile dialogo, e, quasi in ogni pagina, scoprirà aspetti interessanti, inediti o poco noti che suscitano sempre

varie riflessioni. Insomma, la lettura di questo dialogo è veramente piacevole e stimolante e non può che essere vivamente raccomandata a chi ama i libri. In questa sede è inutile ora perdersi a segnalare esempi o sottolineare l'interesse di questo o quel rilievo. Basti aggiungere che la lettura dell'intelligente conversazione dei due interlocutori dona molteplici "punti di luce". Certamente chi sarà interessato a meglio conoscere la personalità degli Autori troverà poi nel testo molte indicazioni preziose, ma anche chi si abbandonerà completamente alla vivacità dei loro molteplici rilievi farà un'esperienza di autentico godimento intellettuale e incontrerà molti suggerimenti, spunti ed osservazioni per aprirsi ad una riflessione in grado di pensare *in modo universale*. Così, per esempio, Carrière ha ben ragione nel ricordare «che Shakespeare senza le sue opere non sarebbe nessuno. L'opera di Shakespeare, invece, senza Shakespeare resterebbe l'opera di Shakespeare» (p. 135). Come non dargli ragione? Ma allora è proprio l'*opera*, nella sua capacità di diventare "classica", che costituisce qualcosa in grado di "crescere" con le varie generazioni e anche di parlare a uomini e donne di età profondamente diverse.

Lungo questo percorso si incontreranno, così, riflessioni sparse e varie, dove i libri sono sempre i protagonisti: libri censurati, libri bruciati, libri che ci scelgono come loro lettori, libri posti sull'altare e altri collocati, invece, nell'inferno, i libri che non abbiamo letto (e che non leggeremo mai), e quelli che, invece, abbiamo letto e che amiamo (a proposito: e che fine faranno i nostri cari libri dopo la nostra morte? Chi fosse eventualmente interessato alla risposta, affatto personale, dei due Autori troverà in questo dialogo delle indicazioni abbastanza precise e singolari). In questa prospettiva, veramente caleidoscopica, termino allora questa recensione segnalando, tuttavia, una singolare misinterpretazione che si instaura tra i due dialoganti. Ad un certo punto Eco ricorda infatti una pessima prassi diffusa soprattutto nelle consummate abitudini di taluni accademici italiani. Ricorda così il caso di quel commissario di un concorso pubblico per l'università, il quale, di fronte alle decine di pacchi contenenti le pubblicazioni dei concorrenti, dichiarò apertamente che non avrebbe letto alcun titolo di nessun candidato: «non le leggerò. Non voglio farmi influenzare da persone che poi devo giudicare» (p. 223). Ebbene, di fronte a questa dichiarazione che esprime, forse *al meglio*, la pessima prassi accademica italiana, secondo la quale i concorsi sono, in realtà, già decisi a tavolino prima del loro svolgimento (spesso e volentieri secondo logiche che poco o nulla hanno a che fare con un onesto giudizio scientifico), Carrière dichiara come, a suo avviso, questo commissario avesse pienamente ragione: «una volta letto il libro, o visto il film, tu sei tenuto a difendere la tua opinione personale, mentre, se tu non sai niente dell'opera, ascolterai le opinioni degli altri nella loro pluralità, nella loro varietà e vi cercherai gli argomenti migliori, lotterai contro la tua naturale pigrizia e anche contro il tuo gusto, che non è necessariamente buono» (*ibidem*). Il che può forse essere interessante a livello meramente teorico, ma, nella concreta realtà dei concorsi universitari italiani, esprime, invece, la malafede di un commissario che preferisce senz'altro svolgere il concorso non studiando i testi prodotti dai candidati, bensì affidandosi unicamente a logiche di mera camarilla accademica, che nulla hanno a che fare con quegli «argomenti migliori» cui si appella, assai ingenuamente, Carrière. Eco non controbatte questo curioso rilievo di Carrière, ma ricorda, anzi, come un suo professore liceale di filosofia – le cui belle lezioni lo hanno poi indotto

ad iscriversi a filosofia all'università – avesse proprio questo dono: quello di far capire bene alcuni argomenti filosofici facendo appassionare gli studenti, senza che, tuttavia, lo stesso docente avesse mai letto le opere dei filosofi che pure illustrava! Conosceva infatti queste argomentazioni filosofiche soprattutto grazie ai manuali di storia della filosofia, non certo grazie alla lettura diretta dei testi dei classici. Il che sembrerebbe appunto confortare la lungimirante sagacia del commissario accademico precedentemente ricordato. Ma si tratta, appunto, perlomeno a mio avviso, di una grave misinterpretazione, perché il nostro commissario rimane invece un uomo non onesto, legato a logiche spartitorie della pubblica università che, semplicemente, impedisce l'accesso all'insegnamento univertario di chi non si "intruppa" in una determinata "scuola". Mentre il brillante docente liceale di filosofia, rimane certamente un brillante docente che, tuttavia, ignora proprio ciò che pretende di insegnare. Non è quindi un modello positivo, bensì, semmai, un *buon modello negativo*.

Fabio Minazzi

Pavia 21 gennaio 1954
v. Dignone, P

Caro Garin,

ho saputo la buona notizia.

È, anzi tutto, mille grazie per il tuo voto, che è stato decisivo (senza il tuo Bonadini non avrebbe mai avuto danno il tuo); sono veramente addolorato per non saper trovare le parole necessarie a dirti tutta la mia gratitudine.

Da, purtroppo, devo dar la caccia al « posto ». Ti confesso (« l'ape-
fite non mangiando ») che mi piacciono moltissimo veneti chiamati dal Magistrato di Firenze. L'ambiente, gli amici, le biblioteche, la civiltà mi n'attira. Ritieni possibile una chiamata, o per debito, o anzi che (anzi, sarebbe meglio) per il 1° novembre p.v. ? Il fatto d'essere riuscito con il tuo voto mi fa bene sperare. Al Magistrato conosco Codigola (con il quale sono in buoni rapporti da molti anni), Corbelli (mio vecchio compagno di università ed amico), Nencioni. [tramite Carati e fatto probai avere qualche raccomandazione presso altri (per esempio, Maggini)].

Non mandarmi a « quel paese ». E credimi affettuosamente grato

tuo

Giulio Preti

ABSTRACT

Rolando Bellini, *Filosofarte 2011, ovvero sulla 54^{ma} Biennale d'Arte di Venezia*

Through a critical postcard of the *Biennale d'Arte* 2011, the *Brera* Art Historian posts his impressions and explanations for the desolation deriving from the stale atmosphere of the artistic situation of the *Serenissima*. «There is nothing new under sun» Bellini concludes, apart from occasional, isolated “enlightenments”.

Umberto Eco, *Il problema filosofico delle strutture trascendentali a priori nella riflessione neoilluminista di Jean Petitot*

This contribution is the re-elaboration of the essay proposed for the presentation of Jean Petitot's volume, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile* (Preface, editing and translation from the French language by Fabio Minazzi, Bompiani, Milan, 2009), which took place at *Casa della Cultura* (Milan) on Wednesday, 23rd September 2009. Eco highlights how Petitot's appeal to an Enlightenment return does not end up with an anti-historical and senseless allure for a conceptual heritage, which leads us two centuries back. On the contrary, it refers to the development and application of the disruptive charge of the Enlightenment tools. The French philosopher's proposal is set in a strong thought dimension – as opposed to the weak drifts of philosophical reflection – which derives from the most innovative critical developments and in-depth elaborations of scientific knowledge.

It is possible to associate the latter, by employing a consistent and Enlightenment slant, with a precise cultural, scientific-philosophical and civil-ethical value, which must not be neglected or underestimated.

Massimo Galuzzi, *Il tentativo di Federico Enriques*

This essay tries to analyse the reasons behind Federico Enriques's philosophical marginalisation, downsizing the role that the barbs of the Crocian and Gentilian reviews and polemics critic played in such a story, *per se* constituting a more complex perspective through which the neo-Idealism position can be observed. Enriques's cultural struggle is definitely not to be set within the Italian tradition, but in the reinterpretation of the Italian and Western culture, thus highlighting the role of scientific development for its fecundity. Among the other contributions: the link between Greek philosophy and mathematics, the value of the scientific

dimension of Cartesio's thought, the relationship between Leibniz's metaphysics and the differential calculus. Enriques attempted to build up a history of science strictly interconnected with the history of philosophy and culture several times. The negation of such a theoretical dimension by Croce and Gentile, favouring instead those contributions that could be set within a desired continuity of the Italian thought tradition, has no doubt contributed to downgrading the Enriquesian scopes.

Marina Lazzari, *Ricordo di Antonio Erbetta*

After only few months from the scholar's departure, Turin University late lamented's main message is here synthetically defined: the lucid and hard perception of living within the density of the "nihilism age", the intellectual design, the ethical and constant commitment to education theory with a constant critical slant.

Fabio Minazzi, *Vailati e la filosofia della scienza*

The problem raised by the publication of Vailati's works does not come down to a matter regarding possible editorial criteria, but it constitutes a theoretical issue leading to the heart of Vailati's scientific-philosophical research programme. Indeed, his disposition to continually exploring those «no man's lands» emerging from the boundaries of different disciplinary fields roots itself in a precise and fruitful cultural choice, namely that aiming at constantly highlighting the intrinsic precariousness of scientific results, the impossibility to bridle science itself within a dogmatic and unalterable model, and the need for continually reviewing those words, terms and categories which are little by little used and forged in the most diverse and varied disciplinary areas.

At the core of such "fragmentary" attitude, a critical sensitiveness and a cultural and epistemological choice root themselves, which exactly appeal to the continuous move and contamination of the various disciplinary boundaries (a process caused by the never-ending, critical in-depth examination of knowledge in very different fields). This aims to remind us that stopping this mobile and continual process of critical osmosis and various cultural, linguistic and epistemological contamination for a single dogmatic, cognitive model, for a unique epistemological Procrustean couch would be wrong.

Fabio Minazzi (ed.), *Inediti*

In this session the inedit letters of Giulio Preti to Giovanni Gentile, Eugenio Garin and Mario Dal Pra are published in the first centenary of Preti's birth. These documents show new elements of Preti's reflection. Preti's intellectual autobiography completes these documents together with an inedit short profil on Preti's thought by Garin.

Fulvio Papi, *La filosofia e la civiltà del denaro in crisi*

Philosophy has adopted very important moral themes like responsibility, freedom, equity as its own formation fields. This has to do with modalities of the human being which build up social anthropology forms, in which to the being of man is attached the duty and the possibility of a legislation of the being on the world corresponding to the humanistic idea lying at the basis of our civilization and making up the fundamental elements of its own conflict.

Analysing it in the cogency of the philosophical *doing*, Fulvio Papi greets Luciano Gallino's cognitive work, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi* (Einaudi, Torino 2011), as a critical masterpiece and emancipation tool.

Ivan Pozzoni, *La «ragion moderata» di Giovanni Vailati tra conoscenza e azione*

Far from the synthetic tendencies of the idealism and neo-idealism dialectics, from the reductionist attempts of Marxism or positivism and from the Crocean concept of «distinction» between the moments of the «spirit», Vailati keeps the dualism knowledge/action, declining the verses of the incidence nexus. In between James's radical sensorialism and Peirce's absolute rationalism, such nexus is reviewed by the Chremaschian author toward the existence of a mutual exercise of influences between intellect and will, without any total subordination or reduction of will to intellect or vice versa.

Giovanni Vailati's «moderate reason» (*critical moderatism*) in the re-definition of the binomial knowledge action, meant as acknowledgment of a stable harmony between the two modalities of human activity, emerges from a vision of the nexus intellect/will aimed at realizing or re-valuing a rational dimension of action and an intentional dimension of knowledge.

Mario Quaranta, *Vailati e Popper dopo l'eclissi dell'epistemologia*

During the last few years we are witnessing the eclipse of epistemology: it is a few decades that biological sciences have emerged; these have always historically posed (philosophical, epistemological, ethical) problems different from those emerging from natural and mathematical-physic sciences. Following such presupposition, the essay puts forward an examination of some fundamental terms of Vailati's and Popper's epistemological lexis, highlighting possible convergence and differences.

The legitimacy of such an approach is conferred by Vailati's principal philosophical reference, positivism, which he radically criticizes, and Popper's, neo-positivism, which he boasted to have killed. In between such two trends there surely are common aspects as well as substantial differences.

Arcangelo Rossi, *Sull'insegnamento dinamico nella riflessione di Federico Enriques*

In this contribution, the work *Insegnamento dinamico* is analysed: Enriques finds itself in open polemic with the various and very fashionable pedagogic proclamations that praise the active self-upbringing and cultural education as opposed to pure sciolism, though evading facing the consequences and implications of such an invitation.

From Enriques's viewpoint, one should go into the reasons lying behind learning and understand, in instance, that the importance attached to practical applications of knowledge as a stimulus to learning does have real effects only if it is translated into the training of an effective applicative skill. On the other hand, also the consideration of knowledge as contemplation *per se* can be fed by objects that are likely to derive from mere practical interest.

It is thus necessary to favour an inter-exchange between cultural training, which operates also in practical applications, and applicative activity, which can in turn provide contents to theoretical understanding itself, allowing to know in a concrete, practically elaborated detail, the beautifulness of abstract theory, which is therefore not completely seen as an end unto itself anymore.

Tiziano Tussi, *Sul Codice Brunetta*

The recent regulation published on the *Gazzetta Ufficiale* last 31st October and then named *Codice Brunetta* after its proposer regulates the relationship between public administration employees (the education sector included). In Tiziano Tussi's contribution the most paradoxical and contradictory aspects of an anti-Enlightenment and basically repressive text are highlighted.

L'Accademia dello Scivolo di Aldo Spoldi

Questo titolo corrisponde a un ironico logo, quello dell'*Accademia dello Scivolo* fondata nel 2008 dal pittore Aldo Spoldi, che ne assume la direzione, e dal critico d'arte virtuale, Angelo Spettacoli (con Andrea Bortolon, Cristina Show, ecc.), a Bagnolo Cremasco, dov'è l'*atelier* di Aldo, ma presentata ufficialmente solo nel 2011, nell'ultima magnifica mostra personale di quest'artista presso la *Fondazione Giorgio Marconi* di Milano. La dicitura sta tutt'attorno a comporre una mandorla o ellisse, allusivo del correttivo cosmologico apposto a Copernico da Giordano Bruno nel ridisegnare il movimento planetario attorno al Sole, Terra inclusa, al cui centro galleggia un personaggio-marionetta (e anche questo ha il suo significato) appollaiato come un acrobata sopra un ciclo (dall'inglese del XIX secolo, *cycle*, o dal greco *kyklos*) ottocentesco, il secolo dell'evoluzione della bicicletta leonardesca. La ruota del mezzo è rossa come l'alto copricapo del cicloamatore, il pedale nero, per enfatizzare la paradossale ambiguità della macchina (in parte celibe, alla Picabia, in altra parte evocativa piuttosto delle macchine per lo più lignee illustrate nell'*Encyclopédie* di Diderot su cui si è ben speso Roland Barthes). L'uomo (autoritratto ideale di Aldo e di Angelo) dal volto serise, un profilo icastico in molto simile a una maschera veneziana, veste un abito dalla foggia antiquata: pantaloni alla zuava gialli, grigi, celesti e viola, calzari che son scarpe da ginnastica (forse *made* in Vietnam) anch'esse colorate: verde squillante o foglia (timido richiamo a Giorgione? o a Peter Pan?) e viola, color sapore di violetta (Proust?); gilè o giubbino alla Joseph Beuys color serise, maniche una rossa violacea e l'altra celeste e sotto una camicia ampia color arancio, come le mani, la sinistra sorregge con eleganza un piattino seicentesco (omaggio sommosso al Bacco degli Uffizi di Caravaggio), la destra porta al volto uno dei mondi o pianeti, anch'essi arancione, che sono sul piatto: richiamo palese al *Nuovo Mondo* e al *Mangiatore di mondi* dell'evento espositivo allestito da Marconi, la cui cromia, alludendo fors'anche a una bibita industriale (così anche il consumismo è in ballo), sta a dire: c'è un allegro richiamo ad altri sensi e doppi sensi. Quest'*Accademia dello Scivolo* si può anche leggere come ironica replica alla inconclusa riforma delle Accademie di belle arti italiane che battono ormai bandiera panamense. Ed è pure un richiamo a Guido Cavalcanti, quel «Guido i' vorrei che tu e ...» di dantesca memoria, giacché con un salto, o scivolone poetico, scavalca quest'*iter* inconcludente che fa sembrare l'Università un mondo perduto. Infine, questo logo suggerisce l'agire e il poetare artistico secondando una nuova armonia, per dirla con Puskin, manifestata da Aldo Spoldi – un artista importante, ex-Nuovi-nuovi, ecc. – nel giocoso dialogare con i suoi stessi personaggi virtuali, Cristina e i suoi amici, e nell'animare con pochi e selezionati interlocutori e studenti braidensi uno *Show* virtuale e reale, e molto altro ancora su cui non è luogo ora a dire.

r. b.

