

PAOLO VALORE
Trascendentale e idea di ragione.
Studio sulla fenomenologia
banfiana

Firenze, La Nuova Italia, 1999

(Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 185)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

CLXXXV

SEZIONE DI FILOSOFIA

30

PAOLO VALORE

TRASCENDENTALE
E IDEA DI RAGIONE

STUDIO SULLA FENOMENOLOGIA BANFIANA



LA NUOVA ITALIA EDITRICE

FIRENZE

Valore, Paolo

Trascendentale e idea di ragione:
Studio sulla fenomenologia banfiana : –
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere
e filosofia dell'Università degli Studi di Milano ; 185.
Sezione di Filosofia ; 30). –
ISBN 88-221-3282-3
I. Tit.
1. Banfi, Antonio - Studi critici
195

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1999 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: aprile 1999

«Tra le astrazioni filosofiche la più difficile a cogliere, quella che più facilmente viene fraintesa generando equivoci e paradossi, è l'astrazione che apre il piano trascendentalistico».

(G. Preti)

INDICE

Premessa	p.	1
Elenco delle abbreviazioni	»	5
I. I PROBLEMI DI UNA NUOVA IDEA DI RAGIONE		
1. Introduzione: la priorità dell'esperienza	»	7
2. L'autonomia del momento razionale e la relazione soggetto-oggetto	»	13
3. La ricerca di una ragione più flessibile	»	16
4. Il problema del rapporto tra sistematica del sapere e discipline	»	19
II. LA NOZIONE DI TRASCENDENTALE. LA CORREZIONE STORICA		
1. Una prima correzione storica: i primi anni '20	»	24
2. L'antinomia storico-teoretico: i <i>Principi</i>	»	32
3. Il recupero della storicità: gli anni '30	»	37
4. Correzione storica e attitudine integrativa	»	45
III. LA NOZIONE DI TRASCENDENTALE. LA CORREZIONE FUNZIONALISTICO-RELAZIONALE		
1. Alcune note giovanili: cos'è il pensiero?	»	48
2. La ricerca epistemologica trascendentale	»	50
3. La correzione funzionalistico-relazionale	»	58
4. Dall'intuizione sensibile al concetto	»	61
5. Il concetto	»	66
6. Concetto e linguaggio	»	69
7. Le categorie	»	73
8. Correzione relazionale e attitudine integrativa	»	79
IV. DALL'UNIVERSALITÀ ALL'AUTONOMIA: IL TRASCENDENTALE E IL SISTEMA		
1. La sintesi trascendentale come correlazione dell'universalità e dell'autonomia	»	81

2. L'universalità della ragione: la scienza	» 84
3. L'autonomia della ragione: la filosofia	» 94
4. Un esempio di sistematica	» 104
5. Résumé	» 108
V. LA FENOMENOLOGIA BANFIANA	
1. Gli apporti di Husserl. Gli anni Venti	» 111
2. Il confronto con Husserl. Gli anni Trenta	» 121
3. La fenomenologia banfiana	» 125
CONCLUSIONI	
1. Quale storicismo?	» 130
2. Che cos'è la ragione	» 134
3. Il significato della filosofia	» 138
BIBLIOGRAFIA	» 145
INDICE DEI NOMI	» 153

PREMESSA

Nel 1956, procedendo alla revisione degli articoli che stava raccogliendo per il volume *La ricerca della realtà*, uscito postumo solo tre anni dopo, Antonio Banfi correggeva la seguente frase: «l'autonomia razionale è concepita dogmaticamente, secondo il proprio termine o secondo il proprio principio: ciò che sfugge è il suo carattere *trascendentale*, come legge costitutiva ed evolutiva del pensiero filosofico e quindi come suo unico ed assoluto criterio nel rapporto con l'esperienza», sostituendo «trascendentale» con «dialettico costruttivo»¹. La sostituzione di ogni occorrenza di «trascendentale» sembra essere la maggior preoccupazione di Banfi, nella sua revisione degli articoli e degli studi degli anni Venti e Trenta. A «trascendentale» si preferisce «critico», «razionale», «costruttivo», «dialettico»; frequenti sono anche i passi in cui il termine viene semplicemente cassato². La correzione evidentemente non è soltanto stilistica: in quest'occasione il filosofo di Vimercate sembra voler riconsiderare le sue posizioni precedenti l'adesione al materialismo storico marxista, sottolineando piuttosto di quegli anni gli elementi hegeliani e realistici.

La storiografia filosofica italiana ha per lungo periodo ripetuto il gesto banfiano, ridimensionando l'importanza del trascendentalismo nello sviluppo del suo pensiero. Il nostro lavoro vorrebbe essere innanzitutto un piccolo contributo storiografico in direzione opposta, contributo che forse non risulterà del tutto inutile negli studi sulla filosofia italiana del Nove-

¹ Cfr. RR, pp. 627-628, il corsivo è nostro. Il saggio in questione è *Filosofia e religione*, apparso nel 1940 in «Studi Filosofici».

² Soltanto a titolo esemplificativo (ché l'elenco sarebbe altrimenti troppo lungo), cfr. RR, p. 66, p. 67, p. 94, p. 95, p. 98, p. 158, p. 159, p. 609, p. 618, p. 621.

cento, che ci sembrano orientati a fornire una ridefinizione, meno lineare e più problematica, del panorama filosofico di questo secolo. Questa ridefinizione sembra oggi procedere segnalando autori e correnti, fino a qualche tempo fa considerati “minori” nell’immagine, più presunta che reale, di un’Italia dominata dal neoidealismo crociano e gentiliano. Che Banfi sia, in questa direzione, autore degno di primario interesse è ormai, crediamo, fuor di dubbio. Quello che però resta ancora, a nostro parere, nell’ombra è l’aspetto sicuramente più rilevante del Banfi non-marxista, sul quale la storiografia anche recente si è soffermata poco o di sfuggita³. Ci riferiamo ovviamente a tutta una serie di tematiche neokantiane e di rielaborazione del trascendentale, che nonostante siano il “punto archimedeo” della maggiore opera filosofica di Banfi, i *Principi di una teoria della ragione*, sono state spesso ridimensionate nelle presentazioni del primo Banfi come di un hegeliano o di un husserliano. E proprio il trascendentalismo neokantiano-fenomenologico di Banfi può anche offrire oggi, al di là della ricostruzione storica, elementi di stimolante riflessione al pensiero contemporaneo.

Certo, non dovrebbe destare meraviglia che una ricerca così complessa quale quella del primo Banfi, che si svolse in più direzioni e con frequenti ridefinizioni e ripensamenti, abbia originato prospettive interpretative anche molto differenti⁴. A questa situazione ha probabilmente portato un contributo il lessico banfiano, spesso arduo e complesso, nel tentativo di non ridurre mai in nitide e semplici forme linguistiche la sfuggente complessità, articolata su piani differenti, della vita e della cultura. Ed è forse auspicabile che si cerchi di illuminare da più punti un percorso così sfumato, quale è quello oggetto del nostro studio. D’altra parte, non sono mancati del tutto richiami in questa direzione⁵, ma nonostante le dichiarazioni e le esortazioni ad indagare la fondamentale caratterizzazione kantiana della fenomenologia di Banfi, i lavori effettivi che definissero esattamente in quali punti tale caratterizzazione dovesse essere rinvenuta e in quale senso andasse intesa la sua rielaborazione del trascendentale, sono francamente pochi.

³ Sulla valutazione di Banfi negli studi più recenti si può vedere G.M. Bertin, *Il pensiero di Antonio Banfi nella storiografia filosofica più recente*, «Fenomenologia e scienze dell’uomo», II (1986) 3, pp. 21-57.

⁴ Per avere un’idea del carattere multiforme del lavoro di Banfi si pensi solo al fatto che egli si occupò di studi religiosi, di filosofia teoretica e morale, di storia della filosofia, di pedagogia, di storia della pedagogia, di politica, di estetica e di letteratura.

Vedremo, seguendo da vicino l'elaborazione della sua idea di ragione, che il dialogo con Hegel e con i maggiori tra i filosofi a lui contemporanei non impedì mai al nostro una rielaborazione personale, che trasfigura, alle volte anche in maniera considerevole, le fonti originali. E forse andrebbe riconsiderata anche l'influenza del kantismo di Martinetti, il cui insegnamento continuò ad agire sotto la superficie anche durante l'elaborazione da parte di Banfi di un percorso autonomo di pensiero, o anche, sempre tramite Martinetti, di una serie di autori su cui Banfi ha lavorato, primo fra tutti il Renouvier.

Ma accennavamo anche ad una possibile attualità teoretica di una ricostruzione storiografica che vada in una tale direzione. Da questo punto di vista ci sembra ancora oggi valida la valutazione che Fulvio Papi diede a proposito del Convegno milanese del 1978, che indicava nel tema della ragione, di una ragione che sapesse cogliere le diversificazioni e le legittimità, i limiti e gli antagonismi, in un paziente lavoro analitico, una delle due vie dell'attualità di Banfi⁶. Oggi, i tentativi di costruire architettonici e aprioristici sistemi razionali, che non tengano conto dell'effettiva complessità dell'esperienza (è questo, come vedremo, il maggior pericolo che Banfi segnala in vista della costituzione di una nuova teoria della ragione) sono sempre più rari, ma si è intensificato invece il rischio di una rinuncia ad un inquadramento razionale, anche se in maniera elastica e duttile, dei dati sempre più mutevoli e fuggevoli dell'esperienza contemporanea. «Oggi se c'è una corrente alla moda è proprio quella irrazionalista»⁷.

Ripensare il tentativo di Banfi di misurarsi con la crisi del primo Novecento (ma quella crisi è sì è poi conclusa, o non ha piuttosto lasciato il posto ad una crisi ancora più grave?), può rappresentare per noi un utile esempio, fornendoci la possibilità di confrontarci non solo con le sue soluzioni ma anche col modo di affrontare le questioni, soprattutto adesso che la via di uscita offerta dal marxismo (la lotta concreta e radicale per l'eliminazione definitiva dalle contraddizioni del mondo borghese), sem-

⁵ Il primo forse a segnalare la necessità di evidenziare maggiormente la radice kantiana di Banfi è stato Eugenio Garin, di cui si può vedere, per esempio, *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, apparso nella «Rivista critica di storia della filosofia», XXV (1970) 1, pp. 75-95.

⁶ L'altra via viene indicata nell'esperienza marxista, tema invece che la nostra ricerca non toccherà. Il passo in questione è in: F. Papi, *Il primo capitolo di un libro collettivo*, «Rinascita», 26 maggio 1978, p. 48.

⁷ L. Geymonat, *Scienza e storia*, a cura di F. Minazzi, Bertani Editore, Verona 1985, p. 195.

bra lasciare di nuovo spazio al pensiero nella sua autonomia ma non certo nella sua neutralità indifferente.

In secondo luogo, nei problemi affrontati dal primo Banfi convergono gran parte delle tematiche e delle correnti fondamentali della filosofia europea del Novecento: il neocriticismo, la fenomenologia, il rapporto tra la filosofia e le scienze nella loro crescente complessità e ricchezza, il tema dell'irrazionalismo, l'attualità di alcuni aspetti hegeliani, come la questione essenziale del rapporto tra pensiero e storicità. Una ricerca sulla ragione e il trascendentale nella fenomenologia banfiana consente quindi di confrontarsi con tutti questi aspetti, mostrandoli già in azione, in un incontro dialettico e spesso problematico.

Ci è sembrato interessante infine chiederci se era possibile comporre alcune delle indicazioni, che nei testi banfiani sembrano a volte darsi in maniera alternativa; due di esse soprattutto: l'attenzione per la dimensione storica della ragione e la fondazione trascendentale del momento teoretico. In questa direzione rimangono naturalmente aperte molte questioni, che noi, lungi dal voler risolvere, vorremmo invece evidenziare in tutta la loro problematicità, ritenendo tali motivi dei provocanti interrogativi, ancora oggi più che attuali.

Desidero infine ringraziare il Prof. Renato Pettoello che, con il suo insegnamento, mi ha fornito gli strumenti concettuali per condurre questo lavoro, mostrandomi sempre il massimo della disponibilità, ma che, nello stesso tempo, pur soccorrendomi con essenziali suggerimenti, mi ha permesso di lavorare in piena libertà. Desidero inoltre ringraziare l'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia, che mi ha messo gentilmente a disposizione i documenti dell'archivio e i volumi della biblioteca dell'Istituto.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

- PTR = A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967. Useremo per le citazioni da quest'opera la seconda edizione del 1967, riveduta e corretta rispetto alla versione del 1926 edita da Paravia.
- FVS = A. Banfi, *Opere I: La filosofia e la vita spirituale. E altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Eletti, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, Reggio Emilia 1986.
- RR = A. Banfi, *La ricerca della realtà*, voll. 2, Sansoni, Firenze 1959 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano).
- FC = A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961.
- IH = A. Banfi, *Incontro con Hegel*, con un saggio di Paolo Rossi su *Hegelsmo e socialismo nel giovane Banfi*, Argalia, Urbino 1965.
- SFN = A. Banfi, *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di Daria e Rodolfo Banfi, Editori Riuniti, Roma 1965.
- ELK I = A. Banfi, *Esegesi e letture kantiane*, vol. I: *Traduzioni e commenti da «Prolegomeni», «Fondazione della metafisica dei costumi», «Critica del giudizio»*, a cura di N. De Sanctis, Argalia, Urbino 1969.
- ELK II = A. Banfi, *Esegesi e letture kantiane*, vol. II: *Studi critici su Kant e il kantismo*, a cura di Lino Rossi, Argalia, Urbino 1969.

I.

I PROBLEMI DI UNA NUOVA IDEA DI RAGIONE

1. INTRODUZIONE: LA PRIORITÀ DELL'ESPERIENZA

È possibile rintracciare un filo conduttore nell'interesse definito «aperto quant'altri mai»¹ di Antonio Banfi verso esperienze culturali a volte anche molto eterogenee: una specie di insofferenza per la sovrapposizione di schemi astratti, rigidi e chiusi alla complessità articolata della vita.

La priorità della *Lebenswelt* nella fenomenologia husserliana (intesa, come vedremo, in modo del tutto particolare) e quella del *Faktum* nel neokantismo di Marburgo assumono, da questo punto di vista, un significato abbastanza simile: tali priorità vogliono sottolineare che la riflessione viene comunque dopo, che il movimento non è dalla ragione all'esperienza ma viceversa. Ci pare che anche i richiami alla "vita" e alla sua radicale intrascendibilità recuperati da Simmel assolvano una funzione analoga. Non è un caso che a proposito di Simmel Banfi scriva: «Non al di fuori, ma all'interno del pensiero, come di ogni attività spirituale [...] si rivela, quale vera assolutezza, la trascendenza della vita, [...] della vita che è sempre più che vita, un rinnovarsi perpetuo»².

La medesima preoccupazione di salvaguardia della complessità e del-

¹ A. Santucci, *Sul pensiero di Antonio Banfi*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVII (1962) 2, pp. 197-212.

² Introduzione a: G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, trad. e intr. di A. Banfi, Vallecchi Firenze 1922, p. 29. Ora in FVS, p. 300. Usiamo [] per segnalare tagli e omissioni dal testo banfiano, < > per le nostre integrazioni per adattare le citazioni al testo.

l'irriducibilità dell'esperienza, in una tensione continua col piano delle forme, ritorna come comune denominatore un po' in tutte le analisi che Banfi ci ha consegnato dei filosofi contemporanei. Pensiamo ancora a Santayana, di cui si mette in evidenza l'elasticità comprensiva delle mille forme d'esperienza contro ogni irrigidimento concettuale³; all'attenzione del giovane Banfi per il cristianesimo protestante, che costituisce una critica *dall'alto* ad ogni compromesso culturale e ad ogni quietismo metafisico; fino alla positiva valutazione persino delle correnti irrazionaliste che permettono almeno di spezzare le forme razionali che hanno perso l'aderenza col movimento continuo del reale. «Chi non ha occhi per l'*irrazionale* della realtà, chi non ha [...] il senso della vita nella sua illimitata spontaneità e fecondità, scambia le morte forme dei concetti, astratti dal loro vitale e culturale significato, per l'atto della ragione»⁴.

Questa posizione trasfigura anche la ripresa di Hegel e l'ideale di una sistematica della cultura: di Hegel si mette in ombra la preminenza della logica, evidenziando semmai il tema dello sviluppo storico e lo stretto legame tra il pensiero e l'epoca che esso rappresenta, e cercando di sottolineare la presenza dei diversi piani della *vita spirituale*. Questi piani non vengono più *forzati* in uno schema unitario e vincolante (si pensi alla polemica con Gentile sull'autonomia e il valore delle discipline tecniche e scientifiche⁵). Se di sistema unitario si può parlare esso deve risultare dall'attenta analisi dei differenti livelli di realtà cui va garantita piena autonomia, ed è un'unità sempre aperta e in divenire, che guarda ad una sistematica compiuta della ragione come ad un'idea limite.

La ripresa di Hegel ci sembra dunque tutt'altro che "ortodossa"⁶; si

³ Cfr. A. Banfi, *The Thought of George Santayana in the Crisis of Contemporary Philosophy*, in P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of G. Santayana*, Northwestern University, Chicago 1940, vol. II, pp. 477-494. Ristampato in FC, pp. 331-349, col titolo *George Santayana e il realismo*.

⁴ La citazione, tratta dai *Principi*, viene discussa da Garin proprio in questo senso, come critica ad ogni fissità di strutture, ravvisata da Banfi anche nella metafisica martinettiana. Cfr. E. Garin, *Banfi e il pensiero contemporaneo*, cit., pp. 88-90.

⁵ Si veda ad esempio l'intervento *Scienza e umanismo*, testo della relazione presentata al Convegno per l'insegnamento delle scienze del maggio 1954, ora in *Scritti e discorsi politici*, vol. I, pp. 407-410. Ma la polemica contro il cosiddetto umanismo, che svalutava in ogni senso che non fosse quello tecnico-applicativo il sapere scientifico, percorre tutti gli scritti banfiani; in *primis* ovviamente opere come *L'uomo copernicano* o la *Vita di Galileo Galilei*.

⁶ Siamo assolutamente d'accordo con Garin, quando nota che «di Kant e del kantismo, ivi compresa la scuola di Marburgo e la filosofia dei valori, si è da molti fatto

pensi solo al fatto che non c'è alcun movimento che *chiuda* lo sviluppo dell'Idea che torna a se stessa, e lo stesso Hegel non è affatto il compimento della storia della filosofia. Piuttosto, non c'è (né potrà mai esserci) alcun compimento: persino il razionalismo trascendentale banfiano non è la soluzione dei problemi tradizionali della filosofia bensì la disponibilità aperta ad accogliere le contraddizioni e le antinomie dell'esperienza di cui si cerca di render conto in un continuo sviluppo. Da Hegel e contro Hegel si riprenderà proprio la consapevolezza che ogni posizione che si crede assoluta è parziale e cieca al ricco e complesso movimento dell'esperienza, senza che nessuno possa rivendicare alcuna verità conclusiva che dispensi dall'ulteriore ricerca. Ma soprattutto il punto fondamentale rimane la ferma negazione dell'identità del reale e del razionale, che discende dalla posizione per cui il complesso dell'esperienza non potrà mai esser essere risolto in qualche sistema teoretico.

La ragione dunque non deve più ambire a risolvere definitivamente la problematicità del reale ma deve cercare, per quanto le è possibile, di farsene carico.

«La ragione è come il sole: splende libera, ma la sua forza non è in questa solitudine d'arido splendore, è nella luce e nel calore che riversa a fiotti sui viventi [...] chi si affisa solo nella ragione, chi rifiuta, quasi temendo una sacrilega contaminazione, di spingere la ragione nell'intreccio della vita, minaccia di isolarsi in un deserto, anche se di splendore, in un'amara solitudine, anche se solitudine dall'errore»⁷.

Ricordandoci di questa forte preoccupazione banfiana, forse risulteranno più comprensibili le continue e dure polemiche nei confronti di alcune correnti filosofiche italiane, che apparivano al nostro come tentativi di violentare la ricchezza del reale per sacrificarla ad una schematicità astratta e precostituita. Due di queste correnti soprattutto: il neoidealismo

assai minor conto che di Hegel, tanto che, alla fine, il rapporto di Banfi con Hegel è sembrato di gran lunga soverchiante rispetto a quello che con Kant. Il che è falso» e con Dal Pra quando sostiene la corrispondenza della riflessione di Banfi «più allo spirito critico della filosofia kantiana che alle tendenze ontologico-assolute della dottrina hegeliana». Rispettivamente in E. Garin, *Intellettuale italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma 1974, p. 219; e in R. Salemi, *Bibliografia banfiana*, introduzione di M. Dal Pra, Pratiche, Parma 1982, p. 6. Sul rapporto di Banfi con Hegel torneremo in maniera più analitica alla fine del secondo capitolo, e in maniera più occasionale un po' in tutta la nostra analisi.

⁷ A. Banfi, *Tre maestri: P. Martinetti, G. Simmel, E. Husserl*, in: *Scritti letterari*, a cura di C. Cordiè, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 245-251. La citazione è a p. 247.

crociano e gentiliano, che si imponevano quasi naturalmente come interlocutori per la diffusione e l'importanza, anche simbolica, che avevano raggiunto nella cultura italiana dell'epoca; la neoscolastica, a partire da un episodio occasionale, quale la recensione di Banfi al *Pensiero dell'avvenire* di Mario Sturzo.

La critica al neoidealismo attraversa una buona parte della produzione di Banfi, a volte in toni anche aspri, e si ritrova pure in scelte di collaborazione e di schieramento: è significativa ad esempio la sua partecipazione alla «Rivista di filosofia» diretta da Giuseppe Tarozzi, che raccoglie pensatori di varia formazione e di differenti convinzioni, in vista di un unico obiettivo polemico individuato proprio nel neoidelismo italiano⁸.

Quanto alla polemica con la neoscolastica ricordiamo che la recensione sfavorevole al libro di Sturzo provocò una serie di interventi di Agostino Gemelli, cui seguirono le rispettive risposte, spesso eccessivamente dure, di Banfi, che ravvisa il limite dello scolasticismo nell'offrirsi come *la* filosofia e non come ricerca filosofica «nella dialettica delle tendenze, nella varietà dei principi, nell'intreccio di metodi» che, in quanto ricerca, non ha certezze consolatorie da offrire⁹.

Questo atteggiamento ha conseguenze anche sulla «forma esterna» che tale ricerca ha assunto. Questa infatti non si presenta come un'ordinata assiomatica e invano si cercherebbero dimostrazioni a partire da alcuni saldi principi. Banfi predilige l'analisi, la scomposizione, la riflessione che pone in relazione ogni dato con gli altri a disposizione, la ricerca di rapporti sempre più organici in vista di un'unità estremamente articolata al suo interno. Tale analisi non deve temere stanchezze o impazienza, ma ricomincia sempre da capo; è forse questo il motivo principale che rende veramente difficile ogni esposizione del lavoro di Banfi, che non si limiti ad un brevissimo intervallo, o che non prenda l'ultima sua produzione come la verità della sua filosofia, considerando il resto del percorso soltan-

⁸ Nella relazione tenuta al V Congresso filosofico italiano, tenutosi a Firenze nei giorni 15-19 ottobre 1923 (ora in FVS, pp. 344-354), Banfi nota esplicitamente: «La reazione verso l'attualismo assume così il carattere non dell'antitesi di una soluzione ad una soluzione, di una dimostrazione ad una dimostrazione, ma di una rivendicazione dell'infinità dinamica e della complessità organica del sistema del pensiero speculativo, di fronte alla sua unità astratta nella forma di risoluzione univoca e unilaterale» (p. 344).

⁹ Cfr. A. Banfi, *Filosofia neoscolastica e filosofia contemporanea*, «Civiltà moderna», III (1931) 2, pp. 363-366.

to una ricerca preparatoria che doveva in ogni caso approdare alla verità finale¹⁰. In Banfi non c'è questa verità finale, essa è semmai la ricerca stessa. E questo inesausto confronto con l'esperienza lo si ritrova anche nella diffusione e nella ricezione del suo lavoro; Banfi non ha consegnato il suo pensiero solo ai libri, ma soprattutto a lezioni e conversazioni, si è confrontato spesso con amici e allievi, e non ha fondato una vera "scuola": la cosiddetta scuola di Milano, cui appartenerebbero per esempio Enzo Paci, Giulio Preti e Remo Cantoni, non ha mai avuto una tesi fondamentale da difendere o un pensiero consolidato da perfezionare e diffondere. Tale scuola era piuttosto un'atmosfera, un libero lavoro che si poteva svolgere in molteplici direzioni (lo testimoniano gli esiti estremamente diversi degli autori su citati).

Useremo la priorità dell'esperienza, quale abbiamo sommariamente illustrato in queste letture del primo Banfi dei pensatori a lui contemporanei, e che è, prima ancora che una posizione teoretica, quasi una nota di carattere¹¹, come punto di partenza per seguire alcuni sviluppi del discorso banfiano. Il nostro studio si concentrerà sull'idea di ragione nel suo rapporto con la *vita*, seguendo il complesso movimento di Banfi per cercare di salvare e l'autonomia del momento razionale e la priorità dell'esperienza; ci occuperemo quindi del rapporto tra la sistematica unitaria del sapere (è questo, come vedremo, uno dei compiti del lavoro filosofico) e le singole discipline, che è in fondo una diversa prospettiva dello stesso rapporto precedente tra ragione unitaria e piani autonomi di realtà; infine ci concentreremo sulla nozione di trascendentale che è il nodo teoretico più complesso della riflessione banfiana e insieme il tentativo di risolvere le antinomie precedenti senza appiattirle o semplificarle.

Anche restringendo la ricerca a questi aspetti, essa rimarrebbe in

¹⁰ Banfi stesso fermandosi, in una lettera del 1942, a guardare indietro scrisse: «la mia storia o la trovo inesistente o mi si presenta così complessa e frammentaria da non raccapezzarmi. Sembra uno di quei giochi di pazienza fatti di infiniti pezzi che a prima vista non si intende come possano combaciare. Confesso che più vado innanzi e più il gioco sembra voler riuscire e i pezzi combinare, ma ancor oggi ci sono larghi vuoti e pezzi numerosi senza collocazione e ne compaiono dei nuovi». La lettera è in G.M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in Banfi*, Armando, Roma 1961, p. 117.

¹¹ Scaramuzza esprime in maniera molto efficace questa "nota di carattere" parlando, a proposito dei pericoli per una teoria critica della ragione, di «fantasmi da esorcizzare», di «rispetto per le cose» e persino di «fobia per ciò che è parziale, univoco, chiuso». In G. Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, Cleup, Padova 1984.

ogni modo troppo vasta e rischierebbe di risultare disorganica; ci siamo quindi prefissi anche dei limiti storici. La fase del pensiero banfiano cui faremo riferimento è quella che Franco Cambi chiama *trascendentale* (che corrisponde a grandi linee agli anni '20) e di *revisione* (anni '30, che culmina nell'elaborazione della nozione di razionalismo critico)¹². Noi non seguiremo dunque tutti gli sviluppi e i ripensamenti del concetto di ragione e del suo nesso con la nozione del trascendentale nell'intera produzione banfiana; tralasciamo gli esiti, pure importanti, della ragione nel suo rapporto con la prassi (ad es. la deduzione pragmatica della natura stessa della teoresi), che coincidono con la fase marxista (dagli anni '40 in poi), ma anche la dimensione etica e pratica della ragione, che pure è fondamentale in Banfi sin dai primi anni. Di questi limiti della nostra ricerca, che per astrazione si concentra solo sulla dimensione teoretica ed epistemologica, si dovrà tenere conto qualora si vogliano trarre alcune conclusioni sulla natura del trascendentale e della ragione nel primo Banfi (la fase che abbiamo chiamato della "fenomenologia banfiana")¹³.

Che la distinzione teoretico-pratico sia una semplificazione, lo ribadisce lo stesso Banfi quando ricorda che porsi teoreticamente il senso del mondo è una sola cosa con la coscienza dell'attività; eppure l'indagine teoretica deve mantenere una sua indipendenza, ribadita soprattutto in questa prima fase banfiana, come se l'affidarsi al pensiero razionale implicasse l'impegno a seguirlo fino in fondo, in tutti gli aspetti che rischiera, incondizionatamente, prescindendo dal fatto che le conclusioni siano o meno praticamente utili, siano portatori di turbamento o di crisi, consegnino nuovi valori, rinsaldino i vecchi o piuttosto non dimostrino l'infondatezza di una concezione qualsiasi dell'eticità. Affidarsi al tribunale della ragione, per usare l'eloquente metafora kantiana, implica l'accettazione delle sue conclusioni, anche se sconcertanti. Si pensi ai passi de *Gli intellettuali e la crisi contemporanea* (1922), dove si sottolinea che l'intellettuale, in quanto tale, deve sollevarsi al di sopra dei conflitti e delle singole valutazioni, e può contribuire ad una trasformazione effettiva della società

¹² F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983, pp. 45-72.

¹³ Le fonti di questo studio sono dunque fondamentalmente comprese tra *La filosofia e la vita spirituale* (1922) e *Per un razionalismo critico* (1943); useremo testi successivi al 1943 solo quando possono servire ad illuminare spunti e tesi del pensiero banfiano prima dell'adesione decisiva al marxismo.

a lui contemporanea mediante la *comprensione* più articolata possibile e che offra il massimo di universalità compatibile coi dati analizzati¹⁴.

Da questa libertà della ricerca teoretica non segue però alcuna supremazia del teoretico sul pratico, o viceversa; né, ci pare, è possibile rintracciare un cambiamento di atmosfera nei due ambiti; anzi, in campo etico e pratico il richiamo alla concretezza è, se possibile, ancora più insistito e l'insofferenza per ogni "morale dell'anima bella", astratta ed incapace di calarsi nel vivo dell'esperienza effettiva, percorre come motivo dominante gran parte degli scritti banfiani di questo primo periodo¹⁵.

2. L'AUTONOMIA DEL MOMENTO RAZIONALE E LA RELAZIONE SOGGETTO-OGGETTO

Con la sottolineatura della priorità dell'esperienza si è messo in luce solo uno dei due termini che compongono l'antinomia essenziale alla base di qualsiasi processo, conoscitivo e non solo. Si è accennato già, nel tentativo stesso di giustificare un'indagine sulla ragione teoretica, ad una decisa indipendenza della razionalità. Quest'indipendenza è possibile per almeno due ragioni.

Innanzitutto per una specie di fondamento kantiano. Perché, se è vero che il momento dell'esperienza non può mai essere completamente risolto all'interno della ragione, pure le strutture razionali, nelle quali soltanto può darsi un'esperienza, non possono mai essere derivate dall'esperienza medesima. Vedremo però che le "strutture" andranno intese in senso diverso, ma è certo che non si dà esperienza senza l'ordine razionale.

In secondo luogo perché, se è vero che non è data neppure la possibilità di esaurire nel pensiero ogni obiettività, pure il momento teoretico ha una autonomia così marcata che nei primi scritti di Banfi si ha quasi l'impressione di un idealismo platonizzante¹⁶. Si nota spesso il carattere

¹⁴ Per ulteriori chiarimenti: A. Banfi, *Gli intellettuali e la crisi contemporanea* (a proposito delle direttive di *Clarté*), «Rassegna internazionale», IV (1922), pp. 18-45. L'articolo è stato ripubblicato, con alcune ma sostanziali modifiche, in RR, pp. 19-43.

¹⁵ Si può vedere a proposito *Sui principi di una filosofia della morale*, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», Serie II, LVII (1934) 11-14, pp. 609-670. Ora in RR, pp. 499-569.

¹⁶ Ci riferiamo qui in particolar modo a *La filosofia e la vita spirituale*, dove ad esempio si afferma che «La "forma mentis" del filosofo è precisamente la possibilità di

essenzialmente diverso delle “idee filosofiche”, sia che «esprimano le categorie fondamentali della realtà, come l’essere, il divenire, l’essenza, la sostanza, la causa, o le forme in cui si inquadra la vita spirituale, come la coscienza, la sensazione, il sentimento, la volontà, la moralità, la bellezza, esse non si adattano mai al dato empirico, ma lo separano e lo congiungono secondo piani differenti dalla sua forma determinata, gli impongono un’idealità a cui la sua solidità materiata di pratica ripugna»¹⁷. E ancora, nella prefazione alla sua opera più impegnativa, Banfi fa riferimento alle varie concezioni filosofiche come esperienze di un altro ordine, dell’ordine razionale, che trascende sempre la determinatezza dell’esperienza immediata. E se tali concezioni appaiono contrastanti, quasi afflitte da un senso di assurdità ciò avviene solo perché si tende a proiettare queste concezioni nella concretezza della vita. L’assurdità tende sempre più a sciogliersi, quanto più si considerano le visioni filosofiche della vita «nella purezza dei loro motivi speculativi»¹⁸. L’impressione di un tono “platonico” viene rinforzata dalla coppia antinomica ricorrente in Banfi: vita-ragione, reale-ideale, immediatezza dell’esperienza-momento riflessivo razionale che media la concretezza.

Vedremo nello svolgimento della nostra ricerca che la distanza tra ideale e reale si dà con accenti differenti, ma viene sempre ribadita, anche e soprattutto durante la collaborazione a «Conscientia»¹⁹, quando è addirittura avvicinata alla separazione che Barth pone tra l’assoluto di Dio e la realtà dell’uomo.

Bisogna comunque ribadire che le idee banfiane, se possono ricordare le idee-archetipo di Platone, soprattutto quando Banfi parla di un’aspirazione ad un’armonia sistematica al di là di questo mondo dell’accidentalità, pure differiscono per un aspetto fondamentale (e qui si sente soprattutto l’eredità kantiana): le idee, quali quelle di essere, di

sollevarsi e muoversi liberamente nella sfera delle idee speculative, “forma mentis” che è nel suo intimo una nuova forma di vita» (p. 27). Sul parallelismo tra questa posizione (priorità dell’esperienza nel rapporto con la ragione, ma disparità del rapporto tale da privilegiare il momento razionale) e il nesso anch’esso problematico tra filosofia e saperi particolari (priorità delle ricerche scientifiche ma sottolineatura privilegiata della sistematica razionale) si veda il capitolo IV.

¹⁷ FVS, pp. 27-28.

¹⁸ Cfr. PTR, pp. XVII-XXIII.

¹⁹ Ricordiamo che la collaborazione di Banfi al periodico protestante ha inizio già nel 1925 e prosegue per tutto il 1926, anno in cui escono i *Principi di una teoria della ragione*, l’opera teoretica di Banfi di maggior impegno.

sostanza, di essenza, sono idee *direttive* «limite infinito di caratteristici processi razionali»²⁰. Platone è infatti secondo Banfi il filosofo che ha sottolineato l'autonomia del razionale, che non è mai derivabile dal mondo empirico e sensibile, come se il razionale fosse una sorta di astrazione psicologica o un compendio di sensazioni; d'altra parte Platone è anche colui che ha fissato nella sfera dell'essere, in un'obiettività che sussiste in sé, il piano ideale della razionalità. Idee direttive dunque *contra* idee cristallizzate in una dimensione ontologica. E proprio il fatto che un'organizzazione armonica puramente razionale dell'esperienza sia al di là di qualsiasi esperienza e di ogni sua sistemazione ci segnala piuttosto il compito infinito di risoluzione nel pensiero del dato, e che una sistematica razionale completa ed esaustiva è e deve rimanere un'aspirazione. E queste idee, così isolate, altro non sono che un prodotto di una sistemazione ideale, rintracciate a partire da un'analisi dell'esperienza, e chiarite nella loro essenzialità per potere meglio rischiarare zone oscure e confuse dell'esperienza medesima; nessuna intuizione ultramondana dunque!

Priorità dell'esperienza quindi, ma anche autonomia della ragione: il momento razionale ha un suo piano specifico, la sua obiettività e le sue leggi, e non può essere mai compiutamente rintracciato nella dimensione empirica, in quella che, con lessico banfiano, potremmo chiamare la sua attualità. D'altro canto l'attenzione prioritaria riservata all'esperienza e al fatto delle scienze richiama la necessità di un lavoro fenomenologico sulle forme di questa esperienza e di questo sapere. L'effetto è quello di un continuo passaggio fra quest'attenzione, che non ammette preventive riduzioni della complessità che continuamente rintraccia, e l'instaurazione della presenza ideale della ragione, con la sua piena autonomia. Si mettono così in luce i due estremi del rapporto, estremi tra cui non si dà mai alcuna definitiva *conciliazione* (si noti anche qui la distanza da Hegel) e che tornano continuamente a riproporsi in una dialettica infinita. Anzi solo salvaguardando il momento razionale (che, come vedremo, rappresenta l'unità di una legge di sintesi trascendentale) è possibile far valere «l'autonomia dell'esperienza, contro l'eteronomia di un metafisicismo che pretende di dominarla, come contro l'anomia di un empirismo insofferente d'ogni legge»²¹.

²⁰ FVS, p. 29.

²¹ PTR, p. 407.

È questo il significato della «doppia sete di ragione e vita»²².

L'antinomia reale-ideale ha il suo fondamento nell'*irriducibilità* di soggetto e oggetto nella loro correlazione. D'altra parte i due poli non possono darsi l'uno senza l'altro; anzi, non possono neppure essere riconosciuti come tali, nel loro pieno valore conoscitivo, in qualche posizione determinata dell'esperienza o della realtà, in quanto base per ogni posizione dell'esperienza. «I due termini soggetto ed oggetto non sono posti in sé, come determinazioni dell'essere, identiche a se stesse, ma solo nella e per la relazione reciproca, giacché solo tale correlazione, per cui ogni limite e parzialità dei due termini sono posti di principio come risolti, può esprimere l'autonomia e l'universalità teoretica del conoscere»²³.

La dualità che continuamente si ripresenta (ideale-reale, ragione-vita, soggetto-oggetto) si rispecchia anche nella mai risolta contrapposizione tra conoscenza sensibile e razionale. La distinzione va mantenuta proprio per non finire in una filosofia dell'identità, ma con la consapevolezza che non c'è neppure la possibilità di uno dei termini senza il polo correlativo, e che soprattutto non c'è conoscenza in cui i due elementi non siano già fusi, in cui la sensibilità non si organizzi in vista del concetto, e in cui il concetto non lavori sul contenuto offerto dal dato sensibile. La prima sfida che la fondazione di una nuova teoria della ragione si trova ad affrontare, riguarda proprio la possibilità di garantire la piena autonomia della ragione salvando la priorità dell'esperienza, e quella di preservare le ricorrenti antinomie, in cui si reduplica il rapporto vita-ragione, da una piena identità senza riproporre un dualismo metafisico.

3. LA RICERCA DI UNA RAGIONE PIÙ FLESSIBILE

È evidente l'impianto kantiano del rapporto unità della ragione-multiplicità dell'esperienza. L'unità della ragione «non può a noi più rivelarsi come un armonico coerente e concreto mondo sovrasensibile e metafisico, ma deve apparir solo nel rapporto formale tra il pensiero e la realtà, come

²² L'espressione è riferita proprio all'incontro giovanile con Hegel, letto in opposizione al neoidealismo che sacrificava il secondo termine all'astrattezza del primo. Per maggiori dettagli si può vedere la lettera di Banfi a G.M. Bertin del 8/6/1942 da cui l'espressione è ripresa, lettera pubblicata in «Aut-Aut», VIII (1958) 43-44, p. 31, col titolo *La formazione umana e filosofica*.

²³ PTR, p. 43

l'a priori che giustifica l'inerire del sapere alle cose, dell'unità alla molteplicità, senza che possa [...] assurgere dinanzi alla nostra mente, in forma concreta, ad una realtà assoluta e pienamente indipendente»²⁴. Ma il panorama del sapere nel frattempo è mutato. «Oggi, innanzi al nostro sapere, la realtà si moltiplica e si distingue insieme in una tale varietà, complessità, intreccio di aspetti, di forme, di significati, di piani, che non è affatto chiaro in qual senso si possa, e se pure si possa, parlare di una sua totalità unitaria»²⁵.

Una prima sfida riguarda quindi la flessibilità della ragione nei confronti del panorama scientifico, essendo ormai la ragione *classica* inadatta allo sviluppo del sapere contemporaneo, che tanto più procede e si specializza, tanto meno ingenuo diviene rispetto alle pretese di definitività delle posizioni raggiunte e di rigida unità del campo di ricerca. Si pensi solo alla specializzazione che ogni disciplina oggi richiede, per l'immensa mole di dati e per la crescente mobilità delle conoscenze, a tal punto che è divenuto impossibile padroneggiare effettivamente anche solo una disciplina. A ciò si aggiunge l'apertura di sempre nuovi settori d'indagine, con le loro richieste di autonomia di metodo e di ricerca. Questo sviluppo del sapere ci consegna una realtà sempre più complessa e non investe quindi il solo rapporto ragione-cultura ma quello ben più ampio ragione-vita. Ed è uno sviluppo che ridisegna continuamente i contorni della realtà, laddove l'ampliamento non è solo quantitativo ma anche, e soprattutto, qualitativo (tanto da ridefinire continuamente l'idea stessa di scienza rivendicando oggettività e solidità anche a studi tradizionalmente esclusi dal panorama delle scienze classiche²⁶).

La risposta banfiana di fronte all'urto tra la complessità delle nuove ricerche scientifiche e l'immagine rigida e astratta della "ragione umana" non è stata quella di abbandonare tale nozione, ritenendola sorpassata dai tempi, bensì quella di elaborare una nuova idea della ragione, più attuale e più aderente al reale.

²⁴ FVS, p. 29.

²⁵ PTR, p. XXI.

²⁶ Ad es. nell'introduzione all'edizione del 1922 de *I problemi fondamentali della filosofia* di Simmel: «è necessario riconoscere che, oltre a quello della scienza, altri mondi idealmente obiettivi, al di là tanto di un preteso dato immediato, quanto di un puro processo soggettivo, dominano la nostra vita: arte, religione, economicità, moralità, filosofia ed altre ancora, sono sfere ideali che si sostengono, come forme di reazione dell'anima e del mondo, su sistemi di categorie distinte da quelle scientifiche». L'introduzione è ristampata in FVS, p. 275-300.

Questa maggiore disponibilità della ragione ad accogliere non solo nuovi ed inattesi contenuti del sapere scientifico, ma anche nuove forme che dischiudono inaspettati orizzonti di ricerca, si accompagna ad un ampliamento del concetto stesso di *esperienza*, che non viene più identificato à la Cohen con l'esperienza scientifica ma rivela complesse articolazioni ed intrecci di piani differenti di cui la ragione deve saper render conto. L'esperienza scientifica si allarga nella nozione di *sapere* e quest'ultima si sposa con quella di *vita* simmeliana.

L'esperienza si articola su piani e sfere culturali differenti e «la scienza stessa è una di tali sfere, la cui costituzione a priori deve essere posta in luce in relazione con quella delle altre»²⁷. Non solo: l'idea del conoscere, oltre ad essere affiancata da altri piani dell'esperienza, e oltre a consegnarci un'immagine del sapere che si articola in differenti sfere (non solo *scientifiche* nel senso classico), è essa stessa una comoda semplificazione perché comprende una molteplicità di atti, rapporti ed intenzioni di cui solo per astrazione non teniamo qui conto.

Ovviamente tutta questa flessibilità nasconde un pericolo. Il problema diviene, ad esempio, come, abbandonato il panlogismo rigido ed unitario, non finire nell'irrazionalismo: se si nega la prospettiva *panoramica* come salvare comunque l'istanza razionale nell'incontro con l'esperienza-vita, con tutti i suoi aspetti anche irrazionali, senza approdare ad una ragione *molto debole*, ridotta soltanto a prendere atto delle situazioni che di volta in volta le si presentano, senza poter sperare di cercare in esse un senso né tanto meno di poter esprimere un giudizio?

Utile a questo proposito è soffermarsi sulle caratteristiche che giunge ad avere l'idea di verità, idea ricca di spunti ancora oggi molto fecondi nel disorientamento contemporaneo. Una verità che trascenda i singoli momenti storici e le singole culture e che si dia come possesso risolutivo e definitivo all'interno della nostra esperienza possibile è naturalmente, dati i presupposti banfiani, notevolmente problematica. Eppure la nozione di verità verrà salvata anche se intesa in modo nuovo e più articolato.

Per affrontare però questo aspetto dobbiamo ancora guadagnare dei contenuti soprattutto sulla nozione di trascendentale. Dovremmo inoltre soffermarci su un altro aspetto della ragione, l'importante sottolineatura della sua storicità, ma è prima necessario analizzare la stessa antinomia precedente tra ragione e vita ad un altro livello: è l'antinomia tra ragione

²⁷ PTR, p. 407. Il corsivo è nostro.

filosofica e vita spirituale o, che è lo stesso, tra ideale di unità sistematica e piani del sapere. Lo sviluppo del sapere sembra, come abbiamo visto, tendere alla dispersione invece che all'unificazione progressiva dei risultati delle singole discipline; lo stesso progetto positivista di unificazione delle scienze in una sorta di pan-scienza è naufragato nell'impossibilità della riduzione di conoscenze come quelle biologiche al tipo di leggi della fisica, o in forma più drammatica, di conoscenze quali quelle psicologiche o sociologiche ai paradigmi matematici. Se le scienze non ci insegnano un'unità dei contenuti o dei metodi, può intervenire a questo punto la filosofia? E in che modo?

4. IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA SISTEMATICA DEL SAPERE E DISCIPLINE

La filosofia come metafisica è stata messa, secondo Banfi, fuori gioco dallo sviluppo del sapere, che si organizza scientificamente in forma sempre più compiuta e che ha privato il filosofo della possibilità di mostrare il senso ultimo di ogni aspetto dell'esperienza, riportandolo ad arbitrarie costruzioni dogmatiche. Ma, se la premessa sembra ricordare il progetto positivista, la conclusione suona in maniera differente: la crisi della tradizione metafisica non azzera di conseguenza il rapporto filosofia-scienza, come se la metodologia delle scienze fisico-naturali potesse elevarsi a forma univoca di qualsiasi conoscenza, e come se la filosofia potesse essere sostituita dall'ideologia del sapere positivo che celebra la sua efficacia.

La filosofia non riceve neppure un nuovo campo d'indagine, un oggetto sconosciuto agli altri saperi (per esempio un ipotetico Essere, o un Assoluto). Nessuna Metafisica dell'Essere, giacché l'essere (sempre scritto da Banfi con la minuscola) non può rappresentare un oggetto *presupposto* al pensiero e distinto dagli enti investiti dall'indagine scientifica, come afferma il dualismo metafisico di ontologico ed ontico. L'unico essere di cui si potrà parlare nella prospettiva trascendentale banfiana sarà, come vedremo, l'essere come categoria universale del procedere della ragione di fronte al contenuto del conoscere. Nessuna Metafisica dell'Assoluto, perché l'idea stessa di un oggetto (*Ob-jekt*) assoluto (*ab-solutum*) per il pensiero filosofico rinnega la prospettiva trascendentale, in cui l'oggetto è sempre dato per un soggetto, e l'idea di un Assoluto può darsi solo laddove si trasponga indebitamente nella sfera del soggetto determinato la relatività e l'accidentalità rinvenute nelle conoscenze particolari, di modo che la stabilità e la legalità sembrano alla fine dover competere necessaria-

mente alla sfera dell'oggetto, ma di un oggetto svincolato (*absolutum*, appunto) dalla correlazione soggetto-oggetto, e posto come Oggetto in sé²⁸. La metafisica si fonda dunque su un errore gnoseologico, che l'indagine trascendentale ha chiarito definitivamente²⁹: la metafisica ambisce infatti alla conoscenza di una realtà assoluta; se, come abbiamo accennato (ma su questo punto dovremo tornare ancora più volte), non si dà alcun assoluto nella nostra esperienza, credere di rinvenire una struttura o un oggetto assoluto vuol dire solo ipostatizzare alcuni dati dell'esperienza, svincolandoli dal rapporto che questi stringono con tutti gli altri dati, e assumerli come necessari e in sé; oppure, correlativamente, reificare l'ordine ideale dei concetti e delle idee, traducendoli in cose, oggetti o strutture reali. L'Assoluto della metafisica è la celebrazione della parzialità, o la confusione degli ambiti.

Alla filosofia infine non rimane che porsi di fronte a questa stessa esperienza che elaborano le scienze, ma da una prospettiva nuova, in cui anche lo stesso procedere della conoscenza scientifica si fa oggetto e problema per la riflessione filosofica. Alla filosofia insomma, non resta che farsi carico della problematicità dell'esperienza in tutti i suoi aspetti, cercando di risolverne le contraddizioni su di un piano che trascende i singoli momenti empirici. Crediamo che qui convergano due tendenze:

– l'approccio neokantiano, che invece di partire dalla «presenza del qualcosa invece del nulla» come problema, pone il compito della filosofia nell'affrontare «*come* è possibile l'esperienza» e non «*che* ci sia il fenomeno»³⁰ (la filosofia non s'interroga sul fondamento dell'esperienza come manifestazione di alcunché di originario; l'esperienza viene considerata un *Faktum*, la possibilità di conoscere si dà già dispiegata nei *Fakta* delle discipline scientifiche; a noi resta il compito di indagare le condizioni e i limiti di *questa* esperienza e di *questo* sapere);

– l'esigenza hegeliana di sciogliere posizioni che si oppongono dogmaticamente in una superiore unità articolata, che conservi la complessità dei momenti del sapere ma che instauri anche un rapporto organico. Oggi ovviamente questo compito è ancora più difficile: «la filosofia sembra

²⁸ Cfr. PTR, p. 156.

²⁹ Cfr. *Introduzione* a I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, trad. di A. Banfi, in ELK I, pp. 19-64; e PTR, pp. 357- 359.

³⁰ G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989, p. 282. È chiara qui la distanza del metodo trascendentale neokantiano dal suo tradizionale referente polemico: Heidegger.

essere stata abbandonata in una profonda problematicità, tra la ricchezza esuberante di una realtà infinitamente mobile e trasfigurantesi e l'ideale astratto e vago di una posizione razionale assoluta»³¹.

Si noti che Banfi tiene distinti due ordini, quello scientifico (o meglio scientifico-culturale) e quello filosofico, e inoltre che non è compito della filosofia definire preventivamente cos'è o meno scientifico, né delimitare compiti, ambiti e metodi della ricerca; con la definizione di "scienza" non si fa altro che riconoscere l'esistenza di fatto di un ambito di ricerca razionale che si è venuto determinando, elaborando metodi e procedure, sempre più differenziate, in vista di una maggiore comprensibilità del mondo. Un'ulteriore questione di una nuova teoria della ragione è allora il rapporto problematico tra la sistematica unitaria del sapere e l'autonomia delle singole discipline. Come orientarsi nel sapere contemporaneo che fa subentrare «un ideale metodologico, sotto cui si moltiplicavano discipline sempre nuove e sempre divergenti, spesso fondate su principi inconciliabili, con metodi diversi di rigore ed esattezza»³²? Qual è la relazione tra filosofia e saperi particolari una volta che si è scelta la piena autonomia delle scienze nei confronti della riflessione filosofica?

Banfi propone un rapporto di integrazione dialettica con un controllo reciproco tra filosofia come sistematica e il complesso della vita spirituale con le sue branche del sapere. La filosofia non può mai prendere inizio da una spontaneità di pensiero che prescindia dai dati dell'esperienza, della vita, della cultura; essa piuttosto «sorge da un intreccio di esigenze che si fanno vive nei vari campi della vita spirituale e si sviluppa in continua loro dipendenza e reazione reciproca»³³. Salvaguardare l'autonomia dei vari piani del sapere non significa rinunciare a rintracciare in essi un'istanza unitaria, anche se aperta e in divenire; e ciò proprio per l'esigenza sistematica del pensiero filosofico.

La sistematicità razionale va però intesa trascendentalmente e non ontologicamente: non si ha un organismo *à la* Hegel concreto e concluso, che l'indagine filosofica dovrebbe finalmente rintracciare e mostrare; bensì una progressiva coordinazione, in costante autosuperamento, dei risultati del sapere e della storia, che guarda all'*idea regolativa* di un *unità* articolata e che ha il suo fondamento nel principio trascendentale del

³¹ PTR, p. XXI-XXII.

³² FVS, p. 29.

³³ PTR, p. 3.

conoscere. L'unità sistematica deve cioè ripensare se stessa come unità del processo teoretico mediante il quale si formano le differenti forme del sapere che, se rimangono irriducibili le une alle altre, pure possono essere rapportate in funzione di una legge teoretica generale.

In realtà dovremo seguire in maniera più articolata la definizione del pensiero filosofico e del suo compito e mostrare perché Banfi non ne fa la scienza del pensiero come disciplina più o meno psicologica, né, tanto meno, una specie di saggezza, che opponga la sua profondità a buon mercato alla dinamicità della vita e del sapere.

Qui ritorna, ad un nuovo livello, il problema del rapporto tra l'esperienza, nella sua differenziazione in mille direzioni, e l'esigenza unitaria rappresentata dalla ragione³⁴. L'esperienza che qui deve essere raccolta e compresa è la sconcertante dinamicità della cultura contemporanea, ricca di motivi che si sovrappongono e contraddicono; l'unità che la filosofia cerca ancora di garantire deve saper incontrare questo panorama di apparente disordine ed incoerenza. Per questo la filosofia deve ripensare l'idea del riferimento unitario e sistematico, ripensando anche il proprio compito ed assumendo in pieno la consapevolezza della storicità della sua ricerca. Ciò, come vedremo, comporterà non pochi problemi per la definizione del pensiero filosofico, «eppure questa è la nostra filosofia, la filosofia della nostra età e della nostra cultura e proprio perché non ci è possibile sfuggire— a meno d'isolarsi in astratti e vacui filosofemi di scuola— alla sua differenziazione dinamica, è necessario acquistarne coscienza, liberarsi dalla sua apparenza negativa, per afferrarne l'intima verità»³⁵. Ma per gli stessi motivi, sarà necessario tentare anche la fondazione di una nuova idea critica della ragione scientifica, che rinunci ad ogni sostanzializzazione realistica e ad ogni ipostatizzazione metafisica.

Un ultimo grave problema, che interviene a rendere ancora più flessibile ed aperta alla storicità del sapere la ragione banfiana, sono gli stessi

³⁴ Lo stesso Banfi ha stabilito chiaramente una relazione tra la sintesi del molteplice dei contenuti del conoscere in direzione di un'unità ideale, rappresentata dalla ragione, e la sistematica delle discipline rappresentata dalla ragione filosofica: «Se la coscienza speculativa può oggi avere una propria unità essa non consiste nella sintesi del contenuto del sapere in un chiuso sistema, ma nella tendenza a raggiungere, sia pur da vari punti di vista, una sistematica della ragione, in cui si giustificano e si coordinano le varie direzioni del pensiero, onde ciascuna acquisti coscienza della propria funzione ed accresca la propria efficacia. Questa tendenza, s'io non erro, è il termine estremo della rivoluzione copernicana di Kant», *IH*, p. 107.

³⁵ *FC*, p. 5.

risultati di queste discipline, che sembrano confutare la concezione tradizionale di «forma a priori»: cose come lo spazio o il tempo assoluti sembrano essere legate agli elementi più caduchi della scienza tra XVII e XVIII secolo³⁶. Il trascendentalismo banfiano cercherà di risolvere questi che ci sembrano tra i più gravi problemi di una teoria della ragione che non voglia più appellarsi a motivi metafisici: come salvare l'appello alla viva e concreta esperienza e la difesa di una ragione autonoma nella sua purezza? Come garantire un criterio di razionalità nell'incondizionata apertura all'imprevedibilità dell'esperienza e del sapere? Come salvare l'idea di unità in questa progressiva dispersione? Come è possibile insomma un trascendentalismo ai nostri giorni?

Per affrontare queste gravi questioni Banfi recupererà motivi dalle correnti di pensiero più diverse: dalla Scuola di Marburgo e dal relativismo simmeliano, dalla dialettica hegeliana e dalla fenomenologia di Husserl, in un percorso che è tra i più originali di questo secolo, perlomeno in Italia.

³⁶ Stiamo qui soltanto accennando alle teorie fisiche e matematiche che hanno rivoluzionato l'immagine della scienza all'inizio del secolo, e che hanno fatto parlare di «mutamento di paradigma»: le geometrie non-euclidee, la relatività einsteiniana e la meccanica quantistica. Ovviamente questi temi non potevano neanche essere riassunti nelle loro linee direttive, per la loro complessità e per la competenza tecnica che richiedono. Un cenno era, d'altro canto, indispensabile: lo stesso Banfi vi farà cenno in più di uno scritto, e c'era anche il tentativo di reinterpretare le forme trascendentali in base ai recenti sviluppi scientifici portato avanti da Cassirer con *Sostanza e funzione* (1910) e con *La teoria della relatività di Einstein* (1921), testi che Banfi sicuramente conosceva.

II.

LA NOZIONE DI TRASCENDENTALE: LA CORREZIONE STORICA

1. UNA PRIMA CORREZIONE STORICA: I PRIMI ANNI '20

Il tentativo di soluzione di Banfi delle questioni che abbiamo sintetizzato nel capitolo precedente passa attraverso una ridefinizione del concetto di trascendentale kantiano, trasfigurato da *alcune* suggestioni husserliane, e vedremo quali, e con una rilevante componente storica di stampo hegeliano. La fecondità del percorso banfiano, anche in questo caso, è di consegnarci sempre nuovi interrogativi e spunti di riflessione piuttosto che soluzioni definitive.

Una prima direzione di ricerca ce la offre il tentativo di rendere il trascendentale meno rigido da un punto di vista storico. In realtà, proprio riguardo questo tema, anche il ventennio qui considerato è tutt'altro che omogeneo: le oscillazioni, le ridefinizioni e i ripensamenti non sono infrequenti e dipendono dalla stessa impostazione della ricerca banfiana che rifiuta programmaticamente la fissità dogmatica dei risultati e si dichiara sempre aperta al rinnovamento a partire da un'ulteriore analisi dei dati dell'esperienza.

Con una prima approssimazione si può, con Franco Cambi¹, distinguere una fase iniziale (anni '20) in cui si sottolinea maggiormente il momento trascendentale ed il piano speculativo-teoretico, anche se non è assente una preoccupazione storica, ed una seconda fase (anni '30) in cui l'influsso hegeliano si fa ancor più determinante, e l'idea di sviluppo ritorna con maggiore insistenza a tal punto che spesso sembra che ragione e

¹ F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, cit., pp. 45-72.

storia si identifichino. Ma a ben guardare il movimento di questa tematica più che ricordare uno sviluppo lineare, di approfondimento o scoperta di aspetti trascurati, ci sembra un movimento di recupero di alcuni spunti già presenti nei primi scritti, più o meno esplicitamente, che erano stati messi in ombra e che verranno “riscoperti”. Preferiamo quindi distinguere una prima correzione storica, che coincide con le prime opere a stampa di Banfi, un momento di ripensamento con il tentativo di fondazione trascendentale della ragione costituito dai *Principi*, e una seconda più decisiva correzione storica, che coincide, non a caso, con una serie di ricerche fenomenologiche sugli specifici campi della cultura, con un approccio alle questioni teoretiche che passa molto spesso per studi di storia della cultura e della scienza². Questa oscillazione è per noi tutt’altro che casuale e riflette il carattere problematico e stimolante dell’incontro del piano trascendentale con l’istanza storica, incontro che è, e secondo noi rimane, uno dei temi più interessanti della filosofia postkantiana. Crediamo inoltre che, nonostante vengano in primo piano elementi diversi in momenti diversi, si possa comunque scorgere una certa organicità nella posizione di Banfi (anche se forse non nella misura in cui sembra voler rivendicare Fulvio Papi) e che la compresenza negli anni che qui consideriamo di tutti questi aspetti, anche se con sottolineature differenti, consenta una trattazione unitaria³.

Un primo confronto con il tema della storicità della filosofia, e in generale della ricerca teoretica, lo si può trovare nella densa introduzione a Simmel dal titolo *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*. La traduzione de *I problemi fondamentali della*

² La nostra distinzione in tre periodi è ovviamente schematica e sommaria. Di fatto Banfi non abbandona *mai* il tema della storicità, né i suoi stessi presupposti lo permettevano. Quel che ci preme sottolineare è una differente attenzione riservata alla storia, con degli accenti molto diversi nei tre momenti sul rapporto da stabilire tra pensiero teoretico ed attualità del principio trascendentale nel mondo della cultura.

³ Non ci pronunciamo invece sulla dibattuta questione se l’adesione al marxismo dell’ultimo Banfi si sovrapponga all’originaria elaborazione teoretica o ne sia la naturale conseguenza, né se il marxismo sia presente già nei primi anni del pensiero banfiano, perché non riguarda il periodo e il tema che vengono qui presi in considerazione. Rinviamo per un orientamento sul dibattito a F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961; agli interventi sulla «Rivista critica di storia della filosofia» di A. Santucci [XVII (1962) 2, pp. 197-212], Paolo Rossi [XVIII (1963) 1, pp. 44-76]; su «Critica marxista» di L. Sichirolo [V (1967) 3, pp. 65-84]; si veda anche P.L. Lecis, *Antonio Banfi tra trascendentalismo e marxismo*, Sassari 1978; G.D. Neri, *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di Antonio Banfi*, Bibliopolis, Napoli 1988.

filosofia appare a stampa nel 1922, ma l'introduzione è forse di qualche anno prima⁴. Il pensiero simmeliano offre l'occasione di confrontarsi con la crisi attuale, proponendo un'immagine della storia come continua e progressiva crisi. Il senso di questa crisi senza posa è quello del conflitto tra l'ordine in cui si fissa il cosmo della realtà e la produttività della vita, ed è crisi che si dà dunque in ogni situazione storica, anche se in certe epoche essa giunge a tale consapevolezza, in un momento di assoluta mancanza di altre sintesi universali, da *rivelarsi come crisi*, e da essere vissuta come tale. Si spezza così la sistemazione pratica che garantiva l'equilibrio necessario alla prassi, e si dissolvono le forme ideali o reali in cui la vita si era organizzata. Ciò che precipita non è la vita spirituale, ma solo le sue forme determinate, e la vitalità stessa dello spirituale si mostra nella distruzione di tali forme. A questa trasmutazione di tutti i valori spirituali non sfugge la filosofia. I concetti fondamentali del pensiero occidentale che valevano come forme categoriali per la comprensione del reale non possono più adattarsi alle esigenze del mondo contemporaneo. «Pertanto anche la tradizione filosofica sembra mutare di significato»⁵. Questa profonda crisi si esprime nel pensiero contemporaneo come unità di filosofia e storia della filosofia, e come tentativo di dare al nostro pensiero la fluidità della vita.

Il relativismo simmeliano tenta così di integrare, in un'interna dialettica, le verità dogmatiche della tradizione. Fermiamoci sul criticismo: lo svolgimento essenziale che esso deve subire è quello di riportare anche la staticità astratta delle categorie all'interno dello sviluppo della vita spirituale. L'a priori si moltiplica in più a priori, si trasfigura in linee direttive che si costituiscono nel flusso della vita, senza esaurire la potenzialità di significati e di sistemazione categoriale. L'indipendenza e l'autonomia delle categorie non sarebbe dunque determinata dall'esterno, ma posta dall'interno della stessa vita spirituale.

Ci siamo fermati su questo passo, perché lo svolgimento del criticismo in rapporto alla nuova esperienza del mondo contemporaneo, rimarrà per Banfi una specie di programma di lavoro, una sfida, nel tentativo di recuperare criticamente alcuni concetti del kantismo, integrandoli con molteplici istanze, in più direzioni. Ma qual è intanto il suo giudizio su questa ricostruzione del procedere della vita, come corrente che crea le

⁴ Tra il testo e la firma dell'autore si legge infatti: «Vimercate - Settembre 1920». La ristampa cui facciamo riferimento di seguito è in FVS, pp. 275-300.

⁵ FVS, p. 278.

forme in cui può inquadrarsi per inghiottirle di nuovo in sé? L'immagine che Banfi ci consegna è quella di un relativismo radicale; purtroppo egli non prende ancora posizione, né del resto il carattere introduttivo dello scritto lo permetteva; si limita piuttosto a rivivere l'atteggiamento che caratterizza la filosofia simmeliana, rimanendone al suo interno. In effetti, molti temi che ora sono accennati in riferimento a Simmel torneranno nei lavori successivi, ma si collocheranno in un'atmosfera differente, più fiduciosa nel momento razionale e, in fondo, più ottimistica sulla possibilità di una conciliazione tra la dimensione legale e formale del conoscere e il dinamismo delle forme di attualità di tale dimensione.

Nel 1922 esce la prima edizione de *La filosofia e la vita spirituale*, il primo scritto in cui Banfi tenta un proprio percorso filosofico. Quello che per ora ci interessa è sottolineare non solo l'affermazione della storicità del sapere e dell'esperienza, ma anche la profonda relazione tra la filosofia e la situazione della cultura del tempo.

L'avvio stesso di un'*esigenza* filosofica ha le sue radici in un momento di crisi di solidità e certezza del mondo dell'esperienza e dell'azione. L'esigenza filosofica non solo non è mai soggettiva, non trovando collocazione in un'aseità dell'individuo dal sapere e dalla società del tempo⁶, ma non ha neppure un'autonomia come scienza puramente logico-deduttiva indipendente dal resto del sapere. L'esigenza di sistemazione dell'esperienza, il processo della sua universalizzazione e della sua unificazione, si svolge all'interno dell'esperienza medesima. Come non dedurne quindi, dato il profondo legame che tiene uniti il trascendentale e il mondo di cultura in cui si obbiettivizza, che lo sviluppo storico, non solo dei contenuti, ma anche delle forme stesse del loro rapporto, non abbia alcun legame con il fondamento che rende questa vita spirituale possibile?

Si pensi al fatto che il fallimento del dogmatismo scientifico non implica affatto il fallimento della scienza *tout court* né della ricerca razionale e rigorosa, con esiti irrazionalistici e romantici, bensì il recupero di un sapere universale ed obbiettivo, consapevole però della storicità dei suoi risultati e dei suoi metodi parziali.

Oggi la consapevolezza della crisi è acuta e quindi l'esigenza di un pensiero filosofico si fa, secondo Banfi, ancora più urgente. Abbiamo già

⁶ «Che ogni visione filosofica del mondo sia per così dire la proiezione nel mondo di uno stato d'animo personale del filosofo o una sistemazione del mondo relativa a certe sue speciali preferenze, ch'essa cioè richieda per giustificarsi una spiegazione psicologica, è un'opinione tanto comune quanto volgare ed assurda», FVS, p. 42.

accennato allo sviluppo dei risultati scientifici che pongono in crisi il dogmatismo positivista, certo di un sapere se non stabilmente acquisito (e semmai infinitamente perfezionabile) almeno uniforme e sicuramente progressivo. Ma anche la filosofia idealistica della natura, in reazione alla quale si era imposto il dogmatismo scientifico, non era certo preferibile: essa era semmai un dogmatismo metafisico, e per di più arbitrario⁷. A determinare la crisi dei due approcci antagonisti è stato il frantumarsi dell'unità e della coerenza dei piani di realtà.

Una grave complicazione ha investito anche le discipline storiche ed anche qui sono gli stessi risultati del sapere a rendere problematica un'immagine ingenua ed inadeguata del sapere medesimo: «lo studio diretto delle fonti, l'esame comparato dei fenomeni rivelò ben presto la difficoltà di determinare l'elementarità del fatto storico, pose in luce l'intreccio complesso di significati e di valutazioni, assolutamente illimitabile, in cui la sua singolarità si definisce. In luogo di una serie obbiettiva univoca di avvenimenti svolgentesi secondo un principio necessario di causalità si presentò un divenire variamente articolato, in quanto ogni suo momento e il corso suo stesso è interpretato nella complessità di valutazioni sovrappontesi a costituire la non mai raggiunta e definita obbiettività del fatto»⁸.

Scienze della natura e scienze dello spirito sono accomunate in un medesimo destino e richiedono una reimpostazione della sistematica della ragione, dell'orizzonte stesso in cui soltanto hanno significato i singoli risultati. Banfi rifiuta qui la netta distinzione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* in vista di un'unità (sempre da ridefinire) della vita spirituale garantita dall'unità della ragione e del trascendentale.

Già questo continuo uso del termine *vita* è ricco di implicazioni significative: Banfi non pone di fronte alla ragione un "mondo reale", ma il termine estremamente ricco, proprio per la sua estrema indeterminatezza, di vita. *Vita* richiama l'inesauribile dinamicità contro le costruzioni ontologiche e naturalistiche; *vita spirituale* comunica questo senso di instancabile mobilità anche alla dimensione culturale, in tutti i suoi livelli, in una totale apertura al continuo divenire dell'esperienza. Il concetto di vita consente così di caratterizzare nel modo meno metafisico possibile l'indagine banfiana. Vorremmo fermarci su due elementi di questa analisi: la sua radice kantiana (e non solo simmeliana!) e la consapevolezza storica.

⁷ FVS, v. pp. 9-10.

⁸ FVS, p. 19

L'atmosfera kantiana dello scritto, nonostante Banfi non sia ancora giunto al pieno sviluppo del trascendentalismo quale si avrà nel 1926, è riconducibile alla insistita negazione di una dimensione oggettiva che sia autonoma dalle categorie del soggetto. Che il soggetto non sia il soggetto psicologicamente o empiricamente inteso, e che Banfi insista nel rivendicare alle leggi ideali una piena oggettività, non solo non nega la radice kantiana dello scritto, ma testimonia una lettura attenta e intelligente di Kant, molto vicina alla lettura marburghese. In quest'interpretazione del trascendentalismo kantiano, non ci si offre già dato il soggetto con le sue forme trascendentali ad organizzare il mondo; soggetto e oggetto, come opposizione dialettica, si danno solo all'interno della prospettiva trascendentale! Soggettivo e oggettivo non si riferiscono affatto all'apporto del soggetto e dell'oggetto nello sviluppo della conoscenza. E si pensi all'immagine della natura, quale esce da quest'opera: la natura non è una realtà positiva in se stessa, quanto piuttosto il limite negativo della dispersione, delle determinazioni limitate e contrapposte. La natura non ha un'oggettività che l'io dovrebbe riprodurre, assumere, o interpretare; l'unica dimensione oggettiva che essa può conquistare è quella che l'attività spirituale le attribuisce. La natura non basta a se stessa, non si dà con una propria organizzazione. Ma non era questa la posizione dell'idealismo? Banfi sta qui ripetendo la svalutazione, hegeliana prima e neoidealista poi, nei confronti del momento di massima alienazione dello Spirito nell'esteriorità e nell'opposizione all'Idea? A nostro parere no: Banfi non ritiene che la natura vada negata e superata nella consapevolezza cui dovrebbe finalmente giungere la Filosofia dello Spirito; la natura come frammentarietà, materialità, continua sfida al pensiero, non concede *mai* al pensiero di ritirarsi in sé soddisfatto. L'elemento di concretezza è ineliminabile, l'alterità non può in alcun modo essere annullata; se non nel processo illimitato di sempre nuove forme di equilibrio tra io e mondo. Dietro l'immagine hegeliana si mostra piuttosto un tipico schema neokantiano. La conseguenza più radicale di questa considerazione della natura è la negazione di qualsiasi ontologia realistica o di qualsiasi elemento autonomo da ricondurre a sé nell'atto del conoscere: è così impossibile ogni rispecchiamento di una presunta realtà consolidata esterna, ogni "scoperta" di leggi già date nonostante l'operazione di sintesi ideale dell'esperienza. Negare una legalità deterministica della natura equivale qui a fondare la validità oggettiva della conoscenza solo sulla struttura logico-categoriale. Ecco il senso allora dell'insistenza sul carattere formale dei principi che unificano il contenuto del conoscere e che sono relativamente indi-

pendenti da tale contenuto. Usiamo “relativamente” per non fissare in una aseità di strutture già date quelle che si chiariranno più tardi come funzioni. Non si esce dunque dall’orizzonte del trascendentale: è sempre all’interno del rapporto soggetto-oggetto che si dà la possibilità di una natura, di un “mondo esterno e primitivo”, e che non è ovviamente né esterno né tanto meno primitivo, essendo un’elaborazione legale e categoriale complessa, sullo stesso piano di altre operazioni spirituali di sintesi⁹. La natura cioè costituisce sempre uno scarto ineliminabile, ma è un’alterità che rimane sempre interna allo spirito; la doppia polarità di soggetto ed oggettivo è sì ineludibile, segna sì l’impossibilità di un’identificazione e la continua presenza del diverso, dell’altro (la materia rispetto alle forme, la “vita” rispetto alle sue organizzazioni culturali, e così via), ma colloca questa presenza ancora all’interno della vita spirituale: essa non sfocia in altre parole in un’opposizione tra fenomeno e cosa in sé, che riprodurrebbe ancora una volta lo schema dualistico dell’*adaequatio*. Se soggetto e oggetto sono possibili solo *all’interno* della prospettiva trascendentale, l’alterità (irrisolvibile) della natura si dà solo *all’interno* del mondo spirituale.

Questo per quanto riguarda l’atmosfera kantiana, o meglio, neokantiana. Quanto al secondo punto, ci pare che in queste pagine ci sia già molta di quella consapevolezza storica che caratterizzerà gli anni Trenta e la ripresa di Hegel, anche se l’istanza storica, che deve incontrarsi con la fondazione del momento teoretico, non è caratterizzata allo stesso modo: in questi anni la mediazione non è tanto tra il trascendentalismo neokantiano e la storicità di stampo hegeliano, quanto piuttosto tra il primo e il vitalismo simmeliano. Del resto non è un caso che Simmel sia stato indicato più volte come il tentativo di mediazione di Kant e Hegel, proprio per il suo collegamento della dimensione formale al divenire del tempo.

Comunque, il motivo dello sviluppo e della dinamicità della vita spirituale si dà con insistenza e testimonia una chiara preoccupazione per la dimensione storica. Questa preoccupazione, se viene espressa chiaramente solo nei primi anni Venti, doveva essere addirittura precedente se è vero che già nel 1913 Banfi rimproverava a Croce la mancanza assoluta

⁹ Cfr. FVS, pp. 68-75, e P.L. Lecis, *Antonio Banfi tra trascendentalismo e marxismo*, Pubblicazioni dell’Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Cagliari, Sassari 1978, pp. 7-10.

del «senso storico che è uno solo col senso filosofico e l'espressione teoretica del senso religioso»¹⁰.

Rimane però una sostanziale antinomia tra questa storicità e l'autonomia ideale cui già facevamo cenno, e che si mostra spesso con sfumature platoniche (il regno *puro* delle idee)¹¹, antinomia che si imporrà decisamente nel '26, cancellando quasi del tutto il legame del pensiero teoretico con la storia. Questo era in fondo possibile proprio facendo leva sul rapporto problematico tra reale e ideale e perché la filosofia «non riconosce come assolutamente valida e definitiva in se stessa nessuna forma determinata di obbiettività, non limita per massima l'esigenza logica del pensiero a nessun termine dato»¹² e mantiene quindi una sostanziale indipendenza. Ma se il compito della filosofia è di «scomposizione dei dati dell'esperienza onde ricostruirne una armonia, un cosmo che sia retto ed avvivato da un senso interiore» dove si colloca questa attività se non nella storia e su cosa lavora se non sui risultati (che Banfi stesso sottolinea come storici) dell'esperienza dell'epoca?

Nel saggio *Il pensiero filosofico e la problematicità del conoscere*¹³, Banfi sottolinea nuovamente l'impossibilità di assumere come definitivo qualunque dato dell'esperienza o qualsiasi risultato della speculazione. Ma più che per un riconoscimento della continua precarietà dei risultati del sapere e dei modi di organizzare la vita, sembra che tale impossibilità sia dovuta ad una specie di inadeguatezza dell'empirico ad esprimere compiutamente l'idealità che è richiesta dal pensiero filosofico. La filosofia viene definita come autocoscienza pura del pensiero, e distinta dai processi psicologici (che si concentrano sul soggettivo) e dalle obbiettivazioni determinate della realtà (che sottolineano invece l'aspetto oggettivo) elevandosi essa al di sopra della loro opposizione e dandone ragione in una sfera più alta.

In questi anni Banfi oscilla tra un'opposizione radicale tra reale e ideale e il tentativo di inserire anche l'ideale nell'esperienza empirica e nei risultati del sapere che da questa esperienza prendono avvio, arrivando

¹⁰ Da una lettera da Iesi a Mario Rossi del 4 aprile 1913. Parti delle lettere a Mario e Astolfo Rossi sono pubblicate in: P. Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, apparso sulla «Rivista critica di storia della filosofia» (XVIII, 1963 n. 1, pp. 44-76) e premesso a IH, pp. 7-64.

¹¹ Cfr. Cap. I, par. 2.

¹² Cfr. FVS, pp. 22-24.

¹³ Il saggio costituisce la seconda parte del volume *La filosofia e la vita spirituale*. Cfr. FVS, pp. 93-151.

anche sul punto di avvicinarlo allo sviluppo del sapere medesimo, ma senza compiere ancora il salto decisivo di riconoscere anche alla dimensione teoretica pura, che sola rende possibile un orizzonte in cui trovi posto e l'esperienza e il sapere empirico, una forte connotazione storica e di rintracciare l'idealità stessa, anche se non mai compiutamente realizzata, all'interno del reale medesimo.

In altri termini questa dialettica potrebbe essere espressa come antinomia tra immanenza e trascendenza, a patto che si intendano i due momenti rispettivamente come attualità effettiva del momento teoretico nella concretezza dell'esperienza (e non come fondazione empirica dell'idealità) e come trascendenza del piano ideale mai effettivamente raggiunto dalla determinatezza del reale (e non come trascendenza ontologica in una prospettiva realistica).

Quanto invece all'antinomia tra immanenza e trascendenza *stricto sensu*, in quanto valutazioni parziali, proprio in questi anni¹⁴ essa era stata analizzata da Banfi e risolta come tipica problematicità filosofica, che ha un suo significato solo a livello logico-metodologico, e non come dualismo metafisico a proposito della presunta struttura del reale. Tale antinomia è piuttosto una «tipica forma di pensabilità del reale»¹⁵.

2. L'ANTINOMIA STORICO-TEORETICO: I PRINCIPI

I *Principi* sono il tentativo di fondazione di una ragione pura e incontaminata: la vita spirituale viene come bloccata per un istante, cristallizzata e indagata nella sua trasparenza; i motivi speculativi, che si danno nelle varie visioni filosofiche, vengono considerati nella loro «purezza», e qui essi mostrano una trama razionale che li sostiene e dà loro senso e fondamento.

Se è vero che il filosofo opera sui dati di una sistemazione teoretica comune e secondo i principi e le direttive di una tradizione, e che la filosofia ha finalmente riconosciuto, dopo Hegel, la necessità di rifarsi alla

¹⁴ *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica* in: Società filosofica italiana, *Dibattiti filosofici*. Atti del V Congresso italiano di filosofia tenuto a Firenze nei giorni 15-19 ottobre 1923 ad iniziativa della Società filosofica italiana, Il Solco, Città di Castello 1925. Ristampato con l'aggiunta delle note (assenti nella stampa degli atti) in FVS, pp. 180-192.

¹⁵ FVS, p. 181.

propria storia, pure le visioni della vita che si susseguono in tale tradizione sembrano valere in quanto rappresentano l'esperienza di un altro ordine, di un ordine razionale, che solo può fornire ad esse una giustificazione. Ed è proprio sul peso di questo ordine "altro" dal succedersi delle visioni della vita, che si gioca la novità dei *Principi*, che giungeranno ad affermare addirittura un'antinomia tra momento storico e momento teoretico.

In un'importante nota a proposito della ragione filosofica¹⁶ Banfi rivolge a Croce una critica, che a prima vista contraddice quella a lui rivolta un decennio prima: Croce viene accusato ora di identificare, compiendo un errore *epistemologico*, storia e filosofia. E nella medesima nota si sottolinea che «altro è il procedere trascendentale fenomenologico, altro quello del sapere storico». La questione non sembra riguardare tanto la fondazione delle scienze storiche, quanto la presenza di un'essenziale natura extra-teoretica all'interno del sapere storico. Nel primo caso infatti la questione potrebbe essere interessante anche per il nostro percorso, ma non pregiudicherebbe in maniera sostanziale la possibile sintesi tra momento teoretico e storico, dato che una precisa collocazione nel panorama scientifico e teoretico potrebbe giungere alle scienze storiche in un secondo momento, ed è questione che riguarda più che altro la fondazione delle scienze dello spirito. Ma Banfi sembra volere dire di più, giacché afferma che il sapere storico «*in quanto storico*, non si lascia ricondurre senz'altro alla pura sistematicità razionale» ed il suo momento extra-teoretico viene individuato proprio nel fatto che esso «è dato e si crea nella e per la storia stessa, come attività della cultura»¹⁷.

Ma seguiamo da vicino l'intero paragrafo, in cui queste note si collocano. Banfi stava caratterizzando la ragione filosofica e aveva chiarito il significato trascendentale dell'idea dello spirito: la filosofia era stata presentata nella sua caratteristica di sistematicità razionale, come fondamentale struttura razionale che costituisce non un sistema ma «il sistema dei sistemi» (avremo modo di tornare su tutti questi aspetti, qui soltanto accennati; quello che per ora ci interessa è chiarire a quale livello si introduca il tema della storicità). A proposito dell'idea di spirito si evidenziava la sua potenzialità trascendentale, come forma in cui le sintesi parziali si dissolvono nella pura essenza teoretica e appaiono nella loro autonoma sistematicità, lasciando trasparire il senso che li attraversa.

¹⁶ PTR, p. 205 n. 1.

¹⁷ PTR, p. 206 n. 1.

Ora, l'attualità concreta di quest'ordine spirituale è rappresentata dal mondo della cultura, che ha una struttura eminentemente teleologica; così ogni aspetto culturale sembra trovare una definizione ed una collocazione solo relazionandosi con insiemi di variabili, a loro volta in continuo divenire. In questo orizzonte non è neppure possibile parlare di un sistema stabile di valori, giacché i sistemi concreti si intersecano col contenuto della cultura, seguendone i mutamenti. Se la coscienza comune caratterizza una varietà di aspetti culturali secondo valori universali e soprattutto stabili, ciò avviene «per le esigenze della prassi» ed ha quindi un significato essenzialmente pratico e di comoda astrazione.

Il limite del sapere storico è costituito dal fatto che il suo contenuto viene offerto dal mondo della cultura, l'oggettività del dato viene presupposta e non indagata, né risolta sul piano delle relazioni e determinazioni razionali (come fa ad esempio la scienza fisica); esso si limita a «significare» tale dato secondo un sistema interpretativo accettato acriticamente, e che è invece esso stesso un momento dello sviluppo del processo culturale, caratterizzato dalle concezioni dominanti del periodo.

C'è quindi un carattere essenziale determinato come extra-razionale ed extra-teoretico nel sapere storico concreto. Tale sapere non si lascia ricondurre senz'altro alla pura sistematicità razionale perché accetta, e, si noti bene, necessariamente, un principio di individualità, che è antinomico alla legge nella sua universalità teoretica. Le presunte leggi storiche sono in realtà delle costanti, e nella loro determinazione ha una grande peso la prospettiva dello storico, il quale non può mai dominare il dinamismo della storia, per il semplice fatto di farne parte.

Con questo non si vuole negare l'importanza del sapere storico, che ha avuto un'importante funzione antidogmatica nei confronti di certo idealismo e certo positivismo; ma si nota che questo sapere offre, e può offrire, un'esperienza culturale determinata e parziale. Tale esperienza ha bisogno di un'ulteriore sistemazione che è quella trascendentale della filosofia, dell'universalità che risolve la particolarità e l'individualità.

Il sapere storico rinvia, tramite l'*idea* di storicità, in cui sia possibile risolvere le oggettività e le valutazioni, ad un piano superstorico. L'*idea*, come avremo modo di rilevare più a fondo in seguito, rappresenta qui il passaggio dalla dimensione del sapere storico, immerso nella storicità delle sue stesse categorie e nel limite dell'individualità del particolare, al piano eidetico di fondazione delle stesse aree culturali e scientifiche, al di là dunque della storia come disciplina, in quanto piano di fondazione e di possibilità unitaria di ogni disciplina. Il rapporto che questo piano eide-

tico, che ci si mostrerà come uno degli elementi essenziali della legge trascendentale del conoscere, intrattiene con la storia come disciplina è dunque chiaro; meno chiaro è invece la relazione tra questo piano e la storia come continuo e libero divenire.

L'impressione che deriva da questa purificazione della teoreticità, nel suo valore formale e trascendentale, è una specie di degradazione dell'esistente; la sottolineatura della distanza tra le attualità determinate della legge teoretica e la purezza della legge medesima sembra implicare un carattere di precarietà ed inadeguatezza costitutiva della concretezza storica.

È questo il momento di massima distanza tra reale e ideale, e di conseguenza tra piano storico degli eventi e piano teoretico trascendentale.

Ma che il problema sia lungi dall'essere risolto e che Banfi non si senta del tutto appagato dalla netta posizione assunta nei *Principi*, lo testimonia un tentativo, solo accennato ma significativo, di tornare nuovamente sulla questione. A conclusione infatti di un articolo, apparso su «Conscientia» proprio nel 1926, in cui si tracciava un veloce schizzo sul valore e la funzione del mito, Banfi torna ad occuparsi del nostro problema, cercando un'«armonia» tra idea di storicità e idea di ragione. L'articolo in questione è *La verità e gli idoli*¹⁸ e l'occasione è offerta dal volume *Mythus und Kultur* di Arthur Liebert, del 1925: l'autore aveva indicato nello scetticismo nei confronti di un'autonomia trascendente dei valori e nella coscienza esasperata della relatività di qualsiasi senso e aspetto parziale della vita, il motivo fondamentale della profonda crisi spirituale dell'età contemporanea. Liebert si mostrava soprattutto preoccupato dalla concezione «istoricista», che presenta un'illimitata e dinamica continuità di relazioni, in cui si risolve ogni determinazione sia obbiettiva che soggettiva. La terapia consisteva nel recupero dell'Assoluto che si rivela nel finito, del superistorico che si attua nella storia, fornendole significato e validità. Sarebbe questa la funzione del mito, che offre un criterio valido universalmente, criterio che ha nella metafisica il suo compimento, raggiungendo in essa la massima universalità ed elevandosi a visione totale della vita. Il mito è la conciliazione ideale dei contrasti, il fondamento delle aspirazioni, essendo in grado di raccogliere e dirigere le forze discordanti del corso della cultura.

¹⁸ Apparso su «Conscientia», V (1926) 24, è stato ristampato in: A. Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, pp. 99-103. Le indicazioni delle citazioni che si danno di seguito si riferiscono alla ristampa.

La proposta di Banfi va ovviamente in direzione opposta: si segnala l'oscuro pericolo di ogni concezione mitica che si elevi a fondamento e direzione della vita, in cui non si assuma piena coscienza razionale della vita medesima. È «la notte nera in cui tutti i cuori possono dormire e sognare in pace i loro piccoli sogni»¹⁹.

E pare che proprio in funzione polemica Banfi sia costretto a riconsiderare il rapporto precedente, sfumando la decisa alterità reale/ideale (che porta con sé l'alterità storico-individuale/trascendentale-universale), per timore che il livello ideale, di cui si continua a sottolineare l'irriducibilità alle situazioni determinate, scivoli su di un piano trascendente. Ma non si tratta che di una sfumatura, mentre la svolta decisiva dovrà aspettare ancora qualche anno.

Banfi infatti afferma di sentire «tutto il valore della coscienza storica del reale»²⁰, aprendo forse in direzione di un'antitesi più morbida nei confronti dell'universalità teoretica, e afferma una possibile armonia tra storicità e ragione, che si risolva in una relazione tra finito e assoluto, in continua e piena tensione reciproca.

Questa relazione comunque non è mai sovrapposizione dei due termini: qui ritorna decisa la prospettiva trascendentale dei *Principi*: il rapporto è di «travaglio infinito» e senza pace. Anzi proprio questo è il mito: credere di determinare nel mondo della cultura un'organicità concreta (e vedremo che per Banfi l'unità e l'organicità della storia e del reale non risiede mai nel momento concreto, nel momento che potremmo chiamare kantianamente del contenuto). Tale determinazione teleologica della cultura è una sintesi parziale, che eleva la singolarità di una valutazione e di una direzione storica ad Assoluto. L'idea della storicità serve anzi a «riporre il finito sul piano del finito», mentre il mito pretende di spezzare il rapporto tra finitezza e compimento ideale. Il processo antinomico tra l'io e il mondo, in cui consiste la legge trascendentale, si annulla nel mito in una conciliazione, che annulla la distanza tra la determinatezza sensibile e il piano ideale.

Eppure è significativo che a ricondurre alla consapevolezza della sua dimensione finita ogni determinatezza parziale sia la coscienza storica, e che se ne sottolinei il valore, anche se, e qui si ripete quasi letteralmente il passo dei *Principi*, l'idea della storicità conduce comunque all'idea del

¹⁹ PTR, p. 101.

²⁰ PTR, p. 102.

superistorico, quale momento di verità dello storico stesso. Questo piano superistorico è costituito dalle leggi trascendentali che offrono le linee di attuazione e di sviluppo della dialettica storico-culturale. In sintesi, nonostante lo schema generale risulti inalterato, rimane quasi una rivendicazione di dignità al finito che si sappia in quanto finito, una specie di fierezza del reale nel suo contrasto con l'ideale. Questa sfumatura sarà destinata, di lì a qualche anno, ad assumere tutt'altro significato.

3. IL RECUPERO DELLA STORICITÀ: GLI ANNI '30

Negli anni Trenta si assiste ad un deciso recupero della sensibilità storica dei primi scritti, e, connessi con questo recupero, tornano alcuni importanti temi come quello fondamentale della crisi. È significativo, ad esempio, che proprio agli anni '34-'35 risalgano i manoscritti poi raccolti nel volume *La crisi*²¹, testimonianza di un deciso e rinnovato interesse per la situazione storica determinata, nella cui crisi si rinviene pure un senso positivo; in questi appunti Banfi torna a confrontarsi anche con alcune linee di letture della storia (soprattutto progressismo ottimista e relativismo scettico).

Ma come dobbiamo valutare la sottolineatura sempre più marcata della dimensione storica quale si mostra in questi anni, e che, come vedremo, coinvolgerà anche il piano teoretico? È necessario rigettare la prospettiva trascendentale del '26?

Alla fine della nostra ricerca, dopo che avremo avvicinato la nozione di trascendentale da una diversa angolatura e percorso con attenzione tutti gli aspetti su cui Banfi si ferma, con accenti anche molto diversi nei vari scritti, vedremo se è possibile comporre tutti questi elementi, rintracciando in essi un "denominatore comune".

La maggiore novità dei lavori sia teoretici che storiografici del decennio seguente consiste dunque nella rinnovata consapevolezza della storicità.

Nel 1933 Banfi pubblica in «Civiltà moderna» *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*²², che contiene alcune considerazioni interes-

²¹ Si tratta di due quaderni di appunti, pubblicati postumi a cura di Daria Banfi Malaguzzi. Si veda: A. Banfi, *La crisi*, prefazione di C. Bo, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1967.

²² La prima parte del saggio appare in «Civiltà moderna», V (n. 5, settembre-ottobre), pp. 391-427; la seconda parte nel fascicolo successivo (n. 6, novembre-dicembre), pp. 552-566. Il saggio è ripubblicato in RR, pp. 101-167.

santi per il nostro percorso. Infatti se la chiara consapevolezza della storicità della ricerca filosofica *e delle sue categorie*, consapevolezza che ha consentito la nascita di una vera e propria “storia della filosofia”, è una conquista relativamente recente (Banfi la colloca tra la fine del XVIII e il principio del XIX secolo); pure l’indagine teoretica, non solo nel suo effettivo svolgersi (per la banale considerazione che il filosofo opera in un contesto storico), ma nei suoi stessi presupposti, è sin dalla sua origine intrisa di storicità. La filosofia conquista, a partire dalla sistemazione di Platone e Aristotele, una sua autonomia nella cultura e una propria organizzazione istituzionale; ma pure guadagna a sé una tradizione di problemi e di prospettive, tradizione che costituisce la possibilità stessa della ricerca teoretica e della sua autonomia. Questa storicità, se inconsapevole, irrigidisce le conquiste razionali di un periodo determinato (e il pensiero corre subito all’identificazione kantiana della scienza matematico-fisica del Settecento con la sola conoscenza rigorosa effettivamente conseguibile e suscettibile semmai di ampliamenti e ulteriori perfezionamenti); mentre è fondamentale la convinzione «dell’essenziale storicità del cosmo filosofico come d’ogni aspetto della cultura»²³. Il limite che Banfi rimprovera in generale al pensiero greco è un limite di gran parte della tradizione filosofica: quello, cioè, di riconoscere sì l’autonomia dell’ordine razionale e di tentare di tradurlo in un sistema universale e coerente ma di dare «a tal ordine sussistenza obbiettiva, come di una realtà assoluta, termine ultimo e criterio d’ogni sapere, fonte e garanzia d’ogni valore ideale» per cui ha dovuto conseguentemente degradare lo storico a «mera accidentalità [...] che, nella sua natura, non poteva giustificarsi se non come esemplarità [...] della validità dell’universale»²⁴. Il saggio continua con una ricostruzione sintetica dei vari atteggiamenti nei confronti della storicità della filosofia, ed esprime un apprezzamento del Romanticismo in generale, che colse la connessione della filosofia coll’intero processo della cultura, e in particolare su Hegel, in cui finalmente la storia trova la sua piena giustificazione, per cui ogni sistema nel suo darsi *all’interno del movimento di sviluppo* dello Spirito rappresenta un momento essenziale nell’acquisto dell’autocoscienza assoluta. Ma, e questo è fondamentale, Hegel ritrova anche un proprio criterio di sviluppo all’interno del movimento delle varie posizioni teoretiche, di modo che esse non giungono mai ad essere epife-

²³ RR, p. 104.

²⁴ RR, p. 104, corsivo nostro.

nomeni del processo storico, e garantisce loro una linea di continuità *non estrinseca* perché lo stesso processo storico riproduce il libero dispiegarsi dell'Idea nella dimensione logica e sistematica.

Ma se la soluzione hegeliana, dati i suoi presupposti, riesce a risolvere il problema di garantire sia una legge unitaria di sviluppo e una continuità teoretica sia la coscienza della storicità e della precarietà delle varie soluzioni parziali; la posizione di Banfi è, ci pare, molto più problematica, proprio per l'indagine critica sui presupposti hegeliani.

Possiamo seguire le critiche ai "residui dogmatici" hegeliani nei quattro articoli del 1931²⁵, critiche a cui solo in parte o implicitamente abbiamo già fatto cenno e che meritano ora di essere esplicitate e giustificate alla luce del rinnovato interesse per Hegel che occupa Banfi in questi anni. Un'ulteriore fonte importante per il nostro scopo è l'introduzione all'antologia hegeliana che Banfi curò nel 1936²⁶.

– Un primo fondamentale limite dogmatico si ha proprio nel processo di risoluzione e integrazione di ogni parzialità in un tutto organico e vivente. È proprio la natura di questo "tutto" che dobbiamo rigettare; esso è un Assoluto, un concetto teologizzante che irrigidisce in senso definitivo l'idea di movimento dialettico, «termine e fondamento insieme del processo dialettico della ragione»²⁷. Come vedremo puntualmente nell'analisi dell'aspetto funzionale e relazionale del trascendentalismo banfiano, la dialettica alla base della ragione, la dialettica che scioglie il dato isolato dell'intuizione in una vasta rete di rapporti razionali (e si noterà come gli stessi termini, quali *risoluzione* e *dialettica*, abbiano un significato assai diverso!), non si lascia ricondurre ad alcun fondamento originario, ma vale come fatto intrascendibile. Inoltre, e a maggior ragione, questa dialettica non ha, né può aspirare ad avere, un effettivo termine ultimo che finalmente sciogla l'opposizione. In realtà, nota Banfi, assistiamo in questo caso ad una proiezione metafisica del movimento che il pensiero attua tra

²⁵ Ricordiamo che nel 1931 cadeva il centenario dalla scomparsa di Hegel. Il primo articolo, *Intorno al problema di una storia dell'idealismo*, appare nell'aprile del 1931 su «La Cultura», X (1931) 4, pp. 295-321; seguono tra ottobre e dicembre: sulla medesima rivista, fasc. 11, pp. 865-880, *Rinascita Hegeliana?*; su «Archivio di filosofia», I (1931) 3, pp. 3-14, *Idealismo e realismo*; su «Rivista di filosofia», XXII (1931) 4, *La filosofia della religione in Hegel*. Le citazioni che si danno di seguito degli articoli del '31 si riferiscono alla ristampa in IH.

²⁶ G.F.G. Hegel, *Il sistema filosofico*. Estratti dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, introduzione note e commento di Antonio Banfi, Mondadori, Milano 1936.

²⁷ *Rinascita hegeliana?*, IH, p. 222; Cfr. anche G.F.G. Hegel, op. cit., p. 64.

l'autonomia della razionalità e il suo determinarsi nella molteplicità e nella distinzione dell'esperienza. Questa proiezione cristallizza il movimento di sintesi, in cui consiste la razionalità, in una struttura reale mostrandoci il *Logos* nella purezza ideale dell'essere in sé, il suo procedere nell'estraneità della Natura e il recupero a sé come Spirito, con l'arricchimento della coscienza dell'unità guadagnata.

– Questa proiezione è inoltre proiezione «metafisica», ontologizzazione di un movimento ideale, che non solo viene cristallizzato e bloccato nella dimensione dell'Assoluto, ma viene anche trasposto immediatamente nella sfera dell'essere. Questa curvatura ontologica è un limite dell'idealismo hegeliano, ripetuto ingenuamente anche dal neoidealismo. L'idealismo non riesce cioè a liberarsi dall'errore di considerare «l'autonomia trascendentale della sfera teoretica» come un essere in sé, «principio dell'essere e non della ragione»²⁸.

– Conseguente al movimento strutturale in cui Hegel sintetizza il movimento del pensiero si ha la caratterizzazione della filosofia come l'atto stesso dell'assoluta autocoscienza. Ma la filosofia è, in questo, solo il grado supremo di tale consapevolezza, cui mira in realtà tutta la vita dello Spirito, nei suoi vari livelli e nelle sue differenti opposizioni e sintesi locali. Qui si esplicita un'ulteriore limite della visione che Hegel ci consegna della realtà: che essa «si piega [...] secondo un piano *teleologico* che ne falsa spesso le proporzioni e i rapporti, e irrigidisce in propria funzione il metodo dialettico»²⁹. Tale sicurezza eccessiva nel senso unitario del cosmo e della vita è un dato storico, riconducibile all'atmosfera del primo Ottocento e alla collocazione culturale di Hegel, che lo vede fiducioso nella presenza immanente della Divinità (e si ricordi cosa sosteneva Banfi a proposito del teleologismo già nel '26, nell'intervento *La verità e gli idoli*). Questa critica alla teleologia, da ravvisare ad ogni costo nel corso della vita culturale e storica dei vari popoli, e nelle sistemazioni dei vari pensatori,

²⁸ Cfr. A. Banfi, *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*, «Rivista di Filosofia», (1925) 4, pp. 345-369. Il saggio è ristampato in RR, pp. 661-668, il passo che ci interessa a proposito dell'ontologizzazione metafisica dell'autonomia della ragione è a pagina 665. Su questo punto, del resto, Banfi si è fermato più volte, soprattutto cercando di mostrare i limiti dell'idealismo hegeliano a partire dalle prospettive neohegeliane di Croce e Gentile. Per una discussione del neohegelismo cfr. PTR, pp. 278-291 (su Gentile), e l'articolo *Verità e umanità della filosofia contemporanea*, quasi interamente dedicato a Croce, in «Studi Filosofici», VIII (1947) 1, pp. 1-79. Per una posizione del giovane Banfi su Croce: *A proposito dello studio di Benedetto Croce, Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (1909-1910), in SFN, pp. 213-263.

²⁹ IH, p. 222. Corsivo nostro.

dovremo tenerla bene a mente, perché pone in crisi non solo e non tanto la particolare lettura della storia che Hegel diede, ma fondamentalemente la stessa sua filosofia della storia, anzi forse l'idea stessa di una filosofia della storia. Contro la storia hegeliana della filosofia si recuperano semmai la filosofia della storia simmeliana e neokantiana, che escludono la nozione stessa di un "fine ultimo" verso cui il processo storico dovrebbe progredire, e persino quello di una direzione ideale effettivamente rintracciabile nel corso degli eventi, per sostituirle con l'idea *regolativa* di direzione della storia, idea quale si presenta alla riflessione, non effettiva trama ontologica che guida un ipotetico processo armonico e unitario. Se la vita storica stessa è la fonte dei valori e dei significati unitari, nessuno di essi, che si dà solo all'interno del gioco, può ritenere di esaurirla e di abbracciarla completamente.

– Questa saldatura in Hegel della storia ideale al reale succedersi degli eventi trasfigura l'esistente, rendendolo momento necessario del cammino dello Spirito; ciò si ottiene proiettando una «costruzione idealmente utopistica» nella realtà e confondendola «con aspetti della vita contingenti e storicamente determinati»³⁰. In qualche modo qui si mostra dal punto di vista del determinato, quella stessa confusione tra piano trascendentale e piano dell'essere, che aveva portato all'ontologizzazione metafisica dell'autonomia della sfera teoretica. Banfi riprende qui la critica di Marx, presente in realtà già nelle *Ricerche logiche* di Trendelenburg, critica che, servendoci di Marx, potremmo chiamare di «interpolazione dell'empirico». Sin dai *Principi di una teoria della ragione* Banfi notava che la dialettica hegeliana era incapace di creare, a partire da posizioni astratte del pensiero, i singoli contenuti determinati, che venivano quindi reintrodotti forzatamente e trasfigurati in incarnazioni dell'Idea³¹.

Questo limite hegeliano è bene evidenziato dalle sue concezioni religiose e politiche, e proprio in questi due ambiti si aprirono le prime incrinature che finirono per mettere in crisi una concezione che dava per risolti, con eccessiva disinvoltura, problemi e tensioni complesse e profonde. E non a caso proprio a partire dalla concezione della religione e dello stato si aprì, dopo la morte di Hegel, il dibattito che portò alla rottura della scuola hegeliana nelle due ali: destra e sinistra³².

³⁰ IH, p. 224.

³¹ Cfr. PTR, pp. 89-91.

³² Cfr. G.F.G. Hegel, op. cit., pp. 65-66.

Si rifiutano qui aspetti non certo marginali del sistema hegeliano; anzi, come abbiamo visto, si sta rifiutando addirittura la possibilità di un sistema *à la* Hegel.

Se non si corresse il rischio di ridurre ad un facile schema scolastico due posizioni così complesse e mobili, si potrebbe contrapporre al movimento hegeliano, che partendo dall'idea nella sua purezza si aliena nell'altro-da-sé per tornare a sé con la piena coscienza di essere Spirito (avendo ricondotto a sé l'altro-da-sé), un movimento che parte piuttosto dall'esperienza si eleva alla forma teoretica per proiettarsi nuovamente sull'esperienza con maggiore consapevolezza. Punto di partenza quindi non è l'unità, da cui poter dedurre le singole determinazioni; piuttosto all'unità si *dovrebbe* giungere dipanando e relazionando i molteplici motivi dell'esperienza e del sapere (diciamo *dovrebbe* perché il processo di sintesi è infinito e l'unità come tale non si dà mai nella concretezza empirica). Questo movimento, di sintesi progressiva del molteplice (banfianamente, di risoluzione progressiva del determinato) risuona di evidenti echi kantiani. Ma, in quanto processo che parte dal darsi dell'esperienza per trasfigurarsi e tornare nuovamente, e arricchito, all'esperienza, ripete l'eloquente schema simmeliano di *Leben-mehr als Leben-mehr Leben*.

Lino Rossi, intervenendo nel maggio del '67 al convegno di studi banfiani sostenne la preminenza della radice hegeliana nella formazione del pensiero banfiano rispetto al neokantismo, a Simmel e a Husserl³³. In realtà non vediamo perché nello sforzo «di elaborare una elastica e comprensiva sistematica del sapere scientifico e filosofico» debba agire ancora «l'esigenza sistematica della filosofia hegeliana». Se si eccettuano alcune riprese lessicali e per l'attenzione rivolta alle antinomie e alle contraddizioni rintracciabili nell'esperienza (ma questa attenzione è poi solamente hegeliana?), l'hegelismo di Banfi appare abbastanza generico e ci sembra che sia stato detto più correttamente che Banfi ha preferito, nella sua riflessione, più che la speculazione dentro un problema hegeliano, il *campo hegeliano*³⁴.

³³ L'intervento è ora in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*. Atti del Convegno di studi banfiani, Reggio Emilia 13-14 maggio 1967, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 46-70, col titolo *Il problema di Hegel nella storiografia banfiana*.

³⁴ F. Papi, *Banfi la ragione il marxismo*, p. 113; in: AA.VV., *Antonio Banfi tre generazioni dopo*. Atti del convegno della Fondazione Corrente, Milano maggio 1978, Il Saggiatore, Milano 1980. Non vogliamo qui negare non solo l'importanza di Hegel nella formazione di Banfi (Hegel è stato in fondo il primo classico su cui Banfi si è formato filosoficamente) ma anche la presenza di effettive riprese dal filosofo di Stoccarda; in

Ma torniamo al problema da cui eravamo partiti. Dicevamo del criterio hegeliano di sviluppo delle posizioni teoretiche *nella storia*, criterio intrinseco a tali posizioni perché anche criterio del pensiero nella dimensione logica e sistematica. Se quello che abbiamo detto delle critiche antihegeliane di Banfi è vero, tale criterio, che garantisce il legame del pensiero coi momenti della vita dello spirito ma anche la piena autonomia del pensiero stesso, non può avere più alcuna cittadinanza.

Come può Banfi, a questo punto, difendere la sua fiducia nello sviluppo storico del sapere filosofico che dovrebbe progredire «secondo sintesi successive accentrate attorno ad un particolare aspetto della realtà, a un valore della cultura, che succedendosi, contraddicendosi, integrandosi, permettono al pensiero di elevarsi ad una visione sempre più ricca, profonda ed universale della realtà, sulla base di categorie sempre più teoreticamente pure?»³⁵ Egli vede, in questa “purificazione” progressiva delle categorie spirituali, che sciolgono in sé e riportano alla loro autonomia ogni datità e naturalità supposta indipendente (*l'Objectum*), il processo stesso della storia della cultura³⁶ (con tutte le avvertenze e le cautele di cui abbiamo detto sopra a proposito del rintracciare una direzione ideale nel processo storico). In questo cammino ogni sistemazione culturale non è che una provvisoria organizzazione pratica di un materiale continuamente sfuggente e imprevedibile; e tali sistemazioni sono compromessi necessari, che non possono esaurire totalmente l'esistente, per la fondamentale intrascendibilità dell'esperienza, né possono rappresentare adeguatamente l'ideale puro, per la tensione irriducibile tra reale e ideale.

Eppure c'è in Banfi una fiducia ottimistica nell'espandersi progressivo della razionalità, che conquista a sé nuove porzioni del reale e che si rende sempre meno ingenua e dogmatica. Sembra la medesima fiducia di Hegel, ma Banfi, a differenza di Hegel, non può garantirla né giustificarla,

questo modo daremmo di Banfi un'immagine falsata per difetto, invece che per eccesso. La nostra tesi fondamentale è che comunque, nonostante il fascino che Hegel esercitò su Banfi, quest'ultimo non può essere definito un hegeliano. L'atmosfera essenzialmente neokantiana, gli apporti simmeliani prima e husserliani poi, non lo permettono. Su un ulteriore innegabile elemento hegeliano tornerà il paragrafo successivo.

³⁵ *Rinascita hegeliana?*, IH, p. 222.

³⁶ Da questo punto di vista, e non come teoria integrale della realtà e della storia, era già stato valutato dal primo Banfi anche il materialismo storico: il suo apporto positivo consiste nella negazione della naturalità dell'organismo economico, che trapassa dalla sfera del determinismo, della natura elementare, a quella della libertà, delle concezioni dell'uomo, del regno dello spirito che s'estende. Si veda: *Gli intellettuali e la crisi contemporanea*, cit., pp. 37-38.

né tanto meno indicare un termine *ad quem* di questo procedere, che non sia meramente ideale. Inquadrare i momenti della storia, e le varie posizioni teoriche assunte nella storia, in uno sviluppo progressivo, ha senso solo da un punto di vista regolativo, ma qui sembra esserci qualcosa di più. In altre parole, non solo la direzione della storia ma l'idea stessa di storia non dovrebbe avere alcun senso al di fuori della relazione che il soggetto reale pone con il proprio passato, fornendogli, con la sua lettura, un senso che di per sé non avrebbe.

Questa fiducia eccessiva nella storia come dispiegarsi progressivo della razionalità, è in realtà "momento", per dirla con Banfi, di una fiducia ben più ampia «nel senso *positivo* dell'esperienza e della ragione». Questo ottimismo sulla possibilità di risoluzione senza residui dell'esperienza, era già stato segnalato nei suoi caratteri generali da Paci³⁷. Eppure se, nonostante qualche perplessità, non ci sentiamo di insistere segnalando un'effettiva incongruenza nel rapporto tra ragione ed esperienza (come vedremo proseguendo nella nostra analisi dell'idea di ragione, l'esperienza non si contrappone alla ragione come alterità effettiva, o meglio, nell'esperienza è già vivente e in atto la ragione)³⁸, nel caso "ristretto", in questa fiducia cioè nel rapporto della ragione con l'esperienza nel suo divenire storico, l'ottimismo ci sembra assai più problematico, soprattutto se si vuole salvare il divenire nel senso simmeliano di apertura verso l'imprevisto e l'imprevedibile, che frantuma le nostre sistemazioni della "vita" con la sua inesauribile dinamicità.

Certo Banfi non può evitare che il punto di vista critico, assunto nei confronti delle altre filosofie, introduca un sospetto anche sulla sua lettura

³⁷ Cfr. E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. I, Lampugnani Nigri, Milano 1965, pp. 15-27.

³⁸ Non va, a nostro parere, esagerata l'apparente contraddizione suggerita da Paci per cui «l'esperienza appare risolvibile dalla ragione perché già è stata concepita in modo da essere risolvibile» (p. 23): l'esperienza non si pone *di fronte alla ragione*, nessuna esperienza si dà senza ragione! La posizione diventa veramente problematica solo nel momento in cui la prospettiva autenticamente trascendentale di Banfi viene trasposta sul piano dell'essere. Non è un caso che Paci intenda procedere oltre la correlazione antinomica di soggetto e oggetto in senso metodologico, intendendo esprimere un momento di *reale* antinomicità nell'esperienza, una negatività esistenziale. E non è casuale il titolo dell'opera di Paci, *Principi di una teoria dell'essere*, di contro ai banfiani *Principi di una teoria della ragione*. Sull'interpretazione critica che Paci dà del trascendentale banfiano cfr. A. Vigorelli, *Esistenza e ragione nel giovane Paci*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II (1986) 3, pp. 147-170. Quanto al senso del rapporto soggetto-oggetto nei *Principi* banfiani, su di esso torneremo in maniera analitica nel capitolo III.

della storia. Sembra difficile contraddirlo quando racconta le grandi conquiste razionali del metodo scientifico, da Galileo in su, fino alle incredibili scoperte delle scienze dei nostri tempi. Eppure, gli stessi motivi che hanno condotto Banfi a non confidare ingenuamente in una propria definitiva sistemazione del mondo, a volte sembrano rendere il lettore un po' più cauto nella considerazione della sua sistemazione della storia.

4. CORREZIONE STORICA E ATTITUDINE INTEGRATIVA

Gli apporti hegeliani nell'elaborazione della ragione banfiana non si limitano solo alla consapevolezza dello sviluppo storico. Un ulteriore elemento che caratterizza in maniera determinante il procedere della razionalità è l'*attitudine integrativa*. Questo aspetto in realtà, più che essere un effettiva ripresa dal sistema di Hegel, ripete una specie di suggestione, recuperata soprattutto dalla *Fenomenologia dello spirito*.

Qui si mostra l'intento banfiano di recuperare le potenzialità metodologiche di Hegel, al di là dei suoi errori dogmatici: l'essenziale nucleo speculativo della filosofia hegeliana risiede infatti nella dialettica. Ebbene, proprio la dialettica come strumento integrativo rappresenta per noi la fecondità e la "contemporaneità" dell'insegnamento hegeliano³⁹.

In un senso che sarà possibile chiarire soltanto al termine della nostra ricerca, Banfi non identifica mai la ragione con una singola filosofia, o con una sintesi particolare, in cui pure essa è in atto. La ragione nella sua ampiezza può ritrovarsi solo nella dialettica delle posizioni, nella molteplicità dei punti di vista e persino nel loro contrasto. Dal punto di vista della storicità della ricerca filosofica, l'attitudine integrativa si mostra nella possibilità di considerare la verità di ogni dottrina, così come si è data nella storia del pensiero, da un punto di vista dialettico.

Esempi di questo modo di procedere si trovano in gran parte della produzione storiografica banfiana degli anni Venti e Trenta, ma anche e soprattutto nella seconda parte dei *Principi di una teoria della ragione*, "Analisi e delucidazioni critiche"⁴⁰.

³⁹ Cfr. IH, pp. 67-107.

⁴⁰ In questo senso è significativo il capitolo VI, "Il problema dell'autonomia e dell'universalità della ragione", in cui si ripercorrono le principali tappe del pensiero occidentale cercando di raccogliere in un senso unitario le apparenti contraddizioni e i contrasti teoretici che sembrano caratterizzare la storia della filosofia come indagine vana ed inconcludente. Cfr. PTR, pp. 309-449.

Riportiamo qui solo un esempio emblematico di questo procedere, ed è l'integrazione che Banfi propone, ne *La filosofia e la vita spirituale*, di ottimismo e pessimismo filosofico⁴¹.

Schopenhauer aveva contrapposto al principio positivo del razionalismo settecentesco, un polo negativo, che rendesse ragione dei contrasti e delle assurdità della vita; il dolore individuale veniva assorbito all'interno dell'implacabile *Wille* e, universalizzandosi in una ragione più ampia, trovava la sua pace. La vita spirituale era il processo per cui l'io si scioglieva dal suo attaccamento doloroso, abbandonava l'ansiosa ricerca di una felicità individuale. Ma questa soluzione era possibile solo approdando a quella che è l'immagine rovesciata dell'obiettività determinata, quale si dà nella dimensione conoscitiva, il suo limite negativo. Universalizzare la propria soggettività, universalizzarla in negativo in direzione del rovescio della realtà, era la via di fuga. Da questa prospettiva si poteva denunciare la pia illusione di un io spensierato che potesse godere della propria felicità.

Ma era proprio questa la posizione dell'ottimismo filosofico? L'esempio più naturale è ovviamente l'affermazione di Leibniz secondo cui il nostro mondo è il migliore dei mondi possibili. Eppure, se il pessimismo aveva tentato di adeguare l'io al mondo, di azzerare la soggettività determinata in una dimensione universale, l'ottimismo rivendicava forse la puntualità del singolo io? O non era anch'esso un adeguamento dell'io al mondo? Mondo possibile è mondo razionale, possibile è ciò che corrisponde ai principi logici della ragione. Il nostro mondo è il migliore dei mondi possibili perché è il più razionale; l'individuo deve, in tale considerazione, sollevarsi a contemplare il piano dell'universalità razionale, e non negare il dolore o il male, ma riconoscere la razionalità che sorpassa ogni valutazione individuale del bene e del male.

L'io chiede al mondo di essere felice, di avere cioè assicurata la realtà del suo essere più vero; ma tale autenticità dell'essere dell'individuo non risiede mai nella sua singolarità egoistica. L'ottimismo di Leibniz e il pessimismo di Schopenhauer si mostrano dunque come due prospettive parziali di un unico movimento di trasposizione del particolare nel regno dell'universale.

La valorizzazione (e reinterpretazione) della dialettica hegeliana come attitudine integrativa connessa al superamento di certe rigidità kantiane

⁴¹ Cfr. FVS, pp. 51-55.

non era un programma isolato in quegli anni di *Hegel-Renaissance*. Anche in questo caso Banfi si mostra notevolmente debitore nei confronti dell'area tedesca dei primi del Novecento, soprattutto di ispirazione neocriticista. Il programma di una filosofia della cultura che tenesse conto della dimensione storica rivalutando la prospettiva dialettica, al di là di certe cristallizzazioni dogmatiche che pure erano presenti in Hegel, era stato un elemento centrale del rinnovamento dell'hegelismo propugnato da Windelband e Rickert, senza contare l'apporto fondamentale di un pensatore come Dilthey.

Nella sua rielaborazione del trascendentale dal punto di vista storico, che, come abbiamo visto, è tutt'altro che priva di riferimenti hegeliani e dialettici, Banfi si mostra molto vicino alla scuola neokantiana del Baden. Il rapporto tra Kant ed Hegel non è visto in senso solo conflittuale, come sembrava proporre il neokantismo marburghese (soprattutto coheniano). La prospettiva neokantiana della scuola di Marburgo tornerà invece prepotentemente nella seconda e fondamentale correzione al trascendentale kantiano. In questa ulteriore prospettiva si mostrerà da un punto di vista nuovo quella stessa universalizzazione del determinato su cui Banfi aveva insistito nella sua lettura integrativa in ambito storico, e che si esibiva esemplarmente nella possibile correzione reciproca di Leibniz e Schopenhauer. L'universalizzazione del determinato sarà la chiave di volta anche della prospettiva funzionale e relazione del trascendentale.

III.

LA NOZIONE DI TRASCENDENTALE: LA CORREZIONE FUNZIONALISTICO-RELAZIONALE

1. ALCUNE NOTE GIOVANILI: COS'È IL PENSIERO?

In alcune pagine di appunti, datate 1914 e non destinate alla pubblicazione, il giovane Banfi si era chiesto cosa fosse il pensiero e quale fosse il suo rapporto con la vita¹. Il termine di confronto era in quegli scritti l'idealismo (quello di Hegel, s'intende, e non il neo-idealismo dei contemporanei) e Banfi si era fermato su di un tema, destinato in futuro ad avere un notevole sviluppo. Il tema in questione era quello dell'«oggettivazione del concetto» e l'errore dell'idealismo consisteva nell'attribuire al pensiero una forma di oggettività che è «qualcosa oltre alla sua autocoscienza di pensiero»².

I termini della questione, che si svilupperà nel Banfi maturo sino alla concezione relazionale e funzionale del pensiero, muteranno di significato e cambierà pure il lessico (qui ancora molto tecnico, hegelianeggiante e francamente di difficile lettura) ma la presa di posizione nei confronti del realismo concettuale rimarrà una costante in tutta la sua ricerca, e tornerà sia nei *Principi* che nel confronto con la fenomenologia di Husserl.

Non è certo il caso qui di fermarsi ad analizzare i molteplici elementi che si intrecciano in queste pagine dense e complesse; tale analisi sarebbe un compito non trascurabile per studiare la formazione e lo sviluppo del pensiero del giovane Banfi. La nostra indagine si propone invece di evi-

¹ Si tratta di un quaderno di appunti, pubblicato postumo a cura di Daria e Rodolfo Banfi in SFN, pp. 314-342.

² SFN, p. 317.

denziare la rielaborazione del trascendentale nell'idea di ragione della fase pre-marxista. Per il nostro scopo è sufficiente concentrarsi solo su alcuni motivi, che preannunciano inaspettatamente molti elementi che saranno svolti ampiamente in questo capitolo, prendendo come riferimento i lavori della «maturità»; in questi anni Banfi non parla ancora di trascendentale ma si interroga su tutti i temi cruciali della fase trascendentale: il rapporto pensiero-realtà, il ruolo dell'intuizione e la determinazione del concetto di filosofia, nella sua distinzione dalle ricerche psicologiche. Ci interessa particolarmente questa domanda: cos'è il pensiero?

Il pensiero, si sostiene, è solo la coscienza del pensiero, non è un dato o un esistente, ma un processo di riflessione. Il pensiero è muoversi nella concettualità; tale movimento non può essere bloccato nella fissità di un concetto. Banfi sembra avere qui in mente le schematizzazioni e le fissazioni della dinamicità del pensiero, che si mostrano nelle sue «definizioni»; ogni definizione non può che essere in realtà una valutazione parziale: «una definizione del pensiero non è possibile se non nell'interezza del suo processo».

L'errore metafisico è l'errore dell'oggettivazione del concetto. La fissità concettuale dev'essere negata nel pensiero come «processo» di riflessione; il pensiero sistemato deve essere riattivato nel suo «movimento». Un primo tema che sarà di estrema importanza e che caratterizzerà quasi ogni pagina dei *Principi*, è quello che potremmo definire lo «scarto» del pensiero nei confronti di qualsiasi obbiettivazione, scarto che costringe il pensiero ad un lavoro inesauribile e *concreto*: il pensiero vive solo nella concretezza del reale, ma da tale concretezza continuamente «si risollewa» negando «questa realtà e questa ancora, concreta, vivente innanzi a lui»³.

Un secondo aspetto che tornerà nel Banfi dei *Principi*, e che svolgerà qui un ruolo di primaria importanza, è la funzione negativa della dialettica del pensiero (Banfi dirà successivamente «la dialettica razionale») in rapporto ad ogni obbiettivazione: «Il pensiero puro è negatività di fronte all'universale che è stasi, riferimento all'oggettività». Questo carattere negativo del pensiero disegna dunque di fronte a sé l'alterità, e tale «altro» è la vita: «il concetto di vita è la negazione del concetto di oggettività assoluta e perciò è l'immediatamente reale»⁴. Il rapporto tra pensiero e

³ SFN, p. 318.

⁴ SFN, p. 330.

vita come polarizzazione dello stesso movimento del pensiero rimane qui un punto problematico che si tenta di superare con la nozione di «auto-coscienza», in cui si compenetrano il soggetto e l'oggetto. Questa soluzione non soddisferà il Banfi neokantiano, che non a caso, forse ripensando alla propria posizione «hegeliana» (in senso lato), insisterà nel chiarire il rapporto polare soggetto-oggetto e nel negare qualsiasi funzione alla nozione di «coscienza» come sintesi in atto di soggettività ed oggettività. Ciò che invece rimarrà sempre una costante nella posizione di Banfi sarà la costituzione di una polarità tra ciò che è obbiettivato e il movimento di risoluzione: in questi anni Banfi si esprime con una polarità tra pensato e pensiero stesso: ogni volta che il pensiero si fissa in un pensato, ogni volta cioè che si obbiettivizza, esso stesso si distingue dall'oggetto in un processo che va all'infinito.

Il pensiero in questo modo, più che risolversi in un oggetto, si caratterizza come «risoluzione stessa dell'oggetto»⁵.

Ma vediamo come questi stessi temi sono affrontati nella prospettiva del trascendentalismo. A tale scopo faremo riferimento soprattutto ai *Principi di una teoria della ragione* del 1926.

2. LA RICERCA EPISTEMOLOGICA TRASCENDENTALE

La ragione banfiana, come abbiamo visto nel capitolo precedente, tende, nel corso degli anni Venti e Trenta, ad acquisire una coscienza sempre più nitida della sua storicità. La nozione di trascendentale è costretta così a farsi meno rigida; ma la dinamicizzazione del trascendentale percorre nel frattempo un'altra via: è la lezione funzionalistica e relazionale del neocriticismo marburghese.

Banfi si colloca, a questo proposito, ad un livello di discussione sul trascendentale e sul rapporto tra la filosofia e il sapere, che ne fa un innovatore del panorama filosofico italiano. Tradizionalmente, infatti, la tendenza generale del neokantismo italiano era volta a sottolineare più gli aspetti morali, quelli connessi con la religione e la metafisica, la gnoseologia molto in generale. Pensiamo all'esito spiritualista di Pasquale Galluppi, a Bernardino Varisco, il cui kantismo si sposa con monadi e Provvidenza, allo stesso Piero Martinetti, sotto il cui insegnamento Banfi si

⁵ Cfr. SFN, pp. 337-339.

formò filosoficamente, che studia attentamente il criticismo come «introduzione alla metafisica». Una discussione effettiva sul significato e il valore delle scienze era invece, in Italia, prerogativa di correnti esterne al kantismo (il positivismo soprattutto).

La novità dell'approccio che Banfi recupera dal pensiero tedesco contemporaneo è costituita da quella che Fulvio Papi chiama «un'epistemologia neokantiana»⁶, che si interroga seriamente e con rigore sul significato della ricerca e delle acquisizioni scientifiche e che tenta, in relazione a quelle, di trovare una collocazione per la ricerca filosofica, che non le sminuisca né le neghi. A differenza di Bariè, anch'egli allievo di Martinetti e anch'egli impegnato in un tentativo di rifondazione della razionalità in un'ottica trascendentale, anzi neotrascendentale⁷, Banfi non individua nei guasti dello scientismo e dello storicismo le cause della crisi; cerca piuttosto di includere nel suo trascendentalismo, oltre alla consapevolezza della dimensione storica anche nella sfera teoretica, la valutazione positiva del fatto delle scienze.

L'interesse per la religione o per l'arte che impegnò a lungo il giovane Banfi, non trova posto, come per una buona parte del pensiero italiano a lui contemporaneo, in un oltrepassamento dei rigidi limiti che la finitezza del conoscere deve kantianamente riconoscere; piuttosto lo studio della fenomenologia religiosa e artistica offre nuovo materiale, nuovi dati alla riflessione filosofica, ma non dischiude nessun orizzonte metafisico, che trascenda la finitezza. Si pensi alla connotazione così fortemente protestante del cristianesimo su cui si è con tanta attenzione soffermato, connotazione che sottolinea la precarietà, la mancanza di garanzie, lo sforzo continuo; in una parola: la coscienza del *limite*. E non dimentichiamo che lo stesso magistero di Martinetti era improntato in direzione di un Dio così caratterizzato razionalmente che più che ricordare il Dio-Persona del Cattolicesimo sembra riassumere l'idea di una Ragione assoluta.

Con Antonio Banfi si inaugura senza più oscurità o compromessi una consapevole ricerca epistemologica, in vista di quel sapere unitario e aperto, cui abbiamo più volte fatto cenno, che vuole essere, più che intuizione o brivido metafisico, *strenghe Wissenschaft*. Non a caso il proposito di «Studi filosofici», la rivista che Banfi dirigerà a partire dagli anni '40, sarà

⁶ L'espressione è in: F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 45-49.

⁷ Cfr. G.E. Bariè, *Il neotrascendentalismo*, «Il Pensiero», (1956) 2, pp. 261-285.

quello di restaurare in Italia il carattere «strettamente scientifico» della filosofia⁸.

L'aspetto epistemologico è chiarito nelle pagine preliminari dei *Principi* volte a determinare la natura delle ricerche che Banfi intende portare avanti. In tali ricerche è necessario distinguere il conoscere come senso e processo intenzionale, che *fonda* i differenti momenti in cui tale idea del conoscere si attualizza, da questi stessi momenti; nessuna delle attualità determinate esaurisce l'idea del conoscere nella sua pura validità teoretica. Il senso della ricerca di Banfi si chiarisce così come trascendentale nel significato kantiano, «come esprimente il momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza ed è indipendente dagli aspetti determinati di questa»⁹. La distinzione di questi due campi di indagine si riflette anche nella determinazione di due aspetti nel problema della conoscenza: da un lato il problema dell'essere reale del conoscere, con le sue questioni determinate, dall'altro il problema della validità del conoscere stesso. In questo modo è già possibile separare tale ricerca trascendentale da una filosofia dello spirito, che dà per già chiariti i criteri epistemologici e si concentra sull'attualità delle varie forme di conoscenza.

Uno degli aspetti che vanno sottolineati in questa direzione è innanzitutto l'attenzione per il metodo e la ricerca di una legge immanente in ogni atto del conoscere.

Ma qual è lo strumento di questa analisi trascendentale, come si può procedere a porre in luce la struttura del conoscere? L'analisi procede partendo dall'idea del conoscere nella sua purezza formale e nella sua universalità; tale idea non trova la sua origine in un processo di astrazione (un'epochizzazione), né in un atto di illuminazione soggettiva, bensì, come ogni «idea», a partire dal processo totale della cultura. In tale processo il momento teoretico è venuto conquistando sempre maggiore autonomia, e come suo sviluppo estremo si eleva il pensiero filosofico, che *tende* a scoprire la pura ed universale struttura del conoscere; una ricerca dunque che non parte da una presunta esperienza immediata, ma si radica nella tradizione filosofica e culturale.

⁸ «Studi filosofici» uscì in due riprese: dal 1940 al 1944, e dal 1946 al 1949. La prima serie (cui parteciparono G.M. Bertin, R. Cantoni, G. Preti, E. Paci) è rivolta soprattutto a questioni teoretiche e di filosofia della cultura; la seconda è più impegnata politicamente, anche se non abbandona i temi precedenti, rileggendoli piuttosto in una nuova prospettiva (s'aggiungono come collaboratori L. Anceschi, D. Formaggio, L. Rognoni, M. Martini).

⁹ PTR, p. 9, nota 1.

La ricerca filosofica banfiana si costituisce in questo modo come «autocoscienza della teoreticità» a partire da una fenomenologia della vita spirituale, o meglio (con il linguaggio dei *Principi*), a partire da una fenomenologia delle sue forme di attualità. La sequenza espositiva rovescia però la priorità temporale in priorità «logica»: non è questa la sede per mostrare come dallo sviluppo delle forme del sapere, dalla coscienza critica del loro procedere metodico, dallo sviluppo dialettico di approcci ingenui e realistici si siano sviluppate le nozioni che qui servono a fondare i differenti livelli conoscitivi, anzi, la fenomenologia delle forme spirituali viene addirittura rinviata. L'interrogativo dell'opera maggiore di Banfi non è dunque il *quid facti*, bensì il *quid iuris*; Banfi tenta di indagare formalmente il procedere della razionalità, senza cedere al formalismo vuoto: la formalità che i *Principi* vogliono mettere in luce è formalità trascendentalmente direttiva di ogni livello e di ogni momento determinato del sapere. Ma non bisogna dimenticare che, dietro questa indagine critica, stanno le ricerche sulle dimensioni caratteristiche della vita spirituale (*La filosofia e la vita spirituale*), lo studio particolareggiato di alcune di queste dimensioni (etica, diritto, pedagogia, religione...), di cui sono testimonianza scritti come *Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neo-kantiane*, *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell'educazione*, o ancora i *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*. Presupposto per ogni indagine fondativa è il *Faktum* del conoscere già in atto, l'analisi dell'epistemologia del primo Novecento, il vaglio critico delle difficoltà di alcuni tentativi di fondazione offerti dalla tradizione filosofica, in una specie di «sintesi interpretativa della tradizione filosofica nel campo gnoseologico». «Nessun giudizio speculativo è possibile, se esso non tragga il senso dei suoi elementi dalla tradizione stessa speculativa; e quanto più si illude di aver a che fare con dati semplici ed immediati, tanto più facilmente cade in limitazioni ed oscurità dogmatiche»¹⁰. Dunque si potrebbe rispondere a Kuno Fischer che gli elementi trascendentali che soli rendono possibile l'esperienza non sono da intuire necessariamente a priori, né debbono essere comunque empirici se rintracciati a partire da un'analisi dell'esperienza, se è vero che «ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza»¹¹. Che ogni cono-

¹⁰ PTR, p. 13.

¹¹ Cfr. L'obiezione di Cohen a Kuno Fischer in H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, trad. it. di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 129-segg. La citazione è da Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 73.

scienza cominci con l'esperienza non significa che ogni conoscenza *derivi* dall'esperienza, come già Cohen aveva sottolineato: tra l'intuizionismo eidetico e l'empirismo si dà comunque la possibilità del trascendentalismo, che non va confuso con l'uno o con l'altro. La strada da percorrere è dunque un'analisi dell'idea del conoscere, quale si mostra nell'attualità concreta del sapere e della cultura, della tradizione speculativa che ha evidenziato i differenti aspetti del conoscere, e così via. La via è quella «analitica» dei *Prolegomeni*, anche se il procedere argomentativo dei *Principi* sembra rinviare piuttosto al metodo «sintetico» della *Critica della ragion pura*.

Che, ad esempio, al conoscere appartenga un soggetto che conosce ed un oggetto che viene conosciuto, non è affatto una verità intuitiva, ma il risultato «del processo dialettico del pensiero filosofico elaborante gli aspetti e le relazioni offerte dallo sviluppo della cultura»¹².

E proprio alla relazione soggetto-oggetto viene riservato un posto del tutto particolare: in essa risiede la fondamentale legge trascendentale del conoscere. Anche tale relazione è presentata in una prospettiva decisamente neokantiana. Se prendiamo ad esempio il saggio *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntniss* di Paul Natorp, la relazione si dà chiaramente come un dato intrascendibile: è la *Bewusstheit*, «il darsi inscindibile di due poli: un contenuto ed un io»¹³.

E Banfi nei *Principi*: «Soggetto ed oggetto non sono tali in funzione di un loro essere determinato [...] ma solo in funzione della loro correlazione»¹⁴.

Il rapporto di cui sopra, si noti bene, è un rapporto *f o r m a l e*, non è uno dei rapporti determinati in cui piuttosto è implicato. Tale relazione non ci è fornita tra i tanti contenuti dell'esperienza, benché «compaia» in ogni atto del conoscere; l'oggetto non è il singolo oggetto di conoscenza quanto invece «la sfera di tutti i contenuti dell'esperienza interna ed esterna, delle entità e dei rapporti reali, come di quelli ideali,

¹² Ivi.

¹³ G. Gigliotti, *Objekt und Methode. Das Problem der Psychologie in Natorps Philosophie*, in *Grenzen der kritischen Vernunft*. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. Schmid und S. Zurbruchen, Schwabe, Basel 1997, p. 97. La posizione che abbiamo detto non riguarda la sola psicologia, se è vero che l'oggetto di una psicologia è semmai dato dalla possibilità di isolare *a posteriori* un elemento di questa inscindibile relazione.

¹⁴ PTR, p.19.

possibili ed attuali, come impossibili ed irreali»; il soggetto non è riferibile ad una realtà personale ma è «il puro soggetto gnoseologico»¹⁵. Inoltre, e su questo dovremo tornare a proposito del rapporto con Husserl, il soggetto tematizzato, quale si dà a noi nella riflessione, è esso stesso oggetto in connessione, secondo rapporti determinati, con gli altri oggetti dell'esperienza (si può da qui intanto anticipare che non ci sarà alcuna intuizione eidetica dell'io trascendentale).

Se, come abbiamo chiarito sopra, la relazione soggetto-oggetto non è un rapporto reale d'ordine empirico, essa non si colloca neppure a livello di fondamento ontologico o metafisico. Il rapporto è *legge e funzione* trascendentale, che si fa attuale in ogni determinazione particolare del conoscere.

Ma proprio a proposito di Natorp, Banfi segnala il rischio di calcare eccessivamente la mano in direzione del soggetto; la psicologia natorpiana finiva infatti per accentuare oltre misura il momento soggettivo con esiti metafisici, evidenti soprattutto nella sua filosofia della religione: «Il soggetto cessa di valere come mera polarità dell'esperienza: esso è il principio stesso della sua dinamicità creativa, è l'atto della vita che crea a sé il proprio mondo»¹⁶. Ulteriore rischio, d'altra parte, rappresentano le «intenzioni fichtiane ed hegeliane» presenti nel rinvenimento dell'atto originario in cui ha origine, e da cui tra la legge della sua «vita», l'essere: l'unità del Logos si fa metafisica e si avvicina sempre più ad un'unità assoluta, originaria¹⁷.

A proposito di un ampliamento della nozione di esperienza e dell'esigenza di una validità universale del metodo trascendentale, Banfi si sentiva dunque più vicino a Natorp e al Cassirer della *Filosofia delle forme simboliche* piuttosto che a Cohen e alla sua determinazione rigidamente scientifica dell'obiettività. Ma a proposito della rivendicazione dell'oggettività ed universalità del conoscere, contro il rischio di un peso eccessivo assegnato al soggetto (con possibili esiti fichtiani, come abbiamo visto), Banfi recupera la critica alla psicologia di Cohen, oltre che naturalmente di Husserl, per garantire la fondazione di un sapere oggettivo ed universalmente razionale.

Eppure, riferendosi al possibile sviluppo del trascendentale kantiano, fuori dalle «determinazioni dogmatiche [...] implicite in Kant», Banfi si

¹⁵ PTR, p. 18.

¹⁶ PTR, p. 409.

¹⁷ Si vedano le pp. 409-415.

richiama ancora una volta a Natorp¹⁸. E forse questo dovrebbe far riflettere, più ancora di quanto sia stato fatto, sul grado di penetrazione del neocriticismo marburghese nel pensiero del primo Banfi, nonostante le critiche e le distanze più volte ribadite.

Tornando alla relazione fondamentale tra soggetto e oggetto: abbiamo visto come tale relazione sia immanente ad ogni atto del conoscere senza essere compiutamente riconoscibile, nel suo universale valore conoscitivo, in nessuna posizione determinata e senza poter esser esaurita mai; di modo che la dialettica tra i due poli, che valgono come due poli limite, sospinge il conoscere in un processo infinito. Si potrebbe anche dire che è il movimento stesso del conoscere a determinare la polarità di soggettività e oggettività, che non sono affatto dati originari in una presunta immediatezza: la priorità, come sappiamo, è dell'esperienza ed è solo in essa che è possibile rintracciare una particolare dimensione che è quella del conoscere, in cui ogni problematicità subisce una profonda trasformazione, divenendo problema *conoscitivo*. All'interno poi di questa esperienza conoscitiva è possibile rinvenire una generale legge trascendentale, che ci si mostra come polarità intrascendibile di soggetto e oggetto.

È utile inoltre distinguere l'idea che Banfi ha del «soggetto» non solo dalla considerazione dell'io personale empiricamente determinato o dell'io psicologico (ché altrimenti si contaminerebbero due punti di vista differenti), ma pure dall'idea di «coscienza», che sembra elevarsi al di là delle singolarità individuali e rappresentare un fondamento ineliminabile della conoscenza. Banfi intende qui negare tutte quelle teorie secondo cui la coscienza manifesta nel suo darsi originario la sintesi conoscitiva, o per le quali è nella coscienza che risiede la garanzia di certezza e di validità del sapere. A maggior ragione la coscienza non può essere il fondamento reale del conoscere, ché se così fosse, in quanto presupposto assolutamente primitivo di qualsiasi conoscenza, non potrebbe mai essere conosciuta, e il suo valore per il processo del conoscere diverrebbe veramente problematico. Quest'aporia si ripete, secondo Banfi, ogni volta che noi fissiamo in un elemento reale il fondamento della conoscenza. Sulla coscienza Banfi si era già fermato ne *La filosofia e la vita spirituale*: la coscienza era stata qui indagata come l'esigenza di un ordine che garantisse un senso e valore unitario ai vari contenuti del mondo, esigenza posta però all'interno della soggettività. La coscienza era insomma l'ideale stesso della spiritualità

¹⁸ PTR, p. 9, nota 1.

innestato nella dimensione dell'individualità; con il lessico dei *Principi* potremmo dire che la legge trascendentale di sintesi soggetto-oggetto trovava una collocazione in una delle due polarità, e diveniva dunque un momento dell'effettivo fondamento reale del conoscere. Ma lo spirito, continuava Banfi, se si concretizza anche nella dimensione del soggetto, né pare eliminabile l'apporto del soggetto nel continuo lavoro di sintesi, pure supera continuamente la determinazione del singolo io e disegna sempre di fronte alla sfera dell'io la sfera dell'obbiettività. È chiaro che, pur nella differenza del tono espressivo, che nei *Principi* tende a farsi più rigoroso e tecnico, Banfi sta esprimendo la medesima prospettiva: esigenza di idealità e di concretezza rispettivamente, soggettività ed oggettività si pongono in una tensione irresolvibile, né una polarità può pretendere di rappresentare in sé compiutamente tale dialettica: non solo la conoscenza non è riducibile ad una disposizione soggettiva né può essere ricondotta in un sistema obbiiettivo di realtà che il soggetto rispecchia e subisce (e ciò aveva portato a negare consistenza effettiva alle due polarità, ad fuori del loro nesso antitetico), ma anche la relazione soggetto-oggetto non è mai un dato (coscienza) bensì un processo (attualità della legge trascendentale nelle varie tappe in cui si articola l'effettiva ricerca conoscitiva)¹⁹. Nulla di effettivamente nuovo dunque, quando i *Principi* tornano sull'argomento e rigettano la nozione di coscienza proprio in nome della loro indagine trascendentale: soggetto e oggetto sono elementi correlativi di una legge trascendentale, la coscienza vuole essere un principio *reale*, un'unità in atto della legge di sintesi²⁰. Quest'unità in atto era stata definita ne *Il pensiero filosofico e la problematicità del conoscere* come il presunto fatto originario di un'«esperienza dell'esperienza»²¹: ebbene, nel ricorso a questa originarietà della coscienza come darsi immediato del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto, si scambia in realtà l'immediatezza che è contenuta idealmente nell'idea di coscienza con la presunta immediatezza di un'esperienza effettiva di questa coscienza, esperienza immediata che è solo l'obbiettivazione dogmatica dell'idea di coscienza. Il rapporto soggetto-oggetto esprime invece la posizione del pensiero come *mediazione*, in

¹⁹ FVS, pp. 74-75.

²⁰ Si comprende qui meglio l'accusa di soggettivismo fichtiano che Banfi aveva rivolto a Natorp: egli ribadiva sì il darsi inscindibile dei due poli in un processo infinito, ma ammetteva pure la possibilità di una *Bewusstheit*, in cui questo darsi potesse essere collocato.

²¹ FVS, p. 114.

cui si nega ogni obbiettività ultima, fosse anche la coscienza; se di criterio e di fondamento ultimo si può parlare questo si caratterizza non come metafisico, come posizione cioè di un dato assoluto, ma come logico-trascendentale.

Si diceva che la dialettica tra soggetto e oggetto metteva capo ad un processo infinito. Tale processo consiste nella risoluzione della concretezza del contenuto del conoscere in un ordine universale di relazioni e determinazioni.

Vi è un modello privilegiato, in questa risoluzione del dato, ed è rappresentato dalle scienze fisico-matematiche, che esemplificano nella forma più rigorosa il procedere della conoscenza scientifica. Questo modello non è però, lo si ricorderà, esclusivo: ed era stata proprio l'esplosione di nuovi approcci e metodi, che affrontano il dato da più punti, uno dei motivi fondamentali che avevano segnalato la necessità di una nuova teoria della ragione.

Il riconoscimento dell'impossibilità di concentrarsi solo su alcuni aspetti parziali, estrapolati del ricco movimento della vita spirituale o recuperati acriticamente dalla tradizione, e di individuare in essi la legge effettiva di tutta la realtà (del sapere, in questo caso) è uno dei caratteri essenziali della filosofia contemporanea. Banfi chiamerà successivamente questa attitudine della ricerca contemporanea la sua «coscienza di attualità»²². Ciò significa che la filosofia sa di dover riconsiderare i tradizionali problemi speculativi, connettendoli all'attuale e viva esperienza del suo tempo, nella varietà e nella complessità con cui essa è data. La radicale originalità e l'imprevedibilità di tale esperienza, quali si mostrano ad esempio nelle differenti direzioni del sapere, obbligano a rivedere non solo le soluzioni, ma anche l'impostazione stessa dei problemi.

3. LA CORREZIONE FUNZIONALISTICO-RELAZIONALE

Abbiamo individuato nella sintesi correlativa di soggetto e oggetto la legge trascendentale del conoscere. Abbiamo anche chiarito in che senso

²² *Situazione della filosofia contemporanea*, in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, cit., pp. 5-33. Lo scritto era apparso nel 1940 su «Studi filosofici», 1, pp. 5-25. Gli altri due aspetti della filosofia contemporanea, oltre alla coscienza d'attualità, sono la coscienza storica, che abbiamo cercato di illustrare nel capitolo precedente, e la coscienza critica.

essa vada intesa e abbiamo indicato nel suo carattere formale l'aspetto essenziale che distingue tale relazione da un rapporto reale, proiettato in obbiettività immediate e realisticamente intese. In questo senso va interpretata la distinzione tra il rapporto di soggetto e oggetto nel loro carattere trascendentale da quello tra l'io personale come realtà psico-fisica e il mondo determinato che egli ha attorno.

La sintesi correlativa e l'alterità costitutiva di questi due poli ideali metteva capo ad un processo infinito di risoluzione del dato.

Il primo momento di questo processo è rappresentato dall'immediatezza dell'intuizione, il secondo dalla mediazione della razionalità. La dialettica tra momento intuitivo e razionale indica che si ha una trasposizione della concretezza del contenuto del conoscere in un ordine universale di relazioni e determinazioni. Questo schema non conduce ad un'opposizione irriducibile tra materia e forma proprio perché il contenuto e l'ordine universale non sono presentati come termini reali determinati assolutamente in sé (in questo caso infatti sarebbe impossibile comporli nel rapporto conoscitivo). Piuttosto questa posizione vale come principio di una irriducibile problematicità, che si esaspera fino a rendere incomprensibile il conoscere qualora la dualità della sintesi trascendentale venga trasposta nella sfera dell'essere.

«Noi non intendiamo affatto pensare sotto la molteplicità dei loro aspetti un essere dell'io puro soggetto e del non io puro oggetto»²³.

Il contenuto del conoscere non rinvia dunque a una realtà di cose indipendenti che verrebbero trasposte nell'ordine razionale; il momento intuitivo si riferisce alle parziali e determinate relazioni tra l'io e l'oggetto particolari: è questa la determinatezza che dev'essere risolta nell'universalità della sfera teoretica. Eliminata l'interpretazione empirico-realistica del contenuto del conoscere, rimangono solo relazioni parziali da trasporre in un complesso sistema di rapporti, in cui la loro parzialità cessi di valere come assoluta.

Cos'è allora l'essere delle cose in questa concezione?

Se l'io e il non-io irrelati sono inconcepibili e non si dà sussistenza assoluta, l'essere è un postulato dell'atto del conoscere, non come «altro fuori da sé» ma come sfera limite, in cui i contenuti determinati si adeguano all'esigenza teoretica e tendono ad organizzarsi in un sistema universale. Di fronte alla determinatezza dei contenuti del nostro conoscere, l'es-

²³ PTR, p. 47.

sere si dà solo come termine *ad quem* meramente formale e negativo²⁴.

L'essere si costituisce come proiezione oggettiva dell'universalità ideale dell'ordine teoretico; l'indipendenza dell'essere rispetto al conoscere, trae origine dall'indipendenza di tale ordine dai particolari modi fenomenologici del conoscere.

Diventa a questo punto comprensibile come tale concezione relazionale e funzionale (si pensi al rapporto soggetto-oggetto) non possa essere qualificata né come realista né come idealista. Realismo e idealismo isolebbero infatti solo alcuni aspetti parziali della complessa dialettica che abbiamo espresso (rispettivamente concretezza e formalità).

Possiamo servirci ancora di Natorp per riassumere la seconda fondamentale correzione al trascendentale: sottolineando infatti l'apporto del neokantismo marburghese e soffermandosi proprio su Natorp, Banfi nota che il sistema dell'autodeterminazione della conoscenza «non è da rappresentarsi quale una serie statica di categorie, come nella critica kantiana, ma quale una correlazione delle *funzioni* del pensiero, che si richiamano reciprocamente e non possono valere l'una senza l'altra»²⁵. La lezione neocriticista riecheggia anche nel razionalismo critico, che rilegge le forme kantiane dissolvendone ogni fissità: non c'è alcuna griglia in cui incastellare l'esperienza; l'a priori si risolve nel concetto di funzione e l'esperienza in una serie di rapporti, fino a cancellare qualsiasi residuo a sé stante: il concetto «si problematizza, sviluppa la sua trama relazionale, costituisce con gli altri una vasta, elastica rete di rapporti, su cui si inseriscono e prendono rilievo variazioni ampie, sottili, profonde dell'esperienza stessa e si giustificano i suoi movimenti e la possibilità ch'essa offre all'azione»²⁶.

In questa direzione si erano mossi già i primi scritti degli anni Venti: *La filosofia e la vita spirituale* per esempio, dove si legge: «l'estensione di una legge sfibra per così dire il dato naturale in un intreccio di rapporti con altri dati, non lo lascia sussistere nella sua determinatezza, ma solo come centro ideale di un'infinità di relazioni»²⁷. Noi seguiremo lo svolgimento di questo secondo aspetto facendo riferimento ai *Principi di una teoria della ragione*, che costituiscono l'espressione più completa della fase trascendentale e della sua caratterizzazione in direzione neokantiana.

²⁴ PTR, p. 49.

²⁵ PTR, p. 403. Il corsivo è nostro.

²⁶ A. Banfi, *Osservazioni sull'uso critico della ragione* in: AA.VV., *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, a cura di A. Banfi, Bocca, Roma-Milano 1953, p. 21.

²⁷ FVS, p. 14.

Le due correzioni del trascendentale, quella che tematizza il tempo all'interno dello stesso piano teoretico e questa che dinamicizza il piano categoriale, sono ben sintetizzati da Banfi, in uno scritto degli anni Trenta²⁸: «lo storicismo esprime l'esigenza che nessuna posizione, sia obbiettiva che valutativa, che nessun piano parziale di rapporti sia assunto come assoluto e che il sistema stesso di interrelazione che determina ogni fatto sia concepito nel suo continuo processo di sviluppo»²⁹. Ovvero: non c'è alcun fatto bruto (una specie di *residuo realistico*) né alcuna essenza; il fatto è *determinato* dal sistema di interrelazioni, sistema che a sua volta si scioglie in un continuo sviluppo che fluidifica hegelianamente ogni posizione che si pretenda assoluta; lo stesso orizzonte in cui il fatto si colloca, orizzonte *sia obbiettivo che valutativo*, deve sapersi come storico, deve pensare le proprie coordinate in continuo movimento.

Risulta a questo punto conseguente l'eliminazione di qualsiasi tavola delle categorie. Per questa eliminazione non era sufficiente la sola correzione storica, che poteva condurre anche ad una serie di categorie fisse che si danno nel tempo, in uno sviluppo progressivo o anche solo le une accanto alle altre; era necessaria anche la concezione generale funzionalistica ispirata soprattutto da Cassirer: «Qui nasce la differenza tra uso critico ed uso dogmatico della ragione; l'uso critico consiste nell'*utilizzare* i concetti per giungere sempre a nuove unificazioni, considerando ogni singolo concetto solo come un passo»³⁰, solo come un momento di un processo in costante autosuperamento; tali momenti si danno unicamente nel processo infinito di sintesi e risoluzione del dato.

4. DALL'INTUIZIONE SENSIBILE AL CONCETTO

I piani di intuizione sono molteplici, il tipo di intuizione maggiormente caratteristico è quello della sensibilità. Nella sensazione è già presente un'unità che organizza i vari compimenti intuitivi. Tale unità è l'immediato del conoscere e costituisce la materia semplice su cui lavora la forma razionale.

²⁸ Si noti, quanto all'accostamento di storicità e risoluzione relazionale, la data dello scritto. Si tratta, tra l'altro, dell'intervento *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, su cui ci siamo già fermati.

²⁹ RR, p.153.

³⁰ A. Banfi, *La filosofia critica di Kant*, p. 358, in: ELK II. Corsivo nostro.

Ma la sensibilità di cui stiamo parlando non è rappresentata dai sensi del singolo io in risposta elementare all'ambiente fisico. L'intuizione sensibile, pur affondando le sue radici nella funzionalità psico-organica, non si identifica con essa, proprio perché è momento conoscitivo ed ha un significato ed un valore che oltrepassano tale funzionalità.

L'esempio di Banfi è quello del rapporto tra la corda dello strumento musicale e la melodia: non si può affermare un'indipendenza materiale, come se fosse possibile ottenere una melodia senza l'apporto dello strumento, né, si noti bene, la melodia risiede altrove; tuttavia essa non coincide con le vibrazioni della corda.

Il contenuto del conoscere è un dato e non può essere riportato a strutture determinate della realtà psichica, che per essere spiegate necessitano piuttosto di una teoria generale della psicologia, teoria che, in quanto sfera del conoscere, si fonda su, più che essere fondamento per, tale contenuto (ovvero, nessun conoscere determinato può essere fondamento per il conoscere in generale da cui esso deve nuovamente derivare).

Così come le leggi e le relazioni sono irriducibili al processo psichico, allo stesso modo l'intuizione sensibile è irriducibile alla funzionalità psico-organica. Potremmo invece dire che il conoscere inizia proprio laddove si abbandona il piano psicologico: i limiti e i punti di vista della sensibilità individuale, la particolare realtà dell'oggetto percepito e del modo in cui è stato percepito, sono appunto ciò che il conoscere tende a superare in vista di un oggetto obbiettivamente determinato.

La sensazione non vale dunque né come un semplice fatto psichico, né come un semplice fatto fisico. Ad esempio, il colore, in quest'ottica, non è uno stato dell'io psico-fisiologico, né una vibrazione ad una determinata frequenza; o meglio, è un *dato* di cui non possiamo ancora valutare la sussistenza. Solo lo sviluppo del sistema teoretico nel suo complesso potrà forse fornire il valore e il significato di tale dato. Affermare preventivamente la sua risoluzione in una determinazione psichica o in uno stato materiale o in alcunché d'altro, è un'affermazione dogmatica arbitraria e vuol dire ignorare la specificità dei piani presi in considerazione.

La concreta relazione tra l'io e il mondo si traspone così in un ordine ideale, caratterizzato da leggi proprie che non sono quelle né del processo psichico né di quello fisico.

Distinguiamo quindi il significato psicologico e quello gnoseologico del concetto di «sensazione». Quest'ultimo affranca la sensazione dalla particolarità e dalla soggettività, e le riconosce una fondamentale obbiettività, che è essenziale per la sensazione in quanto contenuto del conosce-

re, che dev'essere trasposto nell'universale ordine teoretico, armonizzandosi con altri compimenti intuitivi, in direzione di una sistematica che risulti indipendente da ciascuno di essi³¹. Una sensazione vale dunque come momento che deve coordinarsi sistematicamente con altri. La sensazione di rosso si caratterizza in rapporto agli altri colori, e come colore in rapporto agli altri dati sensibili, e come dato sensibile in rapporto alla complessità del conoscere.

L'intuizione sensibile rappresenta l'elemento irrinunciabile da cui prende avvio il processo conoscitivo. Quest'intuizione mostra due caratteristiche in qualche modo antitetiche: 1) in negativo, essa presenta un'immediatezza che non si può far valere come tale, che tende al suo stesso superamento in direzione della mediazione relazionale; 2) in positivo, essa spezza continuamente le forme astratte della concettualità che si blocca in strutture immobili e apporta la sua inesauribile dinamicità e vitalità. Nella tensione tra queste due riduzioni correlative (immediatezza della dimensione intuitiva, immediatezza della dimensione formale-concettuale) si collocano il valore e la funzione dell'intuizione. Di questa un elemento fondamentale è la ricchezza e fecondità, la sua varietà non sembra poter essere mai completamente determinata³².

Ma come avviene la trasposizione dell'intuizione sensibile nel sistema conoscitivo?

Questa è possibile tramite l'ordine fornito dalla formalità dello spazio e del tempo; solo così essa può assumere un'obiettività ideale. Ma spazio e tempo non sono kantianamente forme *del soggetto*, e non sono determinate univocamente (ed è lo stesso Banfi a fare riferimento a «recenti teorie scientifiche» e alle «geometrie aneuclidee» come difficoltà con le quali una determinazione univoca doveva inevitabilmente scontrarsi)³³.

Evitando dunque il rischio di una riduzione dell'esperienza alle forme che essa assume in alcune scienze, spazio e tempo appaiono come «due direzioni della struttura trascendentale della realtà», capaci di differenti determinazioni e in grado di assumere vari e complessi significati all'interno dei vari campi dell'esperienza medesima. Grazie a questa indetermina-

³¹ Cfr. PTR, pp. 51-58.

³² Per questo motivo, quando Banfi elaborerà la nozione di «compimento intuitivo del concetto» (v. paragrafo successivo) si fermerà a notare che, nonostante il carattere del concetto sia quello di essere nitidamente determinato, esso è «in un certo senso infinito».

³³ PTR, p. 60.

tezza di spazio e tempo, l'intuizione sensibile ottiene la possibilità di un'infinita estensione formale.

L'ordine spazio-temporale formalmente infinito consente una prima trasposizione delle particolari correlazioni del soggetto e dell'oggetto determinati, e ne risolve la parzialità ad un primo livello: le particolari correlazioni non valgono già più come assolute ma come semplici posizioni di una serie illimitata. In questa prima trasposizione le relazioni determinate che offrono un contenuto al conoscere (o meglio, che *sono* questo stesso contenuto), assumono un significato che già trascende la loro puntuale determinatezza: esse sono collocabili in un sistema universale di riferimento (anche se, come abbiamo visto, non univocamente determinato), che consente loro una comprensibilità che è però già richiesta di ulteriore strutturazione e formalizzazione. Kantianamente: il momento dell'intuizione è dato per il momento di elaborazione intellettuale.

I differenti contenuti intuitivi hanno infatti bisogno di un'ulteriore determinazione, secondo un ordine sintetico che sia stabile e universale. Una prima correlazione, anche se ancora parziale, la determina la *prassi*. Gli inesauribili contenuti e sensi dei rapporti determinati tra io e mondo si fissano in una posizione coerente, in cui sia possibile l'azione volontaria.

Pragmatico e teoretico dunque non si oppongono in maniera antitetica, ma si rapportano in modo dialettico, di modo che la prassi, tendendo a trasporre in una unità coerente i piani intuitivi, lascia trasparire, nel travaglio infinito in cui sconta il suo residuo di parzialità, l'esigenza di un ordine universale del contenuto, esigenza che è la forma estrema di quella che è anche la sua richiesta; tale ordine è l'ordine teoretico.

L'ordine sintetico che la personalità pone perché le intuizioni disordinate si articolino stabilmente, offrendo il campo all'azione, apre alla necessità della sistematicità teoretica, che rimanda al di là dell'esperienza attuale vissuta nella propria particolare determinazione. Si passa così dalle momentanee esigenze pragmatiche, capaci solo di un'unità parziale e provvisoria, all'infinito orizzonte dell'obiettività ideale, limite del processo inesauribile di risoluzione di un contenuto all'interno dei rapporti con la totalità possibile dei contenuti³⁴. La teoresi finisce così per rappresentare l'esito estremo della ricerca di un ordine universale che era problema pratico: per un'altra via Banfi torna nuovamente sul legame indissolubile che tiene pur sempre uniti gli sviluppi formalizzati e teoreticamente

³⁴ Cfr. PTR, pp. 61-63.

«puri» alla dimensione della vita. Questo livello, della pura teoresi, è sì irriducibile alla vita (è simmelianamente più-che-vita), ma nella vita trova le sue radici, e alla vita è destinato a tornare.

Quando siamo giunti alla dimensione teoretica, s'origina propriamente il processo del conoscere. Ogni dato viene riferito agli altri dati, in una mediazione infinita delle determinazioni intuitive; in questo consiste il lavoro della razionalità. Il suo contenuto non è assolutamente privo di una sistemazione: i vari piani dell'io e dell'oggetto hanno già subito la risoluzione spazio-temporale e semmai l'unità provvisoria necessaria alla prassi (ovviamente il «già» non è una notazione temporale, come se prima ci fossero le sensazioni e solo poi arrivasse la razionalità). Le innumerevoli correlazioni parziali del soggetto e dell'oggetto sono sottratte alla loro posizione dogmatica, in un processo in cui si pone l'ideale correlazione dei due termini nella loro purezza.

E qui si inserisce un'importante affermazione di Banfi: questa forma di razionalità «non è semplicemente data»³⁵.

Il conoscere concreto non può mai sussistere senza il contenuto rappresentato dal momento intuitivo, cioè dal rapporto tra io e mondo nella complessità dei piani di interrelazione. La razionalità non è una forma data perché è limite del processo ed è immanente in ogni conoscenza, di cui «esprime la legge». Torna qui dunque in primo piano la concezione funzionale, in cui non si oppongono una conoscenza sensibile ad una conoscenza razionale: il contenuto intuitivo piuttosto che costituire un'altezza irriducibile all'universalità razionale, tendeva già a *connettersi* in un'unità sistematica, disponendosi tramite la formalità spazio-temporale in funzione dell'esigenza teoretica. Se la sensazione è opposta al momento razionale del conoscere, essa lo è solo in quanto è funzionalità dell'io organico nella sua individualità, ma come tale è un elemento extra-conoscitivo, che, pur non potendo essere escluso dal processo del conoscere, non può neppure entrarvi come tale, ma solo risolto e ordinato, in connessione con ogni altro elemento parziale, come avviene per ogni datità. La sensazione psico-organica è opposta al momento razionale solo se, in quanto puntualità particolare, ha pretese di validità assoluta: nessuna primitiva e originaria concretezza del conoscenza. Questa posizione era del resto già prevedibile sin da *La filosofia e la vita spirituale*, in cui, come si ricorderà, la natura non aveva alcuna originarietà da far valere di fronte

³⁵ PTR, p. 64.

all'attività di organizzazione culturale, e anzi poteva trovare una collocazione solo tramite tale attività.

Ma che posto ha il «concetto» in questo lavoro di trasposizione del sensibile nel piano di relazioni teoretiche?

5. IL CONCETTO

La concettualità è la sfera in cui si eleva il contenuto del conoscere, nel momento in cui si inserisce nella complessa trama relazionale (che non sussiste, si ricordi, al di là del contenuto), portando a compimento l'istanza unitaria già presente nell'intuizione sensibile. Si dispiega così il sistema autonomo della ragione, in cui si connettono tutti i dati percettivi. Da questo punto di vista il concetto incarna l'esigenza teoretica e si mostra con un duplice carattere: come forma trascendentale dell'unità della percezione e come legge di connessione dei vari contenuti nel sistema della ragione.

Questa è la caratterizzazione che il concetto subisce se inteso in quanto principio, come esigenza razionale che guida, *in concreto*, lo strutturarsi dei contenuti intuitivi, e di questi in un piano relazionale universale.

Ma se poniamo in sé il concetto come dato, questo non può più essere caratterizzato positivamente, ma solo in negativo, di contro all'unità intuitiva della percezione, come negazione della puntuale determinatezza del dato dell'intuizione. Da quest'altro punto di vista il concetto è allora inteso come momento estrinseco alle unità percettive, si presenta come unità formale e si colloca in un ordine di astratte entità ideali, collegate da un mero rapporto di sussunzione. Il concetto esprime in tal modo l'astrattezza e la generalità in opposizione al contenuto empirico.

Potremmo dire una logica formale di fronte ad una logica trascendentale.

La ragione, in questo caso, si configura non come struttura trascendentale del conoscere, giacché si pone come estrinseca alla determinazione concreta, ma come normatività astratta. Questa indifferenza nei confronti dell'indeterminatezza non concede mai alla norma di adeguarsi all'effettivo processo del conoscere senza schematismi.

Dal punto di vista del trascendentalismo banfiano, che è integrativo, occorre comunque trovare a tale posizione una collocazione nel processo in direzione della verità. La validità di questa logica formale, come posi-

zione da risolvere dialetticamente, consiste allora nella consapevolezza che la ragione può assumere della propria posizione dogmatica, svolgendola universalmente ed entrando in contraddizione con la sua esigenza, e ritrovando infine piena coscienza della propria natura trascendentale.

È possibile dunque un uso del concetto in quanto principio in atto nella concretezza del conoscere, e una sua fissazione in oggetto, in un dato.

Il concetto si pone come oggetto del conoscere e si sottrae al processo razionale, se il rapporto che esso esprime tra i dati percettivi entra in una relazione particolare con il soggetto. L'io infatti non entra in correlazione solo con gli oggetti del mondo circostante, ma anche con i sistemi di rapporti che egli instaura tra gli oggetti, e tra questi e se stesso. Se la relazione tra io e oggetto è parziale e connessa ad atteggiamenti particolari, se, in una parola, non è vissuta in funzione della pura esigenza teoretica, essa rappresentava un compimento intuitivo. Se la relazione è tra io e concetto in quanto oggetto, siamo di fronte ad un compimento intuitivo del concetto.

Non che esso sia così privo di significato, anzi il compimento intuitivo di un concetto è «in un certo senso, infinito»; solo che esso assume di volta in volta significato per una determinata esigenza, e non per la sua funzione in campo conoscitivo³⁶. Il concetto assolve il suo scopo solo se il dato è *di principio* sottratto alle relazioni soggetto-oggetto parziali e disorganiche.

Ma può il concetto sciogliersi effettivamente dall'elemento intuitivo?

Torniamo sulla trasposizione del dato percettivo: essa non può naturalmente aver luogo immediatamente. Il dato ha infatti un'estrema ricchezza di rapporti con gli altri elementi dell'esperienza, e tale ricchezza non sembra poter essere mai esaurita. I singoli concetti in cui si determina la concettualità sono dunque tappe, in cui la cultura ha fissato una particolare correlazione tra l'io e quel rapporto determinato tra i dati. Il contenuto intuitivo di questa molteplicità, in quanto determinato in funzione di particolari atteggiamenti, è continuamente mobile e variabile. Questa infinita mobilità, che si rileva nel contenuto intuitivo del concetto, non è in fondo altro che la manifestazione della relatività di ogni risoluzione razionale, per cui ogni posizione raggiunta si fissa in un sistema dei concetti e si offre nuovamente alla ragione come dato, da svolgere ancora più ampiamente, in un compito infinito.

³⁶ PTR, p. 69.

La concettualità come principio è in atto nella risoluzione effettiva; il sistema dei concetti, presi in se stessi, rappresenta solo un parziale traguardo di tale risoluzione; a questo nuovo dato l'io si rapporta risolvendolo nuovamente nel piano della concettualità. Si rivela così l'infinità dei rapporti, in cui deve essere risolta la determinazione concettuale; la razionalità torna continuamente a negare il dato, anche se esso è rappresentato dall'organismo dei concetti, come ricca sintesi di relazioni, fissate in un nuovo oggetto di correlazione con l'io.

Nella conquista di sempre nuove posizioni, la ragione non può mai sciogliersi del tutto dalla dimensione intuitiva: ogni rapporto scoperto e organizzato in sistema concettuale ha da essere penetrato più profondamente e relazionato in relazioni sempre più organiche, in direzione della piena universalità e dell'ideale autonomia della ragione. L'illimitata ricchezza e la complessità del compimento intuitivo del concetto si offre nuovamente alla sfera della concettualità, connettendosi con gli altri contenuti rappresentati dal compimento intuitivo di altri concetti. Il procedere della razionalità non s'arresta di fronte a nessuna prospettiva particolare, se non momentaneamente per trascendere da capo ogni sintesi, anche la considerazione parziale del proprio procedere posto come dato. Essa rappresenta l'infinità in cui si colloca la finità di ogni intuizione; questo infinito non è però indeterminato: il processo non esprime un'infinita successione, ma l'attualità di una legge, che è in ogni momento sistema, ma che è anche esigenza continua di trascendere ogni sistema.

Con la distinzione tra momento *razionale* e *intuitivo* del concetto, Banfi ritiene di poter eliminare tutta una serie di problemi relativi al tipo di realtà da assegnare ai concetti. I dibattiti su tale questione nascevano dalla considerazione di alcuni aspetti soltanto della concettualità, astratti dalla complessità in cui sono inseriti, e dai piani nei quali solamente acquistano un significato. Si opponeva in tal modo la considerazione logico-formale a quella psicologico-realistica, che considerava il concetto solo per un suo compimento intuitivo; o quella nominalistica, per cui fuori dalla concretezza della percezione il concetto è nullo, a quella metafisica della sussistenza assoluta, che sottolinea l'indipendenza teoretica dalle posizioni empiriche. Come già sappiamo dall'attitudine integrativa in ambito storico, tutte queste teorie hanno avuto la funzione di porre in luce i differenti aspetti del problema e, soprattutto, le aporie in cui ci si imbatte ogni volta che si consideri solo uno di questi aspetti come l'essenza assoluta del concetto, in opposizione agli altri suoi momenti, che sono pur essi fonda-

mentali, e ogni volta che non si tengano separati i livelli di realtà con le specificità che a loro competono.

Da questo nuovo punto di vista si può riconsiderare la tradizionale opposizione tra intuizione sensibile e concetto, e la preferenza accordata all'una rispetto all'altro, o viceversa. Se infatti si rivendica la chiarezza della sensazione immediata contro l'astrattezza incerta del concetto, si sta considerando la prima in quanto unità percettiva, già organicamente ordinata al suo interno dal principio trascendentale, e il secondo in quanto dato assunto in sé, fuori dalla concreta trasposizione in cui consiste l'atto del conoscere. Riconoscendo invece l'incertezza del livello percettivo di fronte alla nitida e rigorosa concatenazione concettuale, noi assumiamo il primo termine come contenuto immediato del conoscere, privo di connessione con i vari piani intuitivi, e il secondo come posizione dell'universale sistemata razionale.

Ecco dunque un'altra opposizione più apparente che reale: nel primo caso si confrontano due compimenti intuitivi (quello del concetto è più complesso e meno chiaramente determinato rispetto all'intuizione vera e propria), nel secondo caso si confrontano due gradi di universalità e organicità (e la sistemazione razionale appare ovviamente più completa rispetto alla primitiva organizzazione del dato percettivo).

6. CONCETTO E LINGUAGGIO

Il compimento intuitivo del concetto non riesce mai a conquistarsi una piena autonomia: ponendosi infatti in quanto oggetto (pur essendo espressione di una particolare relazione soggetto-oggetto), esso postula la necessità di una nuova posizione del soggetto, rispetto al quale essere un compimento intuitivo. In altre parole, se non si dà un oggetto che per un soggetto, il concetto reso oggetto determinato origina *ipso facto* il polo correlativo della soggettività determinata. Il concetto, se vuole affermarsi in quanto tale, e rinuncia provvisoriamente al suo vero valore nel processo del conoscere, che è quello di lasciar valere la sua parzialità in quanto parzialità, offrendosi continuamente alla trasfigurazione infinita in cui risiede la razionalità, ciononostante non può rinunciare al valore di autonomia che esso incarna in sé. L'errore consiste nella pretesa di far valere tale autonomia immediatamente, nonostante la parzialità che vizia ogni determinazione intuitiva, per il fatto stesso di essere intuitiva, ma non nell'aspirazione all'autonomia che, come vedremo meglio nello sviluppo della ra-

gione filosofia (in cui tale autonomia si mostra nella maniera più chiara e compiuta), è una prerogativa irrinunciabile della razionalità. Della razionalità sì, ma in quanto sistema unitario e integrativo delle parzialità. Qual è l'esito di tale duplice tensione che agisce nell'obbiectivazione di quello che è solo un momento di una processualità così intesa?

La caratterizzazione complessa che tale obbiectivazione riceve, si dà a vedere in maniera notevole nel linguaggio.

La parola, nella sua posizione astratta e in sé, mostra il carattere del concetto nella prospettiva del razionalismo dogmatico; questo sarebbe il momento intellettualistico del linguaggio. Naturalmente questo momento non esaurisce l'essenza del linguaggio, ché proprio questo pretende il razionalismo dogmatico: fissare un piano di obbiettività ideale in una determinazione parziale. Come ogni direzione spirituale, anche il linguaggio è irriducibile ad un solo significato, e vanno fatti valere i vari «intrecci fenomenologici» di tale dimensione, in tutta la loro peculiarità³⁷. Ed è la stessa storicità di ogni fenomeno spirituale a fornircene una testimonianza: non è sempre il medesimo significato che risulta dominante nei differenti momenti dello sviluppo storico, e non è sempre il medesimo il rapporto che ogni dimensione spirituale intreccia con le altre, in un organismo unitario della cultura storicamente variabile. Vi è però un senso particolarmente emblematico e significativo per il nostro percorso, tale significato è appunto quello teoretico³⁸. È in questo significato teoretico del linguaggio che la parola può rappresentare il compimento intuitivo del concetto; ma proprio in tale significato la determinazione dogmatica assunta dal concetto è costretta anche a negarsi e a superare la propria dogmaticità. L'uso del linguaggio non è infatti mai pura declinazione grammaticale e sintattica: il parlante riempie sempre la schematicità astratta, le «forme vuote» della concettualità con un contenuto intuitivo, e la sussistenza in sé delle singole parole nella loro astrattezza è costretta a riempirsi di sensi

³⁷ Cfr. PTR, pp. 163-167.

³⁸ Banfi accenna anche ad importanti altri significati del linguaggio, quali quello estetico (poesia), etico (giuramento) o religioso (formule rituali). Ma, probabilmente, il fatto che egli preferisca chiarire il senso teoretico del linguaggio, ha un significato ulteriore, rispetto alla banale circostanza, che qui ci si sta occupando di filosofia teoretica. Ci riferiamo in particolare alla dottrina crociana, che ha in genere subordinato il problema dell'espressione linguistica ai problemi fondamentali dell'estetica, dottrina rispetto alla quale Banfi sta forse prendendo le distanze, cercando di garantire al linguaggio, oltre alla fondamentale dimensione estetica, altre importanti dimensioni. Cfr. anche la nota 42 di questo capitolo.

assunti dalla viva e concreta esperienza, e le parole a connettersi, ciascuna arricchita dal suo particolare e vivo significato. Ogni elemento si arricchisce di senso e illumina vicendevolmente ogni altro elemento, si rende fluido nella concatenazione e nell'integrazione dei singoli significati. Da elemento del linguaggio la parola tende piuttosto a trasformarsi in momento di una complessa espressione di senso. È come se l'individuo parlante rimettesse, per così dire, in moto il pensiero cristallizzato nel linguaggio³⁹. Il linguaggio nega dunque l'astrazione del concetto dalla viva esperienza, riempiendola di contenuto dinamico e, nel contempo, nega la pretesa di assolutezza di ogni compimento intuitivo del concetto, e di ogni intuizione in generale, coordinando le loro parzialità in un'unità di senso. Il linguaggio è «l'annuncio della dialettica della ragione»⁴⁰.

Le due tendenze, problematicità dell'obiettivazione concettuale ed esigenza di autonomia razionale, sono state svolte nella cultura greca dall'eristica e dalla logica aristotelica. La prima mostra il continuo fallimento che l'esigenza di universalità razionale deve registrare ogni volta che si assume uno dei vari aspetti intuitivi ad astratta obiettività del concetto; in tal modo l'obiettività viene fissata in una determinazione senza organizzarsi con gli altri compimenti intuitivi, e si contrappone di volta in volta

³⁹ Pur con le notevolissime differenze, e in una prospettiva del tutto mutata, è comunque curioso notare che un discorso simile sulla mobilità del pensiero veniva portato avanti, in questi stessi anni, da Giovanni Gentile. Certo l'accostamento suona blasfemo e lo stesso Banfi probabilmente l'avrebbe rigettato (Banfi era molto preoccupato di venir confuso col neoidealismo italiano), pure ci pare che un accento concorde sia, *in questo singolo punto*, rintracciabile: l'attualità del pensiero aveva proprio lo scopo di rimettere in moto il pensiero astratto dal suo continuo movimento, cristallizzato. Si pensi solo all'uso che un educatore deve fare del linguaggio e delle parole immobili, rappresentate dal materiale didattico: linguaggio e parole devono rappresentare solo uno spunto per riattivare il processo spirituale che è stato qui bloccato e fissato in una determinazione inerte. Con questo non vogliamo però sottoscrivere la tesi di Antonio Bellingeri, per il quale «Banfi resta fondamentale nell'orizzonte attualistico» (cfr. A. Bellingeri, *Filosofia e ideologia. Il «destino» teoretico di Antonio Banfi*, Cusl, Milano 1982, pp. 6-11), ma solo richiamare un passo di singolare somiglianza, pur nella diversità dei presupposti.

⁴⁰ PTR, p. 166. Sul senso della «dialettica della ragione» si confronti quanto è stato già detto a proposito dell'attitudine integrativa, il paragrafo relativo all'attitudine integrativa in questo capitolo e, soprattutto, la sezione relativa alla dialettica della ragione filosofica nei *Principi* (pp. 162-175), che viene da noi analizzata nel capitolo IV. Purtroppo, anche in questo caso, siamo costretti a seguire separatamente elementi che si intrecciano e si richiamano a vicenda continuamente. Come ebbe a dire efficacemente Luigi Scaravelli «sarebbe comodo fare con le parole ciò che il musicista può fare con i suoni e le melodie: trattarle in contrappunto, e far procedere distinti ma *insieme* come due voci o melodie i due concetti».

alle altre obbiettività del concetto; la scelta di quale intuizione parziale elevare a posizione assoluta rimane così consegnata all'abilità personale del sofista. La logica concettualistica (è così che Banfi definisce la logica di Aristotele) si basa essenzialmente su una determinazione linguistico- astratta del concetto e si caratterizza dunque come applicazione alla dimensione linguistica del razionalismo dogmatico aristotelico⁴¹: se i concetti divengono oggetti, le leggi logiche non possono che essere l'estensione delle leggi dell'oggettività generale alla dimensione concettuale. Ecco allora che i concetti, nell'analisi aristotelica del linguaggio reso immobile, ottengono una loro immobilità ed indipendenza dai contenuti, che rappresenta in qualche modo il carattere fondamentale dell'autonomia razionale. Come tale autonomia della ragione possa essere garantita, senza bloccare il vivo uso dei concetti come momenti del processo dinamico di trasposizione del contenuto concreto del conoscere nel sistema razionale, sarà possibile determinarlo solo più avanti. Quel che ora ci interessa è sottolineare come, differenti valutazioni del ruolo e dell'essenza del concetto, si rispecchino in differenti valutazioni del carattere del linguaggio, e si concretizzino in corrispettive teorie pratiche o teoriche della sua essenza: come regole di abilità pratica o come sistemazione di una logica concettualistica. In qualche modo il problema è qui relativo all'uso del concetto «riempito» di contenuti determinati senza alcuna legge di sviluppo dei contenuti, o «svuotato» in una sussistenza astratta e indifferente. Del resto si sta presentando qui ancora una volta il problema della relazione tra forma e contenuto, che dovrebbe essere già stato chiarito dall'esposizione che fin qui abbiamo fatto della concezione funzionale e relazionale del trascendentalismo banfiano, ma su cui avremo occasione di tornare ancora a proposito della concezione delle categorie.

La fonte principale di questa analisi del linguaggio è certamente il primo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* di Cassirer. Innanzitutto per la rivendicazione dell'importanza di un'analisi autonoma dell'espressione linguistica, a prescindere dalla sua pure importante utilizzazione in campo estetico⁴². In secondo luogo per l'importanza essenziale riservata al soggetto che parla, che è momento fondamentale nel problema

⁴¹ Cfr. PTR, pp. 166-167.

⁴² Cassirer si rifà esplicitamente a Croce, lamentando: «ma è davvero l'estetica, come Vossler e Croce ammettono, la scienza dell'espressione in senso assoluto, oppure rappresenta soltanto una scienza dell'espressione, una «forma simbolica» che ne ammette altre accanto a sé?». Si chiarisce qui quanto abbiamo detto precedentemente, a proposito della distanza che Banfi sta prendendo da Croce, nel momento stesso in cui

dell'oggettivazione del concetto: anche per Cassirer è nel linguaggio che ogni concetto diviene oggetto⁴³. Certo Banfi ha anche adeguato gli spunti recuperati da Cassirer alla concezione generale dei *Principi*, armonizzando la sua analisi del linguaggio all'idea della risoluzione relazionale di ogni obbiettività data, fosse anche il concetto, o il linguaggio, che del piano concettuale è in qualche modo un'oggettivazione.

7. LE CATEGORIE

Abbiamo già accennato al fatto che, in un trascendentalismo così mobile e dinamico quale è quello di Banfi, non può trovar posto un'effettiva teoria delle categorie, che si concreti nell'elaborazione di una «tavola» o di un elenco. Ciononostante è ancora possibile parlare di categorie, anche se con alcune necessarie precisazioni. Ma procediamo per gradi.

La forma fenomenologica immediata del processo di risoluzione razionale si ha nel giudizio: qui si scioglie la determinazione particolare dei contenuti del conoscere, che escono dalla propria parzialità per relazionarsi l'uno con l'altro. Giudicare è stabilire relazioni. Ogni giudizio determinato sconta però a sua volta una propria limitazione, che è la sua particolarità, la sua posizione del rapporto soggetto e oggetto determinati. Eppure la validità ideale di un giudizio si colloca al di là di ogni condizione della sua espressione, ed esso aspira a riferirsi ad un'obbiettività ideale universale.

Il valore universale ed obbiettivo del giudizio non può d'altra parte collocarsi a livello dei rapporti formali, astratti dal vivo e concreto contenuto del conoscere: qui si può solo affermare l'identità del pensiero con se stesso, in un'immobile logica pura. La logica formale, come già sappiamo, è soltanto una delle forme di attualità della ragione e si fonda su una determinata obbiettivazione del concetto, reso oggetto di fronte al procedere razionale; la logica formale è *una* posizione fenomenologica della ragione e non la sua essenza. Il termine di confronto è ancora una volta

si ferma analiticamente sul significato teoretico del linguaggio. Non possiamo credere che Banfi, recuperando il tema cassireriano, non intendesse anche recuperare, anche se in forma implicita, la critica a Croce. Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961, volume I, pp. 142-143.

⁴³ «L'essenza dell'io consiste nell'essere un soggetto, mentre, d'altra parte, nel pensiero e nel linguaggio ogni concetto per il soggetto realmente pensante deve diventare oggetto», in E. Cassirer, op. cit., p. 266.

Kant che, coi suoi giudizi sintetici a priori, ha voluto riconoscere piena validità non solo ai rapporti di identità, ma anche a relazioni qualsiasi «tali da valere come universalmente costitutivi» dell'obiettività e quindi dell'universale sistematicità dell'esperienza»⁴⁴. L'esigenza trascendentale dipana senza sosta la concretezza iletica in una mobilità che non ha termine. La verità risiede non nella necessità puramente tautologica o psicologica, ma nella correlazione, essa si dà solo nel sistema della ragione.

La concezione ancora coscienzialistica di Kant sarebbe stata alla base della teoria delle categorie come funzioni della coscienza soggettiva che coordina il materiale sensibile. La coscienza non è un dato, ma viene da Kant pensata come un dato. L'unico dato rintracciabile è l'esperienza come sintesi correlativa soggetto-oggetto; l'aver posto un polo come sussistente in sé nella sfera dell'essere (coscienza) ha comportato la necessità di entificare anche il polo correlativo in una sostanziale indipendenza (cosa in sé). Le difficoltà consistono nel rapporto da stabilire tra la determinazione individuale della coscienza e la razionalità universale dell'io trascendentale, ma il limite fondamentale delle categorie kantiane sta nel riferimento problematico della necessità del pensiero ai contenuti determinati, nell'ordine in cui avviene. Banfi sta qui tornando, in altre parole, sul problema dello Schematismo trascendentale⁴⁵.

Infine conosciamo già l'impossibilità di esaurire il libero procedere della scienza moderna in una tavola delle categorie che, tra l'altro, è solo apparentemente dedotta dall'analisi dei giudizi della logica formale. Tale tavola è insufficiente persino per descrivere compiutamente la varietà e complessità dell'esperienza concreta.

Le categorie kantiane sono solo momenti dello sviluppo fenomenologico del razionale, assunte a partire dall'analisi del processo del sapere filosofico e scientifico, e fissati in un sistema categoriale. Le categorie così intese hanno sì il pregio di eliminare qualsiasi loro determinazione ontologica, ma tendono comunque a rimanere separate dal movimento concreto del contenuto iletico (proprio a ciò doveva rimediare lo *schema*). Da ciò la separazione tra piano dei concetti e delle categorie e piano delle idee, tra costitutivo e regolativo, vale a dire tra intelletto e ragione. Se, come

⁴⁴ PTR, p. 86.

⁴⁵ Banfi accenna in realtà ad un'ulteriore difficoltà, che ci pare meno giustificata delle precedenti: si afferma infatti l'indeterminatezza del concetto di categoria, in quanto caratterizzato in maniera duplice, come «attività dell'io cosciente» (?) e come legge dell'obiettività ideale dell'esperienza. Cfr. PTR, pp. 84-97 e 347-359.

abbiamo visto nel capitolo precedente la dimensione trascendentale si apre ad una progressiva approssimazione alla storia, storicizzando la stessa teoresi (andando così oltre Kant insieme ad Hegel), ora essa si fa più dinamica, trasformando tutti i concetti in idee-limite, in strumenti della ragione (andando oltre Kant *nella direzione di Kant*).

A questo punto Banfi colloca l'insegnamento hegeliano, volto alla ricerca del principio unitario delle categorie: si giunge così all'assoluta autonomia della ragione. Ma Hegel viene collocato comunque nell'orizzonte del trascendentale: «il significato profondo della dialetticità è [...] l'affermazione della trascendentalità della ragione»⁴⁶. L'*Aufhebung* viene reinterpretata allora come risoluzione dell'immediata posizione del pensiero nella direzione della trascendentalità razionale, e non come legge di integrazione logica di posizioni razionali astratte.

Il riferimento a Kant e Hegel, più che essere un recupero esplicito di talune tematiche (che pure ci sono), sembra soprattutto diretto, in questo caso, a chiarire le differenze, fornendo delle determinazioni al concetto di categoria per contrasto. Il primo riferimento positivo alla posizione di Kant serviva a negare qualsiasi realtà ontologica alle categorie, cancellando così ogni loro determinazione esterna rispetto all'atto della ragione; le critiche a Kant d'altra parte chiarivano che non è possibile neppure fissarle obbiettivamente in strutture o formalità astratte e distinte della coscienza (ovvero: la sede delle categorie non è quella dell'esistenza, come modi universali dell'essere, ma neppure quella soggettiva come funzioni della coscienza). Il richiamo critico ad Hegel negava ogni presunta *deduzione dialettica* delle categorie a partire dalla ragione, come posizione universalmente autonoma nella sua astrattezza. Con le categorie si indicano piuttosto i modi della trasposizione razionale in atto nel concreto contenuto dell'esperienza; tenendo a mente il significato banfiano di «concetto», le categorie possono essere definite come i concetti universalissimi. Momenti del procedere del pensiero dunque, fissati in sé nell'elaborazione concettuale. Questi rappresentano piuttosto un compito da approfondire nella traduzione inesauribile del dato nell'ordine autonomo della teoreticità, e non schemi, strutture, o altro: fuori dalla continuità teoretica del pensiero, concetti e categorie decadono nelle determinazioni dei loro compimenti intuitivi.

Ma vediamo alcuni esempi di come è possibile valutare banfianamen-

⁴⁶ PTR, p. 90.

te le categorie. A questo scopo analizziamo due categorie paradigmatiche: l'essere e la causalità⁴⁷.

– Essere. La categoria più universale esprime la problematica universale della ragione: l'essere è infatti indipendente da ogni determinatezza ed è estendibile senza alcun limite ad ogni contenuto. Non si esprime in tal modo l'autonomia e l'universalità del razionale? L'essere suona però vuoto, formale e astratto, mentre la ragione è stata definita proprio in opposizione a tale formalità, come lavoro sul contenuto concreto del conoscere. L'essere rappresenta allora il compito della ragione, posto innanzi al reale contenuto dell'esperienza, e reso oggetto al pensiero, cristallizzato in un compimento intuitivo determinato appunto dalla formalità vuota. La categoria dell'*essenza* riassume in sé l'elemento di autonomia da ogni circostanzialità (si pensi all'antitesi sostanziale-accidentale), l'*esistenza* la connessione alla complessa serie di rapporti del reale. Essenza ed esistenza esprimono dunque le due direzioni (che costituiscono invero un unico processo) della trascendentalità della ragione: rendersi indipendente dai singoli elementi determinati e relazionare il determinato in una dimensione universale costitutiva del piano di obbiettività razionale. La dialettica più volte rilevata nel corso del pensiero metafisico fra l'essenza e l'esistenza, sta a significare che l'esigenza razionale (la coincidenza delle due direzioni svolte pienamente) non è mai raggiungibile in un dato determinato, in una posizione parziale della risoluzione dell'esperienza. L'essere come compito della ragione nella sua purezza indica il processo infinito, il cui limite è la coincidenza di essenza ed esistenza; esso si dà a vedere in ogni attualità senza mai esaurirsi o mostrarsi compiutamente in essa.

Il valore razionale del giudizio consiste nel suo porsi solamente come momento in cui la parzialità di una relazione si offre nuovamente alla risoluzione della determinatezza di ogni posizione, collocandosi nel processo infinito di mediazione di essenza ed esistenza. Nel suo porsi il giudizio già supera se stesso: il momento razionale risiede dunque nel suo esprimere da un lato una relazione come assoluta (essenza), dall'altro come inserita in una serie di condizioni di sussistenza reale o ideale dei termini relazionati (esistenza). La sfera in cui il contenuto della relazione parziale può finalmente conciliare in maniera esaustiva l'ambizione all'assolutezza ed essenzialità e l'articolazione infinita in una complessa trama di rapporti è ovviamente la razionalità universale e autonoma (l'essere), in

⁴⁷ Cfr. rispettivamente PTR, pp. 91-97 e pp. 116-120.

cui è la stessa connessione all'interno del sistema relazionale a garantire una validità assoluta. In questo senso Banfi parla dell'«a priori razionale del giudizio» come «sistematicità trascendentale della ragione»: in quanto appunto il suo valore razionale sta nell'esigenza di svolgere universalmente l'affermazione particolare; esso è l'espressione fenomenologica della struttura trascendentale dell'esperienza.

– Causalità. Anche in questo caso è da scoprire sotto l'astratta definizione della categoria nella sua determinazione dogmatica, un momento del processo di trasposizione razionale considerato nel suo compimento intuitivo. Si è soliti presentare il rapporto causale come relazione necessaria e costante tra due elementi, poniamo tra a e b ; tale relazione dev'essere inoltre irreversibile, di modo che se b risulta vincolato ad a , non la stessa cosa deve dirsi di a , che è posto come indipendente dal suo effetto, e deve essere transitiva, di modo che, dato il rapporto $a \rightarrow b$, è possibile stabilire una relazione $b \rightarrow c$, in cui b sia contemporaneamente effetto di a e causa di c . La costanza e la necessità stabiliscono che detta relazione non risulta condizionata dalla particolarità delle determinazioni reali di a e b o di b e c .

Ma come già faceva notare David Hume, possiamo davvero constatare tutto questo nelle relazioni che ci sono date nell'esperienza empirica? Secondo Banfi il rapporto definito nel modo precedente non è il rapporto che viene effettivamente dato al sapere empirico, piuttosto esso è ciò che il sapere empirico *pensa che gli debba esser dato*. L'ideale della ragione viene cioè fissato in una determinazione intuitiva, posto per così dire in un oggetto (anche se ideale); giacché tale oggetto non è rintracciabile nell'orizzonte della nostra esperienza, questo viene collocato come al di là di essa, agendo sugli oggetti empirici, che vengono così costretti ad una necessità che essi non possono in alcun modo giustificare. È come se dietro i limitati elementi determinati, già dati in un mondo elementare (!), si nascondesse questa relazione che vincola il loro comportamento con degli schemi intrascredibili, e che non si cura della particolarità dei termini né della particolarità della loro collocazione.

Il primo passo per smascherare il dogmatismo di questa immagine consiste nel negare la determinazione assolutamente in sé dei dati, come se prima ci fossero i dati e solo poi arrivassero le relazioni in cui essi si dispongono. La difficoltà di tale posizione si mostra tanto più chiaramente quanto più procede l'analisi del senso che tale costanza di rapporti assume di fronte ai fenomeni. Infatti se si cerca di determinare con maggior precisione un rapporto causale, si scopre che un medesimo effetto può avere diverse cause e una medesima causa può dare origine, a seconda delle

particolari condizioni in cui si trova ad operare, a diversi effetti. Non è dunque possibile stabilire un rapporto necessario e costante tra due elementi a e b , presi isolatamente nella loro individualità, e se ciò avviene in realtà siamo di fronte ad una finzione dell'astrazione, che tiene assolutamente immobili e costanti tutti gli elementi che si relazionano con a e con b e che possono interferire con la relazione causale. Dato che una tale eventualità non si dà assolutamente ed è quindi del tutto irreali, dobbiamo aprire la nostra relazione alla considerazione della complessa trama di rapporti in cui a e b rispettivamente si collocano. La necessità del rapporto dunque non vale per la polarità isolata a - b , ma per il sistema integrale dei fenomeni, presi nella loro totalità. Chiaramente tale necessità assolutamente rigorosa si colloca ad una distanza limite ideale, ed è questo il senso in cui dicevamo che siamo di fronte ad un ideale della ragione. Sappiamo già inoltre che il dato come grumo irriducibile alla trama relazionale non esiste, e che un dato può determinarsi in quanto dato solo in funzione del processo di trasposizione razionale. Non solo allora il nesso causale sarebbe in questo caso un compimento intuitivo, ma pure i singoli termini a e b , presi in quanto elementarietà primitive. La causalità è solo una porzione della legge unitaria di connessione della totalità dei fenomeni, è cioè una forma di attualità fenomenologica dell'essenza trascendentale della ragione. Ovviamente la totalità dei rapporti non è mai data, e il sistema unitario non è mai da pensare come unità metafisica⁴⁸.

L'esempio precedente a proposito della considerazione banfiana della causalità è in realtà ancora incompleto e ha bisogno di alcune precisazioni. Ci siamo riferiti qui infatti solamente alla considerazione della determinazione rigidamente intuitiva della realtà quale si ha nel sapere empirico. In effetti una considerazione completa del senso della causalità nell'intera risoluzione razionale dovrebbe analizzare i complementi intuitivi della rappresentazione empirica della causalità, fissati a partire da determinate esperienze significative, l'universalizzazione scientifica di tali determinazioni intuitive, e il lavoro finale di trasposizione nella piena autonomia della ragione rappresentato dal pensiero filosofico⁴⁹. La causalità infatti

⁴⁸ La scienza, come vedremo più avanti, ha bisogno di operare su sistemi idealmente chiusi di relazioni, per porre in rilievo rapporti che si concretizzano nelle leggi scientifiche, e a tale scopo circoscrive quella che si chiarirà come un'ontologia categoriale. Cfr. Paragrafo 2 del capitolo successivo.

⁴⁹ Per un completo chiarimento del significato della causalità nei differenti ordini di risoluzione era necessario lo svolgimento particolareggiato dei rapporti tra sapere

non ha una medesima struttura né assume un unico significato in ogni ordine di realtà e in ogni piano di risoluzione dell'esperienza. La rilettura delle categorie kantiane non si limita a segnalare che queste vengono assunte nell'immediatezza della loro accezione concettuale, ma sottolinea anche che, una volta che le categorie vengono fissate unilateralmente in un significato logico, la loro applicazione risulta identica in ogni dimensione della conoscenza. La categoria di causalità, oltre a sciogliersi dalla rigidità della sua determinazione concettuale e a ricollocarsi nel processo inesauribile di trasposizione della materia sensibile, finisce anche per articolarsi in una serie di categorizzazioni della causalità, funzionali ai vari ordini della realtà e del sapere (del resto, come si ricorderà, la stessa cosa avveniva con la determinazione multidirezionale di spazio e tempo)⁵⁰.

8. CORREZIONE RELAZIONALE E ATTITUDINE INTEGRATIVA

Torna anche in questo aspetto della ragione banfiana il tema fondamentale dell'integrazione. L'attitudine integrativa che trovava posto nella concezione storica del teoretico, ha un corrispettivo anche nel procedere della risoluzione razionale.

Nessun dato parziale, Banfi ce l'ha ripetuto più volte, vale per la sua particolarità determinata; la risoluzione del dato era proprio questo: la necessità di integrare ciò che non ha (né può avere) in sé pieno significato.

A ben guardare questa necessità indica che l'intuizione, il dato, non riesce mai ad essere completo, e dunque aspira alla verità senza realizzarla. Ancora una volta quindi, anche se da un altro punto di vista, la verità è una faccenda dialettica, che non appartiene agli «stati di cose», ma soltan-

empirico, ragione scientifica e ragione filosofica, che dobbiamo ancora affrontare. A proposito del senso della precisazione precedente, riguardo all'universalizzazione del contenuto e alla sua collocazione nella sfera dell'autonomia teoretica, torneremo nuovamente nel capitolo successivo, in particolare nel paragrafo 1.

⁵⁰ In realtà già nell'introduzione a Simmel Banfi scriveva: «L'arte, la scienza, la filosofia stessa, l'economia ed altre ancora di tali sfere oggettive, non si risolvono nei processi psicologici, in cui tuttavia si realizzano per la nostra coscienza, e neppure si riducono a quei prodotti determinati a cui il loro valore inerisce, considerati per se stessi, ma *costituiscono ciascuna un regno spirituale, determinato da particolari categorie a priori*, regno che trascende l'opposizione astratta di oggetto e soggetto, o meglio le assegna nel proprio interno, per una tutta particolare disposizione dei suoi contenuti personali o impersonali, un valore e un significato affatto particolari», FVS, p. 287, corsivo nostro.

to all'infinita integrazione delle prospettive parziali. È una verità che percorre ogni momento, ogni intuizione ed ogni piano specifico, senza mai darsi a vedere in maniera completa, che lamenta sempre una mancanza, un bisogno di completezza mai sazio. La struttura di ogni filosofia risiede dunque nel significato letterale della *comprensione* (*comprehensio*), e la verità si caratterizza, in un senso più profondo del dire comune, nella comprensione dei dati. La comprensione banfiana guarda a questa accezione latina di ampliamento-integrazione, e non a quella greca di κατάληψις (apprensione, illuminazione).

Torna la dialettica, in un senso non solo hegeliano, ma anche socratico (l'ἔλεγχος confutava ogni definizione e valutazione parziale che presumeva di valere come assoluta) e platonico (si pensi alla complessa struttura di relazioni che metteva capo nel *Sofista* alla definizione, in cui si mostra l'essenza dell'ente definito).

Ma questa dialettica richiama ancora qualcos'altro: il senso di ciascuna posizione può darsi solo nell'infinita e sistematica connessione; di fronte ad ogni parzialità e limitatezza la ragione banfiana prova come un senso di inquietudine. E se, a proposito dell'attitudine integrativa in ambito storico, avevamo rintracciato un possibile archetipo nella *Fenomenologia* hegeliana, ora la suggestione determinante sembra essere quella della Dialettica trascendentale kantiana. Il pericolo continuo di uno slittamento sul piano dialettico (in senso negativo) non era infatti ricondotto all'ansia per l'incondizionato e il compiuto, che rimane una caratteristica determinante della ragione?

E anche qui, come nella *Critica della ragion pura*, la sete di completezza è destinata a non poter essere mai compiutamente soddisfatta.

IV.

DALL'UNIVERSALITÀ ALL'AUTONOMIA: IL TRASCENDENTALE E IL SISTEMA

1. LA SINTESI TRASCENDENTALE COME CORRELAZIONE DELL'UNIVERSALITÀ E DELL'AUTONOMIA

La connessione delle determinazioni parziali in una complessa rete di relazioni, necessita di una sfera di assoluta indipendenza nei confronti dei rapporti particolari che si instaurano tra soggetto ed oggetto determinati, che appunto in tale sfera devono essere risolti. Il che significa che la parzialità, implicata in ogni momento particolare in quanto particolare, può aspirare alla risoluzione del proprio limite solo se riesce a svincolarsi non soltanto dall'accidentalità del suo essere determinata (ché determinato equivale qui a particolare), ma anche dall'accidentalità del suo essere relazionata ad una differente parzialità. Che *relazione* in questo caso sia la relazione in generale e non la relazione determinata che di volta in volta si viene a stabilire tra particolarità, Banfi lo segnala chiaramente parlando di «universalità delle relazioni possibili»: il piano di questa relazione è il piano dell'esperienza *possibile*, dunque del tutto generale, nel senso della prima *Critica* kantiana. Vi dev'essere allora un luogo autonomo dai singoli contenuti, in cui la loro connessione non sia accidentale ma sistematica. Una tale correlazione sistematica si dà solo in una dimensione che si ponga autonoma dalle relazioni particolari. L'universalità della connessione delle singole determinazioni viene garantita dunque da un'autonomia sistematicità; la trascendentalità della sintesi teoretica è in atto nel molteplice empirico come lavoro di affrancamento dal particolare, il che vale a dire, come abbiamo visto, come unità correlativa di *universalità* risolutiva e *autonomia* sistematica.

Quello che l'idea del conoscere ci mostra è che la relazione partico-

lare aspira a trasfigurarsi in relazione *possibile*, con lo stesso movimento per cui le leggi particolari che valevano a spiegare l'oggetto particolare tendono in Kant ad aspirare all'universalità delle leggi che si riferiscono all'oggetto in generale (e che questa "trasmutazione" non si dia mai compiutamente, che cioè il sistema effettivamente dispiegato nella sua autonomia, in cui sia possibile dar conto di ogni molteplicità empirica particolare, sia solo un'idea-limite, Kant lo sottolinea chiaramente ricorrendo all'immagine di Dio come *intellectus archetypus*: solo per un intelletto divino sarebbe possibile l'effettiva coincidenza dell'oggetto in generale come oggetto possibile e dell'oggetto particolare del molteplice empirico, perché solo per l'intelletto divino si darebbe la coincidenza di possibile e reale). Il punto di partenza è dunque costituito dalla relazione particolare quali si mostra a noi come un dato; questo dato chiede di essere risolto in direzione di quell'universalità e necessità che competono solo alla relazione in generale. Ma questa relazione in generale non è mai pienamente attingibile, perché l'elemento intuitivo, che è la dimensione del particolare, sempre di nuovo si ripresenta in ogni fissazione e risultato, mostrando il limite intrinseco al processo di universalizzazione, in cui l'esperienza in generale pienamente dispiegata in una dimensione autonoma, e l'esperienza particolare segnata dal compimento intuitivo, non possono mai coincidere. L'operazione che qui Banfi compie è dunque analoga all'operazione kantiana e, non a caso dato il suo impianto trascendentale, analoghe saranno le conclusioni¹. Alla fine di questo capitolo il sistema ci si mostrerà come idea direttiva mai compiutamente attingibile, anche se sempre *in atto* nei concreti contenuti del conoscere.

Del resto, proprio questo movimento dall'universalità all'autonomia del sistema si mostra come l'estremo livello in cui si articola la sintesi trascendentale come processo di unificazione del molteplice dato (= le relazioni particolari Io-mondo nei loro contesti di vita, e nell'estraneità che esse mostravano con la loro presunzione di assolutezza). Dunque procediamo nel lavoro di unificazione trascendentale in direzione dell'unità.

Se si ripercorre allora il cammino fin qui compiuto, tenendo a mente quest'ultimo esito della risoluzione relazionale del dato, ci si accorge che

¹ Oltre a questo aspetto, di separazione per l'intelletto finito di possibile e reale, che si mostra chiaramente nella prima *Critica* kantiana, torna anche, a nostro parere, la necessità per l'intelletto finito di partire dal particolare della molteplicità empirica, che appunto non si identifica con l'oggetto in generale. Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 345-354, trad. it. di A. Bosi, Utet, Torino 1993, pp. 374-379.

universalità ed autonomia non si aggiungono al sapere, così come era stato inteso finora: già il dato intuitivo si organizzava in un ordine indipendente dai singoli elementi puntuali, garantendo così una prima obbiettività al piano della percezione. Ma questa prima sintesi, come abbiamo visto, è insufficiente. Persino il sapere comune, il cosiddetto “buon senso”, non può essere soddisfatto di questo piano puramente percettivo e lo sviluppa ed estende in una provvisoria risoluzione relazionale, in cui però sono ancora presenti certe parzialità nelle posizioni dell'io e del mondo, che valgono ancora come assolute.

Il movimento per cui il contenuto si eleva alla pura sfera teoretica, abbandonando così il piano del sapere comune, mostra, ad un primo sguardo, due direzioni opposte. Da un lato infatti le singolarità parziali si intrecciano in una fitta rete di rapporti, sciogliendosi quasi in una serie infinita di connessioni; dall'altro tale molteplicità tende a comporsi in unità organica autonoma, incondizionata da quella molteplicità. L'attenzione che caratterizza la prima direzione tende, al limite, all'empirismo; la ricerca del principio unitario di sintesi tende invece, al limite, ad una dottrina della trascendenza.

Vedremo invece, sviluppando il carattere teoretico di queste due forme di razionalità, che esse tenderanno a connettersi in una superiore correlazione, che ha il suo fondamento nel principio trascendentale della razionalità.

Potremmo indicare nella scienza la prima tendenza, nella filosofia la seconda, con la consapevolezza però che, in quanto aspetti che si sviluppano storicamente, esse hanno una tale diversità di metodi e significati al loro interno, che ogni definizione non può non contenere un elemento di astrazione e di riduzione arbitraria².

La stessa connessione tra scienze e filosofia, come del resto ogni connessione legale e ogni struttura formale per Banfi, non è mai data come sapere definitivo, di modo che non è possibile indicare una linea di collaborazione che esaurisca i molteplici e sempre nuovi intrecci che li col-

² Si noti bene che Banfi non assegna a nessuna delle due direzioni un predominio sull'altra: torna qui la valutazione positiva della ricerca scientifica e il riconoscimento della sua piena indipendenza. Ricordiamo solo che negli stessi anni Croce, da una parte, e Gentile, dall'altra, riconducevano le scienze nel loro complesso a edificio di «pseudo-concetti», o a dogmatismo naturalistico, che, con la sua immobilità e il suo meccanicismo, era pura negazione dello spirito. È forse anche per questo che Banfi si sente di dover dedicare un intero paragrafo dei *Principi* a ribadire “il valore teoretico della scienza”. Cfr. PTR, cap. III, paragrafo 5.

legano, se non nella generale indicazione che «il momento di universalità risolutiva è dato per quello dell'autonomia sistematica, e il momento di autonomia sistematica per quello di universalità risolutiva»³.

Ad uno sguardo più attento, inoltre, l'opposizione si stempera alquanto se è vero che, per rilevare una rete di rapporti tra i dati, che si ponga come universale, è necessario che tale interrelazione tra i dati si renda indipendente dalla loro accidentalità, disponendosi in vista di una sistematica razionale autonoma, che, a sua volta, proprio in quanto autonoma, deve fondarsi sulla risoluzione delle varie parzialità.

E se, come dicevamo sopra, non è possibile definire scienza e filosofia in funzione dei loro contenuti, dei loro metodi o dei loro significati, che sono storicamente variabili, è comunque possibile scorgere il principio trascendentale del loro processo, la legge della loro costituzione strutturale, ciò che fonda il movimento dei loro rapporti.

In questa posizione, che è quella dei *Principi*, resta impregiudicato se anche il principio trascendentale subisca o meno uno sviluppo storico (ricordiamo che coi *Principi* si dà il momento di massima distanza tra storicità e teoreticità).

Mantenendo ancora indeterminato questo punto, cerchiamo in questo capitolo di mantenerci al livello fenomenologico in cui scienze e filosofia appaiono come due direzioni distinte, indagandone gli aspetti principali e tenendo comunque fermo quanto abbiamo precisato a proposito della loro correlazione.

2. L'UNIVERSALITÀ DELLA RAGIONE: LA SCIENZA

La prima direzione indicava il procedere della scienza. Ma, se con il termine scienza non si fa riferimento ad una scienza unica, bensì alla molteplicità di discipline ai più vari livelli di formazione, come si danno nell'effettiva ricerca concreta, e quindi anche con differenti metodi e gradi di certezza, allora non c'è neppure un modello unico a cui le varie scienze dovrebbero prima o poi adeguarsi, nello sviluppo delle loro metodologie e dei loro risultati.

Cosa caratterizza allora un particolare sapere come scientifico e non, mettiamo, come sapere comune? Questo: che il sapere comune, pur nella

³ PTR, p. 101.

sua elaborazione dei compimenti intuitivi, non procede sistematicamente e il suo interesse non è un puro interesse teoretico. Il suo procedere avviene casualmente, in risposta ad alcune sollecitazioni che vengono dalla prassi e che hanno un interesse immediato, ed è sempre l'ambito pratico che assegna, di volta in volta, una direttiva alla ricerca e un ordine alle relazioni scoperte. Proprio nella prassi consisteva, lo abbiamo visto nel movimento dalla sensazione al concetto, la prima organizzazione del contenuto del conoscere. Quello che manca dunque al sapere comune, e che caratterizza la scienza, è l'universalità.

L'universalità del sapere scientifico si dà a vedere nella diffidenza nei confronti dell'immediata determinatezza del dato, nella ricerca di connessioni che estendano e approfondiscano l'esperienza, di modo che, al limite, i dati perdono qualsiasi rilevanza se non come particolarità accidentali, e si dispiega la legge scientifica nella sua obbiettività. Tale legge vuole essere indipendente da ogni fatto o dato accidentale, non rappresenta una semplice generalizzazione di particolari relazioni, ma acquista il suo senso nella piena universalità.

Il procedere della scientificità in generale, si è dato storicamente nell'antitesi dialettica tra ricerca empirica e astrazione della generalizzazione. Tale antitesi esprime efficacemente la legge strutturale del sapere scientifico, in quanto da una parte nega assolutezza alla particolarità, studiandola nei suoi caratteri individuali e determinandone analiticamente gli aspetti che la caratterizzano all'interno del suo campo particolare, dall'altra nega indipendenza alla parzialità, mettendola in relazione con altre particolarità analizzate.

Una scientificità così intesa non è esaurita da nessuna disciplina particolare; le singole scienze sono piuttosto «l'attualità dell'a priori razionale della scienza»⁴. Il principio trascendentale della ragione scientifica non è dunque in un sapere prima o poi conquistato, appare piuttosto come un *fieri*, la legge di un processo.

La direzione di questa risoluzione razionale mette capo alla *legge scientifica*. Non è la costanza di un fenomeno che, una volta constatata, conduce ad una legge; nella rilevazione di una costanza è già implicita la legge, la costanza nega la variabilità indefinita e soggettiva e implica piuttosto una sistemazione già in atto, sistemazione che è «l'atto implicito della razionalità»⁵. Questa costanza deve poi acquisire validità universale

⁴ PTR, p. 105.

⁵ PTR, p. 106.

per essere esplicitata nella legge, deve cioè essere interpretata come rappresentativa di un sistema relazionale indipendente dalla variabilità empirica dei dati, non essere sottomessa all'accidentalità del loro apparire. In tal modo è la legge a definire il dato, come centro di un sistema di relazioni, come "espressione della legge".

Questa concezione, che Banfi definisce funzionale, assegna una particolare interpretazione anche ai concetti della scienza. Ci siamo già fermati sul concetto in generale e abbiamo evidenziato il carattere intuitivo che finisce per assumere la concettualità, qualora i singoli concetti vengano posti come immediati. Il sapere scientifico invece elabora, connette e usa strumentalmente i suoi concetti; in tal modo essi valgono non per il loro significato intuitivo ma «solo come momenti secondo cui si definisce il sistema di relazioni che deve valere come funzionalmente costitutivo dell'obiettività del sapere della scienza»⁶.

La citazione precedente, tratta dai *Principi*, è tutta da sottolineare: si chiarisce il senso del concetto come momento nel procedere della razionalità, si fissa un'obiettività al sapere scientifico, che evita così di ridursi a mera riproduzione simbolica di una realtà già data ed effettivamente compiuta, si caratterizza piuttosto tale obbiettività in senso decisamente non realistico: essa è costituita *funzionalmente* da un sistema di relazioni, ed è tale sistema che, risolvendo i compimenti intuitivi, garantisce il livello dell'universalità. I concetti della scienza operano cioè come funzioni di obbiettivazione.

Le tre dimensioni spaziali e la temporalità ad esempio, non valgono per la fisica come concetti fissati nel loro senso intuitivo, ma rappresentano dei concetti scientifici solo se, sollevandosi dalle loro determinazioni immediate, si pongono come momenti del sistema relazionale, come coordinate di una struttura metrica universale in cui poter definire i fatti, dando cioè origine a fatti *fisici*. La stessa materia, come concetto scientifico, ha potuto risolversi in una dimensione non realistica: già Galileo l'aveva considerata funzionalmente «come sistema delle relazioni matematicamente determinabili dei fenomeni»⁷.

I concetti fisici individuano così una serie di oggetti fisici, i concetti matematici una serie di oggetti matematici, e così via. Il limite ideale di quest'uso dei concetti scientifici sta nella definizione dell'*ontologia catego-*

⁶ PTR, p. 108.

⁷ PTR, p. 108 n. 2.

riale: ogni disciplina definisce assiomi a postulati diversi, alla base del sistema di relazionalità che essa rappresenta; in tal modo si individua un'ontologia che, non potendo essere un oggetto determinato (il che comporterebbe sempre un compimento intuitivo), si può definire solo attraverso lo sviluppo della sistematicità funzionale, come sistema limite in cui viene costituendosi l'obiettività. L'elemento comune alle diverse scienze è il loro lavoro in direzione di un unico obbiettivo: il superamento della determinatezza del dato in funzione dell'universalità razionale; per il resto la pluralità delle scienze conduce ad una serie di differenti universi di esperienza con i loro peculiari linguaggi, i rispettivi campi di obiettività, e anche una certa autonomia di metodo⁸.

L'ontologia, si noti bene, è *categoriale*, è cioè *formale* nel senso in cui potremmo opporre questo termine a *materiale*. La distinzione formale/materiale, in questo caso, è metodologicamente utile, perché elimina qualsiasi pretesa di rispecchiamento di una struttura ontologica che si dia già come realtà *extra mentem*. La categorialità dell'ontologia, che circoscrive delle regioni di competenza delle differenti scienze, evidenzia che la pluralità di esperienze che mette capo ad una pluralità di oggetti e di linguaggi, non frammenta la realtà ritagliandovi numerose dimensioni inconciliabili. Non vi sono esperienze fisiche ed esperienze biologiche, che si danno in effettivi universi differenti: la differenza si introduce nel lavoro di concettualizzazione del dato sensibile, che tende a trasfigurare in obiettività scientifica la realtà immediatamente vissuta. Che non sia lecito proiettare le separazioni che si danno all'interno del processo categoriale, entificando la regionalità in un'ontologia materiale, Banfi lo evidenzia già a questo punto, proprio sottolineando la categorialità della stessa ontologia. Ma vi tornerà ancora più chiaramente nei capitoli dedicati alla ragione filosofica, dove si mostrerà senza alcuna ombra di dubbio, che le regioni categoriali

⁸ Si torni ora all'esempio su cui ci siamo fermati nel capitolo precedente: la categoria di causalità come forma di attualità fenomenologica, da ricondurre alla legge generale di risoluzione relazionale. Quello che avevamo così indicato è il senso che la legge di causalità assume ad un'analisi complessiva del procedere della ragione, ma avevamo anche accennato al fatto che la scienza ha bisogno di operare con una categoria di causalità che circoscriva l'infinita complessità dei rapporti che inevitabilmente entra in gioco in ogni elemento di una relazione. Sappiamo ora in che senso: l'ontologia categoriale è la stessa legge che determina funzionalmente un piano ideale di obiettività; la relazione $a \rightarrow b$ assume in tal modo una piena necessità proprio perché viene definita in base a tale legge funzionale, gli stessi suoi elementi vengono trasposti nel piano obbiettivo di relazioni che la legge definisce, e per così dire definiti (costituiti) all'interno dei rapporti universali che il piano di obiettività circoscrive.

utili al procedere della scienza, devono essere ricondotte nuovamente ad un'unità, per completare il lavoro di universalizzazione compiuto dalla ragione scientifica. Se si prende la seguente espressione con molta cautela, potremmo affermare che l'ontologia categoriale non appartiene alla *cosa stessa*, quanto piuttosto ad un momento di trasfigurazione del molteplice sensibile (che è in qualche modo "materia", anche se di per sé non è ancora nulla di comprensibile) in obbiettività universale, tramite la relazionalità articolata in regioni. Queste regioni aspettano ora di essere risolte in un sistema autonomo. Avremo modo di vedere, d'altra parte, che anche l'unità sistematica in cui verranno raccolte le direzioni dell'universalizzazione scientifica, sarà un'unità *formale*, e non ontologicamente reale, anzi sarà possibile solo mediante un piano direttivo-regolativo.

È evidente in questa considerazione pluralistica dei nessi oggettivi, come differenziazione delle modalità obbiettivanti delle diverse scienze, l'eco di *Sustanzbegriff und Funktionsbegriff* di Cassirer, o anche di *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Il lettore d'altra parte avrà notato come tutta questa sezione della ragione scientifica risenta notevolmente delle teorie cassireriane, anche e soprattutto in relazione all'idea funzionalistica della conoscenza scientifica come obbiettivazione. Un altro tema, in cui si sente ancora la presenza di Cassirer è l'idea della sistematica delle scienze, che non potendosi più appoggiare su un riferimento ontologico unitario, viene ricondotta ad una modalità tipica del procedere della ragione, pur nelle diverse forme di obbiettivazione (tale modalità è ovviamente la simbolizzazione per l'uno, la risoluzione infinita per l'altro). L'apertura, cassireriana prima e banfiana poi, alle peculiarità delle conoscenze umane nei loro diversi ambiti, del metodo trascendentale coheniano ristretto alle scienze matematiche e fisiche, portava con sé proprio il problema della ricomposizione di quell'istanza unitaria che non si poteva abbandonare, senza cedere alla prospettiva irrazionale del più completo relativismo. Partendo da un progetto analogo di riconsiderazione della particolarità dei campi del sapere, Cassirer e Banfi si ritrovano uniti pure nelle conclusioni: sarà la modalità di obbiettivazione caratteristica della ragione a fornire la necessaria garanzia di unità.

Banfi rifiuta dunque il riferimento esclusivo, tipico del neokantismo coheniano, alla matematica e alla scienza della natura: eppure il privilegio accordato a queste due dimensioni della ricerca scientifica come modelli paradigmatici della risoluzione funzionale e relazionale, produce degli effetti considerevoli nella sua sistematica del sapere. I presupposti per questo privilegiamento erano già presenti sin dalla prima opera di Banfi,

quando nel saggio *Il pensiero filosofico* si affermava che la risoluzione della determinatezza dei dati «può essere totale nel campo geometrico e matematico ove ogni dato si determina nell'intreccio delle elementari relazioni spaziali e quantitative»⁹. L'effetto principale è l'idea di una *classificazione* delle scienze, che organizza le sfere culturali in base al loro "grado di razionalità" (che è in fondo in loro livello di matematizzazione). Questa genealogia delle scienze, pur aprendosi fenomenologicamente ai più imprevedibili sviluppi culturali, trova in realtà la sua origine nella fisica classica, nel modello galileiano di integrazione delle «certe dimostrazioni» e delle «sensate esperienze». La possibilità che la risoluzione del dato rappresentata dalla fisica raggiunga un alto grado di certezza e di universalità risiede nel «grado di obbiettività razionale» raggiunto da tale scienza; per questo motivo alle teorie fisiche può essere applicata l'analisi matematica, ad un livello di fatto inconcepibile per qualsiasi altra scienza empirica. Il grado di matematizzazione è così indice del livello di risoluzione delle parzialità intuitive raggiunto da ogni singola scienza, e ciò è possibile perché le scienze matematiche posseggono «per il carattere della loro ontologia categoriale, una purezza di struttura funzionale infinitamente superiore»¹⁰. Le discipline e le ricerche scientifiche acquistano un significato solo se queste si sistemano secondo le coordinate delle discipline il cui carattere è essenzialmente funzionale, che «completano ed universalizzano i loro sistemi categoriali». Dove si finisce per riprodurre un'immagine tipica del positivismo: il catalogo sistematico del sapere positivo, in base al grado di matematica presente nelle discipline. Del positivismo si ripete anche un'altra suggestione: la fiducia nella scienza come decisiva linea di sviluppo dell'umanità e la fede nella sua illimitata capacità di autoproduzione, in un cammino di continuo adeguamento al razionale. Certo l'immagine viene trasferita dal piano ideologico a quello della lettura regolativa; ciononostante, abbiamo già indicato la problematicità di questa sicurezza banfiana, che sembra trovare le sue radici in una lettura "forte" della storia come progressiva emancipazione critica.

Ma il tentativo di sistemazione delle scienze dei *Principi* non si può liquidare così facilmente, perché, senza rinnegare in nessun modo le posizioni fin qui espresse, Banfi tenta continuamente di evidenziare un altro aspetto della medesima questione, anche se questo secondo aspetto si può

⁹ FVS, p. 102.

¹⁰ PTR, p. 131.

cogliere solo con una lettura attenta delle stesse pagine, che vada al di là della lettera.

Se le conseguenze del privilegio delle scienze fisico-matematiche ci sono e sono bene evidenti, pure bisogna ricordare che il sistema categoriale della scienza è, d'altra parte, l'esito dello stesso procedere della scienza, come attuazione della razionalità nel contenuto del conoscere, attraverso la dialettica tra esperienza e legge. Nessuna uniformità in questo procedere: l'ideale sistema ontologico dei concetti scientifici ha la sua *conditio sine qua non* nei ripetuti tentativi della ricerca, secondo diverse direzioni relazionali e servendosi di categorie funzionali variamente efficaci nelle differenti situazioni. Questa legge del sapere scientifico è, per Banfi, l'a priori della scienza. Dovrebbe risultare evidente che qui si usa "a priori" in un senso certamente relativo; l'a priori della scienza è un momento dello sviluppo della sintesi conoscitiva, all'interno della relazione intrascendibile di soggetto e oggetto: nessun presupposto per il procedere della scienza né in una formale funzionalità a priori del soggetto, né in una formale struttura a priori dell'oggetto. L'a priori della scienza non può mai risiedere in un contenuto del sapere scientifico (da ciò discende la relatività di ogni suo risultato), né può assegnare confini di metodo (da ciò discende l'impossibilità di definire effettivamente la scienza). La metodologia della concreta ricerca deve considerare la differenza delle discipline nella loro costituzione ontologico-categoriale e nei loro ambiti di obbiettività, e rimane comunque un'analisi che appartiene alla fenomenologia della ragione scientifica, cioè alle forme in cui si attua il principio della universalità risolutiva della scienza, quali si sono effettivamente date nel loro sviluppo storico (si ricordi la distinzione tra la ricerca trascendentale sul fondamento della validità teoretica della scienza e la ricerca fenomenologica sulle forme di attualità della legge trascendentale). Relatività del contenuto, relatività del metodo. Inoltre, *se rimaniamo all'interno della ragione scientifica*, le ontologie categoriali non possono trovare una definizione che non sia relativa e funzionale, né possono essere ricondotte ad una qualche unità, neppure regolativa. Eppure lo sviluppo stesso della scienza ha posto in rilievo una forma di connessione dei piani di obbiettivazione (che non costituiscono una realtà unitaria), che si dà a vedere come tendenza a trasporre i rapporti del proprio piano obbiettivo in funzione di una più alta potenzialità di risoluzione: le discipline empiriche tendono alla fisica, questa alle relazioni matematiche, e quest'ultime infine alla certezza assoluta rappresentata da una pura logica, in cui il principio di sintesi caratteristico dell'ontologia categoriale non è altro che la legge

razionale, in atto in ogni momento di risoluzione scientifica, considerata nella sua purezza. Ma i differenti piani di oggettività sono presupposti necessari alla concretezza della scienza, ed è necessaria la loro originalità ontologico-categoriale, sicché la connessione forzatamente unitaria delle discipline scientifiche attuata dal positivismo risulta una «connessione dogmatica di empirismo e metafisicismo», ha dovuto cioè assumere alcuni risvolti empirici della ricerca ed interpretarli metafisicamente¹¹.

Il privilegio di sapere positivista accordato a certi ambiti del sapere e l'idea di una genealogia delle scienze, sono costretti qui a sposarsi con questa vistosa indeterminatezza e con la franca apertura ad un'estrema relatività (relatività del contenuto e del metodo). Sembra tornare tra le righe, sotto la facciata vagamente positivista, l'insegnamento antipositivista simmeliano. O meglio, Banfi sembra oscillare tra le due posizioni, per garantire piena libertà metodologica al procedere scientifico (la scienza non ha mai avuto bisogno dei filosofi, per sapere come lavorare, in quali ambiti o con che limiti¹²), e per riconoscere d'altro canto l'estrema potenzialità ed efficacia metodologica della matematizzazione, che sembra incarnare lo stesso procedere dell'universalizzazione tramite la risoluzione relazionale, che rappresenta per Banfi il "momento" della scienza. La situazione è problematica anche perché Banfi vuole mantenersi all'interno di un'analisi "descrittiva" (in senso trascendentale, come indagine sulle condizioni di un sapere già dato) evitando qualsiasi prescrizione normativa. In questo senso le condizioni del procedere conoscitivo devono essere già in atto nel procedere scientifico (ché non si vede dove altrimenti Banfi potrebbe attingerle). La riflessione vuole essere critica, non cioè una *pura* descrittiva, ma a partire dal *Faktum* del patrimonio conoscitivo dell'epoca. Eppure, l'idea di una sistematica sembra condurre con sé l'immagine

¹¹ PTR, p. 134.

¹² A proposito del rapporto tra l'effettiva ricerca scientifica e i progetti metafisici di certa filosofia della scienza, si può vedere la gustosa recensione di Banfi a Roberto Pavese, *Per un nuovo orientamento delle scienze fisiche*, Milano 1929, ora in FVS, pp. 442-443. Di fronte al progetto dell'autore di inserire gli aspetti particolari di tutte le scienze fisiche all'interno di un unico quadro schematico, che egli avrebbe rintracciato da sé, Banfi risponde: «è [...] da dubitare che gli scienziati vogliano rinunciare alla loro libertà di procedimenti e di ricerche, per dar mano a quella deduzione universale che l'A. propone e garantisce; né sapremmo in verità dar loro torto, visto che in tale libertà appunto, nella complessità di metodi, di ipotesi, di concetti si esprime, oggi più libera che mai, l'universalità dell'esigenza razionale nella sua forma scientifica che dal presupposto di una sintesi dogmaticamente prefissata in forma necessariamente arbitraria, sarebbe piuttosto limitata e sterilita» (p. 443).

hegeliana di una teleologia del sapere *non solo nella dimensione storica, ma anche in quella comparativa.*

Può essere utile a questo punto riportare l'esempio banfiano a proposito della preferenza metodologica accordata all'induzione o alla deduzione nella storia della scienza. Quest'esempio oltre a chiarire la mancanza di qualunque senso nell'indicazione di una norma metodologica che vincoli il lavoro di ricerca, costituisce anche una chiara applicazione di quel principio integrativo in ambito storico a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente, secondo cui l'opposizione che si è data nella storia tra posizioni antitetiche, può trovare una soluzione nella considerazione della parzialità che viziano le due posizioni nella loro immediatezza e nella loro successiva integrazione dialettica. L'esempio banfiano è inoltre significativo perché mostra le contraddizioni a cui si va inevitabilmente incontro ogni volta che non si tengono ben distinte la considerazione trascendentale unitaria del procedere della scienza e la rilevazione degli aspetti che tale procedere assume nelle situazioni culturali determinate.

1) Induzione. È certamente escluso che dal singolo evento nella sua determinatezza e particolarità, anche se ripetuto indefinitamente, si possa passare ad una legge generale. Ma il singolo evento può darsi immediatamente solo come dato percettivo, e quest'ultimo ha sempre implicita una potenzialità di sviluppo in vista di un ordine razionale, sia in quanto lo attua in sé, sia pure parzialmente, sia in quanto si dispone in funzione del piano di universalità relazionale. La legge trascendentale in atto nella scienza traspone il soggetto e l'oggetto, che si danno nel momento intuitivo in opposizione come elementi determinati, in un rapporto di pura correlazione, in cui appaiono rispettivamente come universalità formale del pensiero e come puro sistema relazionale. Torniamo adesso a quel singolo evento, che dovevamo recuperare alla legalità universale. È veramente questo evento un "fatto massiccio" che si contrappone come estranea e disordinata elementarità alle formali funzioni del soggetto conoscente? O non è già, in quanto fatto, assunto nelle categorie del pensiero scientifico e reso fatto *scientifico*? Osserviamo il ricercatore scientifico al lavoro. Egli non trascrive ogni elemento determinato e variabile di un'osservazione, in tutte le parzialità e puntualità del loro darsi, ma ricerca costanze, analogie, relazioni, rispondenza o meno ad un certo sistema di postulati. La stessa scelta dei fatti empirici non è mai empirica o effettivamente casuale; si preferiscono gli eventi che si ripetono, quelli che sembrano spezzare dei rapporti più generali o semplicemente previsti, i casi emblematici. Questi fatti inoltre vengono per lo più riprodotti in partico-

lari condizioni (l'esperimento) in cui si tende ad isolarli da particolari accidentali, da componenti variabili, per concentrarsi sulle relazioni tra alcuni soltanto dei loro elementi. La puntualità singolare di tali elementi viene quindi considerata irrilevante e a tale scopo si introducono variabili e costanti a rappresentare un'intera classe o insieme di elementi. L'esito della ricerca non è il catalogo infinito degli innumerevoli elementi di ogni singolo evento, bensì la semplice legge di una costanza e di un rapporto, che non è affatto vincolata all'evento determinato che si era studiato, non più di quanto lo sia a qualsiasi altro fatto in cui si attua. Già l'esperimento era una prima trasposizione dell'immediatezza intuitiva nel sistema categoriale della scienza. Quella inoltre che si definisce "l'intuizione dello scienziato", vale a dire la capacità di concentrarsi solo su alcuni fatti che risultano poi effettivamente significativi per la disciplina che egli studia, non è altro che l'acquisita abitudine ad elaborare l'esperienza nel senso della tipica obbiettività e delle correlative problematiche della sua disciplina. Anche il procedere empirico, se è in funzione della conoscenza scientifica, è già predeterminato dalla struttura categoriale scientifica. L'induzione scientifica perciò non coincide col sapere empirico, che si muove sempre tra le determinazioni intuitive degli oggetti e traspone le parzialità dogmatiche solo parzialmente. Ogni teoria empiristica, anche se radicale, deve riconoscerlo: il sapere scientifico, anche se prende le mosse a partire dall'oggettività determinata, supera comunque le particolarità ed accidentalità dei semplici "dati di fatto", e tende ad un'obbiettività ideale, che trascende la mera datità o la semplice aspettazione psicologica di una connessione associativa. I fatti sono come liberati dalla loro forma empirica e percettiva, e collocati nel sistema ontologico delle differenti discipline, tramite le funzioni di obbiettivazione rappresentate dai concetti categoriali della disciplina.

2) Deduzione. Il passaggio dalla validità universale di un principio alla sua applicazione a casi determinati è ingiustificabile tanto quanto il movimento precedente dai singoli eventi alla legge. È necessario dunque un medio tra l'universale e il singolare, che non costituisca un nuovo termine (in tal caso richiederebbe nuove mediazioni all'infinito), ma che rappresenti il comune principio costitutivo dell'universale e del singolare. Tale medio è il sistema categoriale dei concetti. La deduzione è allora possibile in quanto si assume il particolare (il caso singolo in cui applicare la legge) all'interno delle medesime coordinate secondo cui è formulato l'universale (la legge). Gli oggetti della legge esistono solo se costituiti all'interno della definizione dell'oggettività scientifica, esistono solo cioè

se formulati nei termini del medesimo sistema funzionale in cui è definita la legge universale. Anche il criterio di validità del processo deduttivo risiede dunque in questa condizione trascendentale della scienza.

Intuizione e deduzione rappresentano due momenti metodici della medesima dialettica, che non si separano mai effettivamente e che si richiamano continuamente nell'attività del pensiero. Il primo momento esprime la trasposizione del dato puntuale nel piano dell'universalità formale, il secondo l'articolazione di quest'universale formale con altri dati, che vengono a questo ricondotti in un'integrazione relazionale sempre più vasta. In questo movimento si annulla sempre di nuovo la presunta sussistenza in sé del dato o della legge, e si procede in un'indissolubile dialettica di cui la tradizione ha sì colto i momenti, ma li ha fissati in sé in un'opposizione dogmatica antitetica¹³.

3. L'AUTONOMIA DELLA RAGIONE: LA FILOSOFIA

La ragione scientifica metteva capo ad un'universalizzazione del contenuto del conoscere. Ora tale contenuto dev'essere trasposto in una sfera autonoma in cui le condizioni dell'esperienza si rendono indipendenti da ogni singola posizione. A ben guardare non è possibile un'universalizzazione del contenuto se questo non viene assunto all'interno di un ordine razionale autonomo: la distinzione tra universalità e autonomia ancora una volta non è cronologica, né circoscrive un'effettiva indipendenza logica; i due momenti sono comunque *interni* alla legge della razionalità in atto in ogni contenuto concreto del sapere. Scienza e filosofia si sviluppano indipendentemente come due espressioni differenti della vita spirituale, ma, man mano che procedono a sviluppare la propria direzione risolutiva delle parzialità e della determinatezza dei loro contenuti, si richiamano sempre più chiaramente l'una con l'altra, disponendosi in una pura struttura teoretica.

Valgono naturalmente anche per la filosofia le precisazioni a proposito della varietà di metodi e di contenuti.

Abbiamo già accennato al fatto che in Banfi tutti i concetti tendono a trasformarsi in idee limite, passando dal piano del parziale compimento intuitivo alla connessione della loro parzialità con altre parzialità, in vista

¹³ Cfr. PTR, pp. 112-123.

del sistema unitario dell'esperienza. Banfi procede dunque nella rilettura relazionale e funzionale del trascendentalismo kantiano ad una duplice riduzione:

1) innanzitutto dell'Estetica all'Analitica trascendentale, seguendo il movimento marburghese: il dato empirico particolare deve risolversi, *al limite* senza residui, nella relazionalità della dimensione concettuale; solo a questo livello può aspirare all'universalità che caratterizza la conoscenza scientifica;

2) in secondo luogo dell'Analitica alla Dialettica trascendentale, come luogo delle idee direttive, tenendo conto anche del carattere riflettente dell'idea di unità sistematica nella *Critica del Giudizio*. L'unità sistematica conclude il processo già avviato al livello dell'universalizzazione del particolare, perché, come già sottolineava Kant, proprio nella *Dottrina trascendentale del metodo*, «l'unità sistematica {è} ciò che trasforma una conoscenza comune in scienza, ossia un aggregato in un sistema [...]. Per sistema intendo l'unità di un molteplice di conoscenze sotto un'unica idea»¹⁴. La riduzione è alla Dialettica come luogo della ragione, perché già in Kant la ragione assume l'intelletto e le unificazioni da esso compiute come suoi oggetti: in Banfi l'autonomia sistematica interviene sul lavoro di universalizzazione portato avanti dalla sfera concettuale. Ma Kant avvertiva nella terza *Critica* che l'unità sistematica è possibile solo in senso regolativo, e non costitutivo: e di nuovo in Banfi, le idee che consentiranno la piena autonomia del piano filosofico saranno idee «trascendentalmente direttive».

È questo il senso dell'*autonomia*: il concetto reso oggetto (fissato in una sussistenza in sé), come abbiamo visto nel capitolo precedente, non riesce ad affermare l'autonomia che pure rappresenta, proprio perché metteva capo nuovamente alla posizione del polo soggettivo correlativo, in funzione soltanto del quale poteva darsi. L'universalizzazione del contenuto del conoscere rappresentato dal procedere della scienza, aveva sciolto tale determinazione particolare, utilizzando i concetti solo come momenti, e giungendo alla loro articolazione in un'unità organica. Ora, perché tale trama di rapporti non risulti dipendente dai dati che organizza, e dall'accidentalità del loro darsi, bisogna garantire una piena autonomia al piano della razionalità, di modo che i dati risultino infine dati per essa, e

¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 860/A 832, trad. it. di Pietro Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 623.

non essa in vista dei dati. Banfi sintetizza questo complesso movimento nel «passaggio dal concetto all'idea», ed è appunto nella dimensione del sapere filosofico che tale passaggio si attua compiutamente.

Ma di quest'idea di autonomia non ne abbiamo già parlato a sufficienza? L'autonomia non si dava già a vedere nell'instancabile trapassare di concetto in concetto, nell'analisi e nell'integrazione continua dei rapporti particolari di esperienza? La ragione negava continuamente ogni identificazione con una posizione determinata e in questo affermava la propria indipendenza. Eppure tutto questo non basta: l'indipendenza che verrebbe così a caratterizzare la ragione sarebbe puramente negativa, risiederebbe nell'infinito negare. Quello che cerchiamo è qualcosa di più, non è un'infinita negazione di dipendenza, ma l'affermazione positiva dell'autonomia razionale. Il trapassare di concetto in concetto e l'integrazione di rapporto dopo rapporto devono, in altre parole, rivolgersi ad un criterio di correlazione necessaria, di modo che la sintesi che ne risulti sia sintesi trascendentale, e non sussistenza di determinazioni l'una accanto all'altra, o generica contaminazione di punti di vista differenti.

La trascendentalità della ragione, l'affermazione di universalità ed autonomia, passa così attraverso tipici momenti o forme di trasposizione nella dimensione delle idee.

Banfi distingue nei *Principi* tre momenti della sistematicità filosofica: dialettica, eidetica e fenomenologia.

1) Dialettica: con una prima approssimazione, potremmo dire che la dialettica è quello che resta dell'attitudine integrativa in ambito storico, nel momento di massima distanza dello storico dal teoretico¹⁵. L'antitesi tra due estremi che si pongono assolutamente in sé, non conduce infatti ad una neutralizzazione reciproca, o ad una affermazione della verità di una posizione assoluta di fronte ad un altro assoluto (lo abbiamo già visto: la verità è una faccenda dialettica). Nell'idea del conoscere l'essere in sé del soggetto negava l'essere in sé dell'oggetto, ma negava anche la propria posizione, ché un soggetto è possibile solo per un oggetto, e viceversa. Abbiamo allora appreso la necessità di un rapporto antinomico ma insie-

¹⁵ I due piani in cui abbiamo creduto di rintracciare l'attitudine integrativa (integrazione delle opposizioni tra posizioni unilaterali e integrazione dei dati percettivi nel piano della concettualità) rimangono dunque tali anche negli anni dell'antinomia storico-teoretico; anzi, ci pare che proprio in questo momento il principio integrativo in ambito storico assuma maggiore rilevanza, in conseguenza della maggior attenzione riservata alla dimensione teoretica.

me correlativo di soggetto e oggetto, e tale *comprensione* di soggetto e oggetto, ha per così dire trasformato le determinazioni di partenza, che originavano l'opposizione antitetica, e ha trasposto soggetto e oggetto dalla dimensione dell'essere a quella trascendentale. Lo abbiamo visto anche nell'esempio di integrazione e *comprensione* reciproca di ottimismo e pessimismo assoluto come *Weltanschauungen* generali, che hanno dovuto ripensare le proprie posizioni di partenza fino a rappresentare due prospettive di trasposizione del particolare nella sfera dell'universale.

Vi è una correlazione tra quest'idea di antinomicità dialettica e l'idea di autonomia. La trascendentalità della ragione non può certo darsi all'interno dell'atteggiamento dogmatico che identifica, in una coincidenza immediata, il pensiero e l'oggetto. Tale coincidenza è stata sviluppata nella sua problematicità nell'idea di essere; questo essere, in sé concluso e identico, non consente l'alterità, e l'alterità è necessaria proprio per il porsi del pensiero come non coincidente con l'essere. L'autonomia ha così bisogno dell'alterità, non dell'identità ma neppure dell'alterità irriducibile (che è di nuovo un chiudersi in sé): la mediazione tra vuota astratta formalità e determinazioni dell'esperienza deve essere possibile, la ragione deve potersi sviluppare liberamente come sfera di unità della struttura trascendentale dell'esperienza. Se per permettere questa attuazione del lavoro razionale, posto all'interno della dialettica fondamentale tra essere e pensiero, è necessario non chiudere anche la razionalità nella sfera dell'essere, è allora ancora necessario porre all'interno della dimensione razionale una serie di rapporti antinomici che l'attraversano e la organizzano. Contro ogni fissazione oggettiva della razionalità, la dialettica vale a rinnovare, a livelli sempre differenti, l'antinomicità come negazione delle posizioni dogmatiche. C'è in questo movimento tra polarità irreali (reale è il solo movimento), qualcosa di più della semplice integrazione, via via sempre più ampia, del dato percettivo in una trama di relazioni. Qui si nasconde, a nostro parere, il punto di vista fondamentale del trascendentalismo di Banfi. Ora si può capire in che senso negavamo un'effettiva eredità hegeliana, intesa *stricto sensu*: i termini sono hegeliani (dialettica, negazione delle posizioni antitetiche sussistenti in sé, superamento delle parzialità che si trasformano nel momento della sintesi), ma il senso di questo lessico suona in modo del tutto diverso: riproporsi infinito a sempre nuovi livelli dell'opposizione, come in un gioco di specchi, in cui non è dato di scoprire il fondamento assoluto primo, all'origine del movimento polare, né l'esito ultimo, il gradino finale oltre cui non si dà più alterità. Termini ultimi o momenti iniziali si pongono sempre dall'interno di questa corre-

lazione infinita e possono essere fissati solo in compimenti intuitivi che vengono di nuovo coinvolti nel movimento dinamico correlativo, in quanto intuizioni di fronte ai concetti, e poi come ragione di fronte alla vita: e rieccoci presi dentro la dialettica. Così la ragione è momento autonomo perché si pone di fronte ai contenuti, né può essere ad essi mai ricondotta, né può risolversi nelle sue elaborazioni, ché di nuovo se le pone davanti nel suo procedere antitetico, e pone davanti a sé anche questi rapporti parziali tra polarità razionale e polarità "reale", nuovi oggetti da svolgere nel suo inesauribile lavoro.

È chiaro che una dialettica così intesa non si riferisce ad un'inconciliabilità empirica, né ad una contraddizione meramente formale: essa assegna un significato ai termini non come sussistenza di posizioni dell'essere, ma come "momenti"¹⁶; la contraddizione inconciliabile si colloca sempre a livello dell'essere: è chiaro che a livello di movimento dinamico articolato in momenti diversi, si può parlare di opposizione ma mai di contraddittorietà, perché appunto all'interno del movimento le opposizioni possono sussistere senza annullarsi, in quanto momenti di attualità della sintesi trascendentale.

L'*idea* riassume il significato di autonomia che abbiamo cercato qui di chiarire: quando infatti si rileva in una varietà di esperienze un intreccio profondo di relazioni secondo un principio unitario, che non cancella distinzioni e contrasti delle determinazioni connesse, ma che pure le raccoglie in un'unità, e che non si lascia determinare in funzione di nessuno degli elementi isolati, né in funzione della loro semplice connessione, siamo di fronte ad un'idea. Certo, perché questa idea raggiunga piena nitidezza teoretica è necessario analizzare e chiarire a fondo il principio trascendentale che garantisce appunto un senso ai termini articolati in una connessione, senza esaurirsi in nessuno di essi, ma ciò che comunque è fin d'ora chiaro è che la direzione della connessione *deve* essere autonoma. Nel principio di unità che è l'idea, gioca ancora la dialettica, nel senso che non concede ad alcun momento costitutivo dell'esperienza né ad alcuna sintesi concettuale, di chiudersi o di prevalere sugli altri momenti e sulle altre sintesi, ma richiama per ogni essere in sé dogmatico un aspetto o un

¹⁶ Meriterebbe forse un giorno di essere indagata più a fondo la ricorrenza di un certo lessico e di certe metafore nel linguaggio banfiano: in genere egli preferisce termini legati al movimento nella dimensione spaziale e temporale. Così sono generalmente termini positivi: dinamicità, momento, passaggio di piano o di livello; sono in genere negativi: fissità, in sé, sussistenza, unicità di livello.

rapporto che si comporta verso tale essere in sé negativamente, originando un contrasto antinomico. Ogni parzialità dogmatica rimanda alla negazione della propria posizione, e così all'infinito.

Tenuto conto di tutto ciò, si può capire in che senso Banfi possa sostenere che «la dialettica [...] ha la sua legge nel riferimento ad un senso trascendentale o ad un ordine di sensi trascendentali, come principio di sintesi correlativa delle posizioni determinate, che queste esprimono nella negazione reciproca del loro determinato essere in sé»¹⁷.

La dialettica fa valere il suo principio antidogmatico anche di fronte al pensatore dialettico per eccellenza: se Hegel infatti aveva continuato sulla strada di Kant (che aveva esteso la funzione negativa della dialettica dalla dimensione concettuale alla sfera metafisica) mostrando il senso positivo del procedere dialettico come «attualità del regno stesso della ragione autonoma ed universale», pure aveva ancora posto il sistema della ragione *in sé*, una struttura dogmatica astratta e, come sappiamo, ogni affermazione dogmatica chiama la propria negazione ed ogni trasposizione metafisica dev'essere negata nella sua assolutezza. Ora volgiamoci al pericolo dogmatico che minaccia anche la nostra esposizione della dialettica banfiana: abbiamo sostenuto che l'antitesi correlativa torna ai più vari livelli e non concede ad alcuna posizione di ritrarsi in sé; non si dà insomma identità originaria o identità finale. Questo non va però inteso come se noi stessimo mostrando il senso metafisico del reale, optando per una concezione dualistica contro ogni interpretazione monistica dell'esperienza (cosmo, sostanza, assoluto e via dicendo); i problemi metafisici rimangono nella prospettiva trascendentale non dico irrisolti ma insolubili e, al limite, privi di senso. La metafora dell'infinito gioco di specchi non va intesa in senso ontologico, come se i poli correlativi, riproposti sempre di nuovo, pur non avendo sussistenza nel proprio essere in sé, potessero acquistarla nel rinvio reciproco. Come gli oggetti della scienza sono costituiti dalle funzioni di obbiettivazione dell'ontologia categoriale, e come i concetti vengono posti come oggetti dallo stesso lavoro di risoluzione in cui funzionano, così i poli correlativi dell'antinomia dialettica non esistono che per il processo dialettico, che appunto mette capo ad una polarità in antitesi (la costituisce). E così anche la fissazione dogmatica del procedimento dialettico non può chiudersi in sé, perché negata dallo stesso movimento dialettico. Il dualismo assoluto non è perciò che il dispiegarsi di

¹⁷ PTR, p. 172.

un'unità, articolata in momenti correlativi; il monismo assoluto non è che la sintesi di una dualità. Una dialettica negata dalla dialettica.

2) Eidetica: L'idea come sintesi di una caratteristica relazione antinamica non vuole rappresentare un'astratta obbiettività; l'idea stessa vuole essere riconosciuta nella sua fondamentale natura trascendentale: ciò significa che il principio idealmente costitutivo dell'esperienza, che riconduce ad un'unità internamente articolata e complessa i suoi termini, si ponga come assolutamente indipendente da ogni particolare determinazione dell'esperienza: a questo scopo interviene l'eidetica. Come è facile constatare, l'eidetica era in qualche modo implicita e presupposta nel momento dialettico: i tre momenti della ragione filosofica non valgono dunque come tappe successive di un progressivo arricchimento nello sviluppo del pensiero filosofico, né come metodi da applicare in serie nell'esercizio della speculazione filosofica. Con la divisione di dialettica, eidetica e fenomenologia, si sta in qualche modo sviluppando l'idea di autonomia razionale, cioè della ragione filosofica, mettendo in rilievo aspetti differenti ma in qualche modo coincidenti nell'effettiva applicazione concreta del processo razionale. E che dire di questa autonomia? Essa risultava dallo sviluppo dell'analisi del procedere della ragione nell'idea del conoscere, insieme all'universalità in cui si è voluto riconoscere la scienza. Questo modo di procedere di Banfi va sempre tenuto a mente, ad ogni livello dell'analisi.

L'idea non rappresenta alcun aspetto determinato dell'esperienza: e questo potevamo aspettarcelo, ora l'idea in quanto legge trascendentale individua una serie di sfere in cui si raccolgono e si coordinano in unità di significato alcuni aspetti determinati dell'esperienza. Connessione organica in sfere ideali della molteplicità già connessa nella costituzione stessa dell'esperienza. Questa idea come principio direttivo del pensiero non può mai essere obbiettivamente pensata, il che equivarrebbe a determinarla e dunque a ritagliare una parziale coincidenza di soggetto e oggetto; essa, in quanto analisi infinita dell'esperienza in vista di una sua connessione e relazione razionale, potrebbe semmai essere indicata come «analisi sintetica». L'idea ha dunque la sua verità non in una sua obbiettività (ma, verrebbe da rispondere, forse che l'ha il concetto, o l'intuizione, o qualsiasi altro "momento" della trasposizione razionale?), l'idea si *attua* come principio direttivo nel momento finale di sistemazione dell'esperienza, quando cioè la complessità estremamente organizzata al suo interno (intuizioni connesse tra loro nell'articolazione concettuale, e articolazioni elevate alla dimensione universale della trama relazionale) si offre alla sintesi trascendentale della ragione per connettersi in un sistema autonomo.

Potremmo dire che il momento eidetico della ragione filosofica esprime l'esigenza sistematica di sintesi e di unità che ha caratterizzato la filosofia in tutto il suo sviluppo storico, e che l'ha in genere distinta dalle ricerche scientifiche che procedono a delimitare in misura sempre maggiore i loro campi e a svolgerne le problematiche con una attitudine analitica. La caratteristica dell'*autonomia*, che distingueva il pensiero filosofico dall'universalità del pensiero scientifico, suona ora come *sistema*. Non solo, dunque, non c'è verità, hegelianamente, se non nel sistema, ma, come abbiamo visto, Banfi sta qui recuperando la questione kantiana dell'*Architettonica della ragione pura* della *Dottrina trascendentale del metodo*, per cui è necessario passare dall'aggregato al sistema mediante l'idea direttiva dell'unità (e ci si ricordi anche della terza *Critica*).

Non è neppure il caso qui di tornare nuovamente sulle caratteristiche particolari che il "sistema" assume nella filosofia banfiana. Basta solo rilevare che l'idea stessa di una sistematica suona perlomeno inattesa dopo l'inesausto movimento che abbiamo descritto, e Banfi non può non dedicare ampio spazio a chiarire che sistema non vale qui astrattezza, negazione della ricchezza dell'esperienza, semplificazione architettonica. Ma tutto ciò noi già lo sappiamo, né, avendo chiarito l'impostazione trascendentale dei *Principi*, possiamo più fraintendere tale unità sistematica.

L'eidetica, tramite le direzioni ideali, che mettono capo ad una connessione unitaria di contenuti determinati dall'esperienza, vuole sì negare un ordine *obbiettivo* (in senso deteriore) ma ha bisogno anche di garantire una direzione ai rapporti che determinano l'esperienza. Questa direzione non può essere contemporaneamente un elemento di questa complessità, o in altre parole, l'esperienza nella sua globalità non può essere coordinata da un elemento dell'esperienza stessa. Questo non può d'altra parte essere un elemento del tutto indipendente dall'esperienza, un intuizione extramondana, anche e soprattutto perché intuizione per Banfi è sempre equivalente di parzialità, ed espressioni del tipo intuizione "universale" o "totale" divengono in questa prospettiva un non-senso. Pure è necessaria un'organicità al sapere, una corrispondenza reciproca dei suoi elementi, che non sia unità astratta e vuota.

Per garantire una possibilità a questa eidetica, bisogna considerare ogni momento di questo sistema ed anche il suo principio di unità come elementi irriducibili alla sfera dell'essere in sé. Anche il sistema, il suo stesso principio, condivide dunque il destino di qualsiasi nozione banfiana (se si esclude il *Faktum* dell'esperienza effettiva che si dà con innegabile concretezza): nessuna obbiettività in sé, nessuna immobilità; il sistema non

si identifica in una posizione o in una serie di posizioni oggettivamente razionali ma «è piuttosto la forma della libertà trascendentale della ragione [...] in cui ogni oggettività si risolve»¹⁸. Anche il sistema, come metodo del processo inesauribile della ragione nella sua attualità trascendentale, si trasfigura in idea limite e in principio regolativo, irriducibile a qualsiasi dato per il pensiero, in quanto legge di connessione del pensiero. L'eidetica non fissa il sistema in un dato oggettivamente esistente, neanche per il pensiero (sulla portata husserliana di questa posizione torneremo più avanti), pensare l'idea è piuttosto pensare il ricco e complesso contenuto dell'esperienza secondo quella legge che l'idea esprime.

L'unità delle idee filosofiche nel sistema della ragione eleva le idee stesse «al di sopra del travaglio dialettico»: le idee si pongono *positivamente*, incarnando i momenti di attualità della ragione. Ed è proprio la necessità di non fissare le idee in obbiettività concettuali, che conferma per altra via la sistematicità filosofica: se ogni principio di unità deve valere solo come momento (a questo scopo interveniva la dialettica), è necessario che tale principio di unità (idea) si articoli in una dimensione autonoma (ragione) in cui poter esprimere un momento della legge razionale in rapporto con ogni altro momento (sistematica). Le idee non decadono ad obbiettività in sé solo se poste per un'unità; tale unità, come abbiamo visto, si presenta anch'essa come *momento* fondamentale di attualità dell'universale autonomia della ragione, e si risolve in idea limite. Il sistema è perciò aperto ed infinito.

3) Il momento fenomenologico non è che la necessaria conclusione del momento eidetico. Anzi la stessa articolazione in eidetica e fenomenologia sembra abbastanza estrinseca, sicché si potrebbe distinguere un momento dialettico e un momento eidetico o fenomenologico. La fenomenologia della ragione filosofica è infatti l'attualità della trascendentalità dell'idea nel sapere concreto. Pensare fenomenologicamente l'idea della moralità, significa appunto il rifiuto di un'obbiettivazione di tale idea, e la sua considerazione come principio direttivo in atto nella concretezza dell'esperienza: nessun contenuto intuitivo viene fissato nella sua particolarità, di modo che non diremo «la moralità è questo», ma la riconosceremo come sfera in cui essa si mostra nella complessità dei suoi aspetti, distinguendosi da altre sfere in cui viene organizzata l'esperienza, la distingueremo ad esempio dalla religione o dall'estetica. Così si dà una sfera della

¹⁸ PTR, p. 180.

moralità e una sfera dell'estetica, e non avranno più alcun senso espressivo del tipo «quest'opera d'arte è immorale», nel momento di una valutazione estetica. L'idea della moralità non può essere dedotta analiticamente nei suoi contenuti, né può essere pensata come astrattezza già definita incontro a cui viene in seguito la viva e dinamica esperienza; l'idea è lo stesso principio di sistemazione e di connessione dell'esperienza, non si pone di fronte ad essa. Bisogna in qualche modo «lasciarsi [...] guidare da essa (idea) nella scoperta della connessione, della continuità, della produttività infinita della sfera stessa [...], che tal legge condiziona e sviluppa attraverso la ricchezza dei contenuti che investe»¹⁹. La filosofia dunque non disegna una mappa conclusiva delle sfere ideali individuabili all'interno della sistematica; anche l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza non può dunque intendersi come un sapere concreto, ma come limite della risoluzione trascendentale dell'esperienza nel sistema eidetico, «poiché questo ha appunto la sua validità solo come l'universale sistematicità trascendentale dell'esperienza»²⁰.

Tale apertura e flessibilità della sistematica unitaria ha degli esiti fondamentali in relazione all'autonomia delle diverse sfere culturali. Sappiamo già dell'indipendenza e del valore teoretico della ricerca scientifica; lo stesso potrebbe dirsi della religione e dell'arte per esempio (si pensi allo spirito assoluto hegeliano): la filosofia non è la verità dell'arte o della religione, né il livello dell'adeguata e piena coscienza di ciò che arte e religione esprimono in una forma o grado inferiore; la loro assoluta autonomia risiede nel fatto che esse creano a se stesse il proprio mondo²¹.

Non solo. A questo punto la filosofia sembra addirittura richiedere un completamento, il lavoro delle differenti discipline, ciascuna nell'autonomia della propria sfera. Per limitarci alla sola sfera conoscitiva, che è oggetto di questo studio, la filosofia richiede a questo punto il lavoro svolto dalla ragione scientifica, per poter considerare l'effettiva attualità del principio trascendentale del sapere concreto. Nessuna *analisi* fenomenologica è possibile nel vuoto dell'astrazione; nessuna unità e continuità dinamica è rintracciabile mediante la *sintesi* fenomenologica, se non si dà la varietà e la complessità degli aspetti determinati del sapere: «il sistema delle idee non genera l'esperienza, ma ne presuppone la determinazione e

¹⁹ PTR, p. 183.

²⁰ PTR, p. 185.

²¹ Cfr. RR, p. 633.

la relatività»²². La filosofia non è perciò isolata dal resto del sapere, mediante una conoscenza *sui generis*, ma si appoggia ai risultati della cultura e dell'esperienza dell'epoca; quest'ultime, d'altra parte, non bastano a se stessa, poiché sono cultura sempre più specialistica ed esperienza sempre discontinua e frammentaria. È come se la ragione lavorasse in due direzioni contemporaneamente, preparando per così dire il materiale alla risoluzione fenomenologica mediante il superamento della parzialità del contenuto del conoscere, ordinato in un sistema universale di rapporti indipendente dall'accidentalità dei dati (scienza); e trasponendo l'esperienza così organizzata nella dimensione della sistematicità razionale mediante l'analisi-sintesi fenomenologica.

I momenti eidetico e fenomenologico sono necessari proprio perché la risoluzione funzionale della scienza avviene secondo piani differenti, in ognuno dei quali è in atto una specifica forma di sintesi relazionale; tale varietà di piani è da chiarire mediante le fondamentali connessioni della sistematica. Il chiarimento delle linee di sintesi fenomenologiche costituisce l'unica possibilità di un "sistema delle scienze".

4. UN ESEMPIO DI SISTEMATICA

Può essere utile riportare a questo punto un esempio dei rapporti possibili tra filosofia e scienza, prendendo spunto da uno scritto che si colloca in realtà quasi al limite del periodo da noi considerato, ma che costituisce un'esplicita applicazione della concezione generale esposta nei *Principi*, e che è estremamente utile perché mostra già in sintesi, si potrebbe dire "al lavoro", le due concezioni che siamo stati costretti a seguire separatamente. Lo scritto in questione è *Filosofia e biologia*, ed è apparso nella prima serie di «Studi filosofici»²³. È innanzitutto degno di nota che Banfi sostenga che «dopo le analisi trascendentali della *Critica del Giudizio* kantiana, riprese con notevole approfondimento nell'*Opus postumum*, manca alla filosofia contemporanea un esame critico del sapere biologico; e a questa mancanza corrisponde l'assenza, nella biologia stessa, di una chiara e sviluppata esigenza metodologica»²⁴.

²² PTR, p. 186.

²³ *Filosofia e biologia*, «Studi filosofici», III (1942) 4, pp. 267-307. Ristampato in RR, pp. 315-367.

²⁴ RR, p. 316.

Punto di partenza di questa analisi è la varietà e la complessità del sapere: nessun concetto dogmatico della verità deve semplificare astrattamente la variabilità e le differenze che si danno nel concreto sapere. Per questo l'analisi dovrebbe muovere dalla considerazione particolareggiata dei metodi nel loro darsi empirico, dei loro risultati, degli oggetti e dei problemi della disciplina in questione. Solo in seguito sarebbe possibile determinare la natura teoretica del sapere biologico. Per brevità e per consentire una trattazione più chiara, svolgiamo qui il percorso inverso: presupponendo in qualche modo tutta l'analisi svolta nei *Principi* e muovendo dall'idea in generale del sapere teoretico alla determinazione della struttura del sapere biologico, e al rapporto che tale sapere instaura con gli altri campi conoscitivi. Sappiamo già infatti che ogni sapere deve integrarsi con altre prospettive di analisi dell'oggetto (o meglio: con altre modalità di obbiettivazione); l'oggetto infatti si pone come problema infinitamente complesso su piani e secondo direzioni estremamente differenti. Nessuna sistematica è possibile se non si indaga preventivamente la natura del piano di obbiettività della disciplina; la sistematica non è la mera somma dei risultati del sapere ricondotti ad un livello omogeneo. Un'ulteriore difficoltà che dobbiamo tenere a mente è che l'integrazione è possibile sempre secondo prospettive parziali, dato che il sapere stesso non è mai un sapere definito e concluso, ma s'accresce e muta struttura, differenziandosi internamente senza sosta.

Abbiamo stabilito di percorrere il movimento dalla struttura teoretica generale alla definizione di una legge di integrazione della singola disciplina; conviene dunque partire dall'idea del conoscere, in cui abbiamo distinto un momento intuitivo ed un momento razionale, e che abbiamo visto procedere ad una trasposizione del dato in una trama molteplice di rapporti (universalità) e ad un'organizzazione di tale dato in un'unità sistematica (autonomia). Sappiamo inoltre che la risoluzione della parzialità intuitiva nella dimensione universale autonoma della ragione è lenta e complessa, e non sempre dominata da un puro intento conoscitivo; un esempio di esigenza extra-teoretica che pure interviene a garantire una prima, anche se provvisoria, unità e coerenza alle intuizioni è stata ravvisata nella prassi, che sviluppandosi ulteriormente spinge la ricerca ad una coerenza e ad una sistemazione ulteriore aprendo il campo alla dimensione conoscitiva. Ora questa molteplicità di esigenze, che abbiamo descritto in una specie di *Fenomenologia dello spirito*, si dà a vedere *in atto* nel sapere concreto in cui si danno campi con prevalenti esigenze pragmatiche e campi con prevalenti esigenze teoretiche, campi

con una maggiore presenza dell'elemento empirico-intuitivo o con una predominante attitudine risolutivo-relazionale. È poi possibile distinguere vari momenti nel procedere delle differenti discipline: il momento *descrittivo*, ad esempio, in cui il dato intuitivo tende a fissarsi per essere determinato a fondo nella complessità dei suoi aspetti. Ma per la dialettica intrinseca al procedere razionale, questo stesso momento richiama la negazione della fissità in cui determina l'intuizione, in quanto isola il compimento intuitivo ma lo sottrae anche alla viva esperienza in cui è dato, lo sottrae alla particolarità del momento in cui è dato e alla particolarità del rapporto che instaura con il soggetto determinato. Per questo stesso movimento dunque l'intuizione tende a sciogliersi da ogni parzialità e a porsi in una dimensione obbiettiva universale. Tenendo però ferma la concretezza del dato, anche nella dimensione concettuale, il sapere non giunge ancora al sistema universale dei rapporti ma solo alla *tipologia*, alla *classificazione*, che si pongono dunque come secondo momento del sapere. Ovviamente i due momenti non si danno in alternativa: la descrizione si fonda proprio su una classificazione ed un'analisi strutturale, che a loro volta devono confermarsi nella descrizione. Ma i due momenti non sono neppure coincidenti. Vi è dunque un sapere empirico, caratterizzato maggiormente dall'attitudine descrittiva ed un sapere empirico caratterizzato maggiormente dall'attitudine tipologica. Il terzo momento del sapere empirico è la storicità, giacché la particolarità si sviluppa si differenzia e trapassa da un aspetto all'altro nel processo temporale²⁵. Mediante la mobilità della dimensione temporale sistema classificatorio e analisi strutturale si infrangono e rivelano che il dato singolare è, così com'è, irriducibile a qualsiasi schematica, mentre si intreccia in maniera dinamica in un complesso di relazionalità infinita. Nel sapere empirico il dato, tenuto fermo nella sua determinatezza, non può *di principio* essere ridotto nella trasposizione razionale: l'esigenza di universalità e autonomia prende così la forma di un rapportarsi estrinseco, come legge dei rapporti di determinazione e come legge di interdipendenza unitaria, come leggi formali che, poste di fronte alla determinatezza già data, vi si relazionano variamente a seconda dell'aspetto empirico del dato concreto. Ciò spiega la formalità e la varietà di fatto delle manife-

²⁵ Di questo momento storico nei *Principi* non si faceva alcuna menzione: la storicità diventa, in questo passo, un momento della dimensione conoscitiva. Ciò testimonia la profonda rielaborazione che il trascendentale subisce negli anni Trenta di fronte alla crescente preoccupazione storica.

stazioni fenomenologiche del riferimento tra momento legale e momento empirico²⁶.

Da tutto ciò deriva la grande varietà delle discipline empiriche, in ciascuna delle quali prevale un momento di tale sapere ed una delle innumerevoli determinazioni del dato intuitivo concreto, che disegnano la loro caratteristica sfera d'esperienza, e la loro particolare fenomenologia nel rapporto tra legalità ed empiricità.

Accenniamo solo al fatto che l'ideale della ragione si mostra in atto nel superamento del sapere empirico (ma allora siamo in una forma imperfetta di sapere?), nella riduzione razionale dell'esperienza che risolve ogni sintesi parziale dell'esperienza ed annulla ogni pretesa di absolutezza del dato, in un processo infinito. Chiamiamo questo sapere "sapere razionale". A questo livello si collocano le scienze matematiche e fisico-matematiche. In questo sapere si può anche riconoscere una maggiore tendenza alla riflessione sul proprio procedere metodologico, e il limite di questo sapere sta la filosofia come epistemologia e coscienza critica del sapere.

In questo panorama, dove collochiamo la biologia? La biologia trova posto, accanto alla mineralogia e all'astronomia, nel sapere empirico. Il suo metodo è prevalentemente descrittivo, e l'universalizzazione del dato può risolversi semmai in una tipizzazione e in una definizione delle classi da una parte, e in una analisi strutturale dall'altra. L'esperienza biologica tiene saldamente fermo il valore dell'individualità. Ora, abbiamo affermato che la storicità interviene a trasformare la singolarità, calandola nel divenire temporale; nel sapere biologico questo momento si dà come "sto-

²⁶ Nonostante le dichiarazioni, più volte ribadite, di voler lasciare valere l'effettiva ricerca concreta delle scienze, nella varietà dei loro metodi e nel rispetto del loro procedere multidirezionale, torna in questa valutazione banfiana, per cui il sapere empirico sconta sempre il limite del suo attenersi ad dato empirico, quello che abbiamo già notato poco sopra. Vi è un privilegio del procedere fisico-matematico, al cui cospetto in fondo, anche se mai esplicitamente, devono render conto le altre discipline. Lo stesso Banfi si rende conto del pericolo e si ferma a chiarire: «il nostro schema [...] non vuole essere una classificazione gerarchica di discipline fissate una volta per sempre, ma la legge di un processo dialettico, la cui attualità fenomenologica è complessa e in continuo sviluppo», ma nonostante questo, non ci pare che si riesca ad evitare del tutto l'idea di una gerarchia, anche e soprattutto perché la stessa dialettica si sviluppa da un momento di massima aderenza alla determinatezza del dato verso il momento di piena risoluzione dell'intuizione nel regno libero universale ed autonomo della ragione. A questo livello si collocano alcune scienze e non altre. È sufficiente vantare l'apertura del sistema «meraviglioso di ricchezza, di interna differenziazione e fecondità»? Forse che Cohen, criticato per il privilegio accordato alla fisica e alla matematica, torna nonostante tutto? Cfr. RR, pp. 320-325.

ria naturale” nella dimensione di variabilità del vivente: come embriologia (storicità del vivente in quanto individuo) e come teoria dell’evoluzione (storicità del vivente in quanto specie). Per quanto riguarda il movimento di risoluzione relazionale, questo si mostra qui come fisiologia (rilievo del sistema di rapporti in cui determinare il dato ed aprirlo alla connessione). Le direzioni che Banfi individua a questo livello sono la causalità, come legge di correlazione tra i dati, e la finalità, come legge di subordinazione dei fenomeni ad un principio di coerenza unitaria. Questa unità si dà nel sapere biologico in modo estremamente caratteristico, come unità *organica*: «la finalità è la legge unitaria dei rapporti di organicità costitutiva e dinamica tra fenomeni biologici»²⁷.

Kantianamente, questa teleologia della natura non è una struttura realistica, ma vale come una costrizione sempre rinnovata all’analisi causale ad una sempre più radicale sottigliezza. Di fronte alla causalità come «legge di *determinazione* fra i fenomeni concreti» la finalità indica sempre nuove direzioni alla ricerca causale, opera cioè continuamente nel direzionare la ricerca verso nuovi rapporti causali in vista dell’unità organica²⁸. Dietro lo schema dialettico che Banfi ripropone, per cui i due momenti del sapere biologico si condizionano a vicenda in una «illimitata dialettica», ci sembra possibile scorgere ancora un’eredità kantiana anche se ovviamente riconsiderata nella prospettiva banfiana.

Che un certo effetto di distinzione implicita tra ricerca causale e principio finalistico si dia in queste pagine, è significativo e quanto meno inatteso se si pensa che tutte le categorie assumono in Banfi una valenza regolativa, come principi trascendentalmente direttivi dell’inesauribile e dinamico procedere della ragione. Ma non è certo qui il caso di scendere nei dettagli e nelle numerose difficoltà che il sapere biologico offre, essendo stato utilizzato qui puramente come esempio dell’applicazione ad un’effettiva ricerca scientifica della prospettiva generale banfiana.

5. RÉSUMÉ

L’idea fondamentale della concezione funzionale e relazionale del trascendentale è quella di un unico processo estremamente complesso e

²⁷ RR, p. 327.

²⁸ Ivi, corsivo nostro.

articolato; tale processo si presta alla riflessione solo segmentandosi all'infinito in tappe che si offrono nuovamente alla scomposizione, in una specie di analisi infinitesimale. La risoluzione conoscitiva non è che un momento della vasta dialettica di ragione e vita, la ragione scientifica non è che un momento della risoluzione conoscitiva, i concetti scientifici hanno senso solo in quanto tappe del procedere della scienza, a loro volta i complimenti intuitivi dei concetti sono solo dei risultati parziali all'interno dell'infinita trasposizione del dato, e di nuovo il dato ha un significato solo articolandosi nell'analisi senza fine, che lo scioglie quasi in una trama infinita di rapporti.

È difficile evitare un senso di vertigine nel tentativo di collocarsi in questa dinamicità senza sosta e senza coordinate assolute; ma questo costituisce anche, a nostro parere, una componente fondamentale dell'inevitabile suggestione che esercitano i *Principi* man mano che si cerca di riorganizzare le idee procedendo nella lettura. L'espressione con cui potremmo riassumere questo aspetto dell'idea della ragione è la «problematicità», termine che ricorre spesso negli scritti banfiani, e che potremmo chiarire come l'«essere posto per essere risolto». Se si tiene a mente questa accezione particolare della problematicità, può risultare più chiaro perché Banfi faccia del *problema* l'oggetto della filosofia, dove *problema* suona come indagine sulle strutture direttive della risoluzione del dato come parzialità nell'articolazione universale ed autonoma della ragione. Si può anche tornare più proficuamente ad espressioni de *La filosofia e la vita spirituale*, come quella per cui «il conoscere è [...] la problematicità nella sua forma tipica ed universale», per cui nell'idea del conoscere si mostra in maniera caratteristica il procedere risolutivo della ragione, che non può mai accettare il dato in quanto dato, senza risolverlo nuovamente²⁹. Sembra quasi che la ragione rimbalzi sempre da ogni obbiettivazione, riproponendo continuamente un nuovo scarto, che diviene compito ulteriore per il suo procedere.

Nell'analisi di questa seconda correzione al trascendentalismo, sono anche emersi alcuni aspetti che difficilmente si possono disgiungere dal

²⁹ FVS, p. 118. Nella stessa pagina si può anche leggere: «il conoscere è per tal modo la problematicità stessa assolutamente *irresolubile*, giacché qui la separazione dei dati non è fuori dall'attività risolutiva, ma nell'attività risolutiva stessa» o ancora: «il problema del conoscere è in atto nel conoscere stesso, e l'idea della conoscenza è l'idea della problematicità come posizione ideale del pensiero, di fronte o meglio all'interno di ogni dato». Corsivo nostro.

nome di Husserl. Abbiamo evidenziato, ad esempio, l'importante funzione dell'eidetica e della fenomenologia nel procedere della ragione filosofica.

Ma un altro elemento fondamentale di stampo husserliano percorre la prospettiva banfiana. Abbiamo visto, a proposito dell'intuizione sensibile, che Banfi non esita a far proprio un'ulteriore essenziale motivo del neocriticismo: la lettura del kantismo in direzione anti-coscienzialista. Tale lettura la si ritrovava nella distinzione di significato psicologico e gnoseologico di "sensazione" e nel rifiuto di attribuire al soggetto le forme di spazio e tempo. Questo motivo ci introduce al centro della polemica nei confronti dello psicologismo e della confusione tra questioni logico-filosofiche e questioni psicologiche. Tale questione è stata da Banfi trattata anche e soprattutto in riferimento ad Husserl. È opportuno quindi fermarsi in maniera più analitica sui rapporti di Banfi con la fenomenologia husserliana, per capire in che senso egli recuperi certi termini (in più di un passo infatti Banfi usa il medesimo lessico di Husserl, dandogli però un significato particolare) e quale sia la caratterizzazione che dà alla sua metodologia.

Vorremmo però ricapitolare i punti fermi che sono emersi fino ad ora: la priorità dell'esperienza, l'autonomia del momento teoretico (che non si risolve mai in nessuna delle situazioni empiriche), il nesso ragione-vita che cerca di salvare la polarità negando qualsiasi identità ma che intende pure porre i poli in relazione di reciproco scambio; tutto ciò si ottiene con il trascendentalismo. A differenza però della posizione di Kant, che confidava in un edificio scientifico unitario, Banfi si confronta con un'epoca di crisi e di grande fermento in direzioni anche molto differenti. Si richiede dunque una riformulazione del trascendentale che sappia render conto della nuova immagine del sapere e della realtà, e che giunga persino ad elaborare un concetto rinnovato di *verità*. Abbiamo visto che l'a priori kantiano tende allora a dinamicizzarsi sia dal punto di vista funzionalistico-relazionale che da quello storico.

Su tutto ciò si innestano i suggerimenti husserliani.

LA FENOMENOLOGIA BANFIANA

1. GLI APPORTI DI HUSSERL. GLI ANNI VENTI

Il riferimento di Banfi alla fenomenologia husserliana rappresentò ancora una volta un motivo di differenziazione rispetto alla situazione italiana dei primi quarant'anni del secolo. Abbiamo già detto del richiamo all'esperienza contro quelle che apparivano come costruzioni dogmatiche astratte, e dell'indagine squisitamente epistemologica rappresentata dai *Principi*; a ciò si aggiunge anche il riferimento privilegiato al dibattito tedesco contemporaneo, proprio nel momento di maggior chiusura in una dimensione provincialistica di larghi settori dell'*intelligenza* italiana. L'importante funzione di mediatore tra la cultura filosofica italiana, che generalmente si attardava su problemi tradizionali e su contesti culturali limitati¹,

¹ Un caso esemplare è quello costituito dagli studi scientifici, e matematici soprattutto. Dopo la grande scuola di Peano, ad esempio, la ricerca filosofica italiana si taglia fuori dal dibattito europeo sui fondamenti della matematica, e dalle discussioni sulla natura della logica matematica, in cui erano impegnati alcuni tra i maggiori filosofi europei all'inizio del secolo. La logica matematica viene liquidata da Croce, nel suo *Logica come scienza del concetto puro*, come «cosa risibile degna veramente dei cervelli che l'hanno costruita»; poco oltre si sostiene che «se molti o alcuni adotteranno i nuovi congegni logici, questi avranno provato la loro grande o piccola utilità. Ma la loro nullità filosofica rimane, fin da ora, pienamente provata». Cfr. C. Mangione-S. Bozzi, *Storia della logica. Da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano 1993, pp. 458-460. Il panorama culturale italiano di inizio secolo era ispirato soprattutto dall'orientamento umanistico-letterario del neoidealismo, e non è stato forse l'ultimo dei motivi, questa atmosfera di emarginazione nei confronti della scienza come fatto culturalmente rilevante, a determinare lo scarso interesse verso la filosofia husserliana nei primi decenni del secolo, dato il nesso che la collegava, soprattutto ai suoi esordi, con la ricerca logica e logico-matematica (si pensi solo al caso di Frege).

e la problematica europea, e in particolare tedesca, è senza dubbio fuori discussione. A parte qualche raro intervento rapsodico, Banfi è il primo ad occuparsi attivamente di fenomenologia, con un accurata indagine sui testi originali². Ora, è stato detto anche che Banfi è a pieno titolo un esponente della corrente fenomenologica; su ciò bisogna intendersi.

Il fascino che Husserl esercitò su Banfi riecheggia già nella terminologia del programma banfiano di una fenomenologia della cultura, ma sono anche le singole proposte a trovare larga eco. Innanzitutto a livello generale: «La filosofia fenomenologica è [...] non un sapere stabilito, ma un programma vastissimo di ricerche. [...] La filosofia nella sua scoperta delle strutture universali dell'esperienza si svolge attraverso ricerche concrete, particolari, minute, attraverso analisi sottili, distinzioni prudenti ed attente di ciò che la coscienza esistenziale e pratica confonde e semplifica»³. Sembra difficile qui stabilire se Banfi stesse descrivendo la filosofia di Husserl o non anche il suo atteggiamento nei confronti dell'esperienza. L'impressione di una sovrapposizione si ha soprattutto quando Banfi indica nel fine della fenomenologia «piuttosto che un sistema, una sistematica universale aperta ed infinita»⁴.

E certamente anche il programma di una filosofia come *scienza rigorosa* trovava, come abbiamo già detto a proposito del neokantismo, un terreno fertile nell'autore de *L'uomo copernicano*: «Qui si può intendere un aspetto caratteristico dell'opera husserliana: essa non suscita fantasie cosmiche, non risveglia visioni mitiche, non dà tremiti di commozione alle anime belle, non è fatta per i letterati-filosofi»⁵.

² I rari interventi a cui alludiamo, sono un articolo del 1923 di Francesco De Sarlo, una rapida allusione in un saggio su Rosmini di Gaetano Capone Braga, ed una serie di citazioni abbastanza irrilevanti e generalmente poco informate. Ricordiamo qui soltanto il giudizio curioso che Guido De Ruggero riservò, nella sua sintesi di filosofia contemporanea, a Husserl: le *Logische Untersuchungen* sono liquidate come un'indagine «pedantesca». Cfr. G. De Ruggero, *La filosofia contemporanea*, Laterza, Bari 1912, pp. 104-105.

³ FC, p. 133.

⁴ FC, p. 112.

⁵ FC, p. 134. Merita di essere riportato per intero il passo, che non può essere riscuotere un assoluto consenso, al di là del suo riferimento specifico alla filosofia husserliana, in una sorta di "manifesto della ricerca razionale e rigorosa": «essa non suscita fantasie cosmiche, non risveglia visioni mitiche, non dà tremiti di commozione alle anime belle, non è fatta per i filosofi-letterati. Questi la trovano arida, faticosa, senza significato e se ne irritano come sempre il dilettante si irrita di fronte alla ricerca disciplinata, attenta, metodica, scrupolosa nello sforzo non di una facile comprensibilità, ma di una inequivocabile determinazione. Di qui quella cura delle distin-

Vedremo puntualmente quali aspetti di Husserl possono essere (e sono stati effettivamente) recuperati nell'idea e nel compito della ragione del razionalismo critico e quali invece non potranno essere accolti senza stravolgere le coordinate che siamo venuti sostenendo fino ad ora.

Possiamo intanto affermare, in sintesi, che la fenomenologia di Banfi più che riprendere effettivamente la dottrina husserliana sembra ricordare la definizione dell'atteggiamento fenomenologico che diede Ugo Spirito: «Il carattere *tendenziale* della fenomenologia è quello di tutto il pensiero contemporaneo e rappresenta il bisogno di un'indagine sempre più critica e sempre meno metafisica della realtà»; questo significa attenersi a ciò che consta, senza pretese di rinvenire strutture finalmente esplicative o esprimere leggi norme o soluzioni totali⁶. Ma l'attitudine banfiana a salvaguardare la problematicità non coincide col problematicismo di Ugo Spirito proprio per la maggiore fiducia del primo nelle indiscutibili conquiste obiettive della scienza e nelle possibilità in generale della ragione. Anzi, Husserl, più che essere lo spunto per una descrittiva rinunciataria che può aprire pericolosamente le porte all'irrazionalismo, incarna la figura del più grande "eroe della ragione" del nostro secolo, colui che ha «lottato e operato per l'instaurazione dell'autonomia e della universalità critica della ragione, in una filosofia consapevole della sua tradizione e del suo compito»⁷.

Ma qual è il senso deterioro con cui Banfi usa il termine "metafisica", e che, per contrasto, dovrebbe darci il senso della sua ricerca fenomenologica? Da tutto ciò che abbiamo detto finora dovrebbe ormai esser chiaro che metafisico non può che essere ogni tentativo di cristallizzare ed entificare i momenti dello spirito; ipostatizzare lo spirito stesso rendendolo un essere (lo Spirito con la maiuscola); credere di poter fornire una mappa stabile del reale, mappa che può inevitabilmente fissare soltanto alcune coordinate dell'esperienza con una conseguente povertà ed elasticità di

zioni sottili, delle formule precise, delle espressioni definitorie, quell'uso accurato ed ove occorra, ardito di formule rinnovate pur sempre con rispetto della tradizione, quell'introduzione di una appropriata nomenclatura che infastidisce tanto gli incompetenti, ma che al filosofo non è meno necessaria della sua simbolica al matematico».

⁶ U. Spirito, *Significato della fenomenologia*, p. 11; in AA.VV., *Fenomenologia e sociologia*, Liviana, Padova 1951 (numero monografico di «Archivio di filosofia»), pp. 11-18. Tra l'altro, è interessante notare la differenza tra la caratterizzazione della fenomenologia di Spirito e quella che ne dà G. Bontadini in uno scritto nello stesso volume (pp. 19-24), dove la fenomenologia è invece collegata alla metafisica.

⁷ FC, cit., p. 159

analisi. Metafisica è ogni deduzione dall'alto di aspetti e contenuti della vita e la lotta contro la metafisica è la lotta contro ogni ingenuo realismo concettuale.

L'analisi fenomenologica invece consentirà di riconoscere l'autonomia del teoretico e di salvaguardare, nello stesso tempo, l'aderenza all'effettivo movimento dell'esperienza, con la sua articolazione su livelli differenti e la sua inesauribile problematicità.

I primi due interventi di Banfi su Husserl sono entrambi del 1923, il primo a partire dalle *Logische Untersuchungen*, il successivo in generale sulla fenomenologia e su *Ideen I*⁸.

In *La tendenza logicistica nella filosofia tedesca contemporanea e le «Ricerche logiche» di E. Husserl*⁹ è significativo che uno dei motivi più profondi della filosofia contemporanea sia ravvisato non nella riconduzione degli aspetti *universali* dello spirito ad un fondamento, bensì nella loro giustificazione secondo un principio trascendentale. Tale principio trascendentale racchiude il senso dell'unità della molteplicità e il processo di questa risoluzione è, si noti bene, inesauribile.

Banfi procede poi sintetizzando, in una specie di premessa all'analisi del pensiero husserliano, i punti fondamentali della coscienza filosofica contemporanea, e tornano quasi tutti i motivi della lettura banfiana del trascendentale, su cui abbiamo avuto modo di fermarci. L'autonomia delle categorie universali della vita spirituale non è un dato di fatto, né in senso empirico, né in senso metafisico, bensì «un'unità d'ordine trascendentale». L'autonomia della teoreticità non si basa dunque su un sistema di dati oggettivi o su una struttura metafisica, ma neppure su delle funzioni *soggettive* (ricordiamo la polemica, recuperata dalla scuola di Marburgo, nei confronti della lettura coscienzialistica di Kant). Torna piuttosto il processo fondamentale, pur nel suo carattere di *irrealtà*, di opposizione di soggetto e oggetto, e l'esigenza sempre rinnovata di procedere oltre ogni posizione determinata, esigenza rappresentata dall'idea pura della verità

⁸ È importante tenere a mente che le fonti husserliane su cui Banfi lavora sono rappresentate essenzialmente da queste due opere (il secondo volume delle *Ideen* verrà pubblicato postumo solo nel 1952), cui bisogna aggiungere la *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910). L'immagine banfiana di Husserl può forse alle volte discostarsi da quella che la storiografia oggi ci consegna; per questo motivo abbiamo preferito seguire, oltre alla valutazione critica, anche parte dell'esposizione del pensiero husserliano, per capire con quale Husserl Banfi stesse dialogando.

⁹ Apparso su «Rivista di Filosofia», XIV, 1923 (n. 2). Ristampato in FC, pp. 67-87.

(in un senso, potremmo dire, *direttivo*). La filosofia, che rappresenta il limite cui rimandano le discipline determinate e i vari saperi, svolge l'esigenza infinita della risoluzione teoretica, ed è *metodo* che «fonda l'universale pensabilità del reale», incarnando la prospettiva di un'unità ideale¹⁰. La dimensione del pensiero filosofico non può né deve essere tradotta nella categoria dell'essere.

Si può a questo proposito introdurre il conflitto tipico dell'età contemporanea tra logicismo e psicologismo. Banfi era giunto, chiarendo l'apporto della scuola di Marburgo, a delineare un campo di analisi della struttura logica del reale, in cui non solo scomparisse il problema della cosa-in-sé e l'oggetto potesse mostrarsi come «espressione di un compito infinito del pensiero», ma si negasse pure qualsiasi interpretazione psicologica del formalismo kantiano, o qualsiasi soluzione di tipo soggettivistico-metafisica, quale si era data nell'idealismo post-kantiano¹¹. A proposito infatti della critica kantiana si era notato che il carattere funzionale delle categorie implicava ancora un dogmatismo del soggetto, dogmatismo che era necessario superare, restaurando la problematicità della conoscenza obiettiva. Tale conoscenza doveva sì riconoscere il condizionamento da parte di un piano categoriale, ma tale piano rivendicava a sé una pura idealità e riportava la connessione delle categorie «in una sfera che è al di là tanto dell'oggetto quanto del soggetto, in una pura logica». La sfera della pura logica, che si rapporta al reale in un compito infinito, ha una sua autonomia rispetto alla realtà, empirica o metafisica, ed in tale autonomia si risolve ogni dogmatismo, pure quello naturalistico e psicologico.

Questa impostazione trovava nelle scienze naturali, sia relativamente alla loro elaborazione che agli stessi risultati, un campo fertile di applicazione, mentre urtava con la pretesa della psicologia di fornire finalmente alla filosofia un oggetto e un fondamento concreto ed obbiettivo. L'indirizzo contemporaneo che più aveva contribuito a superare questa concezione metafisica e naturalistica della psicologia era quello che, a partire da Brentano, aveva assegnato alla ricerca psicologica un carattere descrittivo, che si basava sull'evidenza immediata dei fenomeni psichici e procedeva

¹⁰ Si tenga a mente che, se noi qui stiamo riassumendo aspetti già sviluppati e analizzati nella loro complessità, in realtà Banfi sta anticipando posizioni che giustificherà in maniera organica un paio d'anni più tardi nei *Principi*. Nel 1923 l'unica esposizione della sua prospettiva era rappresentata da *La filosofia e la vita spirituale*, a cui Banfi rimanda in una nota.

¹¹ FC, p. 72.

cercando di mantenere il più possibile l'aderenza alla complessità e problematicità dell'esperienza psichica. Meinong ha potuto così rintracciare nell'oggetto un «termine ideale del conoscere», «centro nella sua universalità di puri rapporti razionali»¹². Questa è la direzione generale in cui si muove anche l'indagine di Husserl. Il suo metodo si distingue da quello critico trascendentale perché egli non fornisce una soluzione al problema delle condizioni del conoscere e dell'esperienza, anzi non pone neppure il problema. Husserl rimane fedele alla pura descrittiva, ripetendo il gesto di Brentano, ma spostandolo dal piano dell'obiettività reale a quella ideale. La sua originalità sembra proprio risiedere in questa coscienza metodologica, che consente un'attenzione analitica e sottile nella rilevazione dei momenti e della struttura dell'esperienza, e una «radicale libertà» nei confronti delle formulazioni tradizionali dei «problemi filosofici». Banfi procede poi ad analizzare le fasi di sviluppo del pensiero husserliano, dalla *Philosophie der Arithmetik* all'apporto di Natorp e al recupero di Frege, dallo studio di Bolzano alle *Logische Untersuchungen*, dove si giunge finalmente alla netta definizione di una sfera logica, con la sua autonomia ed universalità e con una netta distinzione nei confronti delle ricerche psicologiche, che col loro carattere empirico non possono in alcun modo giustificare il carattere apodittico ed evidente delle leggi logiche.

Noi non possiamo seguire Banfi in tutta la sua esposizione del pensiero e delle opere husserliane. Per il nostro scopo è necessario invece comprendere quali sono i momenti di questa «coscienza metodologica», che Banfi ritiene un apporto utile anche ad altre prospettive, facendoli eventualmente propri, e quali momenti invece sono ancora «posizioni dogmatiche». Una valutazione critica dei vantaggi e dei limiti della fenomenologia trova spazio soprattutto nel secondo degli articoli di quest'anno; è però utile notare che dopo la distinzione della ricerca logica da qualsiasi scienza empirica e dunque anche dalla psicologia, Banfi si sofferma sul carattere da attribuire a tale indipendenza ideale, nei confronti di forme di realtà sia metafisiche che psichiche. Pensando al peso che quest'aspetto avrà nel '26, a proposito della fondazione trascendentale dell'idea del conoscere, questa problematica doveva interessarlo particolarmente.

Il rischio era di due possibili ipostatizzazioni, che si svolgevano in due direzioni opposte ma correlative: una di ordine metafisico (Platone)

¹² FC, p. 74.

ed una di ordine psicologico (Locke). L'alternativa era rappresentata dal nominalismo, che voleva risolvere l'universalità del piano ideale in un processo psichico (Hume), che come tale non riusciva mai a giustificare l'oggettività ed universalità della dimensione logica, che pertiene invece alla «sfera del non-reale»¹³.

Sul carattere da attribuire a tale autonomia Banfi torna nel secondo articolo: *La fenomenologia pura di Edmund Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*¹⁴. A conclusione dell'intervento precedente Banfi si era fermato sulla caratterizzazione che Husserl dava dell'intenzionalità, in netta antitesi ad ogni interpretazione realistica dell'oggetto ideale: il rapportarsi dell'io alla cosa non è un processo reale, né si svolge tra due elementi reali della coscienza.

In questo secondo articolo si determina più chiaramente il piano della pura coscienza, data immediatamente secondo Husserl in un'intuizione irriducibile, e la nozione di fenomenologia, intesa come scienza di pure essenze.

Le essenze nella loro autonomia non possono essere ricondotte ai risultati di processi psicologici di astrazione (come se fossero una sorta di compendio di singoli fatti individuali): esse sono piuttosto oggetti ideali colti mediante un tipico atto di intuizione, così come gli oggetti sensibili sono colti nell'intuizione sensibile. Tale scienza delle essenze ha un carattere apodittico e necessario, che non può essere raggiunto dalle altre scienze empiriche.

Si passa quindi al concetto di "regione eidetica", al carattere antidogmatico della fenomenologia rispetto alle "scienze di fatto", e alla fondamentale dogmaticità della teoria del conoscere, così come essa viene generalmente posta.

Merita un momento di particolare attenzione quest'ultimo aspetto: la distinzione della natura e del valore del conoscere nascerebbe dal fatto che il conoscere viene concepito come una realtà *esistenziale*. In tal modo i momenti messi in luce dall'analisi concettuale vengono posti come reali, e i rapporti in cui tali momenti vengono risolti sono identificati con rapporti reali ma d'ordine metafisico. Lo stesso criticismo non riuscirebbe a sfuggire questa difficoltà «benché rappresenti il più radicale tentativo classico per superarla»¹⁵. La necessità di chiarire la polarità del conoscere, di

¹³ FC, p. 83.

¹⁴ Apparso su «Rivista di Filosofia», XIV (1923) 3. Ristampato in FC, pp. 88-106.

¹⁵ FC, p. 91.

modo che essa non si blocchi su un'opposizione tra cosa-in-sé e funzioni *soggettive*, è stata sottolineata dal neocriticismo, che ha evidenziato la necessità di una "sfera del pensiero" da non identificare con il piano dell'esistenza reale. Questa sfera veniva dal neocriticismo «semplicemente postulata».

La novità di Husserl consisterebbe nell'affermazione decisiva di un piano delle essenze, in cui si mostra la struttura a priori della realtà. Tali essenze, se pure sono al di là di qualsiasi dato reale, sono comunque *date* in un'intuizione intellettuale. Nessun bisogno di postulare il livello eidetico: questo si offre immediatamente ed originariamente, e per ciò stesso è, secondo Husserl, sottratto a qualsiasi dubbio e costituisce «esatta fonte di conoscenza»¹⁶.

Segue la neutralizzazione della tesi dell'obiettività naturale, che discende dalla sospensione da parte della fenomenologia dell'esistenzialità, o meglio, dal rifiuto di concepire l'esistenza come categoria assoluta; al di fuori della pura idea di coscienza vi è soltanto il "correlativo obiettivo" della coscienza. Il mondo intero di cose fatti e creature viene posta tra parentesi quanto alla sua esistenza; la medesima riduzione la subisce anche il mondo della realtà interna, costituita dalla sfera psicologica dei fatti e degli stati di coscienza. Non solo: la riduzione fenomenologica si estende anche agli oggetti ideali, e infine anche alle essenze trascendenti delle ontologie materiali. Le essenze infatti hanno un valore per la fenomenologia solo in quanto essenze immanenti e mai come assolute; la fenomenologia è «sapere eidetico delle forme immanenti della pura coscienza in cui quelle, come trascendenti, si radicano» e, rendendosi in tal modo indipendente da ogni altro sapere, ambisce ad essere il primo assoluto, il sapere senza presupposti¹⁷.

Banfi procede quindi a riassumere le linee essenziali dell'analisi eidetica della coscienza e del tema fondamentale dell'intenzionalità, con la distinzione tra momento noetico e momento noematico, e il senso del carattere di irrealità del noema. Si chiarisce quindi il passaggio dalla pura logica alle ontologie formali, in cui ogni regione offre la guida per una serie tipica di ricerche che mettano in luce i suoi momenti essenziali; ogni tipo di oggettività ha così la sua costitutiva fenomenologia.

La posizione fenomenologica garantisce alla filosofia la sua natura ideale ed impedisce ogni caduta di tale idealismo puro nell'empirismo o

¹⁶ FC, p. 92.

¹⁷ FC, p. 95.

nella metafisica dogmatica (riuscendo in tal modo ad evitare ogni interpretazione psicologica delle sue ricerche). E qui si inseriscono alcune note personali di Banfi e la sua importante caratterizzazione in senso metodologico dell'apporto di Husserl.

A parte alcune note specifiche sulle distinzioni e le classificazioni che si trovano nei testi husserliani (Banfi fa riferimento, ad esempio, alla distinzione tra i campi logico, assiologico e pratico), egli auspica un ulteriore chiarimento a proposito del concetto di intuizione. Banfi, interpretando Husserl in prospettiva neokantiana, riduce l'importanza capitale dell'intuizione a posizione metodologica, per cui la sottolineatura insistita negli scritti husserliani sul momento intuitivo si risolve puramente nell'esigenza che «tutto ciò che ci è dato nell'esperienza sia mantenuto nella sua tipica posizione, senza essere rivalutato né rinnegato, perché in esso la teoreticità trovi *un suo momento* di sviluppo»¹⁸. E, nota di nuovo Banfi, se il dato che ci si offre originariamente nell'intuizione deve essere assunto così come esso ci si offre, ciò significa che esso deve essere assunto anche nei limiti in cui si dà e perciò, deduzione fondamentale questa per la posizione di Banfi che già conosciamo, il principio implica che il dato, *proprio per il suo essere dato, non valga come assoluto ma come relativo!*

L'intuizione non può costituire che il primo momento del metodo fenomenologico, e rimane da determinare il secondo. Così come viene presentato, tale momento rende addirittura impossibile concepire il rapporto tra la determinazione individuale e l'essenza, e la relazione e l'unità tra le singole sfere eidetiche. E come giustificare il significato prioritario che ha l'*eidōs* della coscienza pura rispetto alle altre unità eidetiche, se l'uno e le altre si collocano, in quanto puri dati dell'intuizione, su di un medesimo piano? In realtà la distinzione tra essenza immanente (= essenza della pura coscienza) ed essenze trascendenti va riportato al carattere della coscienza di non poter essere obbiettivata, e questo avviene in quanto essa «cessa di essere relativa, perché non è più un dato ideale, ma il disporsi sistematico dei dati ideali stessi»¹⁹. Al di fuori della coscienza come «sistematicità autonoma razionale dell'eidetico», della coscienza cioè come disporsi sistematico dei dati ideali, non si vede quale altra apprensione immediata possa esserle rivendicata, senza ricadere nuovamente in una immediatezza psicologica dell'esperienza interna (che Husserl ha già del resto criticato).

¹⁸ FC, pp. 102-103. Corsivo nostro.

¹⁹ FC, p. 104.

È quindi la stessa esigenza fenomenologica che, secondo Banfi, conduce a sostituire all'immediatezza dell'intuizione la mediazione del pensiero, e ad interpretare "l'essere senza presupposti" del pensiero filosofico non come carattere originario per la purezza dei suoi dati, ma come esigenza per cui nessun dato vale per lui come assoluto, essendo da connettere e da svolgere in una sfera in cui si collocano idealmente le categorie dell'intera realtà, e che riconosce dunque la sua autonoma natura ideale.

Il sapere fenomenologico risolve dunque l'essere dato come momento assoluto, senza annullarne le determinazioni, e non riconosce alcun termine in nessuna delle obbiettività, superando continuamente e in un processo infinito l'opposizione soggetto-oggetto e risolvendo tali obbiettività in rapporti universali (si noti la pronunciata caratterizzazione banfiana di questa fenomenologia!).

Qualche anno più tardi Banfi tornerà a fare i conti con Husserl, nella seconda parte dei *Principi*, e recupererà in positivo alcuni elementi del suo insegnamento, in particolare, come già sappiamo, la funzione dell'eidetica e della fenomenologia per la ragione filosofica. Ma nella sua opera principale Banfi ritorna ancora su alcuni punti che ritiene vadano ulteriormente chiariti, e ribadisce le sue perplessità a proposito del concetto di intuizione, al quale rimprovera un'equivocità di significati: l'intuizione si riferisce tanto al dato sensibile quanto all'essenza razionale. Ma se nel primo caso Banfi sembra trovarsi d'accordo con Husserl, anche se con l'avvertenza di cui sopra (l'intuizione sensibile è *momento* ineliminabile del procedere conoscitivo), riferendosi all'intuizione eidetica dell'«essenza razionale» egli esprime serie perplessità, soprattutto relativamente al fatto che così si mostrerebbe la specificità del razionale. Come noi già sappiamo, un'intuizione del momento razionale, si può caratterizzare solo come compimento intuitivo della concettualità, in cui il rapporto dell'io e del non-io è di nuovo determinato e parziale; è insomma nuovo contenuto per il conoscere, non il momento di piena espressione dell'essenza razionale. Se tale intuitività deve nuovamente essere risolta proprio dalla dimensione concettuale, in essa non può risiedere la sua determinazione essenziale²⁰. Rimane così indeterminato il momento della connessione e della relazionalità, e soprattutto, il momento di connessione tra il piano eidetico ed il piano empirico, che rischiano di riproporre un dualismo ontologico di intellegibile ed empirico, già adombrato nella distinzione tra scienze dei

²⁰ Cfr. PTR, pp. 443-444.

fatti e scienze delle essenze. Quello che si vuole sostenere qui è, in fondo, quello che si indicava già nei lavori giovanili come uno dei caratteri essenziali del pensiero: «il razionale nella sua purezza non è mai *oggetto*», è semmai *obbiettività*, cioè il piano che risulta dalla correlazione trascendentale soggetto-oggetto, o più propriamente, è nella legge direttiva del lavoro di obbiettivazione portato avanti dalla sintesi di formalità e contenuto.

Il razionale non è così l'obbiettività dell'essenza, intellegibile posto in sé, «ma la tipica legge di struttura che definisce l'universalità relazionale del fatto in quella determinata sfera»²¹.

2. IL CONFRONTO CON HUSSERL. GLI ANNI TRENTA

Nell'aprile del 1938 Edmund Husserl moriva; dell'anno successivo sono gli ultimi due interventi di Banfi che considereremo. Questi interventi non solo offrono ulteriore materiale per il nostro scopo, ma sono particolarmente significativi perché si collocano al termine del periodo che stiamo considerando, a più di quindici anni di distanza dagli articoli precedenti, che, essendo del 1923, erano tra i primi scritti a stampa di Banfi²².

Nel frattempo era apparsa la prima parte della *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936), ma l'immagine del lavoro husserliano, nei cui confronti Banfi può prendere posizione a partire da una propria prospettiva ormai ben articolata, risulta quella già delineata a partire dai primi interventi, giustificata in seguito puntualmente nell'opera del 1926. Le nuove tematiche husserliane, in altre parole, vengono in qualche modo innestate in un'immagine già consolidata, e valutate a partire da una prospettiva che Banfi ha ormai chiara. Il rapporto con Husserl dunque non ha avuto modo di modificarsi sensibilmente, nonostante il complesso sviluppo che il pensiero husserliano stava nel frattempo subendo. Papi nota acutamente che non è un caso che ancora nelle dispense dei corsi universali degli anni Cinquanta Banfi riprendesse letteralmente il giudizio e l'analisi del pensiero di Husserl che aveva espresso nei *Principi*, e che tale valutazione tornasse con poche variazioni anche ne *L'uomo copernicano*²³.

²¹ PTR, p. 447.

²² A parte due recensioni e due brevi interventi (una conferenza su Dante e la collaborazione all'articolo *Per il Congresso del libero Cristianesimo*) le prime pubblicazioni di Banfi sono del 1922.

²³ Cfr. F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961, pp. 98-108 e 321-325.

In *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*²⁴ si chiarisce il senso husserliano della nozione di esperienza, senso poi che è anche quello di Banfi: l'esperienza deve evitare due forme opposte di riduzione: la riduzione naturalistico-oggettiva, secondo cui l'esperienza vale come oggettività reale con una serie di proprie leggi indipendenti, e la riduzione psicologico-soggettiva, secondo cui essa è ricondotta a stati e immagini soggettive rette da una serie di leggi psicologiche. Bisogna invece salvaguardare la fondamentale tensione dialettica che vive all'interno dell'esperienza, tensione che è la vera legge del suo sviluppo. Se si tiene a mente la formulazione del '26 della fondamentale legge del conoscere, questa dialettica assume un particolare significato, nella sua opposizione ed integrazione della dimensione oggettiva e soggettiva, che è «garanzia dell'estendersi del concetto e del campo dell'esperienza»²⁵.

Questa è la base fondamentale della prospettiva trascendentale, ed è da questa prospettiva, ormai già consolidata (anche se, in questi anni Trenta, si è aperta all'incontro con l'istanza storica, problematizzandosi estremamente), che Banfi riprende il confronto con la fenomenologia di Husserl. È lo stesso Banfi ad affermare: «non è senza significato che fra trascendentalismo e fenomenologia si sia venuto stabilendo un così stretto rapporto e una così profonda reciproca comprensione». Ovviamente, come si precisa più avanti, si sta facendo qui riferimento ad un trascendentalismo rimeditato al di fuori di opposizioni quali quella di fenomeno e noumeno, ma anche al di fuori di una certa «schematizzazione [...] in senso intellettualistico» dell'esperienza, che Banfi rintraccia nella scuola neokantiana.

Tramite l'intuizione eidetica Husserl ha potuto rinvenire nell'esperienza, intesa appunto al di fuori delle due riduzioni contrapposte, delle strutture ontologiche dell'obbiettività data, e gli atti intenzionali del soggetto che vi corrispondono. Il postulato della dottrina fenomenologica consiste nel porre «l'assoluta realtà di un mondo intellegibile di idee come atto di un io trascendentale»; tale postulato, in sé concepito, è un limite metafisico, ma vale, in quanto postulato, come indicazione per un processo infinito di razionalizzazione dell'esperienza²⁶.

²⁴ L'articolo, apparso in «Revue Internationale de Philosophie», (1939) 2, pp. 326-341, è stato ripubblicato in FC, pp. 107-124, con il titolo *Edmund Husserl e il razionalismo umanistico*.

²⁵ FC, p. 110.

²⁶ FC, p. 112.

Il nuovo razionalismo che Husserl propone per uscire dalla crisi, rinuncia «almeno di principio» ad ogni seduzione dogmatica e metafisica, cercando la massima aderenza alla concretezza dell'esperienza, in vista della costruzione di un'aperta e infinita sistematica universale. Apporti effettivi sono stati dati dalle ricerche sulle ontologie formali, che hanno fornito un nuovo senso alla logica formale, e da quelle sui vari campi dell'esperienza naturale e spirituale, come gli studi di filosofia del diritto del Reinach nello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Eppure, proprio in nome della fedeltà alla ricerca razionale che anima l'opera di Husserl, Banfi torna a porsi una serie di interrogativi sui singoli motivi delle teorie e dei metodi fenomenologici.

La fenomenologia ricerca un senso unitario, che garantisca un ordine ai vari campi del sapere e uno stretto rapporto tra il pensiero nella sua estrema duttilità e l'esperienza nella sua crescente ricchezza. Ma in che senso può definirsi aperta la sistematica che ci consegna la fenomenologia husserliana? In realtà tale sistematica, se anche si dispone senza preconcetti ad accogliere sempre nuovi segmenti dell'esperienza tramite la ricerca eidetica, si fonda sul «presupposto di un sistema eidetico assoluto, di un puro mondo intelligibile»²⁷. Questo presupposto, anche se posto come limite, rappresenta comunque un postulato dogmatico. La dogmaticità risiede nel compito che si attribuisce all'idea di sistematica: questa finiva infatti per giustificare il processo infinito e la differenziazione infinita del pensiero «in funzione di una verità trascendente», e non forniva invece la *legalità* di tale processo e di tale differenziazione, «in funzione di una verità immanente» in ogni momento e in ogni aspetto.

Che questa posizione fosse un residuo dogmatico lo mostrano chiaramente due esiti di tale prospettiva: la caratterizzazione dell'*eidōs* e il concetto di intuizione eidetica. L'*eidōs* infatti cristallizzava in una dimensione determinata il processo di mediazione infinita del determinato che costituisce la razionalità; l'intuizione a sua volta contribuisce a fissare la dinamicità della legge immanente della razionalità in un'apprensione immediata ed evidente, in cui coincidono soggetto e oggetto. Collocandosi al livello del determinato, tale coincidenza non può che essere sempre parziale e variabile. Banfi insiste nuovamente sulla distinzione razionale-intuitiva e chiarisce pure il senso di un elemento intuitivo del razionale, che comunque non intacca tale distinzione (ci si riferisce qui alla nozione, già

²⁷ FC, p. 116.

elaborata e chiarita più di dieci anni prima, del compimento intuitivo del concetto).

E ancora: a proposito della sistematica fenomenologica del sapere, Husserl ha definito le scienze in funzione di caratteristiche ontologie. In tal modo però si rischia di vincolare le discipline a tale definizione, e di elevare un certo grado di sviluppo e trasformazione di una scienza a suo dover essere. Tali definizioni inoltre non possono essere in grado neppure di esaurire l'effettiva varietà e complessità dei metodi delle scienze, così come oggi si danno. La sistematica fenomenologica insomma può valere semmai come coordinazione provvisoria delle direzioni del sapere, senza entrare nel merito della sua interna varietà e dinamicità.

Che dire poi dell'assunzione senza riduzioni dell'esperienza? Banfi vi vede comunque un'interpretazione statica e astratta in funzione delle forme in cui, come abbiamo visto, si tende a bloccare l'effettivo movimento razionale. Si può allora capire perché Banfi parli di «intima complessa tensione d'ogni aspetto», di «vivente dinamica relazione» di elementi diversi, in opposizione a quella che egli considera una «descrizione generica semplificatrice» mediante «forme di staticità parziali»²⁸. Una forma statica è anche l'idea di una «coscienza», in cui si rappresenta dogmaticamente quello che è un processo ideale di sintesi; il pericolo consiste in una possibile trasfigurazione dell'analisi trascendentale dell'esperienza in una «metafisica della Coscienza assoluta».

A conclusione del suo intervento Banfi suggerisce l'introduzione all'interno della fenomenologia husserliana di tre motivi recuperati da tre differenti correnti (rispettivamente: empirismo relativista, criticismo, idealismo hegeliano). Sono motivi che già conosciamo: il primo vuole riconoscere l'estrema vitalità e dinamicità dell'esperienza, il secondo pone la necessità della ricerca trascendentale delle leggi costitutive di questa esperienza, il terzo richiama il carattere dialettico della razionalità, come infinita risoluzione e coordinazione delle determinazioni intuitive e delle determinazioni intuitive dei concetti. È questa la torsione radicale che Banfi impone alla dottrina husserliana prima di accettarne effettivamente alcuni motivi all'interno del suo razionalismo trascendentale.

L'ultimo articolo, *Edmund Husserl*²⁹, conferma ulteriormente la nostra ipotesi di un Husserl fortemente interpretato nell'ottica transcendentale-

²⁸ FC, p. 119.

²⁹ Apparso in «Civiltà Moderna», XI (1939) 1, pp. 52-63. Ristampato in FC, pp. 125-138.

le, o meglio, una fenomenologia di cui si accentuano notevolmente gli elementi neokantiani (certamente già presenti, soprattutto nei primi scritti). Si pensi alla nozione di «intenzionalità», che si piega fino a rappresentare ciò che, scartando le parzialità e i limiti dogmatici consente «di interpretare l'esperienza per rispetto a quella complessa e differenziata polarità soggetto-oggetto che la costituisce e continuamente si rinnova». «L'analisi intenzionale dell'esperienza è perciò – di principio – la sua immanente risoluzione razionale»³⁰. Anzi è lo stesso Banfi ad affermare che «il nuovo metodo che dovrà prendere il nome di fenomenologico» e che è già implicito nella *Philosophie der Arithmetik*, doveva sfociare «in un più ampio e libero trascendentalismo».

Banfi radicalizzerà ulteriormente le sue critiche a Husserl in un saggio del 1957³¹, critiche che da una parte riprendono e variano quelle finora analizzate, dall'altra aggiungono alle precedenti una nuova critica sostanziale, che si colloca su di un piano differente. Questa critica esula però dalla nostra analisi sul trascendentale e la ragione perché portata avanti, in un'ottica più decisamente marxista, da una posizione ben radicata nella prassi e nella lotta (si pensi all'accusa di presentare una risoluzione soltanto *speculativa* e che «se la funzione demiurgica del filosofo lo impegna ad un'alta responsabilità teoretica, lo disimpegna da una pratica responsabilità storica e lo consacra in una vita apoditticamente beata, fuor della lotta e del rischio di tutti gli uomini»)³².

3. LA FENOMENOLOGIA BANFIANA

Ricapitolando, possiamo qui sintetizzare i motivi husserliani che non hanno trovato collocazione nel pensiero di Banfi, proprio perché non potevano conciliarsi con alcune fondamentali caratterizzazioni del trascendentale:

– l'impossibilità, come già abbiamo sostenuto, che l'io trascendentale si dia in un'intuizione, per la relazione posta come intrascendibile di soggetto e oggetto;

³⁰ FC, p. 129.

³¹ *Husserl e la crisi della civiltà europea*, apparso in «Comprendre» con il titolo *Husserl et la crise de la civilisation contemporaine* e ripubblicato in «Aut-Aut», (1958) 43-44, pp. 1-17. È ora ristampato in FC, pp. 139-159.

³² FC, p. 154.

– la diversa valutazione dell'intuizione in generale, per la dialettica fondamentale tra momento intuitivo e momento razionale, e per la correzione relazionale di quest'ultimo;

– la conseguente negazione di un piano precategoriale che fornisca essenze ideali metastoriche; l'*epochè* viene semmai intesa come sospensione dei presupposti dogmatici per permettere un'attenta analisi fenomenologica delle varie sfere *spirituali* (in senso banfiano) di cui salvare la complessità; questo avviene proprio perché il dato viene risolto in una serie di rapporti: eliminati i rapporti del categoriale cosa resterebbe?

– l'autonomia delle forme teoretiche si configura così non come dato ma come processo.

Diversa è stata anche la valutazione del ruolo del razionalismo scientifico nella crisi della modernità, ma crediamo che l'elemento che mostra più chiaramente la differenza di atmosfera nei due autori sia l'assoluta mancanza nel trascendentalismo banfiano di qualsiasi idea di "coscienza". Alcuni elementi poi sono stati accettati ma fortemente reinterpretati, come abbiamo visto nel caso emblematico dell'intenzionalità.

A questo punto dovrebbe apparire per lo meno azzardato e frettoloso il giudizio di chi ha voluto presentare il primo Banfi come un husserliano e un divulgatore della fenomenologia husserliana in Italia, precludendosi, con questa etichetta definitoria, la possibilità di cogliere tutta la complessità e le differenti fonti filosofiche e culturali (sempre rimediate in un'ottica originale) che agiscono nel pensiero banfiano. Del resto la stessa cosa avveniva anche con la sbrigativa liquidazione di Banfi come di un hegeliano, anche se *sui generis*.

Eppure proprio per la ricerca di Banfi si può parlare legittimamente di una fenomenologia, ma in un senso che va chiarito.

Abbiamo visto che la concezione trascendentale del razionale si fonda su (ed è fondamento per) una teoria generale del sapere, nella cui concretezza oggettiva è in atto l'esigenza ideale di universalità e autonomia. L'analisi trascendentale prendeva avvio proprio dai *Fakta* delle scienze, del sapere, dell'esperienza, nella ricchezza e nei limiti del loro darsi.

La fenomenologia è quindi il senso del concreto, l'attitudine per cui la filosofia cerca di significare la vita che viviamo e il reale che si dà nell'esperienza (e dunque anche il sapere che si dà nell'esperienza scientifica) senza preventive assunzioni. L'*epoché*, più che essere "il lasciar parlare le cose", si caratterizza *metodologicamente*, tenendo sullo sfondo le sue più importanti implicazioni, quali la riduzione originaria. Paradossalmente l'*epoché* si risolve in un'esigenza di mediazione, dato che la sospen-

sione di giudizio riguarda la validità dell'immediatamente certo: «al richiamo degli eventi e del loro immediato significato, alla realtà che, come si suol dire, si tocca con mano ed è lì, solo per chi la vuol vedere, il filosofo risponde *con una sospensione di giudizio* sulla sua validità [...] la pone, per così dire, *tra parentesi*, la *neutralizza*»³³. Se non ci si lascia trarre in inganno dal lessico esplicitamente husserliano, risulta chiaro come Banfi stia qui negando la stessa possibilità di una riduzione originaria, e come le medesime parole abbiano un significato del tutto diverso. «Non vi è nulla di immediato per la filosofia, [...] nel senso che, in qualunque forma un immediato sia dato, e per qualunque direzione di esperienza valga come tale, esso non può più valere come immediato per il pensiero filosofico, che è l'esigenza della mediazione stessa»³⁴.

La fenomenologia è dunque per Banfi una metodologia, un modo di affrontare i dati in vista della loro analisi, che è contemporaneamente una sintesi in direzione dell'unità ideale; la fenomenologia è il modo in cui Banfi lavora all'interno del suo trascendentalismo. Egli cioè riconosce il nuovo compito della filosofia come fenomenologia nel ricondurre ad un ordine organico e non schematico, suscettibile di accogliere in sé nuovi segmenti dell'esperienza, le complesse e varie direzioni della vita e del sapere; il problema è di valutare se le effettive proposte di Husserl riescano o meno nello scopo, e se siano giustificate da un punto di vista critico. Banfi concorda con la sospensione dell'esistenza effettiva del mondo esterno, esistenza affermata da una prospettiva realistica che ignora il problema della correlazione tra i due poli gnoseologici, ma per buona parte i concetti husserliani, come abbiamo visto, non riescono a superare l'esame critico, rivelandosi quindi come impliciti postulati dogmatici.

Ricordiamo infine che la fenomenologia banfiana non è priva di legami con la fenomenologia di Hegel, per il suo richiamo alla concretezza storica e per l'attitudine integrativa della sua dialettica, che si mostra proprio nell'antitesi tra posizioni parziali nello sviluppo storico del pensiero teoretico. Del resto conosciamo anche i numerosi motivi che distinguono Banfi da Hegel.

Perché conservare allora il termine così trasfigurato, e perché questo stesso lavoro si interroga sulla "fenomenologia banfiana", e non puramente sul "trascendentalismo banfiano"? A parte gli elementi sicuramente neokantiani del primo Husserl (che è poi, in effetti, l'unico Husserl con

³³ PTR, p. 152. Corsivo nostro.

³⁴ PTR, p. 152.

cui Banfi dialoga direttamente) a cui abbiamo già accennato, è lo stesso Banfi, che ha stabilito una chiara connessione tra il trascendentale e la fenomenologia. Potremmo anzi dire che questa particolare “fenomenologia” esprime la prospettiva trascendentale portata alle sue estreme conseguenze, sviluppando ogni concetto come idea limite, eliminando qualsiasi dualismo che si ponga al di là dell’orizzonte trascendentale (cosa in sé), e infine arrivando a sciogliere l’opposizione tra fenomeno e noumeno. Positività del fenomeno, proprio perché la stessa opposizione tra un soggetto e un oggetto è essa stessa legge trascendentale, la stessa natura materiale così altra dal soggetto (si pensi a *La filosofia e la vita spirituale*) è interna alla dimensione trascendentale, e così via³⁵. La nozione di «fenomenologia», rinviando contemporaneamente al progetto husserliano di fondazione scientifica della filosofia, tramite il piano eidetico, e cioè legale e formale dell’esperienza, e all’immagine hegeliana del divenire dello Spirito nei suoi momenti dialettici, che non devono essere bloccati in una fissità di strutture, ben sintetizza la tensione interna al trascendentalismo di Banfi: garantire una dimensione razionale ed aprirla alla storicità, sciogliendo la rigidità di certe assunzioni kantiane con un maggior dinamismo ed una maggiore flessibilità (aspetti, questi ultimi, che sono stati sottolineati nella correzione funzionale e relazionale).

Il momento fenomenologico della ragione filosofica era proprio questo: attualità del principio trascendentale nella viva concretezza del sapere. Lo stesso approfondimento dell’approccio trascendentale, che si apre all’intero orizzonte del sapere e della cultura, e che si sposa con l’istanza storica, sfocia infine in una filosofia come metodo per una «fenomenologia» rigorosa del mondo storico-culturale.

Sartre parlava a proposito del neokantismo e dell’empiriocriticismo di filosofie “alimentari”: si riferiva con questa metafora all’attitudine a deglutire, a digerire i contenuti della coscienza, perché questi potessero essere assimilati. I contenuti devono essere unificati, rielaborati ed ordinati. Contro tutto ciò Sartre elogiava il ritorno di Husserl alle cose stesse, che venivano contrapposte alla dissoluzione delle cose nella coscienza: le cose si svelano “repentinamente”³⁶.

Ebbene, l’Husserl di Banfi non è affatto questo Husserl. La fenomenologia come metodologia non conduce mai alle cose, e non può eliminare

³⁵ Cfr. PTR, p. 183 nota 1.

³⁶ Cfr. J.P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*, «La Nouvelle Revue française», XXVII (1939), pp. 129-130.

il faticoso lavoro di mediazione razionale, di integrazione delle parzialità delle intuizioni, di integrazione di queste integrazioni, di correzione a partire da sempre nuovi confronti col divenire dell'esperienza, che deve essere appunto "digerita" dalla ragione. La filosofia di Banfi è, se si vuole, completamente alimentare³⁷.

Concludendo, che Husserl sia stato sempre interrogato e interpretato da Banfi a partire dal proprio originale percorso, in dialogo con molte altre esperienze filosofiche, lo testimonia un aneddoto significativo riportato da Enzo Paci:

«A Simmel ritornava spesso nelle meditazioni degli ultimi mesi della sua vita. Il principio per cui la vita soltanto comprende la vita, e oltrepassa se stessa, lo affascinava. Una volta disse a Husserl che la fenomenologia era molto vicina a Simmel. Husserl rimase meditabondo, ma perplesso»³⁸.

³⁷ Le nostre considerazioni si riferiscono naturalmente *alla sola sfera conoscitiva*, che è quella che qui ci interessa: è in questo ambito che la mediazione e il rinvio del compimento di sé si danno senza possibilità di equivoco. Ma l'immediatezza non viene negata da Banfi ad ogni livello; vi è in particolare un tipo di esperienza che può rivendicare il valore dell'immediatezza ed è l'esperienza estetica. In questo caso l'incontro tra soggetto e oggetto si caratterizza come autonomo ed immediato. A proposito del ruolo dell'intuizione e della modalità dell'immediatezza estetica cfr. G. Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, Cleup, Padova 1984; e dello stesso autore, *Antonio Banfi: intuizione e ragione*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II (1986) 3, pp. 107-123.

³⁸ E. Paci, *Antonio Banfi vivente*, p. 34; in: AA.VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, cit., pp. 34-45.

CONCLUSIONI

1. QUALE STORICISMO?

Se ora torniamo alle questioni che avevamo sintetizzato nel primo capitolo a proposito di una nuova teoria della ragione, dopo il percorso che abbiamo compiuto insieme a Banfi, possiamo tentare di indicare alcune proposte di soluzione, soluzioni aperte e sempre problematiche, come lo stesso Banfi ci ha insegnato a considerare le soluzioni, diffidando di qualsiasi pretesa di definitività.

Abbiamo tracciato un profilo della correzione storica: la consapevolezza storica si approfondiva fino ad arrivare addirittura ad una sorta di sviluppo del piano del trascendentale, con tutti i problemi che ciò comporta. Ci siamo fermati su alcune conseguenze delle critiche anti-hegeliane di Banfi, e queste, per contrasto, ci hanno già offerto molti aspetti dello storicismo banfiano. Ma è possibile trovare ulteriori indicazioni.

Una prima obiezione in rapporto al tentativo di salvaguardare e il piano trascendentale e la dimensione storica la fece presente Abbagnano sottolineando che un a priori che si sviluppi non è più un a priori¹. Ma non ci sembra questo il problema principale che la storicizzazione del trascendentale deve affrontare, problema facilmente rinviabile una volta che si siano distinte le nozioni di “a priori” e di “trascendentale”, e che riguarda più Kant che non la versione del trascendentalismo che ne diede Banfi (in cui l'a priori compare raramente).

¹ Cfr. *L'attualità di Kant*, testo della conferenza tenuta da Banfi all'Istituto di Filosofia dell'Università di Torino nel 1941, con il dibattito che ne seguì. Gli interventi sono ora in *ELK II*, pp. 9-30.

Il rischio piuttosto è che la consapevolezza storica sfoci in un nuovo dogmatismo, ancora più difficile da sostenere dei dogmatismi che esso intende combattere. È lo stesso Banfi ad avvertirci di ciò quando a metà degli anni '40, in un articolo su «Studi Filosofici»², si mostra consapevole della problematicità che l'accostamento di "verità" e "storia" comporta. La soluzione in questi anni utilizzerà apertamente strumenti marxisti e ci pare correggere l'estrema (e a volte problematica) apertura del razionalismo critico degli anni precedenti con una *scelta* che esula dal piano teorico ed affonda saldamente le radici nella prassi. Di questa soluzione e del suo sviluppo non ci occupiamo qui; vorremmo invece indagare, a partire dalle osservazioni dello stesso Banfi e tentando di applicarle al trascendentalismo degli anni '20 e '30, se come e con quali limiti la correzione storica ci consenta ancora di parlare di "verità", sviluppando alcune interessanti implicazioni di questa posizione.

Se Banfi si limitasse ad affermare che la verità è storica, avrebbe di fronte a sé due alternative, ugualmente sconcertanti, soprattutto per l'istanza razionale che egli vuole comunque garantire: o l'affermazione di relatività storica è sempre e comunque vera e rivendica a sé una validità assoluta, e quindi sovrastorica, a cui le singole posizioni devono render conto (*dogmatismo*) oppure è essa stessa una posizione che deve sapersi come storica, quindi relativa, parziale e con ogni probabilità "inesatta" e da correggere nell'ulteriore sviluppo che l'autocoscienza della razionalità inevitabilmente avrà (*relativismo*).

Va da sé che entrambe le posizioni sono, da un punto di vista rigoroso, insostenibili. Il dogmatismo storico vuole ricondurre alla relatività storica ogni concezione della vita e della cultura, salvo poi riservare alla propria concezione, quella appunto per cui ogni verità è storica, un valore assoluto al cui cospetto tutte le altre posizioni devono piegarsi. Ma perché mai nel fluire delle relatività storiche qualcuno dovrebbe rivendicare a sé un posto privilegiato che garantisce un possesso culturale definitivo? Come ogni dogmatismo il cardine su cui l'intera dottrina è costruita è al di fuori di qualsiasi critica, anche se la critica sorge dalle stesse conclusioni che la dottrina esibisce (e viene in mente lo storicismo *assoluto* di Benedetto Croce).

Il relativismo, se ha la franchezza di riconoscere che anche la sua proposta è *una* proposta, che si dà nel tempo e nella storia e che sarà

² *Filosofia d'oggi*, «Studi filosofici», VII 1947, n. 3-4, pp. 167-191; ristampato in A. Banfi, *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950.

superata da una maggiore consapevolezza (se si opta per una filosofia della storia fiduciosa in un progresso più o meno continuo) o da una nuova posizione (se anche questa fiducia è venuta meno), ciò nonostante utilizza surrettiziamente la stessa posizione dogmatica precedente per cui “non si dà mai verità che non sia storica”; aggiungere “neppure questa verità” non risolve l'aporia ma sposta soltanto il problema: come affermarlo se non facendo agire anche su quest'ultima affermazione il criterio precedente, *che essa non è vera in definitiva?*

Ma, ci avverte Banfi, stiamo utilizzando qui una concezione tradizionale della verità, non più adeguata al nuovo orizzonte culturale: è *quel* concetto di verità che non sopporta l'incontro con la storia senza entrare in contraddizione con se stesso, non ogni concetto di verità *tout court*. Il concetto di verità ereditato acriticamente dimentica le proprie origini (basti pensare alla negazione parmenidea del mutamento, al «divenire del tempo, {al}l'accidentalità dell'istante» considerati «sin da Platone come l'altro del vero, cui piuttosto s'addice l'immota serenità dell'eterno»³). Una volta rifiutati i presupposti filosofici che avevano originato questa connotazione del concetto di verità, è necessario elaborarne uno nuovo. Se il trascendentalismo kantiano aveva cancellato tutte le questioni relative all'*adaequatio intellectus et rei*, per cui la verità non deve essere più rispecchiamento adeguato, il trascendentalismo storico banfiano doveva cancellare le connotazioni di *eternità* e di *possesso* che erano connesse al concetto di *vero*, collegate non solo a tutta una tradizione di filosofia della trascendenza, ma anche ad una certa fissità delle categorie in Kant.

Se il compito della filosofia non è quello di chiudere in una visione definitiva la vita spirituale, né quello di giungere a valori assoluti meta-storici, bensì quello di chiarificazione degli infiniti problemi che l'esperienza e il sapere continuamente ci pongono, è chiaro che tale lavoro è inesauribile ed ogni risposta in quest'ambito ha senso solo in relazione ai problemi della vita e della cultura del proprio tempo e non può ambire a fornire una sistemazione che sia «un acquisto per sempre». Del resto se la verità è l'ordine dell'esperienza, non può esistere una verità indifferente al suo sviluppo dinamico.

³ AA.VV., *Il problema della filosofia oggi*. Atti del XVI congresso nazionale di filosofia promosso dalla Società filosofica italiana, Bocca, Roma-Milano 1953, p. 42. L'intervento di Banfi è alle pagine 42-47.

Ne viene fuori l'immagine di un relativismo non scettico, in cui ha senso l'idea di progresso ma non garantito (si ricordi cosa dicevamo a proposito della lettura banfiana della storia, e della sua mancanza di garanzie). La distinzione tra relativismo e scetticismo è resa possibile dalla stessa impostazione della gnoseologia banfiana, che evita qualunque sbocco nello scetticismo psicologico o individuale, per il quale ogni valutazione è comunque da ricondurre a processi psichici o soggettivi, escludendo la centralità dell'apporto dell'io psicologico o del singolo io empirico nel processo del conoscere. La relatività non si riferisce allora ai singoli individui, quasi che essi potessero disporsi nei confronti della verità come pare loro più opportuno, ma ai singoli universi di esperienza, alle singole ontologie categoriali di ogni disciplina, ai singoli periodi storici con la loro cultura determinata e con la loro coordinazione provvisoria di questi universi e di queste ontologie. Non ci pare dunque che si possa essere d'accordo con chi ha voluto concludere che «il filosofo [...], secondo Banfi, deve sapere e riconoscere che c'è nel suo pensiero una soggettività ineliminabile»⁴.

L'apertura della verità alla dimensione storica, la sua piena disponibilità al mutevole e all'imprevedibile (erano proprio questi i caratteri che si garantivano con la nozione estremamente indeterminata di «vita») non è che una conseguenza dell'operazione generale di de-ontologizzazione della ragione, che è l'ordine stesso della verità. Alla ragione come ordine della verità non corrisponde nessuna assolutezza, anzi, a ben guardare, neppure una «struttura reale» come criterio nel lavoro di elaborazione del dato. Il criterio è rappresentato semmai dall'idea come funzione di unificazione infinita del molteplice, nel senso del momento eidetico e fenomenologico della ragione filosofica, e prima ancora nel senso della spaziotemporalità e della concettualità, come risoluzione della problematicità del dato. Con le importanti avvertenze che Banfi ci ha segnalato a proposito del formalismo, e che sono alla base della sua concezione relazionale e funzionale, potremmo dire che la verità in Banfi vuole essere *storica* e *formale*. Ma è necessaria ancora qualche considerazione sulla ragione come ordine della verità.

⁴ S. Costantino, *I fondamenti teoretici della filosofia secondo Antonio Banfi*, Patron, Bologna 1982, p. 108.

2. COS'È LA RAGIONE

Qual è la nuova immagine della ragione che esce da questo lavoro? Vediamo innanzi tutto cosa la ragione non è. La ragione banfiana non è una facoltà psicologica, una facoltà della mente, e neppure *a fortiori* il sistema nervoso-cerebrale (nell'accezione che fu, ad esempio, di Schopenhauer); non è d'altro canto trama ontologica della realtà, il senso *già dato* delle cose, che potrebbe essere un giorno finalmente raggiunto o che addirittura dovrebbe far mostra di sé e "chiamarci".

L'abbiamo visto a proposito della verità: la verità non è un abbaglio soggettivo, una sensazione di convincimento da ricondurre a processi psicologici; non è neppure già costituita fuori dal tempo o dalla storia, fuori dal lavoro di ricerca degli uomini concreti.

In una prima accezione potremmo dire che la ragione è un processo, il processo ideale attraverso il quale i momenti intuitivi nella loro unilateralità si risolvono nell'infinita trama di relazioni, compiendo, per usare un'espressione cara a Banfi, una *μετάβασις κατ'ἄλλο γένος* e passando dal piano della parzialità a quello dell'universalità teoretica.

Più propriamente la ragione è il limite di tale processo, la sua *direzione*.

Ma allora che ne è di tutto quello che abbiamo detto a proposito dell'antinomia tra ragione e realtà, tra ragione e vita? Se la ragione perde qualsiasi statuto ontologico e trascendente per mostrarsi come idea-limite, che dovremo dire del mondo reale?

Anche la realtà è un concetto limite: essa non è affatto data, bensì è *da ricercare*⁵. E l'antinomia precedente non va intesa in senso realistico *come se* la realtà esistesse senza la ragione a *costituirla* o che la ragione potesse esistere senza un contenuto, o addirittura fuori dalla realtà!⁶ Non solo qui si ripete il destino della relazione soggetto-oggetto, che non possono essere pensati in un'inconcepibile fissità e indipendenza reciproca; ma, a ben guardare, i due poli non hanno una consistenza effettiva neanche all'interno della relazione reciproca se non come due estremità divergenti inconcepibili nella loro autonomia: una razionalità assolutamente

⁵ *La ricerca della realtà* è il titolo che Banfi scelse per una raccolta di alcuni suoi scritti. La raccolta uscirà postuma, per l'editore Sansoni di Firenze, nel 1959.

⁶ C'è qui un'eco, oltre che della Scuola di Marburgo, anche dell'insegnamento di Simmel: si ricordi ad esempio il fatto che la vita è sempre anche più-che-vita, vita che trascende se stessa nell'Idea.

pura e una realtà del tutto altra dal pensiero e data al di fuori di esso (dove?).

Anzi la ragione è la piena realizzazione della vita, il momento in cui l'esperienza si estende e si eleva ad universalità; la ragione in fondo guida e potenzia la vita, ma non esce dai suoi confini. E soprattutto non la esaurisce; ed è proprio la collazione all'interno della vita che impedisce la possibilità di un rispecchiamento esterno, che colga in maniera esaustiva l'intero del reale con uno sguardo panoramico. Bene ha fatto quindi G. Scaramuzza a distinguere la «purezza» del teoretico da una sua presunta «incontaminatezza», secondo cui la trasposizione delle determinazioni parziali nel piano dell'universalità e dell'autonomia può fornire solo una nuova dimensione del rapportarsi dell'uomo alle cose e agli altri, senza concedere all'uomo di abbandonare questa realtà e questa esperienza!⁷

Di queste avvertenze, a proposito del rapporto tra la ragione e il reale o "la vita", bisogna tener conto in questa prima accezione dell'idea di ragione come direzione del processo di risoluzione.

Questo per quanto riguarda la ragione in quanto processo. Ma Banfi usa ragione anche per l'esito di tale processo, e in questo senso l'unità razionale mostra due volti, a seconda che si faccia maggiore riferimento alla dimensione trascendentale o alla correzione storica:

1) l'unità razionale è l'unità cui si dovrebbe giungere, proseguendo nel lavoro di articolazione dei dati; l'unità risulta un'idea regolativa, e la ragione, che in questa accezione incarna l'istanza ideale e irraggiungibile dell'unità, rimane un compito. Al termine dei *Principi*, il trascendentale finisce per apparire come un principio negativo, nel senso di certa teologia negativa: esso sfugge sempre ad ogni determinazione, è comunque al di là di qualunque attualizzazione e della storia della cultura, in cui si obbiettivizza senza mai esaurirsi.

2) l'unità razionale è, d'altro canto, l'ordine che noi continuiamo a rintracciare nelle cose. Ogni sistemazione di quest'ordine è ovviamente da spezzare, nell'inesauribile cammino di rinnovamento dell'esperienza (è questo il significato banfiano di "crisi"). Eppure l'ordine provvisorio, l'unità che si dà storicamente e che è destinata ad essere infranta, è l'unica unità che ci è concessa nella nostra esperienza possibile. La ragione è questa mappa articolata dei dati posti in relazione reciproca, un modello provvisorio che descrive in maniera soddisfacente, ma solo per un certo periodo, il movimento della realtà.

⁷ G. Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, cit., pp. 3-4.

«Ogni struttura spirituale non dura fresca tutta una vita»⁸.

Le configurazioni che il lavoro razionale può assumere non sono indicabili né prevedibili. Come ha giustamente sottolineato G.M. Bertin, in quest'ambito Banfi arriva anche a sostenere la validità di ogni metodo che lavori in questo senso, ma tale validità non risiede in alcuno dei suoi presupposti (che dovrebbero essere indicati una volta per tutte), bensì nella sua efficacia, nella possibilità di garantire una pensabilità al reale, una sua obbiettività, sottratta al gusto personale⁹. La ragione, in quanto unità razionale, si può quindi definire anche come risoluzione dell'esperienza in una serie di modelli descrittivi, in direzione di una più completa ed armonica pensabilità della vita, in modi e con tecniche sempre nuovi ed imprevedibili.

In questo senso allora anche la direzione limite, che regola il lavoro di risoluzione razionale, sarebbe anch'essa posta di volta in volta, a seconda dei problemi che l'esperienza pone, e rintracciarla nella lettura del passato o porsi come compito avrebbe un'utilità sempre in senso regolativo. Ciò significa che anche la tradizione si rinnova continuamente.

Il fondamento trascendentale dell'esperienza si sposa quindi non solo con la relatività di ogni soluzione, ma persino con la relatività di ogni direzione, potendo questa essere corretta dagli sviluppi imprevedibili dell'esperienza.

Si prospetta così l'integrazione tra storicità e prospettiva trascendentale: il razionalismo banfiano intendeva la sua analisi come ricerca delle leggi trascendentali della vita spirituale; tali leggi, proprio per la loro natura trascendentale, si ponevano al di là di ogni loro attualità nel mondo culturale, al di là cioè di ogni riferimento a contenuti determinati. Solo questa distinzione tra il piano puramente teoretico e il piano dei contenuti particolari e limitati garantiva universalità e autonomia alla ragione. Ma con il richiamo alla storicità Banfi ci mostrava che sono possibili solo posizioni limitate e determinate, che nulla si sottrae a questa parzialità dell'essere nel tempo: esiste solo il determinato, in continuo movimento e senza punti fissi di riferimento per tracciare una rotta (i punti di riferimento sono sempre un *come se* regolativo). Da quest'altra prospettiva si finiva in una specie di relativismo, anche se mai nello scetticismo.

⁸ Da una lettera a G.M. Bertin del 24-6-1940, pubblicata in G.M. Bertin, *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, «Aut-Aut», VII (1958) 43-44, pp. 26-37. Cfr. anche G.M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 181.

⁹ G.M. Bertin, *Banfi*, Cedam, Padova 1943, pp. 53-54.

Ma forse questa sintesi tra prospettiva trascendentale e dimensione storica può apparire meno problematica se si riflette sul fatto che anche la storia non è, come ad esempio nel materialismo storico classico, storia *esterna* di fatti e cose, in cui anche gli individui sono coinvolti e, con essi, il loro modo di organizzare culturalmente la realtà. La realtà al di fuori del movimento di risoluzione razionale non esiste; e non esiste la storia. In una prospettiva trascendentale, come è quella di Banfi negli anni Venti e Trenta, anche la storia esterna è intenzionalità del soggetto che costruisce la possibilità stessa di una comprensione della natura e di una lettura in chiave storica della natura e degli individui.

E se, al principio, sembrava che la correzione storica inghiottisse in sé anche la fondazione trascendentale del teoretico, come avveniva ad esempio con la seconda accezione di unità razionale rispetto alla prima, alla fine sembra che sia proprio la dimensione trascendentale a recuperare in sé anche la storicità.

Ma qui siamo già oltre l'interpretazione filologica del testo banfiano, che si limita a segnalare la problematicità della sua prospettiva filosofica, né ci sentiamo in grado noi di indicare qualcosa di più di queste poche note, che sono del resto suggestioni presenti già negli scritti di Banfi, anche se con accenti diversi e con attenzione non sempre costante¹⁰.

È indispensabile anche accennare al fatto che una dottrina del trascendentale del tutto sganciata dalla logica, o meglio, in termini più precisi, una "logica" trascendentale del tutto sganciata non solo dalla logica formale, ma anche da quella che Banfi chiama logica «concettualistica», crea tutta una serie di problemi, e soprattutto quell'effetto, che abbiamo più volte rilevato, di un movimento inafferrabile in molteplici piani, organizzano in numerosissime sfere ideali, in un processo infinito di analisi e di sintesi, senza vero inizio e senza alcun termine definitivo. La particolare valutazione del «compimento intuitivo del concetto» inoltre non concede di arrestarsi mai in alcuna tavola delle categorie, né in alcuna schema-

¹⁰ Del resto anche Husserl si avviava alla conclusione della *Krisis* consegnando alla riflessione successiva un dubbio analogo, che nasceva proprio dall'incontro tra storicità e piano di fondazione della teoreticità: «Contestazione della filosofia scientifica – necessità della considerazione – la considerazione, storica – qual è la necessità della storia? *La filosofia come scienza*, come una scienza seria, rigorosa, anzi apodittica – il sogno è finito». Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 535. Su questo aspetto in Husserl: G. Forni, *Il sogno finito. Saggio sulla storicità della fenomenologia*, Il Mulino, Bologna 1967.

tica, che disegnasse una mappa del procedere concettuale; la considerazione ancora una volta dinamica del linguaggio cancella qualsiasi possibilità di appello alle forme del giudizio. Nessuna Deduzione metafisica dei concetti, ma diremmo anche, nessuna Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto: di qui il particolare significato che assume il trascendentale nella ragione banfiana.

L'antinomia iniziale di ragione e vita si risolve infine, dopo un'attenta analisi, *quasi* in un'identità. Ma tutto si gioca su quel *quasi*: la vita è il dinamismo della ragione e la ragione è la comprensibilità, l'ordine della vita, che diviene "realtà", "esperienza"; ma l'identità piena non c'è mai, come non c'è mai, nella prospettiva trascendentale del conoscere, né un'effettiva distinzione né una compiuta identità tra forma e contenuto.

3. IL SIGNIFICATO DELLA FILOSOFIA

Se si cerca di riorganizzare le suggestioni presenti nei diversi scritti banfiani sul significato della filosofia, ci si trova di fronte ad un caso emblematico, anzi al caso più emblematico, in cui si mostrano le due "anime" che operano nel pensiero di Banfi. Il pensiero filosofico di Banfi rappresenta cioè una sintesi molto particolare di quel carattere duplice che è stato rinvenuto nella filosofia contemporanea. Ci pare che si possa essere d'accordo con chi ha recentemente voluto individuare una divaricazione in due direzioni della ricerca filosofica del Novecento: una filosofia improntata ad un linguaggio ed un metodo scientifico, che vuole prendere in considerazione il lavoro e i risultati delle scienze, collocandosi ad un livello interpretativo e descrittivo (l'attenzione è generalmente concentrata sulla logica, l'epistemologia, ed in generale sui caratteri stabili ed universali del sapere e dell'agire); ed una filosofia "umanistica" più legata alla concretezza storica delle forme di vita, del linguaggio e del sapere (l'attenzione è rivolta alle possibilità ermeneutiche, al divenire senza sosta, fino all'esito limite del relativismo)¹¹.

¹¹ Cfr. F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, prefazione di G. Vattimo, Cortina, Milano 1997. La distinzione della D'Agostini si riferisce nel volume alla divaricazione tra l'ambito della filosofia "analitica" in senso lato (argomentazioni logiche, distinzione degli ambiti, valutazione positiva della scienza come fatto teoretico) e quello della filosofia europea con i suoi sviluppi erme-

La particolare prospettiva neokantiana di Banfi vuole incontrare il relativo, il particolare, il determinato, e soprattutto la storicità, senza voler rinunciare al carattere sistematico, di universalità ed autonomia, che compete alla filosofia, almeno in forza della sua millenaria tradizione.

Se torniamo a guardare più da vicino la definizione e il compito della filosofia di fronte al resto del sapere, questo carattere duplice si mostra chiaramente.

La correzione storica innanzitutto ci consegna un'importante motivo di riflessione.

Se non è possibile determinare alcun significato conclusivo del pensiero filosofico, il suo valore e il suo compito trovano senso solo nella collocazione di fronte alla problematicità dell'esperienza storica reale, in una continua reinterpretazione e riattualizzazione della tradizione. Potremmo dire, sulla linea di Giulio Preti, che "la filosofia" non è alcuna essenza, in cui vada perduto il concreto storico come serie di variabili inessenziali, quanto piuttosto un concetto operativo (anche se questo, a rigore, non è un termine banfiano), in cui si raccoglie in una considerazione unitaria la varietà delle diverse organizzazioni dell'esperienza e del sapere, in tutta la ricchezza e complessità del loro sviluppo storico, nella molteplicità dei piani di questa esperienza e di questo sapere, nella divergenza dei metodi e dei risultati, dei compiti e dei significati¹². D'altro canto Banfi è pienamente convinto della possibilità di rintracciare un principio di connessione e continuità, la legge trascendentale, che raccolga le posizioni sparse, rendendole momenti dialettici del medesimo principio. Ma tale legge, se vuole salvaguardare la piena libertà del procedere storico, se vuole continuare a negare qualsiasi esito assoluto o predeterminato, se non può misconoscere la varietà delle posizioni come sostanzialmente irrilevante, deve ridursi alla sola correlazione di soggetto-oggetto, senza alcuna forma o categoria fissa, che blocchi in una struttura definitiva tale correlazione. All'interno del rapporto soggetto-oggetto è possibile poi indicare il principio dell'autonomia razionale, che si esplicita nel pensiero filosofico, ma questo principio è di nuovo costretto a ridursi ad una radi-

neutici, postmodernisti e debolisti (sconfinamento nel non-concettuale, critica dell'aridità della logica, attenzione per il linguaggio poetico e allusivo, e per le consuetudini e le tradizioni). Un precedente autorevole è il volume di G. Preti, *Retorica e Logica*, Einaudi, Torino 1968; ma in Preti è già in atto questa convergenza di storicità e logicità, e forse non senza debiti nei confronti di questo primo tentativo banfiano (si pensi solo a *Praxis ed empirismo*).

¹² Cfr. PTR, pp. 147-162.

cale indeterminazione, come del resto avveniva per il lavoro di universalizzazione dei contenuti, svolto dal pensiero scientifico. Abbiamo infatti appreso che il rapporto conoscitivo è problematico, nel senso che non è possibile determinare univocamente i suoi aspetti e i suoi piani: non solo la scienza o la filosofia (che, si ricordi bene, non esauriscono tutte le sfere in cui si articola la vita spirituale, ma che ne costituiscono in qualche modo le linee fondamentali *all'interno della dimensione conoscitiva*) non sono rigidamente definibili, e non solo le categorie o l'ordine spazio-temporale si caratterizzano in maniera del tutto particolare nei diversi livelli d'esperienza, ma la stessa legge trascendentale di relazione soggetto-oggetto non può e non deve irrigidirsi in una forma legale che strutturi l'esperienza in modo definitivo (si ricordi il tema dei compimenti intuitivi, che viziano ogni fissazione di qualsiasi elemento del continuo movimento di risoluzione relazionale). Soggetto e oggetto sono costretti così a mutare la loro modalità polare in corrispondenza dei momenti dell'esperienza e del sapere. A tutto ciò è stata aggiunta l'attenzione per la storicità del pensiero, in particolare per quello filosofico, che viene calato sempre più decisamente nel concreto ed effettivo movimento dell'operare umano, delle sue tradizioni e delle sue istituzioni, in una concezione della storia estremamente libera e aperta.

In questo senso è impossibile qualunque "morte della filosofia", anzi la filosofia è costretta a svilupparsi e a rinnovarsi all'infinito, a subire anche mutazioni di senso e di significato in corrispondenza col variare dell'esperienza e della vita, dell'estensione e delle forme del sapere, in tutte le loro possibilità.

La stessa posizione critica e metodica non è una scoperta, ma, come lo stesso Banfi afferma «la posizione che *oggi* – data la situazione del nostro sapere – mi sembra la più imparziale e feconda all'esercizio della ragione»¹³.

Che non sia possibile vincolare lo sviluppo futuro della filosofia, né bloccare in un'unica definizione la ricchezza della sua tradizione, non significa infatti che non si possano indicare delle linee fondamentali in cui *oggi* l'effettivo lavoro filosofico si svolge e deve svolgersi. Ed era proprio questo l'insegnamento del relativismo non scettico banfiano: rinunciare alle verità metafisiche, totalizzanti e perenni, ma senza cadere nell'irrazionalismo, nell'individualismo o nello sconforto della rinuncia. In tal modo

¹³ G.M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in Banfi*, cit., p. 177 (da una lettera di Banfi a Bertin del 1942). Il corsivo è nostro.

infatti si prende atto della sconfitta di qualsiasi ricerca della Verità ultima, ma la si afferma ancora in negativo: o si dà una verità ultima o non di dà alcuna verità¹⁴.

Quale sia il compito che oggi la filosofia deve assumere lo indicano ancora una volta l'esperienza, il fatto stesso delle scienze, la problematicità inesauribile della nostra situazione contemporanea. Le linee direttive principali della ricerca filosofica contemporanea sono state a più riprese indicate da Banfi, e dovrebbero risultare dall'analisi che abbiamo condotto in questo lavoro. Sarà quindi sufficiente qui richiamare solo alcuni punti della complessa definizione provvisoria di "filosofia", che l'opera di Banfi ci consegna.

1) Si può innanzitutto affermare che, se gli oggetti e i campi del sapere sono oramai esauriti dalle analisi delle singole discipline che procedono in direzione di una specializzazione sempre più pronunciata, e se nuove scienze vengono configurandosi via via e si chiariscono nuovi aspetti del reale, pure la filosofia non resta un nome vuoto privo d'oggetto. Certamente, come già sappiamo, è esclusa qualsiasi possibilità di una scienza dell'intuizione del mondo che si espliciti in una globale *Weltanschauung* filosofica, ma rimane comunque il problema di queste stesse discipline come un *Faktum* per la riflessione della filosofia. Vi è dunque una riflessione primaria sui vari ordini della realtà, ed una riflessione sulla riflessione rappresentata dalle scienze. La filosofia si configura così come riflessione di secondo grado, come *meta-riflessione*. In questo senso la filosofia ha dovuto ripensare il proprio compito, avvicinandosi notevolmente ad una teoria e metodologia della ricerca scientifica. Non è ovviamente neanche il caso di rilevare che anche in questo punto Banfi riconferma l'importanza dell'ascendenza kantiana: era stata infatti proprio la *Critica della ragion pura* a negare la possibilità di una metafisica come scienza prima dell'assoluto, e a risolverla piuttosto in una metafisica del sapere. Del resto già Cohen aveva chiarito il concetto di filosofia come «metodo del metodo del pensiero scientifico»¹⁵.

2) Vicino a questo significato, anche se non coincidente con esso, è l'idea della filosofia come sistematica delle scienze, come ricerca di un'uni-

¹⁴ Si ricordi la "dignità del finito", che sembra essere la novità più rilevante della prospettiva degli anni Trenta e del suo ripensamento del trascendentalismo dei *Principi*.

¹⁵ Cfr. PTR, pp. 398-402, dove si discute della *Logik der reinen Erkenntnis* di H. Cohen.

tà che non vincoli il loro libero sviluppo, ma che pure garantisca una pensabilità unitaria all'estrema varietà di campi, metodi e indirizzi. La filosofia ripete qui il suo significato più tradizionale di "sistema".

3) D'altra parte la filosofia si costituisce come l'estremo sviluppo del lavoro di universalizzazione portato avanti dalla scienza, collocando il contenuto del conoscere in una sfera di piena autonomia. Vi è dunque una traduzione del dato e una traduzione della traduzione: la filosofia è questa *meta-traduzione*. La filosofia cioè considera l'articolazione fenomenologica della ragione nelle differenti sfere (estetica, morale, economia, diritto, ...), ma contemporaneamente si colloca all'interno di *una* di tali sfere, la sfera conoscitiva, in collaborazione con la ricerca scientifica, che come sappiamo è data per il momento di autonomia rappresentato dalla ragione filosofica. Scienza e filosofia si chiariscono così come due funzioni, distinte ma coordinate, della ragione nel suo uso conoscitivo.

Volendo concludere con un giudizio, si potrebbe affermare che il motivo che costituisce il maggior interesse della filosofia banfiana, la sua apertura disponibile a qualsiasi suggestione, lasciata valere del suo darsi senza riduzioni preventive, è forse anche la sua debolezza. Ma tale debolezza si può superare?

Gustavo Bontadini a proposito del programma di Banfi, nel quale si escludeva che compito della filosofia fosse di dare precetti alla vita e si rintracciava semmai il suo compito nel «comprendere al vita», notava che «se la filosofia giunge a comprendere la vita, appunto perciò potrà darle dei precetti»¹⁶. In realtà, nella prospettiva del razionalismo trascendentale, la deduzione non è conseguente; anzi, pretendere di dare precetti alla vita equivale a smettere di ascoltarla e comprenderla. E rimane il fatto che nessuno «giunge» a comprendere la totalità dell'esperienza, per il semplice motivo che tale totalità non ci è affatto data (e inevitabilmente torna alla mente la Dialettica trascendentale kantiana).

«Non è il pensiero che insegna a vivere alla vita, ma la vita che insegna al pensiero a pensare»¹⁷.

Non si rimpiangono certo le linee semplici e dogmatiche, che dovevano chiarire definitivamente la situazione di disordine e incoerenza, ed è sempre valido l'ammonimento contro «nostalgici e pigri richiami a filoso-

¹⁶ G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*. Studi sulla filosofia italiana contemporanea, La Scuola, Brescia s.d., p. 171.

¹⁷ RR, p. 567.

fie perenni»¹⁸; rimane però al semplice lettore, dopo l'affascinante viaggio nella ricchezza e nella complessità dei livelli nella loro infinità di sviluppo, sviluppo ogni volta disegnato regolativamente a partire da posizioni differenti all'interno di questo stesso movimento, come un senso di impotenza di fronte all'esperienza che continuamente sfugge dai nostri schemi e dal sapere che continuiamo a ricostruire sempre da capo, senza possibilità di fare appello a piani di essenze, intuizioni chiarificatrici e verità metastoriche, e senza che sia possibile sottrarci a questo compito.

Ma forse in questo stesso nostro sapere di non sapere (o meglio, nell'abbandonare la pretesa di un sapere definitivo) siamo già più vicini alla comprensione della nostra esperienza o, in senso banfiano, alla comprensione della "vita"¹⁹.

¹⁸ A. Banfi, *Situazione della filosofia contemporanea*, «Studi filosofici», I (1940) 1, p. 5.

¹⁹ Si veda, a questo proposito, l'interessante ricostruzione banfiana della figura e dell'opera di Socrate come simbolo di un modo di procedere, di un metodo di ricerca, e il giudizio che ne diede Giulio Preti in una recensione sulla rivista banfiana. Cfr. A. Banfi, *Socrate*, Garzanti, Milano 1943, e la recensione di G. Preti in «Studi filosofici», VII (1946) 1, pp. 75-80.

BIBLIOGRAFIA

Si segnalano soltanto le fonti e i saggi critici che hanno, direttamente o indirettamente, relazione con il tema e il periodo qui considerati e che sono stati effettivamente consultati. Non si danno indicazioni sui testi banfiani che non rientrino nella nostra indagine, anche se risalgono agli anni Venti e Trenta (la nostra bibliografia non è dunque una bibliografia completa, neanche sul Banfi prima del dopoguerra): per ulteriori indicazioni sui temi non toccati da questo studio (etica, estetica, pedagogia ...) o sulla produzione della fase marxista di Banfi si può ricorrere a: R. Salemi, *Bibliografia banfiana*, Ist. A. Banfi; e alle integrazioni di A. Sezzi negli *Annali dell'Istituto Antonio Banfi*: I (1986-1987), pp. 107-146; II (1988), pp. 201-205; III (1989-1990), pp. 203-210.

OPERE DI ANTONIO BANFI (1913-1943):

Quaderni di appunti (1913-1916), pubblicati postumi in *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di Daria e Rodolfo Banfi, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 265-416.

Rec. a: G. Amendola, *La categoria. Appunti critici sullo svolgimento della dottrina delle categorie da Kant a noi* (Stabilimento Poligrafico Emiliano, Bologna 1913), «La Voce», V (1913) 22, pp. 1089-1090.

La filosofia e la vita spirituale, Milano 1922, Isis.

Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel, premesso a: G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, trad. it. di A. Banfi, Vallecchi, Firenze 1922.

Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea, «Rassegna Internazionale/Cahiers Internationaux», IV (1922), pp. 18-45.

Osservazioni sul razionalismo e l'irrazionalismo nella «Critica della ragion pratica» (1922?), appunti raccolti da Daria Banfi, editi postumi in ELK, pp. 365-366.

La tendenza logistica nella filosofia tedesca contemporanea e le «Ricerche logiche» di E. Husserl, «Rivista di Filosofia», XIV (1923) 2. Ristampato in FC, pp. 67-87.

- La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, «Rivista di Filosofia», XIV (1923) 3. Ristampato in FC, pp. 88-106.
- Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, Industria Grafica O. Ferrari, Alessandria 1924. Estratto anticipato dell'articolo apparso sulla «Rivista di Filosofia», XVI (1925) 2, pp. 114-124.
- La revisione della struttura del pensiero filosofico*, «Rivista di Filosofia», XV (1924) 1, pp. 52-61.
- Annuncio del periodico «Kant-Studien», XXVIII, 1923 (h. 1, 2, 3, 4), «Rivista di filosofia», XV (1924) 4, pp. 270-272.
- Il principio trascendentale dell'autonomia dell'arte*, «Annuario del R. Liceo Ginnasio Plana di Alessandria», n. 2-3, 1924-6.
- Annuncio di «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», hrsg. von E. Husserl, b. VI (1923), Max Niemeyer, Halle S., «Rivista di Filosofia», XVI (1925) 1, pp. 73-81.
- Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*, «Rivista di Filosofia», (1925) 4, pp. 345-369. Ristampato in RR, pp. 661-688.
- Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino-Milano-Firenze-Roma-Palermo 1926.
- La verità e gli idoli*, «Conscientia», V (1926) 24. Ristampato in *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Argalia, Urbino 1967, pp. 99-103.
- Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neokantiane*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», VI (1926) 2, pp. 194-251. Ristampato in ELK II, pp. 165-242.
- Rec. a: P. Martinetti, *Antologia kantiana* (Paravia, Torino 1925), «Rivista di Filosofia», XVII (1926) 2, pp. 184-185.
- Rec. a: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», hrsg. von E. Husserl, b. VII (1924), Max Niemeyer, Halle S., «Rivista di Filosofia», XVII (1926) 2, pp. 175-179.
- Vita di Galileo Galilei*, La Cultura, Milano-Roma 1930.
- Rec. a: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», hrsg. von E. Husserl, (1929), Max Niemeyer, Halle S., «Civiltà Moderna», II (1930) 2, pp. 424-427.
- Rec. a: M. Sturzo, *Il pensiero dell'avvenire*, Vecchi e C., Trani 1930, «Civiltà Moderna», II (1930) 6, pp. 1221-1223.
- Intorno al problema di una storia dell'idealismo*, «La Cultura», X (1931) 4, pp. 295-321.
- Filosofia neoscolastica e filosofia contemporanea*, «Civiltà Moderna», III (1931) 2, pp. 363-366.
- Idealismo e realismo*, «Archivio di Filosofia», I (1931) 3, pp. 3-14. Ristampato in IH, pp. 195-216.
- Rinascita hegeliana?*, «La Cultura», X (1931) 11, pp. 865-880. Ristampato in IH, pp. 217-242.
- La filosofia della religione in Hegel*, ivi, stesso numero. Ristampato in IH, pp. 109-194.
- Il pensiero filosofico e pedagogico di G. Simmel*, «Rivista Pedagogica», (1931) 4. Ristampato col titolo *Georg Simmel e la filosofia della vita*, in FC, pp. 161-212.
- Filosofia della scienza*, «La Cultura», X (1931) 3, pp. 279-280.

- Filosofia fenomenologica*, «La Cultura», X (1931) 4, pp. 463-472.
Traduzione, introduzione e commento a: I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Mondadori, Milano 1932. Ristampato in ELK I, pp. 61-166.
- Lineamenti della tradizione speculativa italiana*, «Archivio di Storia della Filosofia», I (1932) 2, pp. 97-144.
- Pragmatisches Denken und Philosophie der Kultur*, in AA.VV., *Philosophie des «Als Ob» und das Leben*, Berlin 1932, pp. 236-244. Ripubblicato in RR, pp. 371-381, col titolo *Riflessione pragmatica e filosofia della cultura*.
- Traduzione e introduzione a: I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Mondadori, Milano 1933. Ristampato in ELK I, pp. 167-318.
- Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, «Civiltà Moderna», (1933) 5-6. Ristampato in RR, pp. 101-167.
- Sul problema del rapporto tra filosofia e scienza*, «Archivio di Filosofia», IV (1934) 3, pp. 123-140.
- Studi e ricerche sulla filosofia postkantiana*. 1) K. Chr. Fr. Krause, «Sophia», (1934) 1-2-3. Ristampato in ELK II, pp. 31-98.
- Studi e ricerche sulla filosofia postkantiana*. 2) L'apodittica di Fr. Bouwewerk, «Archivio di Storia della Filosofia», (1934) 3-4. Ristampato in ELK II, pp. 99-164.
- Traduzione e introduzione a: I. Kant, *Critica del Giudizio*, Mondadori, Milano 1934. Ristampato in ELK I, pp. 319-439.
- Federico Nietzsche*, dalle lezioni del prof. Banfi, a cura di G. Carta, Milano 1934. Riedito col titolo *Introduzione a Nietzsche*, Lezioni 1933-34, a cura di D. Formaggio, Isedi, Milano 1974.
- La crisi*, composto nel 1934-35 e pubblicato postumo con prefazione di C. Bo, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1967.
- Spinoza*, dalle lezioni del prof. Banfi, a cura di L. Granata, Ravezzati Ed., Milano 1935. Ora in *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirrollo, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 25-142 e pp. 182-230.
- Traduzione e introduzione a: G.G.F. Hegel, *Il sistema filosofico. Antologia*, Mondadori, Milano 1936.
- Philosophie und Wissenschaft*, «Die Tatwelt», XIII (1937) 3, pp. 154-161.
- Concetto, metodo e problemi di una filosofia della cultura*, in AA.VV., *Atti del IX Congresso internazionale di filosofia*, Parigi 1937, vol. X, pp. 156-162. Ristampato in RR, pp. 383-390.
- Geschichte und Philosophie*, «Die Tatwelt», XIV (1938) 4, pp. 176-186.
- Introduzione a G.B. Vico, *La scienza nuova*, Mondadori, Milano 1938.
- Introduzione a A. Rosmini, *Schizzo della moderna filosofia e del proprio sistema*, Mondadori, Milano 1938.
- Introduzione a G. Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Mondadori, Milano 1938.
- Edmund Husserl*, «Civiltà moderna», XI (1939) 1, pp. 52-63. Ristampato in FC, pp. 125-138.
- La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, «Révue Internationale de Philosophie», I (1939) 2, pp. 326-341. Ristampato in FC, pp. 107-124.
- Introduzione a Santayana, *Il pensiero americano e altri saggi*, Mondadori, Milano 1939.

- Parole di introduzione*, «Studi Filosofici», I (1940) 1, pp. 1-3.
Galileo Galilei, Vallardi, Milano 1940.
Orientamenti filosofici, «Archivio di Filosofia», X (1940) 1, pp. 14 (estratto).
Situazione della filosofia contemporanea, «Studi Filosofici», I (1940) 1, pp. 5-53.
The thought of George Santayana in the Crisis of Contemporary Philosophy, in P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of G. Santayana*, Northwestern University, Chicago 1940, vol. II, pp. 477-494. Ristampato in FC, pp. 331-349, col titolo *George Santayana e il realismo*.
Il motivo critico della filosofia contemporanea, in AA.VV., *Atti del XIV Congresso nazionale di filosofia* (Firenze 1940), Bocca, Milano 1941, pp. 431-433.
Situazione della filosofia contemporanea, «Studi Filosofici», I (1940) 1, pp. 5-25. Ristampato in FC, pp. 5-53.
Filosofia e religione, «Studi Filosofici», I (1940) 2-3, pp. 165-195. Ristampato in RR, pp. 619-660.
Il problema dell'esistenza, «Studi Filosofici», II (1941) 2, pp. 170-192. Ristampato in RR, pp. 277-305.
Cultura scientifica, «Studi Filosofici», II (1941) 3-4, pp. 341-351. Ristampato in *L'uomo copernicano*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 254-269.
La fenomenologia della coscienza storica, «Studi Filosofici», III (1942) 3, pp. 166-185.
Biologia e filosofia, «Studi Filosofici», III (1942) 4, pp. 267-307. Ristampato in RR, pp. 315-367.
Il concetto di intuizione. Del conoscere intuitivo (1942), pubblicato postumo in «Aut Aut», (1959) 54, pp. 363-373.
La contemporaneità di Hegel, «Studi Filosofici», (1942) 1-2, pp. 1-35. Ristampato in IH, pp. 243-300.
Sull'esistenzialismo, «Primato: lettere e arti d'Italia», IV (1943) 5, p. 85.
Piero Martinetti e il razionalismo religioso (1943), pubblicato postumo in FC, pp. 51-66.
Prefazione alla filosofia contemporanea (1943), pubblicato postumo in FC, pp. 1-3.
Kant, schema per la conferenza poi apparsa col titolo *L'attualità di Kant*, v. oltre. Edito postumo in ELK II, pp. 371-374.
L'attualità di Kant, in AA.VV., *L'attualità dei filosofi classici*, Bocca, Milano 1943, vol. II, pp. 105-115. Ristampato in ELK II, pp. 7-30.
Socrate, Mondadori, Milano 1943.
Per un razionalismo critico, in: M.F. Sciacca (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Como, pp. 59-104. Ristampato in RR, pp. 59-104.

IN GENERALE SUL PENSIERO DI BANFI:

- M.F. Sciacca, *Il secolo XX*, Bocca, Milano 1942, pp. 335-361.
 G.M. Bertin, *Banfi*, Cedam, Padova 1943.
 G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, La Scuola, Brescia s.d. (ma 1946), pp. 170-183 e 311-319.
 L.B. Pasquetto, *Il pensiero di Antonio Banfi*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXVIII (1946) 4, pp. 307-322.

- C. Ferro, *Il «Razionalismo critico trascendentale» di Antonio Banfi*, in *La filosofia e la vita. Avviamento agli studi filosofici*, Marzorati, Como-Milano 1946, pp. 238-239.
- A. Vasa, *La problematica del razionalismo critico e pragmatismo sociale in Antonio Banfi e la sua scuola*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», III (1948) 1, pp. 34-44. Ristampato in: A. Vasa, *Ricerche sul razionalismo della prassi*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 3-21
- M.F. Sciacca, *La filosofia, oggi*, Bocca, Milano 1952, II ed., vol. II, pp. 269-273.
- E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955, pp. 512-514. La III edizione contiene un'appendice *Quindici anni dopo 1945-1960*, su Banfi: pp. 599, 612-614.
- M. Dal Pra, *Antonio Banfi*, «Acme», IX (1956) 2, pp. 7-10.
- E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957, pp. 39-52 e 330.
- E. Paci, *Antonio Banfi*, «Aut-Aut», XVIII (1957), p. 499.
- A. Guzzo, *Antonio Banfi*, «Filosofia», XVIII (1957) 4, pp. 716-718.
- G. Semerari, *Antonio Banfi (1886-1857)*, «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», (1957), p. 660.
- M. Tronti, *Antonio Banfi*, «Rivista di Filosofia», XLVIII (1958), pp. 205-206.
- G.M. Bertin, *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, «Aut-Aut», VII (1958) 43-44, pp. 26-37.
- M. Dal Pra, *Antonio Banfi*, «Annuario dell'Università degli Studi di Milano», Anno accademico 1956-1957, Milano 1958, pp. 207-212.
- E. Guastalla, *Antonio Banfi e la crisi della filosofia*, «Il Dialogo», XII (1960), pp. 44-67.
- F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961.
- A. Santucci, *Il pensiero di Antonio Banfi*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», XVII (1962) 2, pp. 197-212.
- L. Sichirolo, *Antonio Banfi oggi*, «Studi Urbinati», XXXVII (1963) 2, pp. 322-332.
- N. Abbagnano, *Banfi*, in *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1966, II ed., vol. III, pp. 551-553.
- F. Battaglia, *Ricordo di Antonio Banfi*, in AA.VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*. Atti del Convegno di studi banfiani, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 1-10.
- E. Paci, *Antonio Banfi vivente*, ivi, pp. 34-45.
- I. Hoellhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie*, Reinhardt, München-Basel 1969, pp. 217-220.
- E. Garin, *Banfi e il pensiero contemporaneo*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», XX (1970) 1, pp. 75-95. Ristampato con qualche variazione in id., *Intelletuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma 1971, pp. 215-239.
- L. Geymonat, *La filosofia italiana contemporanea*, in: *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI: *Il Novecento* (1), Garzanti, Milano 1972, pp. 976-980.
- A. Santucci, *Il razionalismo critico di Banfi*, in *Storia della filosofia*, diretta da M. Dal Pra, Vallardi, Milano 1975-1979, vol. X, *Il Novecento*, Cap. XIV, *Razionalismo critico ed esistenzialismo in Italia*, pp. 319-325.
- A. Bellingeri, *Filosofia e ideologia. Il «destino» teoretico di Antonio Banfi*, Cusl, Milano 1982

- S. Costantino, *I fondamenti teoretici della filosofia secondo Antonio Banfi*, Patron, Bologna 1982.
- F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983.
- M. Dal Pra-D. Formaggio-P. Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957)*, Unicopli, Milano 1984.
- M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in: AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 33-54.
- L. Sichirollo, *Attualità di Banfi*, Quattroventi, Urbino 1986.
- G.M. Bertin, *Il pensiero di Antonio Banfi nella storiografia filosofica più recente*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II (1986) 3, pp. 21-57.
- F. Papi, *Filosofia, ragione, metafisica in Banfi*, ivi, pp. 81-91.
- F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini e Associati, Milano 1990.

SULL'IDEA DI RAGIONE:

- E. Paci, *L'idealismo di Antonio Banfi*, «Corrente di vita giovanile», 15 luglio 1938, p. 2.
- G.M. Bertin, *La fenomenologia di Banfi*, «Corrente di vita giovanile», n. 9, 15 maggio 1940, p. 7.
- E. Paci, *Vita e ragione in A. Banfi*, «Aut-Aut», VII (1958) 43-44, pp. 56-66.
- D. Minozzi Cerato, *La ragione banfiana*, «Il Mulino», XXVIII (1960) 3, pp. 590-601.
- G.M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in Banfi*, Armando, Roma 1961.
- G. Mazzotta, *La ragione in Antonio Banfi*. Saggio teoretico-fenomenologico, Glauk, Napoli 1977.
- A. Pera, *Il problema della ragione nel pensiero di Antonio Banfi*, «Annali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia», XV (1978), pp. 695-725.
- F. Luciani, *Ragione critica e scienza nel pensiero di Antonio Banfi*, «Itinerari 79», II (1980) 4-5, pp. 4-19.
- L. Magnani, *Modelli scientifici e strutture razionali: Banfi e la ragione scientifica*, in AA.VV., *Antonio Banfi: tre generazioni dopo*. Atti del Convegno della Fondazione Corrente, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 98-109.
- E. Bastianon, *Banfi: tra epistemologia e filosofia*, «Il contributo», IV (1980) 4, pp. 88-102.
- Luigi Rossi, *Banfi e la ragione*, «Quaderni dell'Istituto Galvano Della Volpe», III (1982), pp. 195-212.
- D. Celli, *Trascendenza e immanenza. Note in margine a un saggio su A. Banfi*, «Il Nuovo Aeropago», II (1983) 2, pp. 180-182.
- G. Scaramuzza, *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, Cleup, Padova 1984.
- F. Minazzi, *Il problema della ragione in Antonio Banfi e la sua scuola*, «Dimensioni», n. 36-37 (1985), pp. 120-130.
- G. Scaramuzza, *Antonio Banfi: intuizione e ragione*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II (1986) 3, pp. 107-23.

- L. Sichirolo, *Ragione e crisi in Antonio Banfi*, in: AA.VV., *Metamorfosi del moderno*, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 141-151.
- A. Pieretti, *Lo statuto epistemologico del sapere scientifico secondo Banfi*, «Cultura e scuola», n. 114 (1990), pp. 115-121.
- F. Minazzi, *Attualità del razionalismo critico*, pp. 188-190, in: L. Geymonat, *La ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 161-208.

SUL KANTISMO DI BANFI:

- L. Rossi, *Introduzione a: A. Banfi, Esegesi e letture kantiane*, vol. II: *Studi critici su Kant e il kantismo*, Argalia, Urbino 1969, pp. I-XXIII.
- V. D'anna, *Critica della ragione e razionalismo critico in Antonio Banfi*, in: *Kant in Italia, Letture della critica della ragion pura 1860-1940*, pp. 275-301.
- P.L. Lecis, *Antonio Banfi tra trascendentalismo e marxismo*, «Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari», Sassari 1978.
- F. Luciani, *Kantismo e marxismo in Banfi*, «Itinerari 79», I (1979) 3, pp. 27-41.
- F. Luciani, *Antonio Banfi e il problema del rapporto con Kant ed Hegel*, «Itinerari 79», I (1979) 3, pp. 69-97.
- L. Zambianchi, *Per una lettura critica della fenomenologia banfiana*, in AA.VV., *Antonio Banfi: tre generazioni dopo*. Atti del Convegno della Fondazione Corrente, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 147-163.

SULLA CORREZIONE STORICA:

- P. Rossi, «Teoria» e «storia» nel pensiero di Antonio Banfi, in AA.VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*. Atti del Convegno di studi banfiani, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 58-70.
- G.D. Neri, *La ragione e la coscienza storica. Sull'evoluzione del pensiero di A. Banfi*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II (1986) 3, pp. 93-106.
- L. Zanzi, *Antonio Banfi e la storicizzazione del sapere*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II (1986) 3, pp. 63-79.
- G.D. Neri, *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di Antonio Banfi*, Bibliopolis, Napoli 1989.

SUL RAPPORTO CON HEGEL:

- P. Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII (1963) 1, pp. 44-76.
- L. Rossi, *Il problema di Hegel nella storiografia banfiana*, in: AA.VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*. Atti del Convegno di studi banfiani, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 46-57.
- L. Rossi, *Rilievi sul rapporto Banfi-Hegel*, in L. Rossi-E. Scolari (a cura di), *Studi in onore di Luciano Anceschi*, Mucchi, Modena 1981, pp. 297-306.
- L. Sichirolo, *Hegel in Italia. Note in margine 1907-1977*, in Id., *Filosofia, storia, istituzioni*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 315-344.

SUL RAPPORTO CON HUSSERL:

- M. Mocchi, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*, La Nuova Italia, Firenze, 1990.
- G.D. Neri, *Nota su Banfi, Husserl e il concetto di intuizione*, «Aut-Aut», VIII (1959) 54, pp. 373-376.
- S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 39-47 e pp. 91-93.
- R. Salemi, *A. Banfi, the First Italian Interpreter of Phenomenology*, in *Analecta Husserliana*, vol. XI: *The Great Chain of Being in Italian Phenomenology*, ed. da A.T. Tymieniecka, D. Riedel Pu. Co, Dordrecht 1980, pp. 441-460.
- G.A. Roggerone, *Banfi lettore di Husserl*, in: M. Signore (a cura di), *E. Husserl. La «crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, Angeli, Milano 1985, pp. 99-107.
- A. Laresca, *La critica di Banfi ad Husserl*, «Paradigmi», III (1985), pp. 431-452.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 130.
Alighieri Dante, 121n.
Anceschi L., 52n.
Aristotele, 38, 72.
Arnauld E., 73n.
- Banfi Malaguzzi D., 37n, 48n.
Banfi Rodolfo, 48n.
Bariè G.E., 51, 51n.
Bellingreri A., 71n.
Bertin G.M., 2n, 11n, 16n, 52n, 136, 136n, 140n.
Bertolini L., 53n.
Bo C., 37n.
Bolzano B., 116.
Bontadini G., 113n, 142, 142n.
Boole, G., 111n.
Bozzi S., 111n.
Brentano F., 116.
- Cambi F., 12, 12n, 24, 24n.
Cantoni R., 11, 51n, 52n.
Capone Braga G., 112n.
Cassirer E., 23n, 55, 61, 72, 72n, 88.
Cohen H., 18, 53n, 54, 55, 107n, 141, 141n.
Cordiè C., 9n.
Costantino S., 133n.
Croce B., 30, 33, 40n, 72n, 83n, 111n.
- D'Agostini F., 138n.
Dal Pra M., 9n.
De Ruggero, G., 112n.
- De Sarlo F., 112n.
- Einstein A., 23n.
- Formaggio D., 52n.
Forni G., 137n.
Frege G., 111n, 116.
- Galilei G., 8n, 45, 86.
Galluppi P., 50.
Garin E., 3n, 8n.
Gemelli A., 10.
Gentile G., 8, 40n, 71n, 83n.
Geymonat L., 3n.
Gigliotti G., 20n, 54n.
- Hegel G.W.F., 3, 8, 9, 9n, 15, 21, 30, 32, 38-43, 45, 47, 48, 75, 99, 127.
Heidegger M., 20n.
Hume D., 77, 117.
Husserl E., 9n, 23, 42, 48, 55, 110, 112-114, 116-125, 127-129, 137n.
- Kant I., 8n, 20n, 22n, 29, 47, 53n, 55, 61n, 74, 75, 82, 82n, 95, 95n, 99, 114, 130, 130n, 132.
- Lecis P.L., 25n, 30n.
Leibniz G.W., 46, 47.
Liebert A., 35.
Locke J., 117.
- Mangione C., 111n.

- Martinetti P., 3, 9n, 50, 51.
 Martini M., 52n.
 Marx K., 41.
 Meinong A., 116.
 Minazzi F., 3n.

 Natorp P., 20n, 54, 54n, 55, 57n, 60, 116.
 Neri G.D., 25n

 Paci E., 11, 44, 44n, 51n, 52n, 129, 129n.
 Papi, F., 3, 3n, 25, 25n, 42n, 51, 51n,
 121n.
 Peano G., 111n.
 Platone, 14, 38, 116, 132.
 Preti G., 11, 51n, 52n, 139, 139n, 143n.

 Reinhach A., 123.
 Renouvier Ch., 3.
 Rickert H., 47.
 Rognoni L., 52n.
 Rosmini A., 112n.
 Rossi Astolfo, 31n
 Rossi Lino, 42.
 Rossi Mario 31n.
 Rossi Paolo, 25n, 31n.

 Salemi R., 9n.
 Santayana G., 8, 8n.
 Santucci A., 7n, 25n.
 Sartre J.-P., 128, 128n.
 Scaramuzza G., 11n, 129n, 135, 135n.
 Scaravelli L., 71n.
 Schilpp A., 8n,
 Schopenhauer A., 46, 47, 134.
 Sichirollo L., 25n.
 Simmel G., 7, 7n, 9n, 17n, 25, 27, 42,
 79n, 129, 134n.
 Socrate, 143n.
 Spirito U., 113, 113n.
 Sturzo M., 10.

 Tarozzi G., 10.
 Trendelenburg A., 41.

 Varisco B., 50.
 Vattimo G., 138n.
 Vigorelli A., 44n.
 Vossler, K., 72n.

 Windelband W., 47.

Finito di stampare nel mese di aprile 1999
da La Grafica & Stampa ed. srl, Vicenza