

STUDI E SAGGI

- 100 -

Giulio Preti

Intellettuale critico e filosofo attuale

a cura di

FRANCO CAMBI

GIOVANNI MARI

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2011

Giulio Preti : intellettuale critico e filosofo attuale / a cura di Franco Cambi e Giovanni Mari. – Firenze : Firenze University Press, 2011.
(Studi e saggi ; 100)

<http://digital.casalini.it/9788866550440>

ISBN 978-88-6655-039-6 (print)

ISBN 978-88-6655-044-0 (online PDF)

ISBN 978-88-6655-048-8 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2011 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

SOMMARIO

PREFAZIONE <i>Franco Cambi e Giovanni Mari</i>	VII
NEOREALISMO LOGICO, TRASCENDENTALISMO STORICO-OGGETTIVO ED ONTOLOGISMO CRITICO IN PRETI <i>Fabio Minazzi</i>	1
PRASSI, INTELLETTO, RAGIONE. IL NUOVO NEOCRITICISMO DI PRETI <i>Massimo Baldacci</i>	37
GIULIO PRETI, LUDOVICO GEYMONAT E LA FILOSOFIA SCIENTIFICA <i>Francesco Coniglione</i>	51
TRE STUDI SU PRETI (E DUE APPENDICI) <i>Franco Cambi</i>	85
SPIGOLATURE ALLA GIULIETTO <i>Alberto Peruzzi</i>	111
UN EMPIRISTA LOGICO DI FRONTE AL '68 <i>Giovanni Mari</i>	123
GIULIO PRETI: LA FILOSOFIA COME EDUCAZIONE E COME RESPONSABILITÀ <i>Luca Maria Scarantino</i>	137
IL MATERIALISMO DI GIULIO PRETI <i>Giulia Santi</i>	143
IL KANT DI PRETI NEI SAGGI FILOSOFICI <i>Elisabetta Scolozzi</i>	155
GIULIO PRETI DOCENTE UNIVERSITARIO <i>Alessandro Mariani</i>	169
INDICE DEI NOMI	179

PREFAZIONE

Franco Cambi e Giovanni Mari

Nel 2011 la Facoltà di Scienze della Formazione di Firenze, erede della Facoltà di Magistero, già ubicata in via Parione 7, in cui hanno insegnato figure di intellettuali di alto prestigio, non solo nazionale e versati in molte discipline, ha voluto ricordare uno di questi grandi intellettuali che vi hanno operato, a lungo e con impegno: Giulio Preti, che nella Facoltà è stato docente di filosofia teorica, di filosofia morale e di storia della filosofia dal 1956 al 1972, anno della morte. Un docente di alto valore scientifico e di rigoroso modello didattico, che ha lasciato una profonda impronta nella Facoltà e, soprattutto, in molti docenti tuttora operanti in questa. Su Preti ormai fin dagli anni Settanta e Ottanta (Cambi fu l'artefice del primo saggio ricostruttivo/interpretativo del suo pensiero, già nel 1978) si è venuta a costruire una ricca e attenta 'galleria' di studi che ne hanno, in modo preciso, evidenziato sia il modello teorico, analizzandolo nella varietà/complessità e nella criticità aperta, sia la densa articolazione della ricerca, esemplare per ampiezza e rigore, che va dalla logica alla storia della filosofia, dai classici antichi agli autori più contemporanei.

Come contributo da parte della Facoltà che lo ebbe come 'maestro', in occasione dei cento anni dalla sua nascita (1911) si è voluto dare vita a questo volume che raccoglie una serie di testi di allievi e studiosi del pensiero pretiano per ricordarne lo spessore intellettuale e critico oltretutto tanto più attuale quanto più il 'pensare contemporaneo' si mostra nel suo esser frastagliato e irriducibile a un'unica prospettiva teorica e metodologica.

Un pensiero che in queste pagine viene attentamente ripreso nei suoi contrasegni teorici: di pluralismo integrato e critico (Minazzi), di alto profilo dialettico-critico (Baldacci), di legame a una lettura assai complessa della scienza (Coniglione), di apertura dinamica e di intensa dialetticità interna (Cambi), di organica formazione critica anche all'interno dell'approccio dialettico (Peruzzi). Ma qui viene illuminata anche la personalità di intellettuale di Preti: 'disorganico' si è detto e disorganico, dopo l'esperienza attuata a Milano tra Liberazione, Resistenza e 'spirito del '45', in modo voluto e permanente (rispetto alle ideologie politiche sulle quali assume sempre un'ottica critica: si rilegga il messaggio su questo piano presente in *Praxis ed empirismo*; ma si vedano anche la sua 'resistenza' al '68 e le testimonianze contenute in *Que sarà, sarà*). Disorganico non significa non-schierato (su un fronte laico e 'di sinistra') ma piuttosto libero

praticante di una teoria capace di svolgere un ruolo critico, nei confronti della cultura e dei suoi nessi sociali e politici. Un intellettuale ed un filosofo che si dichiarano tali anche in questo tipo di critica e in questo ruolo, minoritario e talvolta inquietante. Su Preti intellettuale intervengono in particolare Mari e Scarantino, con saggi assai significativi e capaci di ricordarci, oggi, quel ruolo-chiave dell'intellettuale, insostituibile da parte di altre figure emerse poi nel panorama culturale (il *maître à penser*, il quasi-guru, l'*opinion-maker* ecc.).

Su aspetti più filologico-critici e interpretativo-settoriali si dispongono i saggi di Santi e di Scolozzi, sul materialismo di Preti e sul *suo* Kant, contributi anch'essi illuminanti per approfondire dimensioni-chiave (o strutturali) del pensiero pretiano. Il saggio di Mariani, invece, rievoca il Preti docente universitario e lo fa, felicemente, attraverso le testimonianze di allieve e allievi che di quel magistero hanno fatto tesoro per esercitare spesso, a loro volta, la professione di docenti. In queste 'voci' prende corpo anche il Preti-uomo: una personalità complessa e sfuggente, ma forse, sotto la scorza ora ironica, ora perfino tagliente, molto carica di squisita umanità, che proprio in alcune forme del suo comunicare di docente veniva nettamente a manifestarsi.

NEOREALISMO LOGICO, TRASCENDENTALISMO STORICO-OGGETTIVO ED ONTOLOGISMO CRITICO IN PRETI

Fabio Minazzi

Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
Fenomenologia dello spirito [1807]

1. Ancora sulla rilevanza di Pascal per la riflessione e di Preti

«Pascal» ha avuto modo di rilevare, fin dal 1987, Fulvio Papi «è stato studiato da Preti per tutta la vita», proprio perché esiste «un'affinità istintiva più profonda, una specie d'identificazione rovesciata» tra la riflessione di Preti e il pensiero di Pascal¹. Per la verità non sono molti gli interpreti dell'opera pretiana che hanno giustamente scritto sulla significativa e pregnante rilevanza di Pascal nell'ambito della biografia intellettuale di Preti. Rilevanza sulla quale ha più recentemente insistito, in uno contributo che, anche da questo punto di vista, presenta molteplici, persuasive, considerazioni, il primo interprete sistematico dell'opera pretiana, ovvero Franco Cambi². Ma sempre per questa stessa ragione, pubblicando, nel 2004, il

¹ Cfr. F. Papi, *Giulio Preti: l'ombra vuota dell'idea e il fuoco della passione* in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 36-37 (poi riedito anche in F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini e Associati*, Milano 1990, p. 242).

² Cfr., in questo stesso volume, il suo contributo *Tre studi su Preti (e due appendici)*. Cambi è, effettivamente, il primo autore di una monografia espressamente consacrata allo studio sistematico ed analitico del pensiero e dell'opera del pensatore pavese, cfr. F. Cambi, *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*, grafistampa, Firenze, s. a. (ma: 1979). Naturalmente, precedentemente a Cambi, sono stati pubblicati altri contributi significativi dedicati all'opera pretiana e tra questi non devono essere dimenticati sia gli importanti studi pionieristici di Ermanno Migliorini (cfr. la sua *Introduzione* al volume di G. Preti, *Umanismo e strutturalismo*, da lui curato per Liviana, Padova 1973 e il suo contributo su *Il pensiero axiologico di G. Preti. Da "Praxis ed empirismo" a "Retorica e logica"*, presentato nel corso del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia (L'Aquila 28 aprile - 2 maggio 1973) poi edito nell'edizione che ne raccoglie gli atti (Roma 1974, vol. II, tomo I, pp. 18-25), sia

volume, *Il cacodémine neoiluminista*, anch'io ho parimenti avvertito l'esigenza di indicare, programmaticamente, fin dal sottotitolo del libro, la profonda «inquietudine pascaliana di Giulio Preti», inquietudine ad un tempo teoretica ed esistenziale, sottolineandone proprio la sua importanza strategica decisiva per una migliore intelligenza critica dell'opera del filosofo pavese. Questa inquietudine, del resto, non appartiene al solo filosofo Preti e, anche nello stesso Pascal si delinea costantemente come un'antinomia feconda e critica, invero paradossale ed insolubile, sempre emblematica e costitutiva, della stessa nostra modernità.

Da questo particolare e specifico punto di vista, eminentemente filosofico, è allora estremamente interessante e criticamente fecondo poter rintracciare, con precisione, anche la genesi del primo pensiero che ha indotto Preti a scorgere, proprio nella riflessione pascaliana, un momento teoretico ed esistenziale tra i più significativi e decisivi, tale, insomma, da aiutare a poter meglio intendere, *realisticamente* (appunto secondo un «realismo umano» e critico *à la* Banfi)³, la stessa nostra, eminentemente contraddittoria, condizione antropologica di uomini della modernità. Da questo punto di vista non è allora senza significato tener presente l'*opera prima* di Preti, la felice e, invero, poco considerata e ancor meno studiata, *Fenomenologia del valore*, significativamente dedicata alla «Daria adorata» (appunto alla Memicanti, la consorte di Preti con la quale il filosofo pavese fu poi comunque legato per tutta la vita, malgrado la loro separazione, consumatasi nei primi

i preclari contributi di Mario Dal Pra (a partire dalla sua fine ed acuta *Presentazione dei Saggi filosofici* di G. Preti, da lui raccolti, con la collaborazione di Franco Alessio ed Ermanno Migliorini, nei due densi volumi apparsi presso La Nuova Italia, a Firenze, nel 1976, 2 voll., cfr. vol. I, pp. V-XXVII, oltre a quanto si legge anche nel precedente *Ricordo di Giulio Preti* ospitato sulla «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX, 1974, n. 4, pp. 432-47, con contributi specifici, rispettivamente, di Alessio, Dal Pra ed Eugenio Garin).

³ L'espressione citata tra virgolette è tratta da un appunto del 4 febbraio 1935 presente nei *Diari* di Antonia Pozzi (*Diari e altri scritti*, nuova edizione a cura di Onorino Dino, note ai testi e postfazione di Matteo M. Vecchio, viennepierre, Milano 2008, p. 39). In un suo appunto alle lezioni universitarie che, con ogni probabilità, si riferisce al corso di Estetica tenuto da Banfi nell'anno accademico 1933-34, la Pozzi, in riferimento specifica all'opera del Beato Angelico, annota: «[...] Nell'arte gotica, dopo la simbolica mdv dell'astratta dogmatica, si diffonde il senso della più intima vita umana – | Il realismo dei sentimenti, dell'intimità umana nelle celle di S. Marco del Beato Angelico – | La funz. del realismo non è di copiare la realtà, ma di introdurre nell'arte il sapore speciale della realtà, per impedire che l'arte diventi simbolica e di maniera – [...]» (la citazione è tratta dalle puntuali note di commento di Vecchio ai *Diari* della Pozzi, cit., p. 79, nota 7). Anche nelle grandi lezioni di storia della filosofia di Banfi dedicate, in quegli stessi anni, ad autori come Spinoza e Nietzsche, emergeva largamente questo nuovo senso del realismo critico con il quale, banfianamente, si veniva invitati a studiare la realtà dal punto di vista di un problematicismo critico, aperto, vigile e, al contempo, affatto razionale, in grado cioè di sempre comprendere (ermeneuticamente, diremmo oggi), le ragioni dell'esistente e le sue stesse conflittualità costitutive.

anni Cinquanta)⁴. Questo primo libro pretiano è peraltro nato in un preciso ed assai circoscritto contesto umano, storico, filosofico, culturale ed anche esperienziale, poiché è direttamente connesso con tutto il particolare ed effervescente clima della scuola banfiana della seconda metà degli anni Trenta, i «terribili anni Trenta» di cui ha parlato espressamente Dino Formaggio⁵.

Anche la stessa modalità della sua stesura – nata, *sartrianamente*, sui tavolini dei vari Caffè di Pavia dove Preti aspettava il termine delle lezioni private che sua moglie impartiva allora, a domicilio, ai vari studenti – rinvia ad una specifica e stratificata modalità di scrittura e di riflessione, assai mobile, sempre finalizzata – per dirla con le stesse, parole di Banfi (risalenti ad un'epoca coeva, all'agosto 1939) – «a chiarire l'esperienza spirituale e approfondirla per una elaborazione ed accentuare la nostra sensibilità culturale fuor d'ogni pretesa sistematica»⁶. Quest'opera prima pretiana è così nata proprio da un preciso suggerimento banfiano che il filosofo pavese ha tuttavia poi realizzato praticando una complessa forma di riflessione critica di cui ora la pagina stampata ci offre una documentazione ampiamente stratificata e sofisticata (come non rilevare, per esempio, il tono decisamente 'esistenziale' di molte importanti note di questo testo che si intrecciano costantemente con il rigoroso dipanarsi – hegeliano, kantiano e fenomenologico – anche à la Husserl – del testo?)⁷.

D'altra parte, *last but not least*, in questa articolata prospettiva ermeneutica, non paia allora paradossale inaugurare una riflessione sull'ultimo Preti prendendo proprio le mosse dal primissimo Preti, giacché la genesi, forse più profonda e riposta, della maturazione più fine e criticamente avvertita della sua stessa riflessione filosofica può infatti essere individuata in alcuni *leit-motiv*, in alcuni orizzonti strategici decisivi che, pur essendosi poi dipanati criticamente con varia ed anche innovativa curvatura teoretica nel corso della intensa biografia intellettuale pretiana, tuttavia consentono anche, appunto, di meglio intendere, unitariamente, un vasto ed articolato programma di ricerca e il suo stesso, più riposto ed intimo, 'cuore critico'. Sempre per questa ragione non è allora affatto un caso che

⁴ Per la disamina di questo fondamentale rapporto sia comunque lecito rinviare al saggio introduttivo che ho premesso al volume di Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di F. Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice, Manni, San Cesario di Lecce 2004, pp. 7-59.

⁵ Cfr. Dino Formaggio, *Una vita più che vita in Antonia Pozzi*, in G. Scaramuzza (a cura di), *La vita irrimediabile. Un itinerario tra esteticità, vita e arte*, Alinea, Firenze 1997, pp. 141-168.

⁶ La citazione è tratta da una significativa lettera 'cronachistica' di Banfi a Clelia Abate del 16 agosto 1939 che ho già espressamente richiamato nel volume *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 63, nota 33.

⁷ Per una prima disamina critica di questo volume in questa sede sia tuttavia sufficiente rinviare a quanto ha persuasivamente e finemente rilevato Ettore Brissa nel suo saggio *Due figure della "Fenomenologia del valore"*, in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di G. Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 341-349.

il giovane Preti, impostando il *suo* problema filosofico della *fenomenologia dei valori* richiami subito, in modo programmatico e strategico, proprio la lezione pascaliana. Ma allora, onde meglio intenderne il preciso ruolo euristico e strategico, conviene senz'altro ripercorrere analiticamente l'esatto perimetro della primissima riflessione pretiana

2. *Il giovane Preti: il significato metodologico-critico del problema di dio nella riflessione di Kant ed Hegel*

Preti, avviando la sua disamina critica della fenomenologia del valore, proprio nella sezione delle «ricerche preliminari», prende le mosse, *à la* Feuerbach e *à la* Kierkegaard, dall'«assoluto individuale esistente», appunto dall'individuo singolo, in carne ed ossa, ricordando peraltro, con l'Hegel, autore dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (cfr. il § 375, citato nell'edizione crociana del 1923), che «la inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino». Secondo il giovane Preti questo tema non solo culmina, *in negativo*, nella «malattia» di Hölderlin, emblematicamente espressa nell'*Iperione*, nonché, posteriormente, anche nella *Montagna incantata* di Thomas Mann (in base alla quale la spiritualità è percepita appunto come malattia e lussuria), ma dà anche origine, *in positivo*, alla «disperazione positiva, maschile, di volere essere quello che si è, contrapposizione della propria finitezza all'infinito dello Spirito»⁸. Mentre dunque la disperazione femminile vorrebbe inseguire un'impraticabile fusione romantica dell'Uno col Tutto – dando appunto luogo alla «fine di Empedocle» –, di contro la disperazione maschile aprirebbe, invece, ad un diverso orizzonte strategico che ripropone il tema – decisamente kantiano – della possibilità di poter concepire «un Assoluto concretamente esistente» che ci riporta, appunto, al problema critico dell'«Ideale della Ragione».

2.1 *Dio come ideale della ragione*

Ricordando la problematicità intrinseca dell'idea di dio come è svolta da Kant nella sua Dialettica trascendentale, Preti rileva come questa stessa idea di dio in Kant si scinda in una duplicità categoriale coincidente con la sua stessa problematicità. Da un lato dio si configura infatti come «l'Ideale della Ragione, completamento e integrazione di tutta l'esperienza trasposta in termini e rapporti razionali»⁹. Questo è, naturalmente, il

⁸ G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1942, p. 13, ma cfr. più in generale le pp. 9-39 che si sono tenute complessivamente presenti nel testo.

⁹ G. Preti, *Fenomenologia del valore*, cit., p. 14, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 14; pp. 14-15; pp. 19-

tradizionale dio del razionalismo filosofico e allora «l'indimostrabilità dell'esistenza di Dio ha perciò in Kant il valore positivo di una scoperta di un limite metodologico-razionale del sapere, dell'integrazione infinita di esso da parte della Ragione». Nella *Critica della ragion pura* il concetto di dio finisce così per assumere un valore eminentemente *metodologico*, con la conseguenza che la stessa fede morale non può configurarsi come l'assolutizzazione del sentimento, bensì come la consapevolezza dell'assolutezza della stessa *Moralität* kantiana e della sua autonomia problematicità. Proprio su questo punto decisivo Hegel, avversando decisamente la soluzione, mitica e problematica, invocata dai romantici come Hölderling (che trasformano, *eo ipso*, un problema aperto in una unità in atto), «prospetta – scrive Preti – l'esigenza autenticamente kantiana di far valere quel limite come limite razionale, come il termine cui si deve volgere tutto lo sviluppo del sapere». In questa precisa prospettiva interpretativa – in cui è assai agevole ritrovare l'influenza diretta di autentico *imprinting* della lezione banfiana – questa precisa esigenza kantiana può allora essere indicata anche come il tema fondamentale, e invero decisivo, della stessa *Fenomenologia dello spirito* hegeliana. Come è noto per Hegel

[...] dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio, l'assoluto, come da prima e immediatamente vien pronunciato, è solo l'Universale. Se io dico «tutti gli animali», queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza agli occhi che le parole: «divino», «assoluto», «eterno», ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il solo passaggio a una proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire riassorbito: ossia è una mediazione¹⁰.

Muovendosi decisamente contro la tipica, diffusa e nota interpretazione romantica di Kant, in questa precisa prospettiva interpretativa, emergerebbe allora l'intento più vero e profondo di Hegel che sarebbe proprio quello di «restaurare un vero e proprio criticismo», con la duplice conseguenza che, allora, tutto il sistema hegeliano sarebbe «puramente metodologico, non ontologico-metafisico» e, in secondo luogo, che il movimento delle stesse categorie hegeliane tendenti all'assoluto (inteso quale dio-sostanza)

20; p. 22; p. 16 (nota 12); p. 17 (nota n. 12); pp. 19-20 (nota n. 12); p. 12 (nota n. 12); p. 23-24 (nota n. 16); p. p. 24 (nota n. 16);

¹⁰ Preti trae questa famosa citazione hegeliana da G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De' Negri, La Nuova Italia, Firenze 1923, p. 17.

sarebbe sempre «essenziale, ma non esistenziale». Conseguentemente, perlomeno se si legge il sistema di Hegel in modo decisamente non-metafisico (e anche non-neohegeliano!), allora «la Sostanza-Dio sarebbe soltanto la struttura unitaria concreta del sapere» mentre, di contro, «il soggettivismo è [*idest*: sarebbe] il risultato del [*sic*] hegelismo come metafisica».

2.2 Dio come esistente assoluto

Ma, dall'altro lato, il problema kantiano di dio rinvia anche ad un secondo aspetto, quello tipico e tradizionale proprio della tradizione cristiana, secondo il quale il concetto di dio rinvia, emblematicamente, proprio a quello dell'esistente assoluto, appunto all'esistenza di dio e a tutti i problemi che ne sono poi scaturiti nelle varie epoche storiche. In questo caso allora l'esistenza di dio, pur non essendo, di per sé, né essenza, né realtà, tuttavia implica, per esempio à la Descartes, un rinvio ai concetti di essenza e di realtà, donde la genesi dello stesso dubbio iperbolico. Ma proprio se il problema dell'esistenza di dio viene invece affrontato in modo conseguente, perlomeno nei termini della classica metafisica realistica-ontologica à la Anselmo d'Aosta, ne consegue, allora, kantianamente, un'impossibilità essenziale, come del resto Preti puntualmente rileva:

[...] se Dio è l'Essere perfettissimo maggiore del quale non se ne può pensare alcuno, non può essere pensato anteriormente al suo atto di creazione: altrimenti potremmo pensarne un altro già creante, il quale, contro la definizione, sarebbe maggiore di quello. Perciò Dio non può essere prima della creazione, perché prima non sarebbe se stesso: non si può dunque porre fra Dio e il mondo un rapporto causale, per il fatto che la causalità (efficiente) implica una diversità temporale di momenti. Il rapporto sarà perciò rapporto essenziale.

Conseguentemente, commenta ancora puntualmente Preti, proprio in quanto creatore, «Dio è immanente e impersonale». *Necessariamente* immanente e impersonale, il che sembra allora valere, più in generale, per tutto «l'esistente-essente».

Per esempio, Platone [rileva Preti] è l'unità immanente delle proprie opere: la filosofia di Platone. Ma Platone è anche colui che ha creato quelle opere e pensata quella filosofia, e che in esse non si esaurisce. Nell'atto creativo, il creatore è dunque soltanto l'unità delle cose create: la trascendenza sta all'origine di quell'atto, solo essa è personale e soggettiva.

Insomma: con la sua impostazione critica Kant mostra come l'esistenza trascendentale di dio non possa essere mai dimostrata con nessuna argomentazione razionale, anche se il concetto di dio può invece essere pensato come l'«unità trascendentale dei fenomeni». Pertanto, perlomeno dal punto di vista del criticismo kantiano, gli idealisti post-kantiani (per esempio Fichte ed Hegel) si illudono di aver 'superato' Kant, proprio perché Kant ha

sempre mostrato, dal suo punto di vista trascendentalistico, che l'«assoluto categoriale è un limite ed una norma ideale del mondo dell'esperienza, non individualità esistenziale». Tuttavia a Preti non sfugge di aggiungere come costituisca anche un «grande merito» di Hegel «l'aver determinata la possibilità di un tale Essere come Assoluto che sorregga tutta la razionalità dell'esperienza, e che essa trovi come proprio Risultato». In tal modo, sempre secondo questa curvatura interpretativa scaturita, evidentemente, a stretto contatto con la lezione banfiana, l'assoluto razionalismo dogmatico spinoziano viene infine sciolto criticamente, trasformandosi, appunto, nella lezione di Hegel e, proprio grazie alla mediazione critica del trascendentalismo di Kant, in un «metodo di risoluzione razionale del reale», risoluzione positiva e creativa che Hegel prospetta riducendo sistematicamente «l'esistenziale all'essenziale. Perciò la realtà dell'Assoluto si trova alla fine come comprensione in sistema di tutto il reale nell'Essere». Allora, esattamente in questa peculiare e preziosa prospettiva hegeliana metodologica, interpretata, kantianamente, quale metodo di risoluzione critico-razionale del reale, solo le molteplici figure, determinate e storiche, dello Spirito possono effettivamente concorrere, positivamente, ad affrontare il problema dell'esistenza dell'Assoluto. Ed è esattamente in questo preciso contesto teoretico che Preti avverte l'opportunità di richiamare – in nota! – sia la sua adesione alla corrente del neokantismo di Marburg e alla lezione banfiana, sia a un preciso riferimento al pensiero di Pascal.

3. *Il giovane Preti tra Marburg, Husserl e Banfi*

Avendo seguito puntualmente l'esatta disamina sviluppata da Preti, non sarà ora difficile scorgere in questa stessa sua impostazione del problema filosofico dell'«assoluto individuale esistente» il preciso riverberarsi critico del cuore teoretico della scuola neokantiana di Marburg che consiste, appunto, nella «scoperta del senso metodologico della filosofia kantiana» e nel «riaccostamento di Hegel a Kant sulla base di un comune razionalismo metodologico trascendentale». Scoperta che, tuttavia, nella riflessione di Preti si intreccia anche con una viva sensibilità (esistenzialista, *à la* Kierkegaard, ma anche *à la* Sartre) per il tema della concretezza sensibile del singolo (la carne, in senso anti-evangelico, anche *à la* Nietzsche, autore dell'*Anticristo*) che lo porta infine a sottolineare l'importanza dell'*animalità* integrale dell'uomo quale essere naturale (*à la* Pascal). L'interpretazione della filosofia kantiana come un metodo trascendentale in virtù del quale la sintesi teoretica non può mai essere individuata nell'essere in sé, sempre transeunte ed *in fieri*, bensì solo ed unicamente nella *legge del conoscere*, consente anche di comprendere come per Preti l'autonomia (relativa) del pensiero si debba costantemente intrecciare criticamente anche con il riconoscimento dell'«indipendenza oggettiva del dato dell'esperienza». Proprio questa mossa critica, di netta ascendenza kantiana, consente a Preti di far sua anche la metodica filosofica di un Cohen o di un Natorp, intendendo

il metodo trascendentale come un'«analisi trascendentale delle obiettività di cultura». E per Preti «lo sviluppo più completo ed intimo di questo punto di vista ed un raccostamento sempre più intimo alla necessità hegeliana di ricomprendere l'esperienza nell'unità in sé e per sé del Logos, si ha quando sulle posizioni della scuola di Marburg si innestano punti di vista derivati da Husserl». Il che per Preti vuol dire certamente un rinvio alla lezione di Nicolai Hartmann, ma significa anche e soprattutto un rinvio ai *Principi di una teoria della ragione* di Banfi, proprio perché a suo avviso il pesatore italiano è in grado di superare «definitivamente i residui panlogistici della scuola di Marburg, come il *minimum* di metafisica che N. Hartmann deve ancora postulare». In sintonia con la lezione banfiana Preti vuole pienamente recuperare all'antinomia soggetto-oggetto il suo specifico carattere di «mera legge trascendentale di continuità teoretica» (come afferma citando espressamente il Banfi dei *Principi*). Ma a questo proposito sarà meglio lasciare direttamente a Preti la parola:

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

Questa modalità specifica di lettura di Kant e Hegel rinvia, ancora una volta, proprio ed espressamente ai *Principi di una teoria della ragione* di Banfi e consente a Preti di assumere il problema critico di una razionalità critica metodologica che trasforma l'integrazione critica dell'esperienza nella scoperta, critico-sistematica ed aperta, del piano dell'autonomia relativa della trascendentalità, mediante il quale l'intreccio problematico delle stesse categorie del pensiero si dispone in un determinato, ma costitutivo, universo ontologico critico, mediante il quale il reale viene sistematicamente trasposto e trasvalutato onde dar luogo ai differenti campi disciplinari. In questa prospettiva Preti eredita anche il preciso senso filosofico dell'innovativa domanda banfiana: *come hegelianizzare Kant senza dar luogo ad alcuna metafisica della storia?* Esattamente lungo questo specifico percorso critico-trascendentale e fenomenologico si inseriranno

poi anche tutti i diversi rilievi critici con i quali Preti mostrerà, via via, le ombre metafisiche della prospettiva banfiana, le sue insufficienze critiche, i suoi dogmatismi intrinseci, la sua mancanza di una sufficiente considerazione dei molteplici piani di mediazione critica posti in essere dall'analitica dell'intelletto entro il progetto di dispiegamento di una razionalità volta a poter sempre meglio integrare l'esperienza dell'uomo. Ma non è certamente in questa fase iniziale del suo programma di ricerca che Preti esplicita questi rilievi critici, di cui non ha ancora piena consapevolezza. In questa fase Preti avverte, semmai, la necessità di precisare la sua convinta adesione critica a questo preciso universo prospettico, a questo vasto ed ampio programma di ricerca, entro il quale intende appunto lavorare alacremente, e certamente in piena autonomia critica, pur riconoscendosi, tuttavia, nei suoi assunti costitutivi, nelle sue premesse, come anche nella sua metodologia, come del resto lo stesso Preti dichiara espressamente:

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

Non a caso Preti, onde meglio documentare questa sua programmatica e fiduciosa adesione a questo peculiare programma di ricerca (ad un tempo, come si è visto, teoretico e storiografico), richiama poi sia le pagine della sua precedente *Difesa del principio di immanenza*¹¹, sia le stesse analisi sviluppate nella *Fenomenologia del valore*. Ed è esattamente in questo preciso contesto teoretico che si inserisce un emblematico richiamo – sempre in nota! – al pensiero di Blaise Pascal.

4. Sul rapporto tra Preti e Pascal (con un appunto inedito pretiano)

Ridisegnando la polemica tra il romanticismo e l'hegelismo come lotta tra *Seele* e *Geist*, Preti rileva come per Hegel siano unicamente gli spiriti

¹¹ Cfr. G. Preti, *Difesa del principio d'immanenza* «Sophia», IV, 1936, 2-3, pp. 281-301 in relazione al quale sia lecito rinviare al mio studio *Il principio d'immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano*, «Il Protagora», XXVIII-XXIX, 1988-1989, nn. 13-16, pp. 245-74, unitamente al *Manoscritto inedito di Giulio Preti sul problema dell'immanenza*, presentazione, cura e note di commento di F. Minazzi, ivi, pp. 275-91.

che costituiscono «la “civitas Dei” agostiniano-leibniziana», mentre per i romantici essa è semmai intessuta di anime (ma Schiller parla anche di *Hertz*, di cuore). Come è noto Hegel non gradiva molto la «pappa del cuore», cui contrapponeva senz'altro le più rilevanti dinamiche di sviluppo del *Geist*. Ma è proprio su questo punto specifico che Preti annota anche come

[...] un simile contrasto era già nel '600 espresso dalla questione se gli animali abbiano un'anima – il che, come è noto, nega Cartesio, affermano i giansenisti. La polemica ha un significato assai più profondo di quel che possa parere: in Cartesio la riduzione dell'anima a pensiero e del corpo a sostanza estesa, dotata di movimento meccanico, esclude l'«anima» (animale) e riduce tutta la realtà a Spirito e ad essenza logica (a «idee chiare e distinte»); la negazione di un'anima animale è conseguente allo sforzo di riduzione; ma per Pascal si tratta di reintegrare l'esistenza dell'anima come fatto necessariamente connesso con l'animalità dell'uomo («la nature de l'homme est tout nature, omne animal», *Pensée*, §§ 94 e 94 bis dell'ed. Bruschi), e come fondamento della caduta di esso, come della riconquista di Dio.

Ebbene, proprio questo recupero critico integrale dell'intrinseca complessità umana in cui la stessa anima risulta strettamente interconnessa – *idest* necessariamente connessa – con l'animalità dell'uomo configura per Preti l'interesse oggettivo, specifico ed invero emblematico della posizione pascaliana. Pascal guarda infatti all'uomo globalmente, nella sua effettiva concretezza umana e quindi anche nella sua intrinseca contraddittorietà: «la natura dell'uomo è in tutto natura: «omne animal». Non c'è nulla che non si possa rendere naturale, né nulla di naturale che non si possa far scomparire»¹². Pascal trasforma questa peculiare curvatura dell'espressione scritturale (*Gen. VII, 14 ed Ecclesiaste, XIII, 19*) nell'affermazione del riconoscimento che l'uomo è «in tutto animale», che costituisce la premessa critica per la denuncia pascaliana dell'antinomicità costitutiva dell'uomo, della sua intrinseca duplicità, della sua grandezza come anche della sua miseria. Mentre una pianta, rileva ancora Pascal nei suoi *Pensieri*, «non si conosce miserabile», la «grandezza» dell'uomo si radica proprio in questo, «che esso ha coscienza della propria miseria». Richiamando, con riferimento alla classica edizione di riferimento predisposta da Léon Brunschvicg, nel 1897, tutta la sezione seconda e terza dei *Pensieri* di Pascal¹³, Preti rileva come questo rilievo pascaliano sia, invero, decisivo e diffuso in pressoché tutta la riflessione del pensatore francese che trova infine una sua espressione paradigmatica del più alto interesse teoretico nel suo celebre colloquio con Louis Le Maitre de Saci di Port-

¹² Blaise Pascal, *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di Paolo Serini, Arnoldo Mondadori, Milano 1972, p. 173 (pensiero n. 247), mentre la citazione che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 216 (pensiero n. 372).

¹³ Cfr. la riedizione B. Pascal, *Pensées et Opuscoles*, Hachette, Paris 1971.

Royal: *Entretien de M. Pascal avec M. de Saci sur Epictète ed Montaigne*, rédigé par Fontaine¹⁴. In questa riflessione dialogata Epitteto e Montaigne rappresentano due momenti, intrecciati e costitutivi, della condizione umana: lo stoicismo di Epitteto sottolinea infatti il valore e la grandezza dell'uomo, facendo tuttavia comprendere agli uomini che non devono mai essere dipendenti dai beni materiali ed esteriori che li trasformano, appunto, in schiavi; lo scetticismo di Montaigne mostra, di contro, tutta la insufficienza della ragione umana, disingannando coloro che credono ciecamente alle proprie opinioni o che pensano che la stessa conoscenza scientifica sia per sua natura inattaccabile. Montaigne umilia, dunque, l'intelletto umano, mentre Epitteto sottolinea la grandezza morale dell'uomo. Ma per Pascal solo ed unicamente nel loro pur conflittuale intreccio critico, queste due posizioni possono mostrare la loro verità reciproca e relativa. Si tratta di un intreccio critico mediante il quale una posizione combatte e critica apertamente l'altra prospettiva, ma che, al contempo, consente, *pascalianamente*, di combattere e criticare, tanto il naturale l'orgoglio umano, quanto l'accidia propria, ancora, dell'uomo concreto, in carne ed ossa, in quanto interamente *animale*. Ma secondo Preti proprio questo reciproco legame critico insolubile tra stoicismo e scetticismo documenta ed illustra il carattere paradossalmente antinomico della natura umana: antinomia invero paradossale ed insolubile che rimanda sempre ad un aspetto costitutivo del concreto vivere umano:

[...] la posizione dell'uomo è intimamente contraddittoria: da una parte sta la sua grandezza (messa in evidenza dallo stoicismo), dall'altra la sua impossibilità, in quanto essere naturale, di esplicitare tale grandezza spirituale fino a comprendere pienamente il mondo e realizzare il proprio Destino (il che è messo in evidenza dallo scetticismo). Vi è dunque un'antinomia, la stessa che si ritrova nel pensiero di Kierkegaard, non di momenti parziali integrabili in una sintesi, ma paradossale ed insolubile. La soluzione è data soltanto dalla volontà religiosa. la volontà, attribuita anche agli animali (*Pensée*, § 340) non è la volontà cartesiana, cioè un aspetto fenomenologico del pensiero, ma un atto esistenziale, legato alla naturalità, al di qua o al di là del pensiero logico (essenziale): essa porta all'affermazione di una *verité du coeur*, in cui *tutto* l'uomo, prendendo coscienza della propria naturalità e conseguente limitazione della propria spiritualità, conformemente alla logica neo-accademica abbandona il presunto mondo dell'essere (certezza geometrica) si ritira nel probabile e *scommette* (*Pensée*, § 233) per l'esistenza di Dio, in cui si risolve (negativamente) l'antinomia.

¹⁴ Un'edizione italiana di questo testo è stata del resto curata dallo stesso Preti nella sua raccolta degli *Opuscoli e scritti vari* di Pascal (Laterza, Bari 1959, pp. 52-70) per un'analisi del quale sia comunque lecito rinviare al mio *Il Cacodémone neoilluminista*, cit., pp. 126-135.

Proprio quest'uomo pascaliano, paradossale ed antinomico, che prende coscienza critica della propria *naturalità integrale* implicante una limitazione della sua stessa spiritualità, ovvero del suo stesso flebile pensiero, costituisce l'indicazione strategica della modernità che, sempre secondo Preti, ci riporta ad una antropologia critico-costitutiva (ma non mai fondante!) nella quale se la carne si colloca indubbiamente *all'inizio* di ogni pensiero, appunto quale principio e *conditio sine qua non* di ogni discorso possibile, tuttavia anche la morte, quale distruzione radicale della carne animale, ne rappresenta, al contempo, uno svolgimento *ineliminabile e necessario*. Certamente Pascal oscilla costantemente tra teologia e scienza, mentre per Preti il confine ultimo e intrascendibile della vita, appunto la morte della carne, costituisce, invece, il tragico ma naturale destino umano: esito inevitabile, ma che deve allora essere percepito come il riflesso ultimo dello stesso lavoro infinito e pure sempre parziale e rettificante della razionalità umana. In questa prospettiva, come poi Preti affermerà esplicitamente in *Idealismo e positivismo*, dell'anno successivo, il 1943, il lavoro cui guarda il pensatore pavese è sicuramente una «fede – anche se fede soltanto in se stesso», richiamando esplicitamente, e *banfianamente*, l'«unità dialettica» della libera universalità dell'esperienza e della Ragione, nella piena consapevolezza critica «di essere uomini, solo uomini; e, in fondo più religiosi, vogliamo essere una cosa sola – quello che siamo – uomini»¹⁵. Uomini consapevoli che «per vivere il dramma della nostra epoca ci vuole molta energia e molto coraggio – molta umiltà, e molta voglia di lavorare». In questa prospettiva Preti è ben consapevole di voler fare dello stesso pensiero – incluso il pensiero filosofico – un lavoro, anzi, come riconoscerà poi esplicitamente nel 1958, ne *Il mio punto di vista empiristico*, un «onesto mestiere», proprio perché il pensiero-lavoro cui guarda costituisce un'attività di integrazione critica dell'esperienza che ha fede solo in se stessa e vuole lasciare i propri prodotti incrostati alla terra ben sapendo che proprio questo loro carattere di transitorietà storica costituisce l'unico modo per l'uomo di aprirsi all'eterno mediante una vita di lavoro e di sofferenza, ben sapendo che ciò che sarà costruito, con fatica, sarà, inesorabilmente, travolto dalla storia perché «costruiamo una casetta per noi, non un *monumentum aere perennius*».

La centralità strategica di questa lezione pascaliana non sarà mai più dimenticata da Preti che la richiamerà sempre in modo programmatico, poiché questo rilievo di Pascal non solo consente di collocarsi criticamente al centro della modernità scaturita dal Rinascimento e dalla genesi del pensiero scientifico, ma consente anche di cogliere quell'apertura esistenziale connessa alla naturalità animale per il cui tramite l'uomo può pren-

¹⁵ G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, pp. 238-9 da cui sono tratte tutte le citazioni, anche quelle che seguono immediatamente nel testo, mentre l'ultima citazione sul lavoro quale piena responsabilità nei confronti della propria opera è tratta da p. 236.

dere piena consapevolezza, antropologico-critica e filosofica, del suo stesso essere mortale, proprio perché si deve pensare, *in primis et ante omnia*, come essere animale, ‘in carne ed ossa’.

Una interessante conferma dell’importanza e del rilievo costante e strategico che questo celebre *Colloquio di Pascal con de Saci* riveste per Preti è offerta anche dalla consultazione della copia personale di Preti della sua edizione degli *Opuscoli e scritti vari*, attualmente conservata presso il *Fondo Giulio Preti del Centro Internazionale Insubrico* dell’Università degli Studi dell’Insubria di Varese. Come si evince agevolmente da varie indicazioni e da alcuni appunti questa copia è stata ampiamente utilizzata da Preti anche per le sue lezioni universitarie fiorentine (probabilmente in connessione con il corso dell’anno accademico 1964-65 consacrato a *Gli inizi della filosofia moderna. Il Seicento*¹⁶). Ma senza ora entrare nel merito specifico di questo corso, può tuttavia essere interessante richiamare alcuni appunti di lettura che Preti indica, quale proprio pro-memoria, in chiusura del *Colloquio*:

1. Questione filologica:

1) testo di netta ispirazione giansenistica che riflette in modo ben preciso un certo stato d’animo di P. R. [Port-Royal] verso Pasc[al] (ammirazione e diffidenza – l’una e l’altra giustificati);

2) redazione tardissima;

3) testo ben costruito (autonomi: tre parti I. teoria filosofica; II. implicazioni etico-religiose; III. impl[icazioni] pedagogiche);

4) riferimenti molto autentici al pensiero di Pascal

2. Leggere poi la Lettera a Fermat;

3. Conclusione: razionalismo-scetticismo pascaliano:

a) Cusano → Pascal

(conjectura, ragione matematica, simboli che rimandano a verità più alta e non del tutto comprensibile)

misticismo cusano, fondamentalismo pascaliano

b) Montaigne, Cartesio → Pascal

Notare come P[ascal] volga gli argomenti cartesiani più in senso scettico che nel senso che essi avevano nel sistema cartesiano (dubbio ‘metodico’), quindi è più vicino al gruppo Dupuy (Gassendi, La Mothe Le Vayer) che non a C[artesio] stesso. Onde la soluzione fideistica, non razionalistica.

Differenza C[artesio]-Pascal – innatismo cartesiano rilevante dai caratteri interni delle idee – quello pascaliano dal *consensus* (scopo comune), funzione di fondamento nelle matematiche, cioè *evidenza pragmatica* non *logica* (come invece in C[artesio]).

¹⁶ Per una sintetica descrizione del quale cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 402-403, con riferimento ai quaderni autografi II, 20.

Da questi brevi, ma pregnanti, appunti inediti non solo è abbastanza agevole rintracciare l'andamento complessivo (ed anche analitico) del commento che Preti può aver svolto a lezione in relazione al *Colloquio*, ma si possono anche evincere alcune indicazioni preziose, che confermano, ulteriormente, il valore, invero paradigmatico, del razionalismo-scetticismo pascaliano, perlomeno così come viene letto e interpretato da Preti anche nel corso degli anni Sessanta. In questa chiave, la precisa attenzione critico-filologica al testo costituisce il punto di partenza 'sperimentale'¹⁷ ineludibile per la migliore intelligenza critica (e anche filosofica!) del testo pascaliano che Preti inquadra non solo storicamente, rintracciando, appunto, una precisa eco dell'«ispirazione giansenistica» che pervade complessivamente il testo, ma anche studiandone, teoreticamente, la struttura interna che, di conseguenza, viene sciolta criticamente nelle sue differenti implicazioni filosofiche, etico-religiose e pedagogiche. Il riferimento all'integrazione del testo con la lettura della *Lettera a Fermat* consente poi a Preti di insistere perlomeno su due punti (che, ancora una volta, sono puntualmente segnalati in modo evidente nella copia sulla quale il pensatore pavese lavorava):

a) la riduzione della ricerca matematica ad un «mestiere», ovvero ad un lavoro che può senz'altro essere associato a quello dell'artigiano:

[...] per parlarvi francamente della matematica, trovo che essa è il più alto esercizio dell'intelligenza; ma nello stesso tempo la riconosco tanto inutile, da far ben poca differenza tra un uomo il quale non sia altro che un matematico e un bravo artigiano. Per questo chiamo la matematica *il più bel mestiere del mondo*: ma in fin dei conti non è che un mestiere – e spesso ho detto che è buona per saggiare, ma non per impiegare la nostra forza¹⁸;

b) la difesa e il riferimento esplicito all'ideale moderno dell'*honnêteté*:

¹⁷ Come lo stesso Preti rileverà in *Retorica e logica* «nel testo pascaliano [il riferimento preciso è alla *Prefazione per il "Trattato del vuoto"* di Pascal precedentemente citata nel testo della traduzione italiana laterziana curata dallo stesso Preti, con riferimento esplicito e complessivo alle pp. 3-7] *manca assolutamente il senso dell'autorità come tradizione*. Ci sono in sostanza due tipi di scienze: filologiche e naturali. In quelle filologiche predomina l'autorità: ma non nel senso di una tradizione storica, delle opinioni dei più o meno dotti, bensì unicamente nel senso che in queste scienze si tratta *soltanto* di sapere che cosa è scritto nei libri, e quindi i libri vi tengono il posto che nelle scienze naturali è tenuto dall'esperienza sensibile. (E trattandosi di scienze storiche, in cui non si fanno leggi e generalizzazioni induttive, il ragionamento vi ha una funzione affatto secondaria). Si osservi che questo vale anche per la teologia» (G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 120, corsivo nel testo).

¹⁸ B. Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, cit., pp. 198-199, corsivo mio, mentre la citazione che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 198.

Vi dirò pure che, sebbene voi siate quello che io stimo il maggiore matematico di tutta l'Europa, non sarebbe stata tale qualità ad attirarmi: bensì il fatto che io mi immagino nella vostra conversazione molta intelligenza e civiltà – e per questo vi ricercherei.

Una conversazione sociale intessuta di «molta intelligenza e civiltà» costituisce per l'appunto l'ideale dell'*honnêteté*. Proprio questa significativa precisazione, compiuta attraverso la considerazione della *Lettera a Fermat*, consente poi a Preti di meglio precisare la natura, ad un tempo razionalistica e scettica, della posizione pascaliana che nei suoi riferimenti a Cusano, Montaigne e Cartesio è, appunto, considerata come davvero emblematica e di riferimento per tutta la tradizione della modernità. Il misticismo cusano, cui, come è noto rimandano anche le *conjecturas* matematiche e scientifiche, trova così un suo preciso *pendant* teorico nel fondamentalismo religioso pascaliano. Ma vi è di più. Se in Cusano il carattere ipotetico-congetturale, molteplice e sempre disperso, della conoscenza umana non può mai essere confuso con l'inattuabile unità della *praecisio veritatis*, tuttavia la mente umana costruisce, nella molteplicità dispersa delle sue congetture, una struttura che presenta anche una somiglianza con la verità che consente, dunque, un'approssimazione dell'infinita molteplicità all'unità divina. Su questa base è dunque possibile scorgere un'infinita progressività del sapere presente tanto in Cusano quanto in Pascal, che giustifica – sia pure in una prospettiva decisamente infinita – la 'partecipazione' (*similitudo*) della mente umana a quella divina. In tal modo, sul piano teoretico, il razionalismo pascaliano, aprendosi coraggiosamente alle argomentazioni dello scetticismo, riesce così a corrodere, *dall'interno*, la metafisica cartesiana delle idee innate. Il che se da un lato apre nuovamente all'orizzonte del fideismo religioso, d'altra parte consente anche a Pascal di attribuire alla razionalità matematica (e scientifica, più in generale) una specifica *evidenza pragmatica* (e non più logico-metafisica, come in Descartes), attraverso la quale emerge, proprio in seno al pensiero moderno e alla sua stessa metafisica, una breccia critica particolarmente importante e preziosa perché, appunto, consente di guadagnare una nuova e assai differente prospettiva euristica e filosofica.

Certamente in Pascal questa sua nuova apertura critica all'evidenza pragmatica scaturisce ancora entro la precisa individuazione dell'antinomia, insolubile e paradossale, propria dell'uomo che trova una sua possibile soluzione solo nella volontà religiosa che si radica sul terreno della *probabilità* implicante la pratica di una *scommessa*. Tuttavia, pur entro questo contesto, volutamente e decisamente religioso ed evangelico, a Preti, ancora una volta, preme sottolineare tutta la modernità della paradossale soluzione pascaliana, la quale consente comunque all'uomo moderno di prendere piena consapevolezza critica dell'insopprimibile sua animalità integrale che lo fa infine necessariamente fuoriuscire dal mondo metafisico dell'essere per aprirlo ad un mondo più incerto, variabile e probabile, in cui anche la stessa razionalità dogmatica cartesiana deve essere profon-

damente ripensata alla luce delle contingenze storiche e delle molteplici limitazioni esistenziali che sempre accompagnano l'insorgenza critica del pensiero. Il che, ancora una volta, induce nuovamente a sottolineare tutto il valore eminentemente teoretico di questa posizione filosofica di Pascal, al di là della sua stessa scelta religiosa, proprio perché, come si legge emblematicamente nelle ultime righe della nuova introduzione postuma predisposta da Preti per la riedizione einaudiana della sua traduzione delle *Lettere provinciali* (apparse peraltro, nel novembre 1972, proprio una manciata di mesi dopo la scomparsa di Preti, morto il 28 luglio dello stesso anno a Djerba),

[...] nella critica scettica è la ragione stessa che si distrugge in nome del suo stesso non raggiunto valore ideale assoluto; e la *forma* del discorso razionale resta pur sempre la forma in cui fede ed esperienza del sacro più validamente si esprimono, almeno per chi, essendo ancora vivo, è ancora legato alla condizione umana – alla miseria come alla grandezza di questa. «Beati i poveri nello spirito»: ma proprio questo non è mai riuscito a Pascal – di farsi povero nello spirito¹⁹.

Il che spiega, nuovamente, lo specifico fascino teoretico della posizione di Pascal che Preti, nell'intero corso della sua biografia intellettuale, ha letto anche con differenti e persino contrastanti accentuazioni interpretative (soprattutto in relazione al preciso valore storico-civile della nota polemica pascaliana contro il molinismo dei gesuiti, svolta soprattutto nelle *Provinciali*), senza tuttavia mai rinunciare a scorgere nel Pascal del celebre *Colloquio con de Saci* un momento filosofico eminente che ci aiuta, strategicamente, a meglio intendere criticamente la stessa modernità scaturita dalla nascita e dalla successiva affermazione del pensiero scientifico e della sua stessa intrinseca dinamicità. Del resto l'individuazione di una *evidenza pragmatica*, non logica, emergente dalla riflessione pascaliana, rinvia anche ad una nuova forma di razionalismo critico che, invero, costituisce l'asse critico privilegiato entro il quale si è sempre dipanata, complessivamente, pressoché tutta la riflessione filosofica pretiana²⁰.

¹⁹ B. Pascal, *Le Provinciali*, introduzione e traduzione di Giulio Preti, Einaudi, Torino 1972, p. XIX. La prima edizione di questa traduzione era apparsa nel 1946 presso un editore milanese dell'ambito banfianno: Maria Adalgisa Denti (come secondo numero dei «Classici del pensiero»). In merito a questa traduzione va anche ricordato che, in realtà, fu predisposta, in prima battuta, dalla moglie di Preti, la poetessa Daria Menicanti, mentre il filosofo pavese si riservò poi il compito di rivedere complessivamente il lavoro. L'attribuzione finale di tutto il lavoro al solo Preti scaturisce da un allora assai diffuso (per quanto assai discutibile) costume etico-civile, nonché da una specifica generosità umana (e scientifica) della stessa Menicanti.

²⁰ Per una più puntuale disamina del razionalismo critico di Preti sia comunque lecito rinviare al testo recente di una mia relazione, *Giulio Preti razionalista critico europeo*, che ho presentato e discusso nell'ambito della prima giornata di studio promossa a Firenze in occasione del centenario della nascita del pensatore pavese,

5. *Lo stile filosofico pretiano: un cantiere critico sempre aperto*

Presentando, nel 1957, alcune considerazioni concernenti *L'ontologia della regione "natura" nella fisica newtoniana*, il filosofo pavese ha avuto modo di premettere allo sviluppo del suo saggio una significativa avvertenza preliminare, in base alla quale informa esplicitamente il lettore che questa ricerca «verrà piuttosto impostata e proposta che non condotta a fondo e risolta»²¹, con la conseguenza che l'Autore si limiterà ad illustrarne «il significato teoretico e storico». Rispetto allo *stile* peculiare del lavoro filosofico di Preti questo rilievo non è affatto marginale o peregrino. Preti, infatti, ha sempre lavorato sviluppando, con rigore, differenti e pur liberi sondaggi critici, in cui il Nostro imposta e variamente propone alcuni possibili percorsi di ricerca. Percorsi e sentieri che, tuttavia, Preti non sviluppa mai oltre un determinato punto di sviluppo analitico, mettendo così capo ad un eventuale, possibile ed autonomo 'sistema' filosofico. Semmai questi stessi diversi sondaggi critici sono sempre impostati e sviluppati da un punto di vista filosofico meta-riflessivo dalla cui articolazione analitica sempre urge e si manifesta la viva esigenza di delineare una possibile (ma non mai effettivamente realizzata), impostazione complessiva sistematica, unitaria e teoreticamente coerente. Il che contribuisce a delineare la cifra precisa dello *stile filosofico* pretiano. Uno stile che lo vede saggiare, anche in molteplici direzioni, molti e differenti sentieri teorici, avendo tuttavia l'accortezza critica di saper ricondurre le sue singole puntuali disamine – sia pur diversamente impostate, variamente proposte e anche differentemente lumeggiate ed articolate – entro un quadro di riferimento teorico tendenzialmente sistematico, organico ed, appunto, unitario. Proprio perché, per dirla con le parole di Preti stesso, risalenti ai primissimi anni Settanta, «problematico e tentativo, inconcluso e inconcludente, il saggio è soprattutto un educato tentativo di contestare luoghi comuni, idee correnti – ivi compresi, se è il caso, i luoghi e le idee della contestazione stessa»²². Per questa ragione, ad uno dei più fini e felici interpreti dell'opera pretiana come Mario Dal Pra, questi suoi saggi sono apparsi «così essenziali e geometrici», tali da configurare, senz'altro,

Il contributo di Giulio Preti nel quadro del razionalismo critico europeo, promosso dall'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria in attiva collaborazione con l'insegnamento di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi di Firenze della prof. ssa Maria Grazia Sandrini, nella giornata del 10 maggio 2011 (i cui *atti* sono attualmente in fase di stampa), unitamente alla mia relazione *Il razionalismo critico nella lezione filosofica di Giulio Preti (1911-2011)*, presentata nel quadro del decimo ciclo di *Intellégo*, svoltosi nel Castello di Copertino, nella giornata del 28 aprile 2011, che, salvo errore, ha emblematicamente inaugurato, proprio nel profondo Sud del Salento, le celebrazioni dell'anno del centenario della nascita di Preti.

²¹ G. Preti, *Saggi filosofici*, Presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, p. 413.

²² G. Preti, *Que será, será*, Il Fiorino, Firenze 1970, p. 8.

«un contributo primario al pensiero contemporaneo»²³. Tant'è vero che proprio dall'insieme composito ed articolato di questi studi raccolti, nel 1976, nei due corposi volumi dei *Saggi filosofici*, anche solo riferendosi alle disamine storiografiche e metodologiche del secondo volume, sempre «risulta un quadro storico vivo e concreto, pieno di suggerimenti per ulteriori ricerche, nel quale non si sa se più ammirare la chiarezza della prospettiva con cui il materiale documentario viene illuminato oppure la consapevolezza critica con cui l'esposizione storica viene presentata nei suoi condizionamenti culturali pragmatici storici e convenzionali». Il che vale non solo per pressoché tutta la produzione saggistica pretiana, che accompagna la sua attività filosofica (dagli esordi fino alla fine della sua vita), ma coinvolge anche i suoi molteplici interventi giornalistici (la cosiddetta «micro-saggistica» pretiana), nonché il suo stesso peculiare modo di lavorare quotidiano, ampiamente documentato da tutti i molteplici e ricchissimi suoi inediti, attualmente conservati presso il *Fondo Giulio Preti* del *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria²⁴.

In questa chiave ermeneutica anche le sue stesse opere in volume più note e discusse – da *Idealismo e positivismo* (1943) al celeberrimo *Praxis ed empirismo* (1957), dal forse meno noto (ma non meno bello e significativo) *Alle origini dell'etica contemporanea* (1957), fino a *Retorica e logica* (1968) – rimandano, invero, sempre e costantemente, alla produzione saggistica pretiana. Come mi è più volte capitato di rilevare, tutti questi differenti «libri-manifesto» (secondo la felice e nota qualificazione di Eugenio Garin)²⁵ possono infatti essere considerati come delle punte di un *iceberg* che rinviano tutte ad un più ampio e diffuso lavoro sotterraneo analitico, mobile e continuo. Solo grazie a questo diffuso lavoro analitico di fondo si sono infatti innalzate quelle stesse acuminate punte polemiche che, in tal modo, sempre presuppongono e sempre rinviano ad un molto più ampio, diffuso ed articolato lavoro saggistico, frammentario ed assiduo che costituisce il più vero ed autentico *laboratorio critico-filosofico pretiano*. Un laboratorio mediante il quale Preti non si è del resto limitato a lavorare solo sui temi documentati dai saggi da lui editi nel corso della sua vita, perché questa sua articolatissima produzione saggistica analitica rinvia, al contempo, anche ad un numero estremamente vario di studi, note e saggi rimasti inediti che si intrecciano poi con tutti i testi della sue preziose lezioni universitarie che sono state scritte e pensate con tale

²³ M. Dal Pra, *Presentazione* in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. IX, mentre la citazione che segue nel testo è tratta da p. XXVII.

²⁴ Per una prima descrizione di questo *Fondo G. Preti* di autografi cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia*, cit., pp. 271-458 e le aggiunte concernenti nuovi quaderni descritti ne *Il pensiero di G. Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 451-458, anche se allo stato attuale sono stati poi rintracciati altri nuovi importanti quaderni autografi.

²⁵ Cfr. E. Garin, *Ricordo di G. Preti. Tre libri*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX, 1974, 4, pp. 441-447.

rigore di impianto e di svolgimento da costituire, a loro volta, altri documenti eccellenti che documentano ulteriormente questa sua vita di ricerca e di riflessione continua.

Ponendosi allora da questo privilegiato punto di vista volutamente *saggistico*, del tutto interno e strategico per la stessa produzione frammentaria pretiana, è veramente difficile sottrarsi all'impressione che Preti stesso abbia voluto consapevolmente configurare e praticare la sua inquieta e continua ricerca filosofica sotto forma di una indagine volutamente frammentaria ed espressamente saggistica, proprio perché sempre volta a rimettere in discussione critica varie piste di ricerca e anche i vari, provvisori, assunti teorici cui, di volta in volta, il pensatore pavese pensava di poter legittimamente pervenire. Esattamente entro questo preciso orizzonte metariflessivo si colloca, complessivamente, tutta l'opera pretiana. Come ancora si legge nella prefazione a *Que será, será*, Preti infatti dichiara espressamente che

[...] già Russell ha distinto una filosofia dell'intelletto da una filosofia dell'anima; e antica almeno quanto Pascal è la distinzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*. C'è un discorso che è rigorosa metariflessione sulla cultura, i suoi linguaggi, le sue strutture formali: e questa, oggi, è la filosofia in senso pieno e regio. Ma c'è la possibilità di altri discorsi, pure di metariflessione sulla cultura, ma meno rigorosi e più densi di materia: discorsi in cui valutazioni, sentimenti, speranze e timori non vengono del tutto sospesi, ma in parte espressi, nel modo più motivato possibile. In questa forma di discorso (vogliamo ancora chiamarlo filosofico?) non è possibile il solo rigore formale; entrano in giuoco molti aspetti umani di chi lo tiene: razza, sesso, età, educazione, esperienze vissute, letture fatte e non fatte... – è anche, *tra l'altro*, un certo *habitus* al rigore razionale formale, e di conseguenza un deciso atteggiamento critico. [...] Questo tipo di 'filosofia' si è sempre avvalso e continua ad avvalersi, di forme non trattatistiche e non sistematiche di esposizione: il dialogo, la narrativa, il teatro – e il saggio. Quest'ultimo, per la sua stessa brevità, per il suo stesso tono apparentemente dogmatico (derivante dalla brevità), per la sua struttura asistemica, per la sua possibilità di non concludere, rivela, nella sua stessa forma letteraria, in che sfera di riflessione si muova, a quale specie di riflessione si diriga. Per lo scrupolo acquisito nel mestiere di filosofo, l'autore del saggio sa di non poter concludere in maniera necessaria: invita soltanto a considerare, anzi a ri-considerare, le cose del tema che tratta, accennando a motivi, ragioni di sostegno, considerazioni che sembrano appoggiare una certa conclusione possibile, non necessariamente enunciata²⁶.

²⁶ G. Preti, *Que será, será*, cit., pp. 9-10, corsivo nel testo, mentre la citazione che segue nel testo è tratta da p. 11 (anche in questo caso il corsivo è nel testo).

Certamente è ben vero che Preti, in questa stessa pagina, distingue nettamente tra i micro-saggi giornalistici e gli studi filosofici più rigorosi, tuttavia, *malgré soi*, questa distinzione può essere contestata proprio riferendosi alla sua stessa produzione filosofica complessiva, entro la quale il *filo rosso* della sua metariflessione filosofica si è costantemente esercitata – sia pur in scritti di differente respiro teoretico e anche di varia ampiezza di analisi – secondo quella precisa modalità saggistica, non a caso di chiara ascendenza illuministica (e humeana!) – che gli ha consentito di mettere capo, complessivamente, ad una produzione filosofica ad altissimo tasso di criticità e anche di frammentarietà, pur sempre anelando, al contempo, ad un impianto filosofico invero sistematico, richiedente ed aspirante ad una classica e affatto rigorosa esposizione metodica ed ordinata. Da questo punto di vista questa, dunque, può così essere anche assunta come la precisa fisionomia critica della sua stessa, instancabile, ricerca filosofica, nonché della sua pratica della metariflessione filosofica. Senza mai dimenticare che per Preti «il compito del filosofo non è la progettazione, più o meno rivoluzionaria, di un avvenire: ma, se vuole occuparsi del presente, la *critica razionale* di questo». Preti non ha del resto mai dismesso questo rigorosissimo abito sistematico della pratica saggistica configurante una *metariflessione critica razionale continua*, indicando così nella stessa problematicità da lui indagata in vari ambiti disciplinari, l'orizzonte intellettuale più autentico cui, a suo avviso, deve sempre essere ricondotta la più rigorosa metariflessione filosofica.

Donde, ad un tempo, il fascino e la difficoltà della valutazione critica della sua stessa opera filosofica. *Il fascino*, proprio perché Preti fa sempre toccare con mano al suo lettore il gusto e la ricchezza della disamina filosofica, da lui sempre praticata e vissuta come una ricerca aperta e provvisoria, in grado di sondare criticamente differenti piste di ricerca, pur percependo, al contempo, l'esigenza di mettere sempre capo ad una riflessione unitaria, sistematica e globale. Per questa ragione nella pagina di Preti si avverte sempre tutta la forza vitale dell'indagine filosofica, attenta a cogliere gli aspetti più diversi e anche riposti di un determinato problema, avendo peraltro la capacità di saperlo leggere e rileggere anche alla luce di differenti e persino opposte ascendenze culturali e teoretiche. Al punto che la capacità critica con la quale Preti è in grado di individuare i differenti fuochi problematici e di sviscerare alcuni nodi decisivi, abitua il lettore a sempre spezzare criticamente ogni dogmatica contrapposizione prospettica, introducendolo così ad uno stile di analisi filosofica che procede sempre per molteplici, inaspettate e felici contaminazioni critiche continue, in grado di meglio precisare i differenti temi, onde far appunto emergere il loro nucleo problematico intrinseco ed incandescente. Nelle mani di Preti un problema filosofico torna sempre ad illuminarsi di una inconsueta profondità prospettica e di una ricchezza problematica che spiazza ogni tradizionale impostazione, donando al suo lettore il gusto più vero della stessa meta-riflessione teoretica. Anche se poi questa sua meta-riflessione teoretica è in genere dipanata avendo la rara capacità

di tener sempre nel debito conto lo spessore storico delle differenti tradizioni di pensiero, restituendo, in tal modo, ancora una volta, tutta l'effettiva complessità – culturale, civile ed epistemologica – di un determinato problema. Donde, nuovamente, la necessità, nello studiare il suo pensiero, di saper sempre cogliere, con precisione, i suoi stessi orizzonti di pensiero (le sue costanti teoretiche) unitamente alle variazioni, ai mutamenti e ai cambiamenti concettuali che lo stesso Preti ha fatto suoi e ha teorizzato nei differenti, inquieti, decenni della sua intensa attività di ricerca. In questo senso specifico *continuità* e *discontinuità* si intrecciano così continuamente nell'opera pretiana, mettendo capo ad un vasto ed articolato programma di ricerca filosofico meta-riflessivo veramente aperto ed originale, nel quale la pratica continua della riflessione filosofica diviene, *socraticamente*, uno stile di vita. Lo stile di un cantiere sempre *in fieri* in cui, *à la* Neurath, lo stesso filosofo pratica la meta-riflessione filosofica facendo sua la consapevolezza critica di dover continuamente riprogettare il suo stesso programma di ricerca, saggiandolo e ponendolo in tensione critica continua con i problemi culturali, conoscitivi, etici e civili che avverte essere quelli decisivi (e vitali!) per la propria stessa attività critica. In questa spirale critica, sempre aperta e pur anelante alla sistematicità del trattato, la filosofia si configura certamente come una metariflessione critica di secondo livello che sempre si rivolge, consapevolmente, ad altre forme culturali (variamente elaborate dalle differenti discipline), ma che lo fa sempre rivendicando, con piena coerenza, il proprio autonomo ruolo meta-riflessivo, libero e critico.

6. *Il focus teoretico pretiano: il trascendentalismo storico-oggettivo*

Come è emerso dalla precedenti considerazioni concernenti il particolare 'innesco' banfiano-marburghiano del «punto di vista filosofico» del giovane Preti, per il pensatore pavese l'acquisizione critica kantiana della trascendentalità costituisce un punto di svolta e di non ritorno per la meta-riflessione filosofica. Agli occhi di Preti la «rivoluzione copernicana» inaugurata da Kant è infatti in grado di porre finalmente l'indagine filosofica su un nuovo piano critico, che volge decisamente le spalle ad ogni impostazione metafisica. Facendo propria la «rivoluzione copernicana» inaugurata da Kant la filosofia non può infatti più interrogarsi su «ciò che possiamo sapere», né può più chiedersi «che cosa possiamo effettivamente conoscere del mondo», perché la sua domanda muta radicalmente di senso. Per Kant la conoscenza non è più un problema, ma è un *dato di fatto* e allora occorre proprio partire dalla positività stessa del conoscere storico effettivo per interrogarsi sulla sua possibilità, sui suoi limiti e sul suo valore. In altri termini la domanda kantiana relativa alla conoscenza diventa la seguente: *quali sono gli oggetti che il procedimento conoscitivo riesce effettivamente a costruire in modo che risultino adeguati alla sua stessa intenzione conoscitiva?* Proprio questa costituisce l'innovativa domanda

kantiana che scaturisce dalla scoperta della dimensione della trascendenza, in virtù della quale la possibilità della conoscenza non rinvia più ad un mondo – mitico – inevitabilmente e metafisicamente collocato *al di là* della conoscenza stessa. Al contrario la conoscenza viene assunta in tutta la sua positività effettiva e la domanda filosofica si esplica nello studio critico delle *condizioni di possibilità* di quella stessa conoscenza. Per questo motivo la filosofia diventa una metariflessione di secondo livello che si rivolge alle altre riflessioni per studiarne, analiticamente, l'universo di discorso, i linguaggi, le categorie, i metodi, i principi di verifica e di falsificazione, gli assunti programmatici, le regole deduttive, ecc. Il che si radica poi nella scoperta kantiana che la stessa ragione umana presenta perlomeno due facce intrecciate e sempre interrelate: quella del *Verstand*, dell'intelletto, mediante il quale si costruisce, *analiticamente*, un determinato sapere, e quella della *Vernunft*, della ragione, mediante la quale le nostre idee non sono più intese quali simboli di oggetti inconoscibili, bensì come *principi regolativi, direzionali*, che dirigono, guidano, stimolano e regolano la nostra stessa ricerca conoscitiva. In questa prospettiva copernicana l'intenzione conoscitiva delinea unicamente l'idea di un oggetto e pertanto ogni particolare 'oggetto' disciplinare non rimanda mai ad un mitico mondo metafisico, posto in un utopico e non mai raggiungibile al di là della nostra stessa possibilità di conoscere il mondo, ma rinvia sempre ad una determinata disciplina, ad un campo conoscitivo specifico e delimitato, entro il quale sempre (ed unicamente!) si costruisce *quel* peculiare oggetto della conoscenza. Sempre per questo motivo con Kant l'indagine epistemologica si sposta decisamente dalla tradizionale questione metafisica, attinente *la genesi* della conoscenza (*quid facti?*), al nuovo problema critico della sua *giustificazione epistemologica* (*quid juris?*). Con Kant la questione genetica della conoscenza perde così di interesse, perché se ne mostra la radice gratuitamente metafisica (ancora presente nello stesso empirismo humeano che pure ha svegliato Kant dal «sonno dogmatico» della sua formazione razionalistico-leibniziana), mentre l'analisi epistemologica attinente la disamina critico-trascendentale delle condizioni di possibilità della conoscenza effettivamente costruita dall'uomo in un determinato ambito disciplinare diventa il punto di partenza, sempre irrinunciabile, per una filosofia che mostra di non possedere più un suo 'oggetto' specifico ed autonomo, proprio perché lo rintraccia e lo individua nei differenti settori disciplinari costruiti dalle differenti *conoscenze oggettive* formatesi entro i diversi ambiti disciplinari.

Questo specifico assunto critico-trascendentale, di chiara ascendenza kantiana, costituirà sempre, perlomeno nella riflessione di Preti, un assunto irrinunciabile per la stessa pratica effettiva del suo «onesto mestiere» di filosofo. Naturalmente attorno a questo incandescente ed innovativo nucleo concettuale, implicante, per parte sua, un ben preciso e affatto peculiare programma di ricerca filosofico, Preti ha poi variamente organizzato e anche differenzialmente 'contaminato' – sempre sul piano critico – diverse prospettive di indagine filosofica. Senza peraltro dimenticare che questo

stesso nucleo incandescente del trascendentalismo ha subito esso stesso, nel corso dei decenni, alcune non banali riformulazioni prospettiche. Non per nulla Preti si è via via reso conto della necessità di ripensare continuamente e criticamente la stessa funzione euristico-critica di questo suo trascendentalismo, ponendolo sempre più in relazione con la dimensione del linguaggio, senza peraltro omettere di considerare, analiticamente, la stessa emergenza teorica del punto di vista trascendentalistico ponendolo in relazione con la storia del pensiero logico occidentale. Come ha rilevato lo stesso Preti in un suo importante studio consacrato alla disamina de *Il linguaggio della filosofia*:

La conoscenza è un fatto: il nostro compito è analizzarla, rilevarne le strutture; e sulla base di tale analisi potremo anche vederne gli eventuali limiti 'interni'. Ma la conoscenza è discorso. Se al dualismo ipostatico soggetto-oggetto, sostituiamo, proprio seguendo i più validi insegnamenti di Kant e di Husserl, la tensione intenzionale noesinoema, abbandonato il linguaggio soggettivistico e mentalistico, tale tensione si configura come tensione segno-significato. Il problema della conoscenza è problema semantico. In particolare, il problema della conoscenza filosofica è problema di semantica del linguaggio che si impiega nella discussione filosofica. La tradizionale domanda «che cosa possiamo conoscere?» si trasforma in quest'altra: «che cosa possiamo dire?»²⁷.

Il che ci riporta anche alla tipica mossa socratica: *ma di cosa stiamo esattamente parlando?* Ma in Preti questa classica domanda socratica si sostanzia e arricchisce proprio grazie al suo nuovo innesto critico sull'orizzonte trascendentalista kantiano, in virtù del quale il pensatore pavese può allora prendere in considerazione anche differenti e contrastanti indirizzi concettuali, scorgendone un fecondo nesso critico entro il nuovo e fecondo livello meta-riflessivo che, a suo avviso, connota, complessivamente, l'atteggiamento filosofico più autentico e conseguente. Del resto nella disamina pretiana questo orizzonte trascendentalistico denuncia, sistematicamente, il carattere mitico di ogni eventuale pretesa *radicalistica* pure presente in Husserl, per non parlaren poi, delle stesse ricadute kantiane in una problematica realistico-metafisica nel corso della considerazione dell'ego o della coscienza pura sviluppata da Kant nella *Critica della ragion pura*. Ma anche la presenza di queste incoerenze e di queste oscillazioni, che contraddistinguono il pensiero stesso di autori come Husserl e Kant, inducono sempre più Preti ad assumere il linguaggio umano come una forma privilegiata e invero decisiva dell'intersoggettività della conoscenza umana. Preti, richiamandosi espressamente alle riflessioni di

²⁷ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 462, corsivo nel testo, mentre la cit. che segue nel testo è tratta da p. 463.

Charles Morris, sottolinea come gli stessi segni linguistici debbano essere considerati come dei *comun-segni* nel duplice senso che sono prodotti da appartenenti ad una determinata comunità linguistica e che tutti i soggetti di questa comunità sono in grado di intenderli. Il carattere ideale e plurisituazionale dei segni linguistici, nonché la loro componente semantica e anche quella dell'oggettività che possiamo comunemente attribuire loro, costituiscono aspetti differenti, ma intrecciati ed interconnessi, che scaturiscono tutti dalla natura comun-segnica del linguaggio umano. Il che poi induce Preti a prendere in debita considerazione anche l'aspetto storico, ineliminabile, del linguaggio il quale, per sua intrinseca natura, rinvia sempre ad una tradizione:

[...] anche il linguaggio è in un certo modo rituale: come usi e costumi, ordine degli alimenti nei pasti, etc. Le parole e le frasi hanno dietro una storia che è, per così dire, cristallizzata e fossilizzata nell'uso. Possiamo volontariamente e consapevolmente rinnovare, mutare, tale tradizione; non possiamo però ignorarla, sotto pena di non essere intesi o di essere fraintesi.

Il che vale, a maggior ragione, anche per la stessa filosofia e il suo linguaggio, dove ogni termine si inserisce e sempre si riferisce ad una precisa *tradizione concettuale* di cui porta molteplici segni nella sua stessa 'carne' linguistica. Proprio sulla scorta di queste precise considerazioni, di natura squisitamente critico-epistemologiche, il trascendentalismo pretiano si apre allora, conseguentemente, ad una considerazione propriamente (ed anche eminentemente) *storica* della dimensione della stessa *oggettività*. Ma, si badi bene, questo trascendentalismo storico-oggettivo di Preti da un lato non ha nulla a che vedere con i vari storicismi metafisici di marca hegeliana (ed anche marxiana) e, dall'altro lato, non implica mai nessuna apertura al piano dell'ipostasi metafisica e, tanto meno, delle reificazioni realistico-metafisiche. Infatti il terreno squisitamente e programmaticamente linguistico dell'impostazione di questa disamina filosofica impedisce a Preti di ipostatizzare le espressioni del linguaggio che dal suo punto di vista indicano unicamente una forma e una struttura formale del linguaggio che non aprono ad un mitico piano 'assoluto' e incontaminato, ma che, al contrario, proprio in quanto elementi di un linguaggio storicamente dato, rinviano ad una tradizione specifica, insomma a una dimensione già 'situata' e 'configurata'. Come ha sottolineato lo stesso Preti in un passo decisivo, che personalmente ho più volte richiamato,

[...] un tale trascendentalismo ha ben poco a che fare con quello soggettivistico-idealistico che si dice nato da Kant: infatti non si tratta di forme pure di una coscienza in generale o io penso, bensì di schemi, scheletri, costruiti dall'uomo (e il perché e il come siano stati costruiti è piuttosto oggetto di antropologia positiva, per esempio di una sociologia del conoscere, che non di speculazione filosofica). Si tratta

piuttosto di un trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costitutive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)²⁸.

Assumendo esattamente questo innovativo punto di vista come il nucleo privilegiato di un preciso programma filosofico si può allora meglio intendere non solo la ricerca di Preti che troviamo documentata nei suoi studi editi (e soprattutto nella sua produzione saggistica), ma si può anche rintracciare un prezioso *filo rosso* che può esserci di valida guida euristica anche nello scandagliare, criticamente, il *mare magnum* dei suoi stessi scritti inediti. Da questo punto di vista la filosofia viene infatti praticata, sistematicamente, come una metariflessione vertente su altre riflessioni di differente livello. Naturalmente tale 'inferiorità' non concerne mai una valutazione axiologica, bensì rinvia unicamente ai differenti *piani di analisi* e di scandaglio critico dei differenti 'oggetti' disciplinari. Ma, si badi, la filosofia si configura esattamente come una meta-riflessione di secondo livello, proprio perché, di per sé, non possiede più alcun oggetto specifico. O, meglio ancora, l'oggetto' della filosofia può e deve essere rintracciato, di volta in volta, andando a studiare le differenti discipline che formano, appunto, l'oggetto' della sua considerazione critica. Sono queste discipline che, istituendosi nel proprio specifico ed autonomo ambito disciplinare, forgiavano i propri 'oggetti', le proprie categorie, i propri linguaggi, i propri metodi di inferenza, i propri 'protocolli', i propri 'universi di discorso' e tutto quanto attiene, insomma, alla loro propria e specifica disciplina. Rispetto a questo ambito di studio la filosofia sembrerebbe allora collocarsi, *à la Mach*, tra le pieghe più riposte del discorso scientifico, avendo appunto la capacità critica, *à la Kant*, di sapersi tuttavia sempre interrogare sulla *possibilità* di questa stessa disciplina presa in considerazione epistemologica, sul significato e i limiti precisi delle sue categorie, delle sue regole inferenziali, del suo stesso linguaggio, nonché del suo stesso specifico universo di discorso. Proprio per questo motivo metariflessivo di fondo il trascendentalismo storico-oggettivo di Preti considera sempre ogni disciplina dal punto di vista, per dirla questa volta con Husserl, della sua peculiare ed autonoma «ontologia regionale». L'instaurazione di una disciplina

²⁸ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* [1958] ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 486. Per una mia disamina di questo passo affatto emblematico cfr. perlomeno *Il cacodémone neoilluminista*, cit., *passim*.

coincide, infatti, con la costruzione di una ontologia regionale peculiare. Naturalmente sempre a questo specifico livello di analisi pretiana, l'universo linguistico costituisce allora, costantemente, il terreno privilegiato di studio per il cui tramite, sempre secondo Preti, si può impostare, nel miglior modo possibile, l'analisi critica-epistemologica di ogni singolo e differente ambito disciplinare.

Da un punto di vista semantico le categorie di ogni disciplina hanno del resto proprio la funzione specifica di consentire la costituzione analitica di differenti regioni ontologiche. Ma queste categorie sono sempre pensate da Preti, à la Kant, come forme *vuote* che possono e devono essere eventualmente riempite da specifici contenuti empirico-fattuali. Ma anche in questo caso, *kantianamente*, i contenuti risultano essere sempre predisposti secondo modalità affatto specifiche che sono appunto instaurate dalle forme vuote e a priori delle stesse categorie. In questo senso la «rivoluzione copernicana» kantiana continua insomma sempre ad operare nell'universo della riflessione filosofica pretiana, proprio perché il Nostro abbandona senz'altro ogni riferimento all'idea astratta, propria, tipica e specifica, della tradizione dell'empirismo classico. Secondo la tradizione dell'empirismo classico, che possiede delle precise radici anche nel pensiero dell'antichità della Grecia classica, un pensiero si delineerebbe unicamente, per mera induzione (anche, aristotelicamente, tramite il processo inferenziale dell'*enumerationem simplicem!*) quale reale astrazione dal concreto terreno dell'esperienza sensibile ed empirica. Al contrario, e in profonda sintonia con Kant, il pensatore pavese si dichiara invece convinto che ogni forma concettuale costituisca sempre la *conditio sine qua non* per il cui tramite possiamo appunto 'vedere' e 'interrogare' conoscitivamente il mondo. In questa prospettiva trascendentalistica il pensiero non è più concepito come un'astrazione vuota, bensì come una direzione, un orientamento formale, mediante il quale ci si dirige verso il mondo concreto dell'esperienza, guidando ed orientando la nostra stessa esperienza. Naturalmente la conoscenza oggettiva non nasce solo da questo movimento «all'in giù», perché si deve anche intrecciare con un movimento opposto, «all'in su», mediante il quale quella stessa proiezione semantica risulta essere più o meno riempita da un determinato contenuto che contribuisce a modellare, ma che è pure dotato di una sua autonomia specifica ed irriducibile. L'intreccio critico tra la proiezione semantica posta in essere dalla trama delle differenti categorie formali e, di contro, il 'riempimento', più o meno riuscito, di questa stessa trama formale vuota, costituisce il processo complessivo della conoscenza che proprio relazionando, per dirla con Galileo, alcune «certe dimostrazioni» con altre determinate «sensate esperienze» configura, infine, un determinato ambito di conoscenza oggettiva.

Se si intende la pratica della metariflessione filosofica secondo questa specifica curvatura teoretica, emergono allora alcune importanti conseguenze specifiche. In primo luogo, come aveva peraltro accennato lo stesso Kant, la *critica alla metafisica* che ha costituito sempre il terreno privile-

giato di ogni filosofia scientifica richiede, per il suo stesso sviluppo intrinseco, di mettere capo ad un nuovo punto di vista che sappia delinearne il programma di una *metafisica critica*. Il passaggio (kantiano) dalla critica della metafisica (quale campo di uno sterile contrasto senza fine tra le differenti filosofie che ha pure dominato la tradizione plurimillennaria dell'indagine filosofica) alla metafisica critica (intesa esattamente quale disamina critico-epistemologica delle differenti «ontologie regionali» costituite dalle varie discipline) inaugura allora una nuova stagione per la disamina filosofica. Quella entro la quale la filosofia, dismessa ogni pretesa egemonica, dichiara la vuotezza formale del proprio oggetto di studio, ponendosi umilmente nella condizione di studiare i differenti ambiti disciplinari di cui vuole parlare filosoficamente. Questa consapevole rinuncia a voler costituire un proprio dominio di comando (un autentico 'imperialismo' concettuale) su tutte le altre discipline che si sono venute progressivamente liberando da ogni eventuale dominio filosofico dogmatico, rivendicando pienamente la propria autonomia disciplinare, richiede, precisamente, l'assunzione di un punto di vista metariflessivo critico, in virtù del quale la filosofia si configura, appunto, come una meta-riflessione che ha per proprio oggetto privilegiato di analisi le riflessioni poste in essere dalle altre differenti discipline. In questa prospettiva se la filosofia perde allora il proprio ruolo (metafisico) di 'regina' delle scienze, tuttavia ne guadagna sul piano della sua funzione critica, perché d'ora in poi si pone su un nuovo terreno di analisi che ne potrà consentire uno sviluppo più rigoroso e fecondo. Non per nulla Preti a questo proposito ha dichiarato che da questo punto di vista

[...] la filosofia quindi non ha finito la sua storia. Forse é – e io ne sono fermamente convinto – sta appena uscendo, faticosamente, dalla sua preistoria, e la sua storia comincia solo, e proprio, ora. L'unica cosa che va perduta è la millenaria dimensione religiosa – la pretesa di cogliere degli assoluti *in sé*. Le nostre ontologie regionali, i nostri quadri del mondo, si muoveranno entro i limiti di una cultura storicamente data, di linguaggi effettivamente usati o concretamente proponibili. Si muoveranno, cioè, nella sfera del *relativo*²⁹.

7. *Il programma pretiano del neorealismo logico (con riferimento ad alcuni suoi scritti inediti)*

Proprio sulla base filosofica programmatica del suo trascendentalismo storico-oggettivo si può allora comprendere come Preti sia riuscito a contaminare criticamente tradizioni di pensiero che, di primo acchito,

²⁹ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 473-474, il corsivo è nel testo (la citazione è ancora tratta dal saggio *Il linguaggio della filosofia*).

appaiono anche come profondamente diverse quando non, addirittura, affatto divergenti. Ma anche in questo caso, come si è accennato, è proprio l'apertura filosofica intrinseca del programma di ricerca filosofico di Preti che ci consente di meglio intendere tutte queste sue molteplici 'aperture', come anche il significato più preciso di questi differenti innesti. A questo livello critico Preti non opera infatti, come invece può sembrare ai lettori più distratti ed affrettati, delle sintesi affatto estrinseche, ovvero delle mere giustapposizioni tra tradizioni concettuali eterogenee e contrastanti. Al contrario, Preti, addirittura *more hegeliano*, tiene sempre conto dello specifico 'momento di verità' di ciascuna riflessione filosofica: ne tiene conto per poi riportarla riformulandola, anche liberamente e assai criticamente, all'interno del proprio punto di vista, entro il quale quella determinata tradizione di pensiero viene appunto richiamata onde poter meglio lumeggiare un determinato aspetto di un problema peculiare, quello che, proprio in quel determinato studio, viene analizzato e considerato. Proprio su questo specifico terreno di analisi critica, aperta e contaminante, le disamine poste in essere da Preti assumono allora un fascino affatto particolare, che ne sottolinea tutta la loro originalità filosofica. Infatti il lettore delle sue riflessioni si rende sempre conto che nelle mani di Preti le differenti tradizioni concettuali di pensiero sono sempre metabolizzate criticamente, onde poter fungere alla migliore intelligenza – appunto critico-problematica – di una determinata questione, che viene sempre scandagliata e dipanata nella sua autonomia relativa, avendo appunto la capacità di scorgerne molteplici aspetti, per delucidare i quali Preti non teme mai di potersi affidare a differenti e contrastanti tradizioni di pensiero. Così operando Preti ha allora la rara capacità, autenticamente filosofica, di saper variamente riportare gli strumenti euristici e concettuali elaborati dalle diverse tradizioni di pensiero al problema specifico che sta dipanando in un determinato momento della sua ricerca, mostrando così, nel corso complessivo della sua attività di riflessione, anche singolari accentuazioni o significativi mutamenti di prospettiva (come inevitabilmente sempre accade, perlomeno in un pensiero vivo e mobile, sempre pronto a rivedere criticamente le sue stesse posizioni teoriche).

Non stupisce allora la feconda capacità con la quale Preti ha saputo scorgere la significativa convergenza esistente tra le ricerche dell'empirismo logico, con particolare riferimento alla lezione di Rudolf Carnap, e quelle della fenomenologia delineata da Edmund Husserl. La duplice natura, ad un tempo teoretica e normativa, della Logica formale è chiaramente affermata da Husserl, mentre, in modo sia pur meno chiaro e programmatico, emerge anche – sia pure quale problema aperto – nelle riflessioni carnapiane. Ma tanto per Husserl come per Carnap il discorso logico è, *in primis*, un discorso metalinguistico, vertente sulle strutture proprie e specifiche degli enunciati linguistici. Preti si riferisce soprattutto alla semantica husserliana, sviluppata nel secondo volume delle *Logische Untersuchungen*,

[...] nella quale attraverso minute analisi ricche di sottili ma ben fondate distinzioni veniva messa in evidenza la funzione significativa del mezzo linguistico, scoprendo un *esse obiectivum*, la *Bedeutung*, come una specie di direzione o virtualità o 'senso' del segno, il quale, non *costituisce* entro di sé (né semplicemente si costituisce per mezzo suo) un contenuto rappresentativo, ma *rimanda* ad esso come a proprio riempimento o perfezionamento (*Erfüllung*). Questo concetto della *Erfüllung*, alquanto trasvalutato in senso matematico, è alla base della nozione 'semantica' di verità quale viene elaborata da Tarski, e ancora trova un certo sviluppo nella semantica carnapiana³⁰.

Ma, al contempo, occorre anche subito aggiungere che le fini e persuasive indagini pretiane concernenti la storia della «semantica pura» non tengono conto solo del pur ricco ed articolato dibattito filosofico della contemporaneità, ma vengono anche messe in feconda relazione con gli sviluppi più riposti del pensiero filosofico, prestando particolare attenzione anche alle molteplici discussioni dei logici medievali. Ma, nuovamente, proprio questa sua feconda ed oltremodo felice capacità di saper sviluppare, liberamente e criticamente, la disamina di un determinato problema come quello della «semantica pura» avendo, al contempo, anche la non comune capacità di saperne recuperare le lontane radici medievali, nonché quelle che variamente rinviano alle stesse, più cospicue e rilevanti, tradizioni concettuali occidentali, emerge anche in questo caso. In questa specifica prospettiva, ancora una volta, la mediazione critica della lezione del trascendentalismo finisce del resto per riemergere in tutta la sua rilevanza euristica e filosofica. Non per nulla nella produzione inedita e più matura di Preti la scelta stessa del termine di riferimento da lui utilizzato per indicare il complesso orizzonte del suo programma di ricerca filosofico più maturo rinvia proprio ad una pluralità di indicazioni in cui questo rimando esplicito alle tradizioni di pensiero medievali, moderne e kantiane gioca sempre un ruolo affatto specifico e rilevante. Così, predisponendo degli scritti inediti consacrati programmaticamente ad una illustrazione teoretica e storica del *neorealismo logico*³¹ Preti dichiara espressamente come i suoi saggi vogliano proporre «un punto di vista sull'ontologia filosofica cui diamo il nome di *neo-realismo*, ma che potrebbe altrettanto bene essere chiamato *realismo fenomenologico* oppure

³⁰ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 344, corsivi nel testo; la citazione è tratta dal saggio *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana* del 1955.

³¹ Per un approfondimento del quale sia anche lecito rinviare al mio studio *Prolegomeni per una storia carsica del neorealismo logico. Il contributo critico-teoretico di Giulio Preti* che figura nel volume *Realismo ed antirealismo*, a cura di Mariano Bianca e Paolo Piccari, Aracne, Roma MMXI, pp. 91-126, unitamente al mio precedente saggio *La rivalutazione del trascendentale di Giulio Preti e la prospettiva del neorealismo logico*, «Il Protagora», XXXVII, luglio-dicembre 2010, n. 14, pp. 313-340.

oggettivismo trascendentale»³². Preti avverte del resto subito come il termine «neorealismo» sia «un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica» che il Nostro dichiara di aver

[...] derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica e dell'epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Carnap, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca.

In effetti il riferimento di Preti ai neorealisti della fine del XIII secolo e del XIV secolo (Buridano e la sua scuola, Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen, Gregorio di Rimini, ecc.), sviluppato sempre sullo sfondo della tradizione occamista, gli consente di riconsiderare con attenzione la distinzione propria della logica medievale tra *significatio* e *suppositio*, in virtù della quale una parola può denotare solo grazie alla sua specifica investitura significativa. Per esempio, esemplifica Preti, il termine cane può denotare i cani proprio grazie alla propria *significatio*. Conseguentemente «'cane' quindi significa il cane e denota cani (*supponit pro canibus*)». Ma proprio con riferimento specifico al piano prettamente logico-semantic (e, quindi, non a quello direttamente ontologico-metafisico) è poi sorta una celebre e nota divergenza di posizione tra i realisti platonici, da un lato, e i nominalisti, dall'altro lato. Se infatti per il realismo metafisico il termine 'cane' rinvia senz'altro all'idea sostanziale propria dei cani (ovvero alla *tota collectio* dei cani intesa come l'insieme-unità di tutti i cani esistenti ed esistenti, insomma, à la Platone, all'*eidōs* dei cani, alla *caninità*), al contrario per il nominalismo 'cane' costituisce una generalizzazione induttiva, un concetto che si ricava grazie all'esperienza diretta dei cani empirici. Rispetto a questa contrapposizione tra realisti e nominalisti i neo-realisti logici si collocano in una posizione affatto singolare, poiché, con i realisti, condividono l'idea che la parola 'cane' rinvii ad un paradigma obiettivo (certamente non mai inteso quale unità metafisica in sé), in virtù del quale possiamo leggere e selezionare il mondo dell'esperienza, ma, d'altra parte, in sintonia con i nominalisti, riconoscono anche il ruolo specifico

³² G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, p. 1, corsivi nel testo, cito direttamente dal manoscritto autografo pretiano (che nel Fondo Preti corrisponde alla schedatura: I, 49) attualmente conservato presso il *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria (per la descrizione di questo autografo cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 347-351). Di questo saggio esiste anche un'edizione pirata (a cura di Luca Maria Scarantino, «Rivista di storia della filosofia», LXI, 2006, 3, pp. 676-700), ma, naturalmente, nel presente scritto tutti i miei riferimenti saranno forniti basandosi esclusivamente sul manoscritto autografo pretiano. Le citazioni che seguono immediatamente nel testo sono pertanto tratte dalle seguenti pagine dell'autografo pretiano: p. 1-2; p. 3; p. 4.

che i cani empirici esercitano nella nostra conoscenza del mondo. Infatti per i neo-realisti logici medievali il concetto di 'canè' (ovvero la sua *significatio*) è sempre in relazione ai cani empirici e intrattiene quindi un nesso col mondo empirico dei cani del tutto analogo a quello che si instaura, per esempio, tra un progetto architettonico e l'edificio effettivamente costruito in base a quello stesso progetto.

Ciò è espresso [rileva Preti] nella distinzione (a cui sembra ridursi quella tra *significatio* e *suppositio*) tra *suppositio pro significato non ultimato* e *suppositio pro significato ultimato*. L'*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel 'progetto' che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo, esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente, e quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili).

Proprio questa innovativa e feconda impostazione neo-realista logica medievale finisce poi per assumere tutto il suo rilievo euristico e filosofico all'interno della «rivoluzione copernicana» di Kant. Per Preti le conseguenze principali della posizione trascendentalistica kantiana sono infatti due. In primo luogo Kant inaugura una nova dottrina del concetto, in virtù della quale il concetto è pensato sempre come una *funzione di integrazione critica ed unificante dell'esperienza* che non ha quindi più nulla a che vedere con una sua pretesa natura rappresentativa (quella che la tradizione dell'empirismo ha invece invariabilmente connesso al pensiero umano). In tal modo tutti i tradizionali e sempre paralogistici nonsensi inevitabilmente connessi alle rappresentazioni del pensiero umano vengono eliminati in modo radicale, mostrandone la loro natura squisitamente metafisica. In secondo luogo l'oggetto-del-conoscere non può più essere pensato come un presupposto del conoscere stesso, ma si configura, al contrario come il 'contenuto' specifico del conoscere stesso. L'apparente paradossalità del trascendentalismo kantiano, strettamente connessa con la scoperta del «giudizio sintetico a priori», ne costituisce così la sua più vera forza euristica e critica: *l'oggetto-del-conoscere costituisce un telos che viene indicato al conoscere dalle sue stesse strutture formali*. Conseguentemente, solo entro l'orizzonte della direzione intenzionale posta dal processo del conoscere può allora individuarsi la verità della conoscenza cui l'uomo può eventualmente attingere. Da sottolineare come questa nuova prospettiva critico-epistemologica del neo-realismo logico ripresa ed inaugurata da Kant con il suo trascendentalismo è colta da Preti nella sua precisa collocazione concettuale, come spesso torna a sottolineare e a ricordare in differenti scritti inediti. Tra questi, perlomeno nella presente sede, sia allora sufficiente limitarsi a ricordare quanto si legge in un quaderno inedito pretiano risalente alla seconda metà degli anni Sessan-

ta, espressamente intitolato *Logica e Ontologia*³³. Questo scritto si apre ricordando come la cattedra di Kant, a Königsberg, si chiamasse di «Logica e Metafisica», proprio perché «le due discipline furono a lungo associate, come il fondamento e il nocciolo stesso della filosofia teoretica». In questa prospettiva la Logica, quale scienza del *Logos*, era quindi concepita quale «scienza obiettiva: la scienza delle strutture del *Logos*, ossia delle strutture – postulate ‘razionali’ – dell’Essere. La Logica coincideva quindi con l’Ontologia». Naturalmente la polemica dichiaratamente anti-metafisica della filosofia moderna (inclusa quella di matrice kantiana) ha contestato questa coincidenza tra Logica ed Ontologia, «ma questo non ha significato un deciso abbandono di ogni portata *ontologica* della Logica, bensì soltanto l’abbandono di una pretesa metafisica di essa». In Kant, per esempio, proprio in virtù della «rivoluzione copernicana», la Logica si configura come «la disciplina che stabilisce le leggi dell’accordo dell’intelletto con se stesso, per quanto concerne la mera *forma* del conoscere». In altri termini la logica è allora una disciplina formale, non ontologica perché concerne la determinazione delle condizioni formali della validità dei nostri discorsi attinenti la realtà, «concerne cioè la verità come accordo del pensiero con se stesso (con le sue leggi), non del pensiero con il suo oggetto». Tuttavia è ben noto come per Kant la struttura del pensiero concerne unicamente i *fenomeni* che costituiscono *oggetti interni* al pensiero stesso, con la conseguente che

[...] allora l’unico essere, o realtà, o natura di cui abbia senso discorrere è quello fenomenico, costruito dal pensiero, secondo le sue forme o funzioni, e in accordo con le strutture logiche di queste. La Logica diviene quindi una specie di Ontologia (o per lo meno la base di essa): solo che non si tratta di una ontologia metafisica (poiché non porta sugli elementi o forme pure dell’Essere delle cose in sé), bensì di un’ontologia critico-trascendentale, riferita cioè agli elementi o forme pure del pensiero in quanto in esso, e da esso, si costituiscono gli oggetti (fenomeni)

Questa posizione kantiana è ovvia, del resto da lui stesso dichiarata, per quanto riguarda i compiti della Logica trascendentale (in particolare dell’Analitica). Egli riprende dalla scolastica wolffiana (ma, molto probabilmente, più ancora dalla scolastica anti-wolffiana, per esempio da Crusius) il compito di una *filosofia analitica*, e, a quanto pare, cerca di realizzarlo negli scritti teorici del decennio che precede la *Dissertazione* del ’70.

³³ Cfr. G. Preti, *Logica e Ontologia*, quaderno manoscritto di 18 pagine autografe conservato presso il Centro Internazionale Insubrico dell’Università degli Studi dell’Insubria di Varese, [nel Fondo Preti corrisponde alla schedatura: I, 49], per la descrizione del quale cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia*, cit., p. 344). Le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 1; pp. 1-2; p. 2; p. 3; p. 4; pp. 5-6; p. 6; p. 7 e p. 8.

Proprio il fallimento di questo programma specifico di Kant, segnato, peraltro, dal suo essere stato svegliato, grazie a Hume, dal suo «sonno dogmatico», ha infine consentito al pensatore di Königsberg, di scoprire i giudizi sintetici a priori:

[...] con la scoperta delle *sintesi a priori* egli [Kant] scopre pure il piano trascendentale e così il tema della ontologia analitica viene affidato all'Estetica e alla Logica trascendentale: quegli elementi puri a priori che costituiscono la trama ideale della costituzione dell'oggetto ci sono, ma sono forme della stessa attività del pensiero – in particolare dell'intelletto.

In questo preciso contesto per Preti l'aspetto più importante e decisivo della posizione trascendentalistica di Kant consiste nel rilevare

[...] che l'Analitica trascendentale si salda alla Logica formale («elementare»): la mediazione è data dalla teoria delle funzioni logiche del giudizio, cioè da una classificazione logico-formale dei tipi di proposizioni. È superfluo ricordare che il nocciolo dell'Analitica dei concetti è la teoria delle dodici categorie, e quello dell'Analitica dei principii è la «tavola fisiologica pura dei principii generali della scienza naturale pura»; ed è inutile dire che se queste sono, *per noi*, le parti più caduche della grande opera kantiana, «ciò che è morto» di Kant, *lui*, invece, ne andava orgoglioso, e le considerava invece l'apporto più prezioso da lui arrecato alla costruzione di una filosofia come scienza – e di fatto sembravano realizzare il progetto di una filosofia analitica nel senso sopra descritto. Ora la «tavola fisiologica dei principii» contiene lo schema di una fisiologia pura trascendentale, ossia l'enumerazione dei principii puri a priori dell'intelletto i quali rendono possibile una scienza della natura in generale, in quanto condizioni della pensabilità degli oggetti secondo Leggi; Questa tavola è fondata su quella delle categorie. E questa, in fondo, non sono che i nomi (o, se si preferisce, i *concetti*) delle funzioni logiche del giudizio, in quanto i vari modi dell'unità sintetica delle intuizioni non sono dati da altro che dalle funzioni logiche del giudizio, e anzi coincidono con esse. E in questo modo la logica formale diviene, proprio in quanto esposizione delle leggi dell'accordo del pensiero con se stesso, il fondamento di un'Ontologia generale critica (o trascendentale).

La non breve citazione di questo interessante passo inedito ci consente di meglio comprendere il modo con il quale Preti guardava, per dirla con un'incisiva espressione di Jean Petitot, alla «tragedia della ragione post-kantiana»³⁴. Infatti la filosofia post-kantiana – considerato peraltro

³⁴ Cfr. Jean Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, Prefazione, cura e traduzione dal francese di F. Minazzi,

lo svolgimento parziale del punto di vista kantiano, nonché le sue oscurità intrinseche – ha cercato di completare questo programma partendo proprio dal piano dell'ontologia kantiana quale esplicitazione delle leggi del pensiero. Questa, perlomeno, è stata la soluzione di Hegel, ma secondo Preti il filosofo di Stoccarda ha poi dipanata e «continuata [l'ontologia kantiana] in una così pesante e barocca interpretazione metafisica, che il risultato è stato piuttosto quello di screditarla». Inoltre nella prospettiva dell'idealismo romantico si è sempre più affermata un'interpretazione decisamente 'materiale' della logica, con l'inevitabile pretesa metafisica che essa potesse senz'altro determinare non tanto l'accordo formale e vuoto del pensiero con se stesso («analitico» e, quindi, senz'altro intellettualistico!, perlomeno per i romantici *à la* Hegel) quanto l'individuazione delle categorie supreme dell'essere in quanto tale (*idest* dell'«essere», dell'«unità», della «cosa», dello «spirito», ecc.). Questa, in particolare, è stata proprio la soluzione metafisica hegeliana.

Di contro, rileva ancora Preti, si è invece configurata una ben diversa via ermeneutica, quella che ha inteso la logica quale «scienza delle determinazioni del pensiero o Logos o ragione. Tra i contemporanei, il più vicino, per questo particolare aspetto, all'ispirazione trascendentalistica della concezione kantiana dello *status* e della natura della logica sembra essere Ed. Husserl» e non per niente Preti richiama allora espressamente la definizione husserliana della logica quale «scienza del Logos in senso pregnante: come scienza del Logos nella forma della scienza, ossia come scienza delle parti essenziali che come tali costituiscono la scienza autentica» che si legge in *Formale und transzendente Logik*. Ma riferendosi ancora a questa definizione husserliana Preti rileva come

[...] la «scienza autentica» è la scienza costituita secondo l'ideale della pura scientificità, il telos e il compimento dell'idea stessa della ragione giudicante (apofantica). Nella logica quindi, in sostanza, si esplicita il senso intenzionale della 'Ragione' stessa in quanto questa è la diezione teleologica dell'idea di scienza (in generale, ossia nella sua pura e formale generalità).

Non è ora il caso di seguire più analiticamente e dettagliatamente lo svolgimento complessivo di questa pur assai interessante disamina inedita pretiana, tuttavia mi auguro che quanto è stato riferito consenta comunque di ben comprendere tutto l'ampio respiro teoretico, nonché il preciso orizzonte critico-concettuale entro il quale Preti ha inteso inserire, del tutto consapevolmente, il proprio, assai originale, *realismo fenomenologico* (o *oggettivismo trascendentale*), che, come si è visto, fa tutt'uno con il

Bompiani, Milano 2009, in particolare le pp. 127-182, cui sia lecito affiancare anche le considerazioni del mio precedente volume *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004.

suo neorealismo logico. Semmai, in questa sede varrà la pensa concludere queste considerazioni ricordando un altro interessante appunto inedito pretiano, connesso nuovamente con i suoi molteplici lavori ed appunti consacrati allo sviluppo analitico e prospettico di un'ontologia critica. In un quaderno manoscritto di *Saggi logico-ontologici*³⁵ Preti, riferendosi nuovamente ed esplicitamente al neorealismo, traccia i seguenti appunti:

1. L'intenzionalità (*suppositio*). L'unità di significazione – Sua traduzione positivista [Principio di verificaione] [Monadismo];
2. Denotazione e significazione (simboli e segni concettuali)
3. Sinonimia
4. La quaestio de universalibus
 nominalismo [formalismo] [convenzionalismo]
 realismo [logicismo]
 concettualismo [intuizionismo]
 neo-realismo – affinità col:

1 nominalismo
2 concettualismo
3 realismo;
5. Definizioni e essenze
6. Classificazione – Specie e generi.

Questo appunto è interessante non solo per lo schema complessivo dello sviluppo storico-concettuale ed analitico che Preti evidentemente intendeva prospettare per illustrare tutta la pregnanza teoretica della prospettiva del neorealismo logico, ma anche perché consente, nuovamente, di cogliere anche la collocazione strategica di questo suo programma di ricerca filosofico entro la tradizione del pensiero occidentale. In particolare, emerge nuovamente, con forza, il nesso che Preti individua tra questa tradizione di pensiero, scaturita dal dibattito dei logici medievali del tardo XIII secolo e del XIV secolo, con la successiva tradizione dell'empirismo logico. Ma, come si è visto, proprio questo prezioso e fecondo legame concettuale tra la dottrina dell'intenzionalità (connessa con la nozione scolastica della *suppositio*) con il principio di verificaione neopositivista rinvia, ancora una volta, alla mediazione decisiva della «rivoluzione copernicana» kantiana che se da un lato sembra raccogliere e riannodare criticamente i fili del dibattito della tarda scolastica³⁶, dall'altro lato, proprio con il suo trascen-

³⁵ G. Preti, *Saggi logico-ontologici*, risalente ai primissimi anni Sessanta [nel Fondo Preti corrisponde alla schedatura: I, 33], p. 2; per una sua descrizione cfr. F. Minazzi, *G. Preti: bibliografia*, cit., p. 331.

³⁶ A questo proposito sia comunque lecito rinviare a F. Minazzi, *Sulla genesi della filosofia trascendentale. A proposito di una recente pubblicazione* («Il Protagora», XXXVII, gennaio-giugno 2010, sesta serie, n. 13, pp. 193-200, edito in un numero monografico consacrato a *Kant e il problema del trascendentale*, in cui figura anche un mio secondo scritto, *Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano*, pp. 87-115, cui mi permetto ancora di rinviare).

dentalismo, apre ad un nuovo orientamento di pensiero che trova proprio in Husserl e in tutti i principali esponenti dell'empirismo logico un terreno fecondo per mezzo del quale il trascendentalismo storico-oggettivo può allora dispiegare tutto l'interesse euristico e filosofico della sua innovativa posizione teoretica. Ma, ancora una volta, proprio nell'impostare programmaticamente tale sua disamina, si nota, nuovamente, come l'impianto critico analitico del programma di ricerca neorealista logico pretiano sia tale da saper spiazzare le chiusure dogmatiche delle differenti tradizioni di pensiero, onde individuare un suo autonomo punto di vista critico che gli consente di intrecciare con maggior libertà di pensiero e anche con maggior fecondità critico-prospettica i contributi che i vari autori hanno pure elaborato autonomamente, entro il proprio specifico punto di vista. In tal modo nell'*onesto mestiere* della filosofia pretiana la pratica della stessa riflessione filosofica si configura, sempre, come il frutto di un lavoro critico continuo onde rendere sempre più chiare le nostre idee sul mondo e sulla conoscenza, con la consapevolezza – dichiarata – che, come peraltro si è già visto (per ripetere, *totidem verbis*, una emblematica dichiarazione risalente ad *Idealismo e positivismo*), si lavora sempre e solo sapendo «di essere uomini, solo uomini; e, in fondo più religiosi, vogliamo essere una cosa sola – quello che siamo – uomini». *Integralmente umani*, appunto à la Pascal. Ovvero animali dotati, *simmelianamente*, di una razionalità teoretico-pragmatica, nati comunque per morire nella contingenza, problematica e transeunte, di un mondo storico delimitato, finito e relativo.

PRASSI, INTELLETTO, RAGIONE. IL NUOVO NEOCRITICISMO DI PRETI

Massimo Baldacci

In seno alla scuola di Banfi, Giulio Preti¹ ha elaborato un pensiero di grande spessore e originalità. Infatti, la connessione organica che egli ha istituito tra razionalismo trascendentale, empirismo logico e filosofie della prassi (la filosofia del giovane Marx e il pragmatismo di Dewey) lo ha portato a una filosofia inedita, che è stata caratterizzata come empirismo critico o come trascendentalismo storico-oggettivo², e che si può vedere come una forma di nuovo neo-criticismo, per riprendere un'espressione di Schnädelbach³.

Per un inquadramento del pensiero di Preti nella tradizione che fa capo ad Antonio Banfi, è indispensabile rilevarne sia gli elementi di continuità, sia quelli di rottura rispetto ad essa. Dal momento che ho evidenziato l'aspetto della continuità in altra sede⁴, in questo contributo intendo sottolineare piuttosto le rotture euristiche introdotte da Preti, ritenendole rilevanti anche per il campo di cui mi occupo: la pedagogia.

1. *La critica di Preti a Banfi: il ruolo dell'intelletto*

Nel saggio postumo *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*⁵, Preti asserisce che il limite della filosofia speculativa idealista è quello di

¹ G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943; *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957; *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968; *Saggi filosofici*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1976; *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti*, a cura di M. Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983.

² Sul pensiero di Preti vedi: M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988. F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990. P. Parrini e L.M. Scarantino, *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, Guerini, Milano 2004.

³ H. Schnädelbach, *Il nostro nuovo neokantismo*, in S. Besoli e L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, «Quaderni di discipline filosofiche», n. 2, 1997, p. 11.

⁴ Vedi M. Baldacci, *Il problematicismo*, Milella, Lecce 2003, pp. 126 sgg.

⁵ G. Preti, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*, in G. Preti, *In principio era la carne*, cit., pp. 35-103.

funzionare in base a categorie astratte, rompendo i ponti con l'esperienza, e che questo difetto colpisce anche Banfi, il quale nel criticare il dogmatismo di Gentile:

[...] pone l'accento sull'*autonomia* della ragione, la quale riconosce e pone in se stessa, nelle sue pure idee, quella problematicità mediante la quale risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l'intelletto (scientifico, pragmatico ecc.) pone al pensiero, ed entro cui questo tende a chiudere l'esperienza⁶.

In questo modo, il pensiero filosofico si trova ad essere:

[...] perennemente teso nella sua antinomicità, la quale non è indotta dai fatti dell'intelletto o dell'esperienza, non è riconosciuta come un limite del movimento storico della scienza, ma è posta immediatamente a se stessa⁷.

Da qui, secondo Preti, deriva il secondo limite dell'idealismo:

[...] la nullificazione dell'intelletto, che o viene risolto nella pura esperienza o viene travolto dal prevaricare della ragione, che ne scioglie ogni sintesi determinata nell'infinità dell'Idea (e questo vale tanto per Gentile quanto per Banfi)⁸.

E prosegue precisando:

Infatti, la conoscenza intellettiva (scientifica, pragmatica) appare un momento necessario nel processo di trasposizione dell'esperienza sul piano della ragione; ma si pone l'accento sull'*autonomia* di quest'ultima, la quale riconosce e pone in se stessa, nelle sue pure idee [...] quella problematicità mediante cui risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l'intelletto pone al pensiero, ed entro cui tende a chiudere l'esperienza⁹.

Cosicché:

[...] ad un movimento puramente in se stessa di una Ragione tesa nella sua pura (ma vuota) dialetticità [...] fa riscontro un movimento altrettanto libero [...] dell'esperienza, abbandonata a se stessa e alla sua anarchia¹⁰.

⁶ Ivi, p. 82 (corsivo dell'autore).

⁷ Ivi, p. 83.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* (corsivo dell'autore).

¹⁰ *Ibid.*

In ultima analisi, il fondamentale difetto delle filosofie speculative, inclusa quella di Banfi, è di aver:

[...] misconosciuta la funzione *centrale* dell'intelletto, che media continuamente esperienza e ragione, *costruendo* la prima (la quale propriamente non si può dire che esista prima di tale costruzione) secondo le strutture puramente formali (cioè, puramente... strutturali, linguistiche, sintattiche) della seconda ¹¹.

Riassumendo, le obiezioni di Preti alla filosofia speculativa di Banfi si possono così sintetizzare:

- a. di porre l'accento sull'*autonomia* della ragione (e il termine «autonomia» viene riportato due volte in corsivo), mentre il ruolo dell'intelletto è fondamentale per trasporre l'esperienza sul piano razionale;
- b. che l'antinomicità delle idee della ragione non sia derivata dall'intelletto o dalla storia della scienza, ma sia posta come sussistente in sé, generata immediatamente nella sfera della ragione;
- c. che la problematicità antinomica delle idee permetta alla ragione di risolvere in sé, in maniera autonoma, particolarità e limiti che l'intelletto impone al pensiero circa l'esperienza;
- d. che ciò porta a misconoscere la funzione di mediazione dell'intelletto e dunque a sopprimerlo, mentre esso è indispensabile per la trasposizione dell'esperienza sul piano della ragione, perché è l'intelletto che costruisce la prima secondo le strutture formali della seconda, assicurandone così la trasponibilità razionale.
- e. che in questo modo la ragione ed esperienza restano su un piano di reciproca esteriorità: la prima rimane astratta, la seconda resta confinata nella sua anarchia.

Cerchiamo di mettere in luce il senso di queste obiezioni.

I punti (a) ed (e), il primo e l'ultimo, definiscono la tesi di Preti: la forma di autonomia che Banfi ascrive alla ragione ne determina l'astrattezza e l'esteriorità rispetto all'esperienza, e dunque la sua inefficacia. Ma quali sono i difetti di questa forma di autonomia che portano a questo esito?

Il punto (b) individua il primo di questi difetti: la ragione auto-produrre le proprie idee antinomiche, senza alcuna relazione con l'intelletto, la storia o l'esperienza. Preti ravvisa qui un difetto che si potrebbe definire *genetico*: la genesi delle idee non può compiersi in questo modo irrelato, se non al prezzo di partorirle già morte nella loro astrattezza.

Il punto (c) identifica il secondo difetto: la ragione provvede in maniera auto-sufficiente a risolvere in sé le particolarità in cui il pensiero chiude l'esperienza. Preti individua qui un difetto che si potrebbe definire *fun-*

¹¹ Ivi, p. 84 (corsivo dell'autore).

zionale: la funzione della ragione non è quella di risolvere direttamente le posizioni determinate del pensiero circa l'esperienza, ponendosi in ciò come auto-sufficiente. In qualche modo, Preti sembra rifarsi all'architettura kantiana, cioè alla distinzione tra «ragione» (*Vernunft*) e «intelletto» (*Verstand*) e al loro rapporto: la ragione non ordina direttamente l'esperienza, a ciò provvedono le categorie dell'intelletto, bensì ha una funzione regolativa rispetto all'uso dell'intelletto.

Il punto (d) identifica l'esito combinato dei due difetti, quello 'genetico' dell'auto-produttività della ragione e quello 'funzionale' della sua auto-sufficienza. Questo esito consiste nel misconoscimento della funzione dell'intelletto: una ragione auto-produttiva e auto-sufficiente prevarica l'intelletto (ossia, la conoscenza scientifica) e ne annulla il ruolo. Qui Preti chiarisce che si tratta di un errore strutturale e funzionale al tempo stesso: l'opera di mediazione dell'intelletto tra l'esperienza e la ragione è indispensabile per la trasposizione razionale della prima, poiché: (d1) è l'intelletto che 'costruisce' l'esperienza (che senza la sua funzione organizzatrice non si può dire neppure tale), non direttamente la ragione; (d2) ma l'intelletto compie quest'opera costruttiva secondo le strutture formali stabilite dalla ragione.

In altre parole, l'intelletto costruisce e mette in forma l'esperienza in modo conforme alle strutture della ragione, ed è perciò grazie alla sua intermediazione che l'esperienza viene trasposta sul piano razionale. In termini astratti, usando S per 'strutture', e assegnando i livelli 1, 2, 3 rispettivamente alla ragione, all'intelletto e all'esperienza si ha che S_1 prescrive a S_2 le forme e i modi di ricostruire S_3 .

Il punto (e) completa l'argomentazione di Preti: senza l'intermediazione dell'intelletto, la ragione non cattura l'esperienza, restando imprigionata nell'astrattezza della sua falsa auto-produttività e auto-sufficienza, mentre essa, l'esperienza, rimane allo stato anarchico, informe e caotica.

Circa la pedagogia, questo significa che una mera filosofia dell'educazione (che definisce il piano della ragione), senza il supporto di una scienza dell'educazione (che definisce il piano dell'intelletto) è destinata a rimanere astratta rispetto alla concreta esperienza educativa.

Ma rimaniamo ancora al problema sollevato da Preti. Denunciata l'astrattezza di una ragione privata del supporto dell'intelletto, Preti si preoccupa anche di evidenziare il rischio di un intelletto orfano della guida della ragione, infatti:

[...] a tutte quelle posizioni che, in genere, tendono ad eliminare dalla filosofia il piano della *logica trascendentale* [...] si può obiettare che cadono nel dogmatismo opposto, a loro volta dando all'intelletto un principio immediato, e quindi finendo per nullificarne più o meno la funzione¹².

¹² G. Preti, *La filosofia di Marx*, cit. p. 84.

In altri termini, punto (f), senza la guida della ragione, l'intelletto è costretto a sua volta ad auto-produrre un proprio principio che privato dei modelli formali (linguistici e sintattici) della ragione non può provvedere in maniera adeguata alla costruzione dell'esperienza. Preti sembra perciò ritenere fondata l'architettura kantiana, pur reinterpretando il significato dei suoi livelli, che rimangono però articolati secondo la tripartizione: ragione-intelletto-esperienza.

Questo richiamo alla necessità della logica trascendentale, implica l'inadeguatezza del tentativo di risolvere la pedagogia in una disciplina meramente empirica di stampo positivista come la *pedagogia sperimentale*, privandola della componente della *filosofia dell'educazione*. Tentativo che alimenta un'unilateralità complementare a quello di una filosofia dell'educazione meramente speculativa.

2. Il rovesciamento della filosofia di Banfi: al principio sta la prassi

Come si è visto, nel saggio inedito sulla filosofia di Marx, del 1948, Preti obietta (b) che nel razionalismo idealistico l'antinomicità delle idee della ragione non venga derivata dall'intelletto o dalla storia della scienza, ma sia posta come sussistente in sé, generata immediatamente nella sfera della ragione; e in nota¹³ asserisce di considerare i *Principi di una teoria della ragione*, di Banfi, come il massimo punto d'arrivo della filosofia speculativa, ma di non poter continuare una simile filosofia se non 'rovesciandola', assumendo verso di essa un atteggiamento analogo a quello dei seguaci immediati di Hegel (tra i quali Marx) verso il suo sistema.

Il bersaglio della critica di Preti è dunque il Banfi dei *Principi di una teoria della ragione* (le cui posizioni il filosofo milanese avrebbe in parte rivisto, e soprattutto integrato, negli anni trenta e quaranta, specialmente con l'adesione al marxismo). Qual è il processo genetico con cui, nei *Principi...*, Banfi arriva all'idea antinomica della ragione? A proposito dell'*idea del conoscere* (nella quale, per lui, l'esigenza teoretica trova espressione nella sua purezza), Banfi scrive che:

[...] tale idea non ha la sua origine né in un processo di astrazione, né in un atto d'illuminazione soggettivo. Essa ha la sua origine, come ogni idea speculativa, nel *processo totale della coltura*, per cui il momento della teoreticità si è venuto elevando ad autonomia fissandosi in aspetti idealmente obbiettivi¹⁴.

E continua asserendo:

¹³ G. Preti, *La filosofia di Marx*, cit., nota 112, p. 83.

¹⁴ A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 12 (corsivo mio).

È appunto non di fronte ad una presunta esperienza immediata, ma *all'interno di tale tradizione filosofica* stessa che noi cerchiamo, sui risultati raggiunti, di definire con sempre maggiore chiarezza la forma trascendentale del conoscere¹⁵.

Per concludere, una volta posta l'idea del conoscere come sintesi soggetto/oggetto, rispetto alla sua individuazione Banfi precisa:

[...] non si tratta qui affatto di un'intuizione, ma di un risultato del *processo dialettico* del pensiero filosofico [...]. Il rapporto soggetto-oggetto non è affatto dato originariamente alla coscienza, si sviluppa piuttosto e si eleva sempre più chiaramente di mano in mano che la sfera teoretica e l'attività conoscitiva acquistano autonomia nell'*auto-coscienza culturale*¹⁶.

In altre parole, secondo Banfi, si arriva all'idea razionale attraverso un processo dialettico interno al pensiero filosofico, e dunque intrinseco alla ragione. E anche se le posizioni del pensiero filosofico che il processo dialettico scioglie dalla propria assolutezza dogmatica, risolvendoli nel processo stesso di genesi dell'idea, si potessero definire come 'intellettuali', l'intelletto assumerebbe qui il carattere della mera negatività e dogmaticità che deve essere risolta e superata nella positività dell'idea razionale¹⁷.

Il rilievo di un residuo di astrattezza idealistica del Banfi dei *Principi...*, mosso da Preti, non appare perciò privo di riscontri. Questa impostazione secondo Preti va rovesciata. Ma in che senso? Secondo il razionalismo speculativo di Banfi la ragione auto-produce le proprie idee antinomiche, l'origine dell'idea razionale è la ragione stessa e il suo processo è dialettico. In altri termini, all'origine, in principio, sta il *logos*. Rovesciare questa impostazione significa assumere che all'origine, in principio, sta la *prassi*, ed è solo grazie all'opera dell'*intelletto* che da questa si arriva alle strutture della *ragione*, del puro *logos*. È questo il tema del grande saggio incompiuto e lasciato inedito *In principio era la carne*¹⁸, del 1963-64, le cui linee sono in parte già anticipate in *Praxis ed empirismo*, del 1957. Quello che qui è in gioco è il processo di genesi delle strutture funzionali del conoscere. E la tesi è che il piano originario non va individuato nel *logos*, ma nella 'carne': nella vita degli uomini in carne ed ossa, nella prassi sociale che li mette in relazione reciproca e in rapporto col mondo. In questo modo viene data risposta alla domanda *da dove* prendono origine le strutture del conoscere.

Secondo Preti, che richiama esplicitamente il marxismo, sono propriamente le esigenze connesse alla vita che spingono l'uomo ad elabora-

¹⁵ Ivi, p. 13 (corsivo mio).

¹⁶ *Ibid.* (corsivo mio).

¹⁷ Vedi G. Preti, *La filosofia di Marx*, cit., p. 82.

¹⁸ G. Preti, *In principio era la carne*, in G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti*, cit., pp. 161-201.

re la tecnica, la scienza e la cultura, ossia il *logos*¹⁹. In altre parole, il *logos* deriva dalla carne e vi fa ritorno: il loro rapporto è circolare (e dunque lo è anche il rapporto prassi-teoria). Ma il «mondo della vita» da cui prende origine il *logos* non ha la struttura ante-predicativa che gli attribuisce la neo-fenomenologia, esso è già «costruito di relazioni, significati, credenze, valutazioni»²⁰; in altre parole, così descritto, sembra che il piano dell'esperienza identificato da Preti come basilare si possa identificare col piano del senso comune, al quale il linguaggio ordinario dà già struttura. In questa prospettiva, gli stessi «dati iletici», la mera materia prima del conoscere, sono solo un concetto-limite del processo del conoscere, e divengono oggetti di conoscenza solo in quanto si organizzano secondo sintesi noematiche che presuppongono una forma intenzionale²¹. In altri termini, l'esperienza è sempre costruita secondo certe sintesi nelle quali la materia iletica è costantemente congiunta a forme intenzionali e organizzata secondo di esse. La materia iletica bruta, informe, è una mera astrazione, anzi è «il limite di ogni astrazione analitica»²². Il linguaggio interviene costantemente nell'organizzazione dell'esperienza, anche di quella di senso comune, che viene per così dire messa in forma dal linguaggio ordinario.

L'elaborazione dell'esperienza si svolge secondo le modalità dell'*intelletto* (leggi: in maniera intellettuale), che «precede nel finito»²³, nell'empirico storico e culturale, descrivendo fatti e ponendo tra loro relazioni. E in questo modo, spesso, opera abbattendo le strutture del senso comune, nonché i suoi pregiudizi, e le ricostruisce in modi diversi²⁴. Il razionalismo speculativo, al contrario, converte le relazioni in enti metafisici, cadendo nel dogmatismo ontologico. Per evitare questa caduta, occorre invece dare alla ragione il ruolo meramente formale di «*limite ideale* dell'esigenza, corrente in tutta la cultura, dell'universalità e consistenza»²⁵.

Su questa base può essere reimpostato il processo di costruzione delle strutture funzionali del conoscere, muovendo dalla prassi per arrivare alla ragione attraverso la mediazione dell'intelletto.

Al livello basilare della prassi, «la conoscenza è un fatto, non è un problema»²⁶: essa è basata su evidenze che hanno un valore vitale e rappresenta uno strumento della vita per il proprio mantenimento. Su questo piano, il termine «conoscenza», asserisce Preti, è un termine generico per indicare le transazioni vitali dell'organismo vivente con l'ambiente²⁷. E ri-

¹⁹ Ivi, p. 165.

²⁰ Ivi, p. 169.

²¹ Ivi p. 186.

²² Ivi, p. 187.

²³ Ivi, p. 165.

²⁴ Cfr. ivi, p. 169.

²⁵ Ivi, p. 167 (corsivo dell'autore).

²⁶ Ivi, p. 172.

²⁷ Cfr. ivi, p. 174.

spetto all'atteggiamento naturalistico che permea questo livello, il conoscente e il conosciuto si distinguono e si oppongono, il soggetto e l'oggetto sono uno di fronte all'altro (anche se si deve rammentare il carattere transattivo della conoscenza), conformemente al modo in cui il realismo concepisce le cose²⁸. Ma ad altri livelli le cose si mettono diversamente, avverte Preti.

Ad un livello più alto (che si può far corrispondere a S₂), attraverso un processo di astrazione e idealizzazione dei contenuti e delle loro relazioni, la conoscenza si organizza in forma scientifica, secondo le strutture formali e le categorie del discorso scientifico²⁹.

Al di sopra di questo livello, in questo saggio Preti pone il *piano trascendentalistico*³⁰, che si apre grazie ad un'astrazione che presuppone l'*epoché* dell'atteggiamento ontologico-naturale e una sorta di passaggio al limite. In questo piano trascendentale, si colloca la banfiana idea del conoscere come antinomia soggetto/oggetto, la quale pone come correlative le categorie dell'ego trascendentale e del mondo trascendentale, che rappresentano «*idee della ragione* nel senso preciso della *Ragione pura kantiana*»³¹ e dunque, sia singolarmente che nella loro correlazione trascendentale, hanno una funzione meramente regolativa.

Lo scheletro formale delle strutture funzionali del conoscere rimane grosso modo quello dei lavori degli anni Cinquanta, con la sola variante che al livello più astratto S₁ questa volta viene evidenziata la componente gnoseologica dell'idea trascendentale del conoscere, piuttosto che quella epistemologica dell'Ontologia formale costituita dai linguaggi ideali³². Nel saggio del 1963-64 viene però chiarito il problema della genesi costruttivistica di tali strutture, attraverso due tesi fondamentali:

(1) il processo della costruzione muove dal livello del senso comune (S₃), dall'esperienza degli uomini in carne e ossa, e risale attraverso il livello delle strutture dell'intelletto (S₂), alle strutture della ragione S₁.

Con ciò, come abbiamo già rilevato si dà risposta alla questione dell'origine delle strutture funzionali del conoscere (*da dove* hanno origine). Ma in questa sistemazione, l'intelletto non è solo la stazione intermedia del procedere dall'esperienza alla ragione, bensì rappresenta il motore o principio dinamico di tale processo. Infatti, l'altra tesi è che:

(2) il processo costruttivo è basato su operazioni di astrazione e idealizzazione, unite all'*epoché* dell'atteggiamento naturalistico che sospende qualsiasi valore ontologico alle nozioni elaborate.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 175.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 179.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 180.

³¹ *Ivi*, p. 185.

³² G. Preti, *L'ontologia della regione "natura" nella fisica newtoniana*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 413-35. Vedi anche: G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, vol. 1, cit., pp. 127-220; G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., pp. 68-94.

Preti, infatti, oltre a enunciare più volte questa tesi nel corpo della trattazione, la ribadisce al termine dell'itinerario costruttivo:

[...] le categorie della gnoseologia trascendentale sono ricavate, attraverso un laborioso processo di successive εποχαι e successive astrazioni-idealizzazioni, dall'originaria situazione dell'uomo in carne e ossa [...]³³.

In questo modo viene risolta l'altra questione dell'origine delle strutture del conoscere, ossia il problema di *come* si formano tali strutture. Nel quadro messo a punto da Preti, non è la ragione che auto-produce le idee attraverso un proprio svolgimento dialettico interno, come nel razionalismo speculativo (e come avviene nello stesso Banfi); bensì queste idee sono costruite dall'intelletto attraverso successive operazioni d'astrazione-idealizzazione che culminano nell'iper-astrazione del passaggio al piano trascendentale, che Preti definisce attraverso l'analogia del «passaggio al limite» propria dell'analisi matematica.

Il fatto che siano il frutto di un laborioso processo costruttivo dell'intelletto, e non della spontaneità dello sviluppo della ragione, non impedisce però che, come asserito nel saggio sull'*Ontologia della regione "natura" nella fisica newtoniana*³⁴, una volta 'costruite' intellettualmente, queste idee e categorie siano 'poste' con funzione di *a priori* entro il sistema, e che quindi funzionino come idee regolative al livello della ragione o come categorie formali costitutive degli oggetti di conoscenza a quello dell'intelletto. Si tratta però di *a priori* storico-relativi, convenzionali benché oggettivi, e come tali valevoli solo relativamente al sistema e fino a nuovo ordine.

Tuttavia, la tesi della costruzione per astrazione-idealizzazione delle categorie a partire dall'esperienza (e delle idee movendo dal piano categoriale) non è esente da rischi, e il suo valore deve essere messo in rapporto con la necessità di individuare un processo di tipo intellettuale, alternativo allo svolgimento dialettico intrinseco della ragione su cui si era attestato Banfi.

In linea di principio, il pericolo è quello di ricadere nei limiti della vecchia gnoseologia empirista, dalla quale Banfi rimaneva immune postulando che il rapporto tra esperienza e ragione non fosse di tipo astraente, ma di trasposizione della prima secondo le forme razionali della seconda.

Il limite della vecchia gnoseologia empirista basata sull'astrazione dall'esperienza è quello di mettere capo a concetti che categorizzano solo ciò che è comune a un certo insieme d'esperienze. In questo modo, il concetto assume un carattere sostanzialista, e dunque dogmatico-ontologico, e nel contempo si presenta impoverito rispetto all'esperienza, e perciò incapace di tornare produttivamente ad essa.

³³ Ivi, p. 184.

³⁴ G. Preti, *L'ontologia della regione "natura" nella fisica newtoniana*, cit.

Rispetto al processo astrante, Preti evita il rischio della caduta nel sostanzialismo ontologico chiamando in causa come correlato dell'astrazione l'*epoché*, la quale sospende qualsiasi valore ontologico e sostanziale delle nozioni elaborate. Rimane però il pericolo che l'elaborazione metta capo a nozioni vuote e astratte nel senso deteriore del termine, ossia situate su un piano che trascende l'esperienza e impoverite rispetto ad essa, e dunque estranee ed inefficaci rispetto all'esperienza stessa. Il modo in cui Preti cerca di evitare tale pericolo si rende trasparente in un altro scritto, ossia nella *Presentazione* introduttiva al volume *Sostanza e funzione* di Ernest Cassirer³⁵. Qui Preti segue Cassirer nella critica al *concetto-sostanza* della dottrina scolastica e della gnoseologia empiristica, che procede per astrazione dei dati comuni, giungendo così a una rappresentazione tanto dogmatica quanto impoverita dell'esperienza. A tale tipo di concetto Cassirer oppone il *concetto-funzione*, che costituisce la forma di rappresentazione tipica del pensiero scientifico («la scienza stessa è un tessuto di concetti-funzione»)³⁶, e che usa un differente tipo d'astrazione, nella quale i tratti disomogenei non sono eliminati ma sostituiti da *variabili* espresse da *simboli*³⁷. E in un saggio posteriore, Cassirer chiarisce che secondo il proprio idealismo trascendentale il momento intellettuale (connesso ai concetti-funzione) non deriva da un allontanamento dall'intuizione sensibile, perché quest'ultima è sempre organizzata secondo un ordine che è già intellettuale. Il 'dato', cioè, non è semplice materia ilettica, ma possiede sempre una forma³⁸; la 'materia originaria', come tale, è un puro concetto limite³⁹.

Il modo in cui Preti interpreta il ruolo simbolico dei concetti-funzione è cruciale per comprendere come si deve vedere il processo di astrazione-idealizzazione a cui, nel saggio *In principio era la carne*, egli affida il compito di elaborare le strutture intellettuali e razionali a partire dall'esperienza. Preti, infatti, scrive:

Il simbolo ha una funzione irriducibile, che non è quella di rappresentare, o dipingere, o economizzare l'esperienza. Il simbolo [...] implica un distacco dall'intuizione, una sospensione dell'esperienza, una *astrazione-idealizzazione* che conferisce al pensiero ampi gradi di libertà rispetto all'esperienza stessa⁴⁰.

³⁵ E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

³⁶ G. Preti, *Presentazione* a E. Cassirer, cit., p. XIII.

³⁷ Ivi, p. XII.

³⁸ E. Cassirer, *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, in E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 28-9.

³⁹ Ivi, p. 31.

⁴⁰ G. Preti, *Presentazione* a E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, cit., pp. IX-X (corsivo mio).

E subito aggiunge:

Non c'è però una dicotomia, un netto taglio gnoseologico (e tanto meno ontologico) tra esperienza e regno dei simboli: ché mentre non esiste neppure, a stretto rigore un'esperienza in senso vero e proprio la quale non sia già investita di una funzione simbolica [...], d'altra parte il mondo dei simboli è indefinitamente stratificato in livelli simbolici di progressivo formalismo [...]⁴¹.

In altre parole, come Cassirer, Preti non fa dell'esperienza la sfera dei meri dati iletici, della materia informe del conoscere. L'esperienza, come si è visto, è già costruita secondo una trama simbolica, fornita dal linguaggio comune. Pertanto, considerando questi passi insieme a quanto Preti scrive nel saggio *In principio era la carne*, si deve interpretare il processo di astrazione-idealizzazione con cui si risale dall'esperienza alle categorie dell'intelletto (e da queste alle idee della ragione) non nei termini della vecchia gnoseologia empirista (che egli respinge esplicitamente), bensì secondo la forma di astrazione-idealizzazione realizzata dal linguaggio scientifico, che è quella della formulazione delle leggi scientifiche e, aggiungiamo noi, della 'modellizzazione' scientifica, nel contesto della quale il passaggio dal livello della realtà a quello del modello, solitamente, è collegato a processi di astrazione e idealizzazione⁴².

L'*epoché* da un lato, e l'astrazione-idealizzazione inteso come processo di sostituzione della varietà dell'esperienza con simboli e variabili legati in concetti-funzione, ossia in categorie-significati, differenziano l'empirismo di Preti dalla vecchia gnoseologia empirista. Il processo astrattivo codifica l'esperienza in categorie formali, che sono svuotate di contenuti specifici e sono trasformate perciò in variabili, l'*epoché* ne sospende qualsiasi valore ontologico. Tuttavia, questo passaggio dall'esperienza codificata secondo il linguaggio comune alla trama categoriale del linguaggio formale di una scienza, pone comunque un problema. Asserire che la formazione delle strutture concettuali dell'intelletto muovendo dal piano dell'esperienza implica operazioni di astrazione e idealizzazione sarebbe relativamente poco problematico, in quanto non impegna circa la struttura complessiva di tale processo di formazione (non si afferma cioè che esso si riduce a tali operazioni). Più problematico è sostenere che queste strutture sono precisamente prodotte per mezzo di operazioni d'astrazione dall'esperienza

⁴¹ Ivi, p. X.

⁴² Vedi R.N. Giere, *Spiegare la scienza*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 117. A questo proposito è significativo il modo in cui Preti descrive il 'metodo' di Galileo: «L'«esperienza con la fantasia» è in realtà un *procedimento astrattizzante* che riduce il fenomeno a un tipico schema o *modello matematico*»; G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1975 (1957), p. 171 (corsivi miei). Probabilmente, quando Preti parla di processi di astrazione-idealizzazione si deve pensare a qualcosa di analogo a un procedimento di modellizzazione scientifica dei fenomeni.

(linguisticamente codificata), in quanto in questo caso si cade nella difficoltà creata dall'indeterminatezza dell'esito, perché nella codificazione formale dell'esperienza se ne possono trascegliere come pertinenti aspetti del tutto diversi. Infatti, come osserva lo stesso Cassirer: «l'astrazione rimarrebbe senza direzione e senza guida se non pensasse gli elementi, onde essa ricava il concetto, come collegati da un principio mediante una determinata relazione e ordinati in virtù di essa»⁴³. Pertanto, sempre secondo Cassirer, se s'intende affermare che il concetto si forma per 'astrazione' occorre dare a questo termine un senso completamente diverso da quello della dottrina sensista-empirista, identificandolo con atti di pensiero diversi e indipendenti, ognuno dei quali comporta una peculiare interpretazione del contenuto dell'esperienza⁴⁴. Per compiere l'astrazione del concetto occorre cioè essersi già posti secondo un determinato punto di vista, dal quale interpretare in maniera unitaria l'esperienza; ossia è necessario pensare l'esperienza secondo una 'specie' concettuale di carattere 'categoriale'.

Per compiere l'astrazione del concetto dall'esperienza occorre dunque porre già un *a priori*, imponendo all'esperienza un punto di vista secondo cui interpretarla in modo unitario. Come possono però le strutture funzionali del conoscere essere formate per mezzo di un processo d'astrazione, quando sono queste strutture a rendere possibile l'astrazione stessa? A questo proposito, per salvaguardare la coerenza dell'impostazione di Preti, si deve fare appello alla struttura circolare del pensiero, che egli considerava tipica della filosofia⁴⁵. Occorre cioè postulare un *rapporto circolare* tra l'intelletto e l'esperienza, per cui l'esperienza si dà sempre costruita secondo un ordine che in quanto simbolico-linguistico è già in qualche modo quasi-intellettuale, e l'astrazione da questa di strutture intellettuali si compie secondo punti di vista (che si potrebbero vedere come schemi d'anticipazione), che sono essi stessi intellettuali, e che si ridefiniscono e si precisano nel corso del processo d'astrazione stesso dai 'dati' d'esperienza. Questo, come si è già detto, non toglie che una volta costruite per astrazione-idealizzazione (ed *epoché*) le categorie siano poste come *a priori* del conoscere.

Un problema analogo si pone nel rapporto tra intelletto e ragione: l'astrazione dell'idea del conoscere dal piano categoriale è possibile solo in quanto tale piano sia già stato pensato secondo la struttura di questa idea. Difatti, Preti scrive che l'idea antinomica del conoscere è ottenuta attraverso l'idealizzazione di «una struttura costante che il conoscere presenta ad ogni livello in cui venga analizzato»⁴⁶. Ma questa affermazione ha un'implicazione forte, poiché il fatto di ritrovare la medesima struttura a

⁴³ E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, cit., p. 36.

⁴⁴ Ivi, pp. 37-8.

⁴⁵ Vedi G. Preti, *Lezioni di filosofia della scienza*, cit., p. 57.

⁴⁶ G. Preti, *In principio era la carne*, cit., p. 183.

livelli diversi di analisi significa o che questa struttura ha una radice ontologica, inerisce cioè all'essere in sé delle cose, oppure che questa struttura è stata imposta all'analisi da un atto preliminare, e quindi la si ritrova costantemente perché la si è messa fin dall'inizio nelle cose. Dato che l'*epoché* provvede a sospendere qualsiasi valenza ontologico-naturalista, si deve optare per la seconda soluzione. Ma qual è il livello logico nel quale si opera l'imposizione di questo punto di vista? Se si risponde che è la ragione si torna alla soluzione di Banfi: l'idea del conoscere viene auto-prodotta dalla ragione, per cui si lascia astrarre dal piano categoriale dell'intelletto solo se questo piano è già pensato in funzione di tale idea. Ma in questo modo l'intelletto perderebbe la funzione motrice che Preti intende affidargli, e tornerebbe a subordinarsi alla ragione. Anche questo processo deve perciò essere pensato secondo un *rapporto circolare* tra l'intelletto e la ragione. Si perviene così a una doppia circolarità verticale (ossia tra piani logici diversi): il circolo prassi/intelletto a un primo livello, e quello intelletto/ragione a un secondo livello.

Per concludere, si può evidenziare la rilevanza delle seguenti tematiche nel pensiero di Preti: (A) il ruolo centrale dell'intelletto, vero intermediario del rapporto tra ragione ed esperienza; e (B) il carattere primario della prassi vitale. Si tratta di due motivi che sono molto importanti anche ai fini di un ripensamento dell'assetto teorico della pedagogia problematicista, che nella versione di Giovanni Maria Bertin⁴⁷ prescinde da entrambi. Ma di questo mi occuperò in altra sede⁴⁸.

Come si è detto, non è però sufficiente considerare il pensiero di Preti come una rottura rispetto a quello di Banfi, occorre coglierne anche gli elementi di continuità. A questo proposito, se ci si domanda qual è il 'nucleo'⁴⁹ che istituisce la continuità tra la teoria di Banfi e il pensiero di Preti entro il programma di ricerca del criticismo la risposta potrebbe essere la seguente: tale nucleo è costituito da un 'trascendentalismo' di carattere oggettivo e storico, che dà ai concetti e alle idee un valore meramente *metodico* nei riguardi della concreta e vitale esperienza.

⁴⁷ G.M. Bertin, *Educazione alla ragione*, Armando, Roma 1975.

⁴⁸ Vedi il capitolo aggiuntivo della seconda edizione di M. Baldacci, *Il problematicismo*, Milella, Lecce, in corso di stampa.

⁴⁹ Vedi I. Lakatos, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in I. Lakatos, A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 164-276.

GIULIO PRETI, LUDOVICO GEYMONAT
E LA FILOSOFIA SCIENTIFICA

Francesco Coniglione

Per intendere adeguatamente certi caratteri dell'epistemologia di Giulio Preti riteniamo sia necessario riferirla ad un duplice sfondo problematico. Da un lato ci pare eccessivamente restrittivo assumere come punto di riferimento internazionale il neopositivismo, in quanto esso è un oggetto storiografico troppo vasto per certi aspetti e troppo limitato per altri, bensì assumere come punto di riferimento la cosiddetta «filosofia scientifica» la quale – se presenta indubbe intersezioni col positivismo – tuttavia non è totalmente ridicibile ad esso; e vedremo tra breve quale sia il significato di questa delimitazione¹. In secondo luogo è indispensabile vedere in che modo egli si collochi all'interno della filosofia italiana non nel suo complesso, ma in relazione a quelle componenti e a quelle tendenze che dalla filosofia scientifica hanno cercato di trarre ispirazione ponendola in contrapposizione alla tradizione specificatamente italiana di intenderne lo statuto. In questa direzione è particolarmente significativo il confronto con Ludovico Geymonat, che non solo gli fu contemporaneo, ma ebbe anche numerosi momenti di intersezione con lo sviluppo del suo pensiero nel corso dei quali le reciproche posizioni ebbero a chiarirsi per contrasto o anche per reciproca influenza. Infine, limiteremo la nostra analisi anche temporalmente, ponendo come *terminus ad quem* il 1955 in quanto riteniamo non solo che gli anni 1950-1955 sono stati i più decisivi per la formazione dei caratteri peculiari dell'epistemologia italiana del secondo dopoguerra², ma che è in quel torno di anni che si vengono a definire in modo abbastanza compiuto le rispettive posizioni di Preti e Geymonat sulla filosofia scientifica³.

¹ Per tale aspetto si vuole portare un contributo in direzione della soluzione del problema storiografico – posto da P. Parrini, *Preti teorico della conoscenza*, in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 63 – di individuare l'orientamento di pensiero nell'ambito del quale la concezione pretiana della conoscenza possa essere collocata.

² A. Maros Dell'Oro, *Il Pensiero Scientifico in Italia (negli anni 1930-1960)*, Gianni Mangiarotti, Cremona 1963, p. 50.

³ Pertanto non vogliamo prendere in esame l'intero lascito filosofico dei due autori, sia nella cronologia che nei temi trattati, già efficacemente analizzato e discusso in altri lavori, che ho avuto comunque presenti, come quelli di F. Cambi,

Nel far questo duplice confronto si assume esplicitamente un profilo *metafilosofico*, che eviti di entrare nel merito delle singole soluzioni che Preti o Geymonat hanno fornito alle maggiori questioni di tipo epistemologico e che li vedono tra gli interpreti più significati in ambito italiano, privilegiando piuttosto l'interrogazione della filosofia su se stessa, sul proprio statuto e sul suo rapporto con le scienze così come si sono venute a costituire dopo la rivoluzione scientifica galileiana; una interrogazione, tuttavia, che assume a proprio perimetro l'ambito problematico della filosofia scientifica⁴.

1. Se ci poniamo sul primo versante – quello internazionale – possiamo facilmente notare come i connotati propri della filosofia scientifica siano spesso o sfumati nella genericità oppure siano identificati di volta in volta, a seconda dell'interprete o dell'indirizzo storiografico, con particolari correnti ed autori che sono ben lungi dal rappresentarne in modo esclusivo le peculiarità. Nel primo caso, si indicano tutte le filosofie e i filosofi che intessono in qualche modo un rapporto privilegiato con la scienza, che la tengono in grande considerazione, che ad essa si ispirano e dei cui risultati tengono conto nelle proprie riflessioni, o che genericamente ne vogliono imitare lo stile e il modo di procedere. Nel secondo caso la si sovrappone al positivismo, al neopositivismo, alla filosofia analitica o se ne fanno rappresentanti singoli autori, come Russell, Carnap, Reichenbach,

Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti, Grafistampa, Firenze 1979; M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988; P.L. Lecis, *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di Giulio Preti*, Morano, Napoli 1989; F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; F. Minazzi, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, La città del sole, Milano 2004; F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004; F. Minazzi, *Ludovico Geymonat epistemologo*, Mimesis, Milano 2010 e L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

⁴ Filosofia scientifica e approccio metafilosofico non si sovrappongono, sia perché il secondo è stato praticato anche da pensatori che con la filosofia scientifica non hanno avuto alcun legame consolidato (come avviene ad esempio con Dilthey, con Simmel, ritenuto uno dei più significativi metafilosofi della prima metà del Novecento, e poi con Habermas, per non dire di Heidegger e di tanti altri che hanno parlato di «fine della filosofia», dei «metaracconti» ecc.; oppure emerge con forza quando si affronta la *vexata quaestio* della distinzione/contrapposizione tra analitici e continentali), sia anche perché consistenti parti della filosofia contemporanea, che di solito si pongono nell'alveo della filosofia scientifica (come ad esempio quella analitica), hanno spesso trascurato questa questione e, riprendendo un atteggiamento tipicamente wittgensteiniano, hanno a lungo evitato di porsi il problema della legittimità della propria pratica filosofica. È solo in tempi più recenti che è nato l'interesse per la metafilosofia all'interno della filosofia analitica: si veda A. Biletzki, *Wittgenstein: Analytic Philosopher?*, in A. Biletzki, A. Matar (a cura di), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*, Routledge, London-New York 1998, pp. 202-3.

Popper, Hempel, Quine, Dummett, Searle o Bunge, e molti altri ancora, che non sempre con essa hanno una stringente coestensione semantica o una adesione lungo tutto l'iter della propria riflessione⁵.

In effetti la filosofia scientifica – per dirla in maniera assai sintetica – è un progetto *sui generis* che (per limitarci al Novecento), inteso *in senso proprio* vede nella scienza il *modello* per la filosofia, la quale deve porre e risolvere i suoi problemi secondo quegli stessi metodi e criteri, in base alle stesse esigenze di precisione, delle scienze particolari⁶. In tale accezione la filosofia *scientifica* ha un proprio oggetto, diverso dalla scienza, e quindi è in grado di portare ad una conoscenza distinta da quelle da essa fornite; tuttavia ciò deve essere effettuato imitando il metodo e le procedure della conoscenza scientifica, ispirandosi al suo 'stile' di pensiero. Tuttavia a questa definizione in senso stretto si sono associati altri significati che ne hanno accompagnato la storia e hanno alimentato la discussione su di essa: è stata infatti intesa anche come *metascienza*, teoria della scienza, che assume come proprio oggetto la scienza, cercando o di comprenderne le strutture logico-sintattiche, riducendosi a «sintassi logica del linguaggio scientifico», come avverrà compiutamente con il Carnap⁷; oppure le si è assegnato il compito di trarre fuori dalla scienza quella filosofia che le è implicita e che è l'unica possibile, in grado di pervenire alla soluzione dei problemi che la tradizionale filosofia aveva lasciato sempre irrisolti⁸. In entrambi questi casi la filosofia viene privata di un proprio oggetto autonomo di indagine per diventare «filosofia di...» (della scienza, della fisica, della biologia ecc.), o nell'accezione logico-metodologica proposta da Carnap, oppure nella versione contenutistica fatta propria da altri au-

⁵ Su queste diverse accezioni e sulla problematica da esse veicolata mi permetto di rimandare – per evitare ripetizioni – a miei precedenti lavori, dove è contenuta anche un'ampia bibliografia sull'argomento: F. Coniglione, *Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*, in G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio (a cura di), *Filosofia, scienze, cultura*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002, pp. 181-218; F. Coniglione, *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in G. Gembillo (a cura di), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 109-141; F. Coniglione, *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, «Polish Journal of Philosophy», 1, 2007: 7-27; F. Coniglione, *Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica*, in B. Bonghi, F. Minazzi (a cura di), *Sulla filosofia italiana del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 151-174; F. Coniglione, *Filosofia scientifica europea e positivismo italiano*, in G. Bentivegna, F. Coniglione, G. Magnano San Lio (a cura di), *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Atti del Congresso tenutosi a Catania, 11-14 settembre 2007, Bonanno, Acireale-Roma 2008, pp. 39-67.

⁶ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1988 (1950), vol. III, p. 263.

⁷ R. Carnap, *Sintassi logica del linguaggio*, Silva, Milano 1966 (1934); R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London 1935.

⁸ J.K. Feibleman, *The scientific Philosophy*, «Philosophy of Science», 28, 3, 1961.

tori, come Feibleman. Infine la filosofia scientifica è stata anche intesa come filosofia che ha a proprio *fondamento* la scienza, i risultati della quale dovrebbe utilizzare o per arrivare a sintesi più generali, non raggiungibili all'interno della scienza a causa della sua frammentazione specialistica; oppure per stimolarne l'ulteriore avanzamento, indicando nuovi orizzonti cognitivi e mettendone in luce i presupposti teoretici spesso impliciti o taciti, grazie a una riflessione meno segnata dai limiti dello specialismo e più libera di spaziare all'interno di scenari teorici inconsueti: filosofia scientifica, dunque, come riflessione filosofica *sulla* scienza, che si preoccupa di estenderne i risultati *al di là* del loro ambito specialistico e di favorirne l'ulteriore avanzamento⁹.

Sebbene il movimento della filosofia scientifica abbia le sue radici nei filosofi-scienziati della seconda parte dell'Ottocento, con il loro richiamo al «metodo induttivo» quale strumento procedurale da applicare anche alla ricerca filosofica, essa ha tuttavia la sua più grande fioritura e diffusione con il grande sviluppo della scienza agli inizi del Novecento e in particolare con la rinascita e la straordinaria vitalità della nuova logica che, dopo l'impulso originario fornito da George Boole, ha nei *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead di inizio secolo la sua consacrazione e il suo monumento. Da allora sembra che la filosofia che voglia farsi scienza abbia trovato il metodo suo proprio; come afferma Russell, allo stesso modo in cui la filosofia naturale rinascimentale era potuta diventare fisica sperimentale grazie all'utilizzo del metodo matematico, così la filosofia sarebbe diventata scientifica grazie all'impiego della logica¹⁰; o, come avrebbe icasticamente sostenuto Schlick¹¹, «La filosofia è malata, la sua unica cura è la logica». E Reichenbach riteneva a sua volta che la filosofia, ammalata di spirito di sistema, si stia ora, con l'affermarsi della filosofia scientifica, riprendendo dalla malattia ed è in «convalescenza»¹². È una fiducia smisurata, direi quasi temeraria, nei poteri taumaturgici della logica, la cui importanza per l'intera filosofia – scrive nel 1928 Carnap – è stata avvertita ancora da pochi; ma – continua – «se la filosofia ha l'intenzione di incamminarsi per la via della scienza (in senso rigoroso), non

⁹ Un luogo topico in cui queste varie accezioni di filosofia scientifica si intrecciano e si sovrappongono nei diversi esponenti del tempo – che appunto si riconoscevano sotto la comune bandiera di «filosofia scientifica» – è il Congresso Internazionale di Filosofia scientifica tenutosi a Parigi nel 1936. Cfr. AA.VV., *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Hermann & Cie, Paris 1936.

¹⁰ B. Russell, *La conoscenza del mondo esterno*, Newton Compton, Roma 1971 (1914), p. 77; B. Russell, *Misticismo e logica*, Newton Compton, Roma 1970 (1917), p. 98.

¹¹ M. Schlick, *Aforismi*, in A. Ioly Piussi (a cura di), *Problemi di etica e aforismi*, Pàtron, Bologna 1970, p. 200.

¹² H. Reichenbach, *New Approaches in Science: Philosophical Research*, in H. Reichenbach, *Selected Writings, 1909-1953*, a cura di M. Reichenbach e R.S. Cohen, Reidel, Dordrecht 1978, p. 250.

potrà rinunciare a questo strumento energico ed efficace per la precisione dei concetti e per la chiarificazione delle situazioni problematiche»¹³.

Eppure, abbiamo detto, non è stato solo questo il modo in cui è stata propriamente intesa la filosofia scientifica: indipendentemente dalla accettazione o meno della logica come strumento terapeutico in grado di rimettere in salute la filosofia, essa aveva vissuto la grande stagione del positivismo europeo nel corso della quale la sua sorte era stata in bilico o tra l'essere pericolosamente risucchiata da una onnivora scienza, o di autolegittimarsi (oppure venire dagli stessi 'scienziati' legittimata) come diversa da essa e tuttavia in sua stretta correlazione. E in quest'ultimo caso, poteva condividerne i metodi, accettarne le conclusioni – dalle quali non può prescindere se non correndo il rischio di finire come la colomba kantiana – o, infine, ritenere di starne alla base, anche se in modo il più delle volte tacito ed inconsapevole. È in questa fase che le diverse accezioni prima rilevate si sovrappongono, si intersecano, a volte si distinguono nelle diverse fasi del pensiero di uno stesso autore, altre invece scolorano in una generica attenzione per la scienza.

2. Se ora volgiamo l'attenzione alla specifica situazione italiana, non è difficile constatare come il positivismo, al di là e indipendentemente dalla specifica consistenza teorica delle proprie tesi filosofiche, si sia collocato – il più delle volte in maniera inconsapevole – all'interno di questo generale clima, cercando di declinare anch'esso una filosofia scientifica, che nella figura di Ardigò¹⁴ e nella *Rivista di filosofia scientifica* (1881-1891) di Morselli hanno avuto i loro esempi più significativi, sino a giungere a quei positivisti che di solito vengono salvati dalla generale reprimenda che ha colpito il positivismo italiano, cioè Vailati, Enriques e Calderoni. In tutti costoro è tuttavia presente – con le caratteristiche e l'acume propri di ciascuna biografia e del background filosofico-scientifico che ne ha retto la riflessione – l'esigenza di *un avvicinamento tra pensiero scientifico e pensiero filosofico* e non solo nel senso semplicistico e unilaterale di un andare la filosofia ad imparare dalla scienza, ma anche in senso inverso, ovvero della necessità per la scienza e gli scienziati di non ignorare il pensiero filosofico, se non volevano poi esserne le vittime. È questa, possiamo dire, la *conditio sine qua non*, il minimo comun denominatore, il punto di convergenza su cui tutti i filosofi scientifici si trovano d'accordo. Ma quando poi si vada ad esaminare più da vicino come si articolano i modi specifici di tale rapporto, emergono le differenze e si possono apprezzare le diverse prospettive metafisologiche dei vari protagonisti della filosofia scientifica, gli snodi teorici su cui vengono a definirsi le diverse posizioni, che marciano il proprio terreno per differenziarlo da quello di altri.

¹³ R. Carnap, *Prefazione alla prima edizione di La costruzione logica del mondo*, Fratelli Fabbri, Milano 1966 (1928).

¹⁴ F. Coniglione, S. Vasta, *Introduzione a R. Ardigò, Scritti di filosofia scientifica*, Bonanno, Acireale-Roma 2008, pp. 7-51.

È una vicenda più volta raccontata quella che ha segnato la sconfitta di questo tentativo di connubio tra scienza e filosofia e inaugurata la lunga egemonia dell'idealismo italiano tra le due guerre, per cui ci asteniamo dal ritornarci sopra. Facciamo solo notare tuttavia che, nonostante l'idealismo, correnti minoritarie cercavano di coltivare un modo di fare filosofia diversa e più attenta allo sviluppo del pensiero scientifico. Infatti, oltre alle figure già citate (specie quella di Enriques, attivo lungo tutti gli anni Trenta e unico rappresentante italiano di spicco della filosofia scientifica ai congressi del movimento che si tenevano all'estero), non bisogna dimenticare il lavoro svolto dalla rivista «Scientia», che sin dagli anni Venti aveva pubblicato in Italia alcuni degli scritti del Circolo di Vienna, con articoli di Reichenbach, Schlick, Frank, Neurath e Carnap, specie quelli maggiormente attenti al dibattito metodologico legato allo sviluppo della scienza, anche se l'impatto sulla cultura italiana di tali scritti fu assai limitato¹⁵. E cominciavano anche ad essere pubblicate le prime opere di Geymonat che, oltre a tentare una nuova lettura del positivismo che lo liberasse dalle mille accuse di matrice idealista¹⁶, nella sua successiva opera¹⁷ presentava alcune delle tesi fondamentali dei circolisti¹⁸. Erano nondimeno, nel periodo tra le due guerre, poche gocce nel mare di una filosofia italiana a tutt'altro interessata che all'epistemologia, verso la quale del resto anche gli scienziati nutrivano la loro diffidenza, convinti che in merito tutto ormai fosse stato già detto da Galilei¹⁹.

Con la caduta del fascismo il cammino della filosofia scientifica italiana sembra di nuovo prendere vigore all'interno di un nuovo fervore che

¹⁵ L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica a cura di G. Giorello e M. Mondadori*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 32. Un articolo di Schlick (*Positivismo e realismo*, «Sophia», I-II-III, 1937: 85-96, 263-281) fu pubblicato anche nella rivista «Sophia» di Carmelo Ottaviano, filosofo cattolico tradizionalista e realista, ma appunto per ciò avversario acerrimo dell'idealismo e vicino al realismo scientifico sostenuto da molti scienziati, che apprezzava le «finissime ricerche della Scuola di Vienna» (cfr. F. Coniglione, «Sophia». *Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 89-124). Un altro filosofo tra i primi a interessarsi in Italia di Wittgenstein, Schlick, Carnap, Frank e Reichenbach fu Giorgio de Santillana, cfr. A. Maros Dell'Oro, *Il Pensiero Scientifico in Italia (negli anni 1930-1960)*, cit., p. 25.

¹⁶ L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico*, F.lli Bocca, Torino 1931.

¹⁷ L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, F.lli Bocca, Torino 1934.

¹⁸ Ovviamente Geymonat nel corso degli anni Trenta pubblicò anche diversi articoli su rivista, sui quali rinviamo alla bibliografia curata da Mario Quaranta in C. Mangione, *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano 1985, pp. 823-854.

¹⁹ A. Maros Dell'Oro, *Il Pensiero Scientifico in Italia (negli anni 1930-1960)*, cit., pp. 19-20.

mira al rinnovamento della cultura filosofica italiana e che vede affiancati nella comune battaglia empiristi, pragmatisti ed esistenzialisti. Torino con i suoi intellettuali di spicco finisce per diventare il centro che raccoglie le forze di queste comuni convergenze intorno al «Centro di Studi Metodologici» che, fondato nel 1947 su iniziativa di Geymonat e di matematici e scienziati come Piero Buzano, Eugenio Frola, Enrico Persico, Cesare Codegone, Prospero Nuvoli, vede protagonisti anche filosofi e umanisti come Abbagnano e Norberto Bobbio²⁰. È da questo clima che nasce il movimento razionalista e critico che prende il nome di *neoeffilluminismo* e che, in polemica ai convegni della Società Filosofica Italiana rinata nel dopoguerra, organizza a cominciare dal 1953 i propri convegni²¹. E non è un caso che nel primo di essi (il 3-4 giugno 1953) la dichiarazione conclusiva, che in qualche modo detta l'agenda del movimento, includa tra i suoi quattro punti quello in cui si sottolinea la necessità che «si stabilisca tra filosofia e scienze una connessione articolata che risulti capace di sgombrare la filosofia da problemi e concezioni derivanti da fasi arretrate della ricerca scientifica, e capace di dare un contributo positivo alla critica e al rinnovamento delle strutture di fondo delle scienze»²².

È nella sostanza ripreso *in nuce* uno degli aspetti della filosofia scientifica, da noi prima delineato, ma in un forma abbastanza generica e irenicamente condivisibile anche da filosofi e scienziati di diversa tendenza. Tali due compiti assegnati alla filosofia avrebbero potuto facilmente precipitare in un programma in cui o la filosofia si trasformava essa stessa in scienza mediante un bagno purificatore nella sua metodologia e nelle sue procedure sperimentali, oppure avrebbe ridotto le sue pretese acconciandosi ad un lavoro di secondo grado, a un metadiscorso *sulle* scienze, per chiarirne le procedure razionali e quindi servire da stimolo e pungolo all'ulteriore progresso della conoscenza scientifica. Perché appunto in ciò stava il discrimine: se si trattava di sottolineare il reciproco fecondo beneficio che sarebbe derivato da un interscambio tra filosofia e scienza, da un dialogo interdisciplinare tra filosofi e scienziati, tutti si sarebbero trovati d'accordo, a meno di non essere degli irriducibili irrazionalisti o idealisti; ma quando si trattava di andare a precisare il modo in cui la filosofia avrebbe potuto trarre vantaggio dalla scienza o in che senso la scienza poteva fruire del pensiero filosofico, insomma quando si trattava di precisare il senso preciso che una filosofia scientifica avrebbe dovuto assumere, allora le strade rapidamente divergevano e finivano per preva-

²⁰ S. Rinaldi, *Il centro studi metodologici di Torino e la filosofia della scienza in Italia nel secondo dopoguerra*, in F. Minazzi, L. Zanza (a cura di), *La scienza tra filosofia e storia in Italia nel Novecento*, Presid. del Cons. dei Ministri, Roma 1987, pp. 621-633.

²¹ M. Pasini, D. Rolando (a cura di), *Il neoeffilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano 2000.

²² Ivi, p. 11

lere le difese gelose delle reciproche autonomie, con gli scienziati che non volevano farsi dettare il mestiere dai filosofi e questi ultimi che non volevano abdicare a una teoresi che avesse modi peculiari di articolare i propri argomenti, non riducibili a quelli specifici delle scienze.

È all'interno di questa difficile quadratura del cerchio tra diverse esigenze e differenti influenze che dobbiamo cercare di intendere il pensiero di Preti e le sue distinzioni e convergenze con quello di Geymonat.

3. Le riflessioni sul rapporto tra filosofia e scienza, e quindi il modo specifico di intendere da parte di Preti la filosofia scientifica²³, devono esser fatte risalire ai primi contatti che egli ebbe con le tesi del neopositivismo. Questi si collocano però all'interno di un periodo di formazione che lo vede condividere e riprendere le tematiche trascendentali del neocriticismo e quindi lo portano anche all'attenzione verso la riflessione fenomenologica. È proprio nel congiungersi di questa sua preliminare formazione – che gli deriva in gran parte dal maestro Banfi – con le problematiche proprie del positivismo del Circolo di Vienna a doversi scorgere la particolare forma che in lui assunse il concetto di filosofia scientifica.

L'influenza husserliana spiega il perché, nonostante la vicinanza al neopositivismo, Preti fosse cauto nel condividere in maniera totale le tesi dei suoi principali rappresentanti. Ed è proprio in merito alla filosofia scientifica (trascuando qui gli altri elementi di dissenso) che egli opera i propri distinguo. In questa luce assume particolare significato la rivendicazione della possibilità di una «metafisica empirica», che scaturisce dall'esigenza di intervenire nel processo della scienza non restandone all'esterno, come semplice spettatrice, ma collaborando dal di dentro con essa. Ciò non può però esser fatto mediante la costruzione di una metafisica dogmatica o di una logica trascendentale con significato metafisico, ma imboccando la strada già battuta da varie parti, in particolare dal Circolo di Vienna, ovvero quella di costruire «una filosofia della scienza, o filosofia scientifica, la quale opera con analisi concrete, assumendo fin dove è possibile, come suoi gli stessi metodi delle scienze»²⁴. Tuttavia questo progetto ha il difetto «di non inserirsi in nessuna forma culturale specifica», cioè di non essere né scienza né filosofia e quindi di rimanere marginale, accessorio rispetto a tutte le forme culturali esistenti, così mancando «di una luce che ne illumini l'origine ideale e la funzione nell'economia del sapere umano»²⁵. A tale fine sarebbero preziose le analisi trascendentalistiche della scuola di Marburgo (come pure quelle fenomenologico-critiche di Banfi), anche se

²³ Per quanto riguarda la cronologia della vita e delle opere, nonché la bibliografia di e su Giulio Preti rinvio a F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984 (che ovviamente è aggiornata sino al 1983).

²⁴ G. Preti, *Il problema di una metafisica empirica*, «Studi filosofici», I, 1940: 251.

²⁵ Ivi, p. 252.

troppo astratte in quanto prive di «un connettivo» che le colleghi a quelle dedite all'analisi della scienza effettiva.

In effetti è questa un'esigenza avanzata qualche anno prima anche da Geymonat nei confronti della scuola di Marburgo. Partendo da uno dei postulati metodologici fondamentali di tutto il positivismo, e quindi anche di quello viennese, ovvero che «per compiere una vera critica della conoscenza è necessario prendere come oggetto di esame non la ragione astrattamente intesa, ma le discipline concrete nelle quali questa ragione rivela le proprie capacità conoscitive, e quindi in particolare le scienze, considerate nel loro complesso svolgimento storico»²⁶, Geymonat, pur riconoscendo che la scuola di Marburgo ha fornito «pregevolissimi contributi circa le questioni di critica delle scienze, e in special modo circa il problema della determinazione e valutazione filosofica della matematica e della fisica», tuttavia le rimprovera il difetto di assumere la generica posizione di «critica dei metodi scientifici», finendo alla fine per limitarsi al «puro ufficio di scienza universale delle singole discipline particolari, e cioè di generalissima metodologia»²⁷, ovvero di studiare la scienza nella sua astrattezza. Ne segue che, nello studiare il processo della conoscenza scientifica, il neocriticismo non ritiene i risultati della scienza come direttamente rilevanti per la critica filosofica, per cui la scienza viene vista come un oggetto estraneo, scisso, dalle ricerche filosofiche. Ed appunto contro «contro questa assurda scissione reagisce, in nome dell'unità della vita teoretica, la nuova filosofia della natura», delle scuole di Berlino e Vienna²⁸.

Geymonat e Preti sembrano già condividere, sia pur con diversi accenti, la medesima prospettiva. Tuttavia il filosofo pavese trova la soluzione alla insufficienza prima rilevata in una *metafisica empirica*, «la quale partisse induttivamente dal lavoro delle scienze e dalle categorie di esse epurate dalla filosofia delle scienze, e, sulla scorta della sistematica della Ragione fornita da ricerche trascendentaliste, ne sistemasse i concetti in una visione complessiva del reale nei suoi aspetti scientifici; si risponderebbe alla esigenza di fornire la cultura moderna di una *Weltanschauung* in armonia con tutto lo spirito di essa cultura, e una filosofia scientifica, che sarebbe insieme filosofia delle scienze naturali e della Natura, delle scienze storiche e della Storia, ecc. Tutta la folla dei risultati che la filosofia in questi anni, procedendo anarchicamente, ha messi insieme, troverebbe, purificata e sistemata, il suo vero posto»²⁹.

Ma è questa anche una opzione ben presto abbandonata in favore di una più cauta rivendicazione dell'eredità kantiana³⁰, verso la quale egli

²⁶ L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, cit., p. 5.

²⁷ Ivi, pp. 6-7.

²⁸ Ivi, pp. 20-21.

²⁹ G. Preti, *Il problema di una metafisica empirica*, cit., p. 252.

³⁰ Anche successivamente Preti parlerà di «metafisica empirica», ma in una accezione depotenziata rispetto a quella che ha assunto in questo saggio, cioè volta «a

trova «troppo violentemente polemico» il neopositivismo, «pieno di astio verso Kant e i kantiani, che considera corruttori del pensiero, metafisici impastoiati nei miti prescientifici del rudimentale pensiero greco»³¹. Eppure il pensiero kantiano conosce un aspetto che è in assoluta continuità con quanto poi fatto dal neopositivismo: non certo il soggettivismo di un Io puro trascendentale autore della sintesi a priori – verso il quale giustamente il neopositivismo polemizza – ma invece quello svolto dalle correnti neokantiane e dalla scuola di Marburgo, specie il Cassirer, secondo cui l'attività del soggetto ed altre espressioni simili «sono in sostanza metafore, per indicare elementi della struttura logica del sapere». Sicché il pensiero di Kant per questo aspetto si riassume nella tesi di una 'traduzione' da parte del pensiero intellettuale, secondo proprie strutture, del dato dell'esperienza: è in sostanza ciò che sostiene anche il Circolo di Vienna quando «riduce il pensiero logico a "linguaggio" e le strutture del Logos a una sintassi, ove ogni linguaggio si può ricondurre, in ultima analisi, a quello reale, cioè agli enunciati traducenti, immediatamente o mediatamente, fatti d'esperienza»³². E quando Preti lamenta che «Carnap e amici» non si rendono ben conto di questa relazione con il kantismo non fa altro che sostenere quanto più recentemente è emerso negli studi di Michael Friedman³³ e di Alan Richardson³⁴ sulle connessioni tra kantismo della scuola di Marburgo e neopositivismo.

Tale linea di pensiero cerca di trovare un suo punto di fusione nel volume del 1943, *Idealismo e positivismo*, che, a dispetto del titolo, è tutto una presentazione e difesa del suo «nuovo positivismo», sotto la cui bandiera, però, si vogliono far confluire le altre forme di 'positivismo', quali quello del Circolo di Vienna e della fenomenologia di Husserl, nonché il trascendentalismo di Cassirer e Banfi. Tutto un paragrafo (il III del cap. II) è infatti dedicato alla valutazione di Kant: viene ribadito e meglio articolato quanto già espresso circa il fondamentale limite del neopositivismo in merito alla valutazione del trascendentalismo e al tempo stesso si cerca di liberare la filosofia kantiana dei suoi più evidenti e inaccettabili difetti, ovvero lo psicologismo e l'interpretazione della funzione unificatrice della ragione

individuare e determinare con precisione le differenti *ontologie critiche* operanti all'interno dei vari (e spesso conflittuali) "universi di discorso" messi in essere dalle singole discipline, dalle singole teorie e dalle molteplici tradizioni intellettuali» (F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, cit., p. 51).

³¹ G. Preti, *Il neopositivismo del Circolo di Vienna*, «Studi filosofici», III, 1942: 208-221.

³² Ivi, p. 218.

³³ M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago and La Salle (Ill.) 2000.

³⁴ A. Richardson, 'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism, in M. Friedman, A. Nordmann (a cura di), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, The MIT Press, Cambridge-London 2006, pp. 211-226.

e dell'intelletto come autocoscienza, eredità che deriverebbe dal platonismo mediato da Leibniz³⁵. Ma è importante notare che, a prescindere dalle analisi e soluzioni particolari da Preti fornite in questo volume (come la tesi della sostanziale identità tra idealismo e positivismo, o il modo in cui il pensiero di Husserl corregge e integra il positivismo, e così via), il fuoco dell'attenzione è in esso catturato dal problema dello statuto della filosofia e di conseguenza del valore della metafisica e del destino che a questa deve essere riservato nel nuovo positivismo da lui proposto: è infatti uno dei pericoli cui può incorrere il positivismo quello di «non trovare un posto per la ricerca filosofica»³⁶. Tuttavia Preti, pur sposando la dottrina tipica del neopositivismo secondo la quale la metafisica è priva di senso a ragione della non verificabilità in linea di principio delle sue proposizioni³⁷ e di conseguenza difendendo il carattere intersoggettivo (e quindi oggettivo) della conoscenza sensibile e del vero *sapere*, tiene a precisare che ciò non è una esclusiva esigenza delle scienze ma di tutta la cultura, in quanto «non solo la scienza, ma l'arte e la religione, la stessa mistica, tendono irresistibilmente alla comunicazione intersoggettiva»³⁸, che deve assumere pertanto quella forma di 'obiettività' che è tipica di ogni espressione e che pertanto è connessa ad una certa 'tecnica'; questa nel caso del pensiero umano è costituita dal discorso logico, per cui la logica matematica diventa nel nuovo positivismo il «prezioso strumento» per mezzo del quale – abbandonando l'ingenua fede nei suoi poteri magici nutrita da Carnap – il pensiero diventa effettuale: si dice qualcosa e si sa cosa si dice³⁹.

Insomma, la strategia di Preti è chiara e in piena sintonia con la filosofia scientifica: non si tratta di restringere la scientificità alle sole scienze, che di essa sono in ogni caso le portatrici privilegiate, quanto piuttosto di farne una esigenza che possa investire l'intero campo della cultura, tutto il sapere umano: «La filosofia ha sempre aspirato ad essere scienza; e forse ciò che la distingue dalle singole scienze è soltanto il fatto che, mentre queste attuano l'ideale scientifico nei riguardi di una sezione particolare dell'esperienza, la filosofia deve trasporre *tutta quanta* l'esperienza nella sua forma di scientificità»⁴⁰; un'esigenza che però assuma quale punto di partenza e criterio proprio il modo di intendere la scientificità nell'ambito delle scienze storicamente costituite e che hanno dato prova di sé, quelle scienze che sono al centro dell'attenzione del Circolo di Vienna e del nuovo positivismo. In questo quadro la filosofia assume uno statuto di autonomia: essa è «un grado di riflessione più alto del pensiero scientifico»⁴¹ e

³⁵ G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, pp. 105-110.

³⁶ Ivi, p. 32.

³⁷ Ivi, pp. 49-53.

³⁸ Ivi, p.61.

³⁹ Ivi, p. 91.

⁴⁰ Ivi, p. 119.

⁴¹ Ivi, p. 85.

in quanto scientificità – *non* scienza – è costretta «a porsi da un punto di vista di riflessione più elevato»⁴²; essa ha sì un suo contenuto, una propria legislazione e quindi una sua autonomia, secondo quanto rivendicato da Husserl e Banfi (il «piano trascendentale» o la «riflessione sul pensiero in forma di pensiero», esaminato *iuxta propria principia*)⁴³, ma nella sua struttura discorsiva, nel suo metodo e nella tecnica del filosofare, nonché nei suoi metodi di accertamento della validità delle proprie proposizioni, la filosofia è essenzialmente eguale alle scienze e vigono per essa i due principi che ne stanno alla base, sin dai tempi della scienza galileiana: «il discorso logico e l'esame della sua validità formale, e l'esperienza»⁴⁴. Questa maggiore elevatezza della filosofia, che può essere caratterizzata anche come «razionalismo trascendentale», gioca sulla circostanza della frammentarietà delle scienze, che operano sempre un «taglio sulla realtà» (e qui si menziona Reichenbach), e sulla sempre continua emergenza di nuova esperienza che costringe alle novità e a profondissimi mutamenti dei sistemi scientifici. Onde, «compito della filosofia è appunto quello di integrare questi tagli in una unità, che li ricomprenda tutti e li "giustifichi"»⁴⁵, grazie alla scoperta di una «legge unitaria trascendentale». Essa così va alla ricerca della legge di formazione dei sistemi del sapere, siano essi quelli scientifici siano le singole filosofie, con ciò spezzando la loro finitezza nella misura in cui il dato non può mai essere pienamente ed esaustivamente 'risolto' in essi; essa si dimostra esigenza critica, ricerca, metodo e in quanto tale va al di là delle singole filosofie, dei singoli sistemi.

L'accettazione del trascendentalismo nel modo depurato da lui proposta, porta Preti a dare un giudizio della metafisica che ne eviti la liquidazione. Se infatti essa non può ambire a presentarsi come scienza (secondo l'insegnamento kantiano), può nondimeno «avere nella scienza un uso regolativo, anche se non costitutivo»⁴⁶; più ancora, rispetto a quanto avrebbe ammesso Kant, essa può fornire i modelli secondo i quali ricondurre ad unità legale la molteplicità dell'esperienza; può cioè «costruire degli

⁴² Ivi, p. 119.

⁴³ «Insomma, il nuovo positivismo non riconosce alla Filosofia un'essenza diversa di quella delle scienze particolari, ma solo un compito diverso. Non si oppone infatti alle scienze, né pretende di completarle – ma vuol essere anch'esso una scienza particolare, pur sapendo che tale scienza – la filosofia – è per lo stesso suo oggetto meno rigorosa, ma più mobile e aperta di ogni altra scienza particolare» (ivi, pp. 91-92).

⁴⁴ Ivi, p. 93. È interessante il fatto che Preti qui riprenda in sostanza l'esigenza di Galvano Della Volpe di intendere il pensiero come «sintesi dell'eterogeneo», ovvero di intuizione empirica e forma della Ragione. Preti non cita mai in quest'opera le sue fonti né viene fornita alcuna bibliografia, tuttavia di certo egli ha presente la *Critica dei principi logici* pubblicata da Della Volpe nel 1942 e quindi confluita nella *Logica come scienza positiva* del 1950.

⁴⁵ Ivi, p. 100.

⁴⁶ Ivi, pp. 116-117, 131.

pseudo-enti», ponendo tra essi delle relazioni: «è ciò che comunemente si chiama *ipotesi*, ed è l'anima del metodo sperimentale»⁴⁷. Per cui il «nuovo positivismo» di Preti non ritiene la metafisica una sorta di alchimia o di astrologia, o il semplice momento prescientifico della filosofia, ma, a differenza del Circolo di Vienna, «accoglie e giustifica da un certo punto di vista la pretesa di una Metafisica autonoma»; e questo «punto di vista» è, in puro spirito kantiano, quello di una sua interpretazione, per esprimerci in termini contemporanei, *euristica*: «anche la scienza ha bisogno di ipotesi metafisiche, senza le quali essa dovrebbe accontentarsi di semplici descrizioni del dato, mentre ciò cui mira è il trovare le leggi fondamentali dello sviluppo fenomenologico della realtà studiata, la connessione di queste leggi con il complesso dell'esperienza»⁴⁸. Ma ipotesi metafisiche che abbiano la «forma di scienza», che siano «idealmente scientifiche»; ovvero che abbiano la *forma* della razionalità, anche se non la *natura* di scienza. È pertanto ammissibile in questa luce per Preti una vera e propria *metafisica scientifica* che lui distingue in ipotetico-deduttiva e in costruttiva; e all'interno di quest'ultima egli colloca la precedente «metafisica empirica» che tiene a distinguere da quella sua forma deteriorata che invece è la metafisica costruttivo-dogmatica (una varietà della quale sono le *metafisiche mitiche*)⁴⁹. Una metafisica il cui prezioso apporto alla scienza è giudicato appunto dalla sua *fecondità* sul piano scientifico e filosofico⁵⁰, dalla sua capacità di costruire *modelli*, cioè *ipotesi* di come il Cosmo potrebbe essere costituito e funzionare: la molteplicità dei modelli metafisici, la loro 'complementarità' (si prende a prestito l'espressione di Bohr), è una necessità derivante da una realtà infinitamente complessa, per cui essi «devono necessariamente contraddirsi, e, attraverso la contraddizione, completarsi»⁵¹. Grazie alla loro molteplicità e lungo le molteplici vie che essi possono tracciare, la scienza poi troverà la sua strada. È questa metafisica scientifica che Preti ha in mente quando, in uno scritto più divulgativo e 'impegnato', difende le esigenze che stanno al di sotto di un materialismo depurato dalle sue scorie metafisiche: «La scienza non può fare a meno di un quadro del mondo, di una cornice entro cui inserire le sue ricerche e la sua azione pratica; altrimenti viene a mancare ogni idea direttrice, ogni impulso progressivo [...]»⁵².

Certo, accanto alla metafisica scientifica Preti ammette anche una *metafisica speculativa*⁵³, intesa come lo sforzo supremo dell'essere umano e

⁴⁷ Ivi, p. 117.

⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁴⁹ Ivi, pp. 143-150.

⁵⁰ Ivi, pp. 123-131.

⁵¹ Ivi, p. 136.

⁵² G. Preti, *Gli scienziati di fronte alla crisi della scienza. 2 I positivisti*, «Il Politecnico», 17, 1946: 2.

⁵³ G. Preti, *Idealismo e positivismo*, cit., pp. 150-159.

della filosofia di indagare le strade possibili per pervenire a quella finale identità di Pensiero ed Essere che rappresenta l'esigenza nascosta delle varie metafisiche, delle quali essa cercherebbe di coordinarne i risultati in modo da trasformarle in una sorta di «ontologia universale». Ma non è questa la strada sulla quale il pensiero successivo di Preti si incamminerà, per cui questa esigenza resta da una parte l'estremo limite della sua precedente formazione filosofica, dall'altra il punto prospettico dal quale si svolge una visione della filosofia e della metafisica compatibile con la filosofia scientifica e quindi che non contraddica i caratteri fondamentali del nuovo positivismo da lui difeso.

Ed è in questa luce significativo il fatto che tale modo di intendere la metafisica scientifica (ipotetico-deduttiva ed empirico costruttiva) finisce per concordare con quella posizione tipicamente popperiana che aveva fatto aspramente polemizzare il filosofo austriaco con i neopositivisti del Circolo di Vienna sul valore e il significato della metafisica⁵⁴; non solo, ma questo avviene anche in Popper sulla base di un'attenta considerazione del trascendentalismo kantiano da lui esplicitata nel manoscritto del 1930-1933 della sua *Logica della scoperta scientifica* rimasto inedito. In esso è assai più presente ed attenta la discussione dell'impostazione kantiana (per cui egli arriva addirittura a parlare di una «definizione trascendentale della conoscenza»), poi illanguiditasi e un po' resa generica nell'opera effettivamente edita⁵⁵, della cui mancata considerazione viene rimproverato il positivismo logico; i suoi esponenti (Feigl, Carnap, Schlick e Wittgenstein) «fondano le loro ricerche di teoria della conoscenza su un concetto di conoscenza del tutto differente dal concetto kantiano»⁵⁶. Come ha sostenuto Coffa⁵⁷, «il *furor teutonicus* di cui Neurath e Carnap vibravano all'epoca, nelle loro denunce della filosofia tradizionale, contrasta nettamente con il ben più ragionevole atteggiamento che Popper mostrava verso il passato, specialmente verso Kant».

Non è qui il caso di approfondire questo argomento o di esprimere delle riserve critiche sulle particolari soluzioni fornite da Preti nel suo

⁵⁴ Per tale aspetto si ricorda che Popper aveva criticato il neopositivismo per la sua tesi della mancanza di significato della metafisica, che invece per lui ne possiede tanto da poter essere euristicamente utile alla scienza. Analogamente Preti, nel parlare della «metafisica mitica», ovvero di quella tipologia che è la più lontana dalla metafisica scientifica, tiene a precisare che essa non è difettosa perché tratti di una realtà che non possa essere 'pensata', ma perché il suo concetto non può mai diventare 'concreto', ovvero essere realizzato in termini positivisticci con una verifica (ivi, p. 147).

⁵⁵ Vedi K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970 (1934), e, per le vicende che hanno portato alla revisione del primitivo manoscritto, ora parzialmente pubblicato in K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987 (1930-1933), vedi quanto contenuto ivi, pp. xv-xvi, 465-474.

⁵⁶ Ivi, p. 79.

⁵⁷ A.J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna, 1997 (1991), p. 528.

volume⁵⁸; né vogliamo fare una tassonomia esatta delle varie forme in cui egli intende la metafisica; quanto detto è sufficiente per capire il senso della polemica e dei distinguo da lui effettuati nell'articolo in cui discute gli *Studi per un nuovo razionalismo* di Geymonat⁵⁹. In questa prima e importante testimonianza dell'incontro con l'altro maggiore esponente e conoscitore delle tesi del Circolo di Vienna (mai citato nel corso del volume *Idealismo e positivismo*, a cui si preferisce tra gli italiani Della Volpe, più volte menzionato con approvazione) Preti non solo esprime il suo dissenso in merito a particolari soluzioni del Circolo di Vienna, condivise da Geymonat (il problema dei protocolli, la nozione di «famiglia di concetti», la necessità del passaggio da una pura logica formale a una logica trascendentale allo scopo di poter risolvere il problema dal rapporto tra pensiero ed esperienza, i limiti del convenzionalismo viennese, accentuato a scapito del momento empiristico da Geymonat; e così via), ma – è questa la cosa più importante nell'ottica del nostro studio – vede nello «antimetafisicismo» del Circolo il rischio di travolgere tutta la filosofia, tutto quanto il pensiero, in quanto «molti problemi metafisici hanno un reale significato epistemologico»⁶⁰, come ad esempio quello del mondo reale. A essere in particolare sottoposto a critica è il suo convenzionalismo nella misura in cui è inteso come l'unica possibile interpretazione della logica matematica e non ci si avvede che la spiegazione e giustificazione degli assiomi, delle regole e delle convenzioni che ne stanno a base, «appartiene a un ramo del sapere che non è la Logica matematica, non è la metodologia, non è la critica scientifica: è la scienza totale dell'uomo, la scienza della cultura intesa come la manifestazione obiettiva dell'uomo nella sua storia»⁶¹. Tale deriva metodologista, che fa identificare metodologia e filosofia, fa della scienza un che di astratto, di avulso dalla concreta vita dell'uomo nella storia e nella società, spezzando ogni sua connessione culturale col resto della cultura e facendo il vuoto pneumatico nella vita storica e culturale. La conseguenza è un «razionalismo parziale, imperfetto, destinato a fermarsi nell'anticamera di quelli che sono i veri problemi di una filosofia razionalista». Un razionalismo che, non rendendosi conto della propria parzialità, «minaccia di degenerare in forma di irrazionalismo o di spiritualismo», in quanto tende a identificare i propri limiti con quelli della ragione e quindi finisce per consegnare al campo della non ragione gli altri domini, quali quelli del sentimento, della legge morale, delle ispirazioni liriche e religiose. E di ciò ne è prova l'opera di Geymonat, in cui «troviamo una netta affermazione irrazionalistica nel campo

⁵⁸ F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, cit., pp. 46-47.

⁵⁹ G. Preti, *I limiti del neopositivismo*, «Studi filosofici», VII, 1946: 87-96.

⁶⁰ Ivi, p. 93.

⁶¹ G. Preti, *La scienza in cerca della filosofia*, «Il Politecnico», 38, 1947: 27-28.

morale»⁶². Ma, domanda Preti, «perché [...] si dovrebbe sottrarre la condotta, ossia l'insieme dei comportamenti, alla ragione scientifica? [...] Sottrarre la vita morale ai valori dell'intelletto significa porla fuori della ragione, e viceversa: significa, in nome di una scientificità male intesa, opporsi all'ultima e più grande conquista che ancora manca alla nostra intelligenza»⁶³. Qui si scorge la portata complessiva della filosofia scientifica di Preti, alla quale nulla deve essere estraneo e che – con maggior radicalismo di quanto espresso da Geymonat – ritiene di poter ricondurre tutto il campo del sapere sotto l'imperio della scienza: la scienza dei comportamenti e in generale l'etica, come anche le altre espressioni della cultura umana, possono essere intese come «una scienza avente la stessa struttura di quelle che studiano gli altri fenomeni, ma naturalmente altro linguaggio, altri concetti, altre ipotesi di lavoro, altre categorie, ecc. Una scienza per la quale varranno esattamente le stesse esigenze logiche che valgono per le altre»⁶⁴.

4. Dalla ricostruzione che abbiamo sinora effettuato dei primi lavori di Preti mi sembra emerga con chiarezza come la irresistibile «seduzione della scienza» – in lui suscitata dall'esigenza di sfuggire a quel *bellum omnium contra omnes*, e che egli sperimenta nella fasi della sua formazione come un «urtarsi, più che di posizioni, di ambizioni personali, di libidini di dominio e/o di servitù, di chiacchiere a vuoto dietro cui si nascondevano pienezze di interessi non precisamente... speculativi»⁶⁵ – non lo abbia mai portato all'abbandono tout court della filosofia e addirittura della metafisica. L'impressione che egli aveva di una filosofia in cui contasse poco la logica e nulla l'esperienza, cioè di «un campo libero dove ognuno che avesse un cavallino, o anche semplicemente un somarello, potesse galoppare a piacere»⁶⁶, era alla base dell'attrazione su di lui suscitata dal neopositivismo logico (oltre che dall'esistenzialismo per la sua tipica anti-sistematicità e lotta al dogmatismo), in quanto questo sembrava accoppiare le due esigenze fondamentali della logica («il rigoroso impiego di determinati procedimenti logici») e dell'esperienza («la possibilità di ricorrere ai fatti, almeno come ultima, ma costante, istanza di controllo di teorie ed asserzioni»), oltre che ad incarnare quell'ideale di intersoggettività da lui sottolineato in *Idealismo e positivismo* come una imprescindibile caratteristiche che deve avere ogni filosofia responsabile. A questa duplice

⁶² Preti fa riferimento in particolare al saggio di L. Geymonat *Stati sentimentali e valutazioni etiche*, in L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, pp. 268-297.

⁶³ G. Preti, *I limiti del neopositivismo*, cit., pp. 95-96.

⁶⁴ Ivi, p. 96.

⁶⁵ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* (1958), in G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze, 2 voll., I, p. 476.

⁶⁶ *Ibidem*.

esigenza verso una filosofia intesa come un «onesto mestiere» e non «un modo per urlare le proprie passioni o peggio ancora, sfogare una propria personale *libido loquendi*»⁶⁷, si accoppia anche l'influenza della fenomenologia di Husserl che, incontratasi col neokantismo e col relativismo di Simmel, aveva dato luogo a «un nuovo razionalismo estremamente aperto, aperto, problematico»⁶⁸.

Del resto non si deve dimenticare che proprio Husserl aveva proposto un concetto di «filosofia come scienza rigorosa», in ciò riprendendo l'insegnamento del maestro Brentano che era stato uno dei padri fondatori a Vienna della filosofia scientifica europea con la sua tesi che «Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est»⁶⁹; e di tale nesso Preti è consapevole⁷⁰. Tuttavia, diversamente da Brentano, per il quale la scientificità veniva a coincidere con quella messa in atto dalle scienze naturali, in Husserl⁷¹ la scientificità della filosofia veniva rivendicata in polemica con quella delle scienze naturali e quindi non era modellata sull'idea di positività: la filosofia aveva carattere fondante e doveva andare in cerca di quei principi assolutamente chiari, di quei fondamenti indiscussi che stanno al di là di ogni atteggiamento ingenuamente naturalistico e che permettono alla filosofia, intesa come fenomenologia, come scienza eidetica, di farci venire ad una conoscenza obiettiva e a risultati universali e necessari. Insomma la filosofia è per Husserl «scienza dei fondamenti», scienza universale dell'essere nel mondo e in quanto tale è essa a dover costituire la fondazione delle scienze e non viceversa, cioè come mutazione *dalle* scienze storicamente date dell'ideale di scientificità cui doveva essere ispirata la riforma della filosofia. Per tale motivo il concetto di «scienza rigorosa» di Husserl non aveva nulla a che vedere con l'idea di filosofia scientifica come veniva elaborata tra Ottocento e Novecento da filosofi e scienziati. Tuttavia, nonostante le strade intraprese dai circolisti di Vienna e dalla scuola brentaniana per molti aspetti sono state divergenti (Husserl è il caso più emblematico), in molti altri pensatori esse furono comuni (specie col filone di Twardowski e dei suoi allievi polacchi): la generale accettazione dei metodi empirici, l'interesse per la logica, il rigetto delle entità astratte e delle ipostatizzazioni metafisiche, l'affidarsi al rigore della metodologia, specie di quella scientifica⁷².

⁶⁷ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., p. 476.

⁶⁸ Ivi, p. 478.

⁶⁹ F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*. Felix Meiner, Hamburg 1968 (1929), p. 36.

⁷⁰ G. Preti, *Il neopositivismo del Circolo di Vienna*, «Studi filosofici», III, 1942: 208-209.

⁷¹ E. Husserl, *Philosophy as Rigorous Science*, (1911) in Q. Lauer (a cura di), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, New York 1965.

⁷² D. Jacquette, *Fin de siècle: Austrian thought and the rise of scientific philosophy*, «History of European Ideas», 27, 2001: 313.

È anche questo modo specifico di intendere il rapporto tra filosofia e scienza della posizione husserliana ad essere presente nei primi scritti di Preti (che ben conosceva la «filosofia come scienza rigorosa» di Husserl)⁷³, in particolare nell'esigenza di una filosofia ancora intesa come fondazione delle scienze, che queste sono incapaci di darsi da sole e che quindi spetta alla filosofia di delineare mediante la riduzione fenomenologica⁷⁴. Tuttavia tale influenza non scivola verso una sorta di autarchia filosofica, che finisce per convertirsi in idealismo⁷⁵, in quanto è assai forte in Preti la compresente influenza del trascendentalismo elaborato dalla scuola di Marburgo, specie cassireriano, che vede solo nella scienza storicamente costituita, nello 'stato di fatto' delle scienze razionali, il punto di partenza per ogni considerazione di teoria della conoscenza⁷⁶, e che per questo aspetto si fa erede della concezione illuminista di filosofia⁷⁷. Questa eredità fa sì che Preti propenda sempre verso uno dei due poli in cui poteva essere sviluppato il progetto epistemologico kantiano⁷⁸, ovvero quello trascendentale nel quale si rigetta lo psicologismo in favore della connessione tra epistemologia e logica⁷⁹ e si assume quale punto di partenza la scienza, in cui «la conoscenza, vale a dire la scienza, è l'obiettivo proprio del metodo trascendentale, e la pietra di paragone dell'epistemologia»⁸⁰; mentre è sostanzialmente accantonato il progetto fondazionale (l'altro polo), in cui la filosofia viene vista come fondazione e giustificazione delle scienze e quindi tesa alla esibizione di quelle *fundamenta* che avrebbero dovuto porre la scienza su un terreno talmente saldo da sottrarla ad ogni possibilità di dubbio scettico (ed è questo in sostanza il progetto husserliano, almeno in una sua prima fase).

Grazie a questa impostazione neocriticista l'epistemologia, intesa quale luogo privilegiato in cui la filosofia affronta il problema della conoscenza, non trova la propria adeguatezza in criteri di razionalità da essa stessa posti – in modo da costituire una sorta di autocoscienza filosofica e metodolo-

⁷³ G. Preti, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, (1934), in G. Preti *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 2 voll.

⁷⁴ E. Rodriguez, *Giulio Preti e Ludovico Geymonat: un confronto tra due percorsi filosofici per la costruzione di un nuovo razionalismo*, in F. Minazzi, *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., p. 324.

⁷⁵ G. Preti, *Idealismo e positivismo*, cit., pp. 18-24.

⁷⁶ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Il Saggiatore, Milano 1968, 4 voll., I, pp. 32 e IV, pp. 133, 328).

⁷⁷ E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974 (1932), p. 10.

⁷⁸ F. Coniglione *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, CUECM, Catania 2002, pp. 182-188.

⁷⁹ A. Richardson, 'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism, «Isis», 99, 2008: 215.

⁸⁰ A.J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, cit., p. 331.

gica dello scienziato cui questo dovrebbe al limite adeguarsi se smarrisce la retta via – bensì nella pratica effettiva degli scienziati, nella conoscenza di fatto conseguita e storicamente consolidatesi. Essa parte dalla scienza (essa è il *datum*, il *faktum* da spiegare e giustificare) e *ritorna* alla scienza (il *faktum* che costituisce il suo criterio di convalida, il metro della sua adeguatezza). E sarà proprio questo insistere sul *faktum* della scienza uno dei *leit-motiv* del Preti maturo e il motivo principale del privilegiamento nel giovane Preti del trascendentalismo della scuola di Marburgo e di Cassirer in particolare⁸¹, che ne permette una più agevole connessione con le prospettive dell'empirismo logico⁸².

Questa esigenza, che matura progressivamente nell'opera di Preti a partire dal suo trascendentalismo e che avrà la sua piena espressione nella riflessione matura, non è affatto estranea a Geymonat, che la porta sempre avanti con continuità in tutte le sue opere, anche se non a partire da una esigenza di carattere trascendentale, ma interpretando nel modo più autentico e corretto lo spirito del neopositivismo logico (in sostanza schlickiano e anticarnapiano)⁸³, con lo spogliarlo del suo normativismo per farne una metodologia descrittiva di quanto le scienze reali di fatto sono⁸⁴. E tale comune condivisione giunge nelle opere successive di Preti quasi ad assumere lo stesso giro di frasi che possiamo ritrovare in alcuni scritti di Geymonat⁸⁵.

⁸¹ M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1966, pp. 21-28.

⁸² L. Bertolini, *Il trascendentalismo nei primi scritti di Giulio Preti*, in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 290-1.

⁸³ M. Schlick, *Teoria generale della conoscenza*, Franco Angeli, Milano 1986 (1925), pp. 380, 404, 412; M. Schlick (1979) *Philosophical Papers*, ed. by H.L. Mulder and B.F.B. van de Velde-Schlick, Reidel, Dordrecht 1979, vol. I (1909-1922); K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della conoscenza*, cit., pp. 59, 99-101; K. Ajdukiewicz (1951) *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, in K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, PWN, 2 voll., Warszawa 1985, vol. II, p. 133; C.G. Hempel, *Empiricism in the Vienna Circle and in the Berlin Society for Scientific Philosophy. Recollections and Reflections*, in F. Stadler (a cura di), *Scientific Philosophy: Origins and developments*, Kluwer, Dordrecht et al. 1993, pp. 1-9.

⁸⁴ L. Geymonat, *Caratteri e problemi della nuova metodologia*, in L. Geymonat *Saggi di filosofia neorazionalista*, Einaudi, Torino 1953, pp. 67-81.

⁸⁵ Scrive Preti: «Di fatto, tutte le analisi – anche quelle di Kant e di Husserl – si muovono sul terreno obiettivo del discorso. Solo l'analisi del discorso come tale può evitare reificazioni che rendono il problema della conoscenza impossibile, la conoscenza un mistero. La conoscenza è un fatto: il nostro compito è analizzarla, rilevarne le strutture; e sulla base di tale analisi potremo anche vederne gli eventuali limiti "interni". Ma la conoscenza è discorso. Se al dualismo ipostatico soggetto-oggetto sostituiamo, proprio secondo i più validi insegnamenti di Kant e Husserl, la tensione intenzionale noesi-noema, abbandonato il linguaggio soggettivistico e mentalistico tale tensione si configura come tensione segno-significato. Il problema della conoscenza è problema semantico. In particolare, il problema della conoscen-

Questa duplice eredità è alla base di quella «oscillazione sul metodo»⁸⁶ che avrebbe caratterizzato la fase iniziale di sviluppo del pensiero di Preti⁸⁷ e che lo spinge in alcuni casi a criticare la posizione di Geymonat, da lui avvertita come troppo sbilanciata verso una visione della filosofia come metodologia delle scienze, in altri a sostenere, in congruenza con il suo pensiero (e col proprio trascendentalismo), la necessità di trovare nel-

za filosofica è problema di semantica del linguaggio che si impiega nella discussione filosofica. La tradizionale domanda “che cosa possiamo conoscere?” si trasforma in quest'altra: “che cosa possiamo dire?” (G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 461-62; ma cfr. anche G. Preti, *In principio era la carne*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 173; G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, ora come *Scetticismo e conoscenza*, CUECM, Catania 1993 (1974), pp. 17, 28-29). E si veda ora quanto scritto Geymonat dieci anni prima in merito all'abbandono della prospettiva psicologista dell'empirismo, alla necessità di considerare il linguaggio delle teorie scientifiche, che hanno natura precipuamente linguistica, e quindi di spostare l'attenzione su di esso e infine sulla scienza come dato di fatto intrascendibile: «Negare la validità assoluta delle leggi scientifiche; sostenere il carattere convenzionale dei più comuni postulati della matematica e della fisica; ripudiare come grossolani equivoci alcuni concetti che furono considerati da secoli come forniti della maggiore evidenza; sottoporre ad una radicale revisione i più rispettabili principi della logica; rivoluzionare le teorie che formavano il vanto dei nostri avi; tutto ciò è possibile perché le nostre critiche, per forti che siano, non rischiano più – ormai – di scuotere la solidità della scienza. Il metodologo del nostro tempo può permettersi, senza alcun timore, di provare il carattere umano e variabile di tutta la scienza; può porre in luce le intrinseche limitazioni della sua solidità, proprio perché questa solidità non è più in discussione, perché – qualunque abbia a risultare il suo carattere – essa si è ormai imposta al di sopra di ogni dubbio» (L. Geymonat *Caratteri e problemi della nuova metodologia*, in L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, Einaudi, Torino 1953, pp. 67-81).

⁸⁶ Tali 'oscillazioni' non furono rare nel pensiero di Preti, spesso motivate da contingenze polemiche o dalla necessità di collocarsi e differenziarsi all'interno del dibattito filosofico contemporaneo, così come è avvenuto ad es. per il concetto di filosofia generale (F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, cit., pp. 20-21). Un altro esempio può essere quello del concetto di filosofia da un lato definito in modo assai restrittivo e sostanzialmente assorbito all'interno di quello della scienza (G. Preti, *Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 114-116), dall'altro rivendicato nella sua autonomia dalla scienza (G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., II, pp. 217-243) e addirittura ricercato per una sua 'forma' specifica (G. Preti, *Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia*, cit.). Sul modo di intendere la filosofia in questi due ultimi saggi vedi M. Dal Pra, *La metodologia della storiografia filosofica di Giulio Preti*, in F. Minazzi, (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 201-220. Faccio notare che la definizione 'polivoca' di filosofia data da G. Preti (*Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, cit., pp. 218-219) ha il suo pendant scientifico nel modo in cui L. Geymonat (*Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, in L. Geymonat *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 55-66) riprende e utilizza la definizione di geometria fornita da Veblen: stesso anno, stessa impostazione, ma su tematiche diverse.

⁸⁷ E. Rodriguez, *Giulio Preti e Ludovico Geymonat: un confronto tra due percorsi filosofici per la costruzione di un nuovo razionalismo*, in F. Minazzi, (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., p. 325.

le scienze storicamente costituite quei piani intersoggettivi e quei metodi più positivi in grado di fare della filosofia un «onesto mestiere» e di permettere così di scoprire «cosa abbiano in comune queste diverse forme del sapere, [...] che cosa le renda, appunto, sapere»⁸⁸. Insomma era l'esigenza per Preti di «trovare un piano di ricerca che muovesse dall'esperienza e dalla conoscenza intellettuale, procedendo per le vie possibilmente più (relativamente) oggettive e sul terreno il più possibile aderente all'esperienza verificabile»⁸⁹.

5. Per quanto riguarda la prospettiva metafilosofica, abbiamo visto come quello di Preti sia nella prima fase del suo pensiero una sorta di programma 'massimalista' di filosofia scientifica, in cui la filosofia costituirebbe una sorta di architettura generale della scienza e una sua sistemazione unitaria e complessiva, la cui 'scientificità' è consegnata alla adozione del metodo delle scienze «fin dove è possibile»: una prospettiva verso la quale hanno militato altri filosofi scientifici, come il giovane Schlick o alcuni esponenti della scuola polacca, come Tadeusz Czeżowski⁹⁰ o Andrzej Grzegorzczak⁹¹. In ciò v'è la ragione del suo dissenso verso un neopositivismo che viene esaminato e criticato nella forma che aveva assunto dopo la svolta che aveva allontanato il Circolo di Vienna dal modo originale di intendere la filosofia scientifica praticato dai suoi iniziatori (specie il primo Schlick) e che assegnava ancora alla filosofia un ampio ruolo, ivi compreso quello di mettere al sicuro le fondamenta sulle quali poggiano le scienze speciali⁹²: un progetto non molto lontano da quello di Husserl (significative le date di pubblicazione), anche se compiuto con strumenti logici e non fenomenologici. Tuttavia, successivamente alla svolta dovuta all'influenza della filosofia di Wittgenstein⁹³, la filosofia era stata dai viennesi destituita di ogni validità che non fosse la chiarificazione del linguaggio della scienza⁹⁴ e quindi indirizzata verso quella esclusiva vocazione me-

⁸⁸ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., p. 477.

⁸⁹ Ivi, p. 479.

⁹⁰ F. Coniglione, *Logica, scienza e filosofia in Tadeusz Czeżowski*, «Axiomathes», 10 Years, a cura di Roberto Poli, vol. VIII, nrs. 1-3, 1997: 191-250.

⁹¹ A. Grzegorzczak, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1989.

⁹² M. Schlick, *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, (1911) trad. ingl. in M. Schlick *Philosophical Papers*, cit., p. 108.

⁹³ Di questa differenza tra un primo e un secondo Schlick è consapevole L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, pp. 36-37, 39, che la attribuisce alla influenza di Wittgenstein e alla svolta conosciuta dalla fisica con la meccanica quantistica. Tuttavia Geymonat non focalizza il problema della filosofia scientifica.

⁹⁴ M. Friedman, *Dynamics of Reason. The 1999 Kant Lectures at Stanford University*, CSLI Publications, Stanford 2001, pp. 14-17.

todologica che proprio nel Carnap della *Sintassi logica*⁹⁵ avrà la sua più esplicita, chiara e coerente realizzazione.

Tale programma massimalista della filosofia scientifica fu all'inizio estraneo al pensiero di Geymonat che, molto più fedele all'impostazione del Circolo e lontano dalle seduzioni della fenomenologia e del trascendentalismo della scuola di Marburgo, tende a identificare ragione e scienza e quindi a sposare quel razionalismo timido o incompleto, che abbiamo visto Preti gli aveva rimproverato. Insomma, in questa fase del loro sviluppo filosofico sarebbero profonde le differenze tra Preti e Geymonat in merito alla statuto della filosofia; come afferma Scarantino⁹⁶, mentre per Preti questa doveva essere concepita quale «struttura formale delle forme spirituali», in continuità con la tradizione neokantiana e cassireriana, invece per Geymonat essa veniva intesa come «metodo analitico che permette di chiarire i procedimenti scientifici». In effetti, abbiamo visto come Preti nella prima fase del suo approccio al neopositivismo abbia avuto una più viva esigenza della funzione della filosofia rispetto a quanto fatto da Geymonat; questa cominciava laddove finiva la funzione e il lavoro del neopositivismo, ma giovandosi dei risultati da questo conseguiti; per cui anche la metafisica avrebbe finito per fruire di questa depurazione e disodamento del campo del discorso, in quanto «molti dei famosi problemi metafisici nascondono, in generale, veri e propri problemi filosofico-scientifici; solo che la metafisica li rende vani impostandoli in modo illecito. La critica positivista ce li deve restituire purificati e posti nel loro vero senso; ma l'errore del neopositivismo sta nell'illudersi di averli risolti, o meglio dissolti»⁹⁷. È una posizione che fa essere Preti perfettamente in linea con le posizioni che nello stesso torno di tempo venivano esposte dai filosofi della scuola di Leopoli-Varsavia nei confronti del neopositivismo, i quali pure insistevano nel criticare, specie in Carnap, l'illusione che, mediante l'analisi linguistica, i problemi della metafisica potessero essere 'dissolti' piuttosto che 'risolti'⁹⁸; e non è un caso che la filosofia analitica o scientifica polacca sia stata anche caratterizzata per la mancata influenza del pensiero di Wittgenstein, così come è avvenuto per il primo Schlick⁹⁹. Coglie

⁹⁵ R. Carnap, *Sintassi logica del linguaggio*, cit.

⁹⁶ L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit., pp. 148, 237-240.

⁹⁷ G. Preti, Recensione a L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo* (Chiantore, Torino 1945), «Analisi», I, 2. 1945: 114-115.

⁹⁸ J. Łukasiewicz, *Co dała filozofii współczesna logika matematyczna?*, (1936) in *Logika i metafizyka*, WfiS Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, p. 69; J. Łukasiewicz, *Logistic and Philosophy*, in *Selected Works*, (1936), a cura di L. Borkowski, North Holland, Amsterdam 1970, p. 227; M. Kokoszyńska, *Wrażenia z Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Filozofii Naukowej*, «Ruch Filozoficzny», XIII, 1937: 5-10; K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, cit., *passim*.

⁹⁹ Su tutto ciò mi permetto di rinviare ancora una volta a quanto da me detto nelle opere già citate.

bene questa specifica caratteristica del neopositivismo Alan Richardson¹⁰⁰ quando afferma che di solito le ricostruzioni standard del neopositivismo hanno il torto di trascurare il fatto che suo compito fondamentale è stato quello di portare il rigore, la chiarezza e i metodi della scienza nella filosofia e così permetterle di superare la propria crisi grazie alle risorse offerte dalle scienze esatte: «L'empirismo logico è stato, in primo luogo, un progetto volto ad assicurare lo status scientifico della filosofia, a trovare un luogo per la filosofia all'interno di una cultura scientifica». Solo che tale compito non fu condiviso nel corso dell'intera storia del neopositivismo viennese e venne di fatto liquidato dopo la svolta wittgensteiniana e definitivamente affossato con la sintassi logica di Carnap. È proprio quest'ultima fase che Preti ha davanti e che critica nell'opera di Geymonat da lui discussa.

Tuttavia riteniamo che tale divaricazione tra Preti e Geymonat debba essere collocata più correttamente all'interno dell'iter intellettuale di entrambi, nell'ambito di quella «sintonia discordante»¹⁰¹ dove per noi l'accento cade, per quanto riguarda il problema della filosofia scientifica, più sul primo termine che sul secondo. Innanzi tutto riteniamo che Preti abbia avuto presente nella sua critica solo alcuni degli aspetti delle concezioni espresse da Geymonat negli *Studi per un nuovo razionalismo* del 1945, piuttosto che le concezioni contenute in *La nuova filosofia della natura in Germania* del 1934 (da lui mai citato). In quest'ultimo studio Geymonat ha maggiormente presente la fase iniziale del neopositivismo, quella anteriore all'influenza di Wittgenstein e ancora assai segnata dalle tesi di filosofia della natura di Schlick come anche dalla sua concezione di filosofia scientifica¹⁰². E infatti successivamente Geymonat giudicò severamente *La nuova filosofia della natura in Germania*, addirittura ripudiandola in quanto le informazioni sul Circolo di Vienna non sono esposte col sufficiente spirito critico, sfuggendogli il loro significato complessivo, così come lui stesso si rese conto successivamente quando si recò a Vienna per sei mesi a partire

¹⁰⁰ A. Richardson, *Scientific Philosophy as a Topic for History of Science*, cit., p. 90.

¹⁰¹ F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, cit., p. 33.

¹⁰² Geymonat ha sostenuto la sostanziale continuità del pensiero di Schlick, che a suo avviso non presenta quella brusca cesura tra una prima e una seconda fase del suo pensiero. Tuttavia tale continuità è da lui inscritta all'interno di «una comune ispirazione empiristica», sicché l'influenza di Wittgenstein viene intesa – diversamente da come fanno i sostenitori delle due fasi – come un ulteriore arricchimento delle sue precedenti posizioni, che semmai subirono un approfondimento e un arricchimento dovuto agli sviluppi della fisica contemporanea, in particolare della meccanica quantistica (L. Geymonat, *Evoluzione e continuità nel pensiero di Schlick*, (1985) in L. Geymonat, *La ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 87-95). Quanto da noi qui e altrove sostenuto non è in contraddizione con tale idea di Geymonat in quanto limita la svolta dovuta a Wittgenstein alla concezione della filosofia scientifica di Schlick, prendendo in esame anche opere precedenti a quelle cui fa riferimento Geymonat.

dall'autunno del 1933¹⁰³. Per cui le tesi di tale volume sono anteriori alla sua frequenza del Circolo di Vienna e anteriori alla influenza di Wittgenstein, onde la vera e propria fase di divulgazione delle tesi neopositivistiche avviene negli anni che vanno dal 1935 al 1945¹⁰⁴. Di ciò ne è dimostrazione il saggio *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca* del 1935, incluso negli *Studi*, in cui egli espone la tipica dottrina wittgensteiniana, fatta propria anche da Schlick, per la quale il significato dei concetti dipende dalle regole (sostanzialmente convenzionali) per l'uso dei termini. Ne segue che per analizzare il pensiero umano, è necessario compiere una sua analisi grammaticale e sintattica, così come è stato fatto per importanti concetti scientifici la cui problematicità è stata risolta analizzando le regole che ne governano i significati (come ad es. quelli di serie, simultaneità, antinomia degli insiemi). Onde il compito della ricerca filosofica è quello di procedere ad una chiarificazione del significato, stabilendo se un certo problema ha un senso oppure no; mentre compito della ricerca scientifica sarebbe quello di decidere della verità o falsità di un asserto e quindi distinguere i «problemi apparenti» o *sinnlos*, da respingere, e quelli genuini, *sinnvoll*, dei quali è possibile dare una soluzione scientifica¹⁰⁵. Come si vede siamo in piena linea di continuità con l'insegnamento wittgenstein-schlickiano, in cui il compito della filosofia è tutto inscritto in questa opera di chiarificazione sia del linguaggio scientifico, come anche di quello comune, che è compito precipuo della filosofia teoretica¹⁰⁶.

Tuttavia ciò non toglie il fatto che Geymonat non è affatto appiattito sulle tesi più estreme del neopositivismo e avanza delle istanze che, se non sono in piena linea con le posizioni del Preti in fase di formazione, tuttavia vanno incontro e in certi casi preannunciano molte delle istanze che questi svilupperà nel prosieguo del suo pensiero: la necessità di tener maggiormente in conto la dimensione storica e dinamica della scienza¹⁰⁷, il cui sviluppo avviene per crisi successive e in modo discontinuo, richiedendo una «ragione dialettica»¹⁰⁸; poi l'atteggiamento non liquidatorio su Kant, del quale si rifiuta il sintetico a priori e l'assolutezza delle forme a priori, ma si cerca in qualche modo di recuperarne l'esigenza all'interno dell'attività sintetica soggettiva mediata dal linguaggio comune, inteso non come qualcosa di fisso e universale ma esprimendosi in forme storicamente

¹⁰³ Ivi, p. 87.

¹⁰⁴ F. Minazzi, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, cit., pp. 187-92.

¹⁰⁵ L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, «Rivista di filosofia», XXVI, 2, 1935: 146-175 (poi in L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 13-15, 26-29); L. Geymonat, *Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, (1951) in L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 55-66.

¹⁰⁶ L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, cit., pp. 33-35, 110.

¹⁰⁷ Ivi, p. 6; L. Geymonat, *Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, (1951) in L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 55-58.

¹⁰⁸ L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 157-8.

variabili¹⁰⁹; o anche l'insistenza sull'importanza del linguaggio comune e dell'esperienza quotidiana¹¹⁰, che tanto spazio avrà nel pensiero di Preti, e l'idea che non esiste un'unica razionalità scientifica cui corrisponderebbe una razionalità della natura, ma tante, come sono tante le logiche, ciascuna determinata dalle sue regole sintattiche: «la così detta razionalità della natura non può essere altro che la razionalità concreta e determinata dalle teorie scientifiche, con le quali la natura trovasi espressa»¹¹¹. Infine, in merito al ruolo della filosofia, non è affatto vero che questa sia schiacciata ad una mera e sola analisi del linguaggio scientifico, di quello appartenente alla fisica matematica in particolare; Geymonat propone piuttosto un'accezione molto ampia di filosofia, che viene ad essere riflessione sull'esperienza umana nel suo complesso, conoscitiva e sentimentale, purché tale riflessione avvenga secondo il criterio della «precisione critica accuratissima», mantenendo «la propria analisi sempre fredda e obiettiva» e rimanendo sempre «nel campo dell'esatto e del verificabile»¹¹². In particolare, per l'analisi degli stati d'animo Geymonat sostiene che si debba fare un'analisi *fenomenologica*, quanto più scrupolosa possibile e diversa da quanto fa la psicologia¹¹³; lo stesso dicasi per i «fenomeni della vita collettiva» per i quali viene auspicata una sorta di «osservazione partecipante»¹¹⁴. Insomma vero filosofo non è chi autolimita il proprio lavoro ad un campo

¹⁰⁹ L. Geymonat, *Il pensiero di Kant alla luce delle critica neo-empiristica*, (1943) in L. Geymonat *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 36-54. Successivamente Geymonat rivaluta vari aspetti del pensiero di Kant contenuto nella sua opera spesso sottovalutata, *Principi metafisici della scienza della natura* (1786), pur rimanendo fermo nello stesso giudizio in merito all'a priori, ritenendo che egli «possa venire considerato, senza alcun dubbio, come un precursore del più serio metodologismo. [...] Credo che sia difficile trovare anche in un metodologo odierno, maggiore chiarezza di espressione e di pensiero: ogni tentativo di introdurre nozioni assolute nella ricerca scientifica non è altro – per Kant – che un tentativo di opporre una barriera alla ragione investigatrice. La battaglia contro l'assoluto nella scienza è la battaglia contro questa barriera, contro ogni sorta di chimere, contro il pericolo di addormentare la ragione umana “sul molle guanciale delle qualità occulte” [...] È un insegnamento ancor oggi prezioso, poiché ancora oggi il progresso della scienza si trova spesso intralciato da riferimenti metafisici (tanto più pericolosi in quanto inconfessati, che tocca per l'appunto al filosofo smascherare e combattere. In questa battaglia Kant ci ha fornito un mirabile esempio di decisione e coraggio; su di esso è bene riflettere seriamente, proprio per essere in grado di imitarlo e di emularlo» (L. Geymonat, *Metafisica e scienza in Kant*, (1959) in L. Geymonat, *La ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 127-128, 130, 135).

¹¹⁰ L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, cit., p. 33; L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 110-119, 269-270; L. Geymonat, *La nuova impostazione razionalistica della ricerca filosofica*, (1951) ora in L. Geymonat, *La ragione*, cit., p. 87.

¹¹¹ L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 260, 278-279.

¹¹² Ivi, p. 301.

¹¹³ Ivi, pp. 299-301.

¹¹⁴ Ivi, pp. 329-335.

ben definito, ma «colui che ama il rigore, la chiarezza, l'esattezza, anche allorché queste lo costringano a rinunciare a sintesi grandiose, piene di fascino e di bellezza»¹¹⁵. Certo non v'è in Geymonat l'attenzione di Preti per la metafisica e il tentativo di giustificarne e difenderne il ruolo nella scienza; non v'è quella visione massimalista della filosofia che nulla vuole escludere dal campo della sua scientificità (e qui la differenza da Preti evidenziata in merito al problema morale è significativa), tuttavia la differenza tra Preti e Geymonat non sembra essere alimentata da questioni di fondo, ma da un diverso atteggiamento nei confronti del neopositivismo, più cauto e meno 'fanatico' quello di Preti, più entusiasta quello di Geymonat, che è capace di «ingoiarlo in blocco e lavorarci dentro», per interpretarlo in maniera più conforme alle proprie esigenze¹¹⁶.

Geymonat non ha intenzione di ridurre la filosofia a una sterile disciplina di secondo livello, ad una metariflessione sui concetti e le strutture conoscitive fornite da discipline consolidate e definite nel loro carattere di scientificità, bensì quello di trasporre e di trasferire al discorso filosofico quei concetti di rigore, esattezza e verificabilità razionale da lui individuate come metodo precipuo delle discipline scientifiche storicamente costituite, all'interno di una concezione della filosofia improntata a una «nuova razionalità» ad un tempo estremamente modesta ed ambiziosa, nella quale si esprime il «nuovo illuminismo»¹¹⁷. È in effetti questo un carattere comune di tutti coloro che in Italia si accostarono, in diversi gradi, al neopositivismo, che evitarono di accettare in modo acritico i suoi punti di vista più radicali e polemici, per cui «la condanna alla metafisica, ad esempio, non si trasformò mai in una condanna della filosofia»¹¹⁸. Ed

¹¹⁵ Ivi, p. 340.

¹¹⁶ È quanto si evince da una lettera di Preti ad A. Banfi del 20 luglio 1950, in F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, cit., pp. 37-38.

¹¹⁷ L. Geymonat, *La nuova impostazione razionalistica della ricerca filosofica*, cit., pp. 92-96. Parecchi anni dopo Geymonat (*Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, cit., p. 57) attribuisce al «nuovo razionalismo» come da lui inteso il progetto per cui «l'attività filosofica avrebbe dovuto costituire delle "grammatiche" capaci di farci comprendere il significato dei concetti noti nelle varie discipline e delle teorie su di essi costruite. Non c'era nemmeno bisogno di sposare le tesi che più profondamente connotavano il programma antimetafisico dei viennesi... Si trattava, al contrario, di un'attività in cui ogni serio filosofo poteva impegnarsi perché forniva "un metodo di analisi critica che non restringe la ricchezza dei nostri veri effettivi pensieri". Così scrivevo allora. E aggiungevo che questa "era la via maestra del nuovo razionalismo, un nuovo razionalismo per tempi e uomini nuovi"». Come si vede la elaborazione di tali 'grammatiche' innanzi tutto non era limitata alle scienze fisico-matematiche; inoltre non coincideva con la loro sintassi logica né aveva connotati antimetafisici. Questa prospettiva non era molto lontana dal programma pretiano della filosofia come analisi dei linguaggi che costituivano le «ontologie regionali» delle varie discipline.

¹¹⁸ M. Pera, *Dal neopositivismo alla filosofia della scienza*, in E. Garin (a cura di), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 103.

è questa anche l'esigenza prevalente nella riflessione di Preti. Da quanto egli scrive negli anni immediatamente successivi a quelli prima esaminati – i medesimi in cui Geymonat produce alcuni dei suoi lavori più significativi entrati a far parte del *Saggi di filosofia neorazionalista*¹¹⁹ – emerge con chiarezza come egli sia a favore della sostanziale identità strutturale di scienza e filosofia: così come non esiste 'una' scienza, così pure non esiste 'una' filosofia, ma molteplici filosofie, tenute insieme da ciò che tiene unite le scienze, e cioè la 'scientificità', essendo la distinzione tra pensiero filosofico e pensiero scientifico un frutto neoromantico. Non solo, ma viene stigmatizzato il carattere deteriore della metafisica in quanto «non risponde alle esigenze di scientificità che oggi formuliamo nei nostri linguaggi perfetti»; ciò giustifica la lotta delle correnti scientiste innanzi tutto contro quella metafisica inconsapevole di troppi filosofi contemporanei «[...] che hanno volto del tutto le spalle ad ogni esistenza di scientificità, hanno ripudiato qualsiasi forma di controllo dei loro discorsi: sono dei letterati [...] dei retori, degli autobiografi, tendenti a denotare in maniera impropria ed allusiva emozioni, speranze, paure e delusioni personali». Dunque, una forte esigenza di scientificità e critica alla metafisica, ma anche l'idea di poter elaborare un discorso filosofico che abbia «le stesse richieste che la critica scientifica pone al discorso scientifico: verificabilità e rigore»¹²⁰.

Ma si è detto che questa è una esigenza *prevalente* in Preti, specie nella ricostruzione *ex post facto* del proprio pensiero che egli ne fa e che ha verosimilmente influenzato molti degli interpreti¹²¹. Ed infatti non sono mancati in lui quelle tipiche oscillazioni che ne hanno caratterizzato il pensiero: diversamente si esprimeva qualche anno prima quando, dopo aver definito l'epistemologia come una riflessione della scienza su se stessa, della «scienza che si prende a proprio oggetto» (per ciò distinguendola dalla filosofia della scienza, più interna alla problematica proveniente dalla tradizione filosofica), finiva per affermare con decisione che «La filosofia o diventa letteratura, volta a rapsodeggiare variazioni sul "destino dell'uomo", oppure, se vuole conservare i suoi tradizionali caratteri razionalistici, di formalità e universalità, non può che divenire epistemologia unitaria»¹²². Ma in tal modo finisce per essere affievolita l'esigenza dell'autonomia della filosofia dalla scienza, visto che essa,

¹¹⁹ L. Geymonat *Alcuni atteggiamenti filosofici che derivano da posizioni scientifiche ormai abbandonate*, (1953) in M. Pasini, D. Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, cit., pp. 20-24.

¹²⁰ G. Preti, *Criticità e linguaggio perfetto*, (1953) in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., I, pp. 114-116.

¹²¹ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., pp. 482-484.

¹²² G. Preti, *Due orientamenti nell'epistemologia*, (1950) in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., I, p. 55.

interpretata come epistemologia unitaria, non può che essere collocata all'interno del campo della scienza¹²³.

È stato sostenuto che il contrasto tra i due filosofi sia emerso in particolare a seguito della relazione tenuta da Geymonat, in occasione del congresso di Torino del movimento neoilluminista tenutosi il 3-4 giugno 1953. In questa occasione Geymonat avrebbe sostenuto che la filosofia non debba costruire una sintesi delle scienze, ma limitarsi a considerare il rapporto tra i metodi delle varie scienze, intervenendo per la loro modifica critica dall'interno; per cui la filosofia dovrebbe essere intesa «come metodologia e come coscienza storica dell'evolversi delle scienze e degli intrecci ai quali essa va incontro, non senza una prospettiva di unificazione del sapere», con ciò puntando a giustificare «il compito della filosofia della scienza rispetto alle scienze, più che il compito semplicemente della filosofia rispetto alla scienza». A quanto pare, nella discussione che ne seguì (e della quale non resta, così come della relazione di Geymonat, alcuna traccia scritta se non nelle cronache effettuate dalle riviste, per cui dobbiamo affidarci al ricordo di Dal Pra) prende corpo il contrasto tra Geymonat e Preti, ovvero tra la filosofia intesa come filosofia delle scienze e quindi come loro metodologia generale, in Geymonat; e – in Preti – la filosofia come «sintesi delle scienze», cioè come determinazione dello stesso piano della scientificità e come mantenimento di alcuni tradizionali problemi metafisici rielaborati in forma logica rigorosa¹²⁴. Di fronte alla tesi di Geymonat di un discorso filosofico che ha il compito di «porre in luce le strutture di ogni singola scienza, promuovendo la consapevolezza del processo di ricerca», v'è il rifiuto pretiano di una mera considerazione metodologica delle scienze e l'esigenza di determinare il carattere di scientificità delle varie discipline (anche di quelle morali) sulla base di una loro considerazione storica: questo sarebbe il compito della filosofia¹²⁵.

Ma, come abbiamo visto, Geymonat nelle sue opere più significative di questo periodo era stato lungi dall'operare una così drastica riduzione.

¹²³ Ad ulteriore esemplificazione delle oscillazioni di Preti nel corso della sua carriera, si veda quanto dice della filosofia, intesa non più come epistemologia della scienza unitaria, ma come meta-epistemologia, in G. Preti, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., II, pp. 511-512. Questo carattere della filosofia di Preti è stato anche notato dagli interpreti più attenti, che vedono in ciò le non poche difficoltà in cui si incorre nella interpretazione del suo pensiero; cfr M. Dal Pra, *Introduzione a G. Preti, In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 9; P.L. Lecis, *Giulio Preti e l'idealità del soggetto trascendentale*, in F. Minazzi, (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 364-365; è questa, intesa in modo più simpatetico, la 'spiritalità' del pensiero di Preti di cui parla F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, cit., pp. 38 sgg.

¹²⁴ M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in E. Garin, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., p. 57.

¹²⁵ G. Zanga, *Un convegno a Torino e nuovi compiti per la filosofia italiana*, «Il pensiero critico», 7-8, 1953, p. 104.

Ciò è tanto più vero per l'opera del 1934, nella quale non solo viene rivendicato il valore filosofico dei risultati scientifici¹²⁶, ma la filosofia scientifica viene intesa come qualcosa di più ampio del positivismo, che ne è una particolare declinazione¹²⁷ e di conseguenza si rigetta l'idea che la filosofia possa essere riassorbita in una scienza particolare: la filosofia è, e resterà, sempre «la conoscenza razionale riflessa dell'atto conoscitivo», anche se il suo metodo non può che esser quello di tener conto «anche e sopra tutto dei risultati della ricerca scientifica»¹²⁸. Tale dipendenza nel metodo di trattazione non è segno di inferiorità in quanto la filosofia, quale regina di ogni nostro sapere (vengono quasi letteralmente riprese alcune espressioni di Schlick), non dipende solo dalla scienza, ma da «tutti i risultati di questo nostro sapere, empirico, scientifico, storico, artistico». Per cui se la filosofia dipende e si avvale di tutte le nostre conoscenze, «d'altro lato però le completa. Ed infatti tutte queste conoscenze, come aveva ben intuito lo Schlick, richiedono veramente qualcosa di diverso da sé medesime per essere spiegate in modo completo; ma ciò richiedono non perché risultino in sé poco chiare, bensì perché vengono sempre a porre qualche altro problema, che trascende i limiti della loro ricerca. Questi nuovi problemi, ai quali siamo portati da tutte le nostre conoscenze particolari, rappresentano un tipo superiore di questioni, cui si risponde, non, come pretenderebbe lo Schlick, con una forma di atti estranei all'intelletto, ma con una forma di intelligenza più pura, più completa: l'intelligenza filosofica»¹²⁹. Sicché Geymonat parla del nuovo spirito che anima il neopositivismo e che è «rivolto sopra tutto a ristabilire una profonda continuità fra la filosofia, eterna madre delle più alte questioni dell'animo umano, e la scienza, cardine fondamentale di tutta la nostra odierna civiltà»¹³⁰. Come si vede tutt'altro che svalutazione della filosofia e sua riduzione a mera metodologia delle scienze consolidate, a pura sintassi logica del linguaggio delle teorie scientifiche in stile carnapiano!

Ma non è questa solo una posizione di quasi vent'anni prima; anche in un saggio del 1952 (ovvero *l'anno prima del convegno di Torino*), Geymonat fa esplicito riferimento alle posizioni del neoilluminismo in rapporto alla metodologia scientifica, sostenendo che esso «non consiste nell'assorbimento della filosofia da parte della scienza», ma piuttosto «nell'aggiornamento dello spirito critico della filosofia moderna, sulla base della piena consapevolezza dei metodi e caratteri delle ultime, più significative, ricerche scientifiche». Non a caso viene distinta la funzione del metodologo da quella del filosofo: il primo si propone il compito di analizzare le basi e i procedimenti della scienza effettiva, i rapporti tra teorie ecc. (ciò che oggi

¹²⁶ L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, cit., p. 7.

¹²⁷ Ivi, p. 27.

¹²⁸ Ivi, p. 41.

¹²⁹ Ivi, pp. 41-42.

¹³⁰ Ivi, p. 110.

rientra nel compito della filosofia della scienza), in tal modo fornendo allo scienziato una maggiore consapevolezza dei mezzi di cui fa uso; la sua opera costituisce così «il più prezioso contributo della scienza contemporanea all'opera del filosofo». Il neorazionalismo si basa appunto sull'opera del metodologo quale «punto-base per una riforma della filosofia»: non è questo un programma puramente metodologico, ma largamente filosofico che ne integra l'opera «valorizzandola su di un piano non puramente scientifico»; sicché non sarebbe in linea di principio inconcepibile che qualche studioso di metodologia intendesse il proprio lavoro in maniera più ristretta e quindi finisse per disinteressarsi delle questioni filosofiche generali. Ma il neorazionalista vede la metodologia solo come una premessa, nella misura in cui è convinto che la razionalità non possa essere studiata a priori, ma solo nelle sue concrete realizzazioni. Nondimeno esso nutre il convincimento che «la consapevolezza filosofica di tutte le conseguenze ricavabili da questa posizione è però un compito schiettamente filosofico che trascende la pura metodologia»¹³¹. Ne segue che metodologia della scienza e filosofia neorazionalista (o neoilluminista) sono lungi dal coincidere; e per sostenere questo punto di vista Geymonat non solo rivendica di aver in passato assunto delle posizioni critiche nei confronti del neopositivismo viennese (così come gli è stato riconosciuto da critici quali Filiassi Carcano e Capone-Braga), ma non esita e ribadire le manchevolezze riscontrate nella concezione filosofica ricavata dalle loro premesse metodologiche. Giacché il neorazionalismo (da distinguere dal neopositivismo) attribuisce al rinnovamento metodologico – il cui merito non va negato ai viennesi – «un'importanza decisiva per tutta la filosofia»¹³²; le tecniche razionali da esso messe in atto possono e debbono essere applicate allo studio delle altre questioni concernenti la vita e la cultura, «portandovi il medesimo abito di spregiudicatezza critica e il medesimo rigore di analisi e di osservazione»¹³³. Persino le questioni tradizionali della metafisica possono essere affrontate in modo nuovo, rinunciando all'impostazione radicalmente antimetafisica:

[...] lo spirito innovatore del neorazionalismo si spinge a punti ancora più ambiziosi; e precisamente ad applicare la propria indagine critica alle stesse questioni ritenute di maggior attualità fra i metafisici moderni, non più col solo intento negativo di denunciarne i presupposti dogmatici, ma al fine di scoprire se – al di sotto di questi presupposti – non si possa ritrovare un nucleo del problema, consistente e fornito di significato¹³⁴.

¹³¹ L. Geymonat, *Neorazionalismo e metodologia*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero dell'Università di Cagliari», 1952, rist. in *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953; ora in L. Geymonat, *La ragione*, cit., pp. 99-103.

¹³² Ivi, p. 108.

¹³³ Ivi, p. 109.

¹³⁴ Ivi, p. 110.

Una posizione ribadita, tra l'altro, proprio nel secondo convegno del movimento neilluminista (Milano, 20-21 dicembre 1953) dove Geymonat, in polemica al modo di fare filosofia di Aliotta non sostiene la inutilità di quest'ultima o la sua scomparsa come disciplina autonoma, bensì esprime la sua convinzione che «esista un altro modo di filosofare, molto diverso da quello prospettato dall'Aliotta. Per attuarlo, bisogna però avere il coraggio di compiere una svolta radicale, facendo dell'attività filosofica qualcosa di molto più serio, di molto impegnativo e faticoso, non meno serio e non meno denso di controlli che qualunque attività scientifica particolare»¹³⁵; una serietà e una svolta di cui Geymonat dà prova accingendosi ad affrontare – con gli strumenti messi a disposizione dalla moderna metodologia – alcuni classici problemi tratti dalla storia della filosofia, come la questione del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours o l'analisi critica delle discussioni sulla prova ontologica o il problema degli universali¹³⁶. È questo un programma di filosofia scientifica che nel suo rifiuto dell'antimetafisica dei viennesi e nella sua visione più complessiva di una filosofia neorazionalista ispirata ai metodi della scienza assomiglia molto a quello fatto proprio dalla scuola di Leopoli-Varsavia, che appunto del rifiuto della liquidazione meramente sintattica e linguistica della filosofia aveva fatto la propria peculiare caratteristica¹³⁷.

Dal Pra sembra avvedersi di questo fatto e facendo riferimento ai *Saggi di filosofia neorazionalista* del 1953 sostiene che in essi vi è un «elemento nuovo» rispetto a quanto sostenuto precedentemente (ovvero nel corso del convegno di Torino del 1953 in cui egli sostiene vi sia stata la descritta divaricazione con Preti): il fatto che «Geymonat accetta ormai un orizzonte filosofico che oltrepassa l'ambito della semplice metodologia; si tratta di passare, infatti, dalla metodologia delle teorie scientifiche allo studio di altre questioni *della vita e della cultura*; in tal modo l'invito di Preti era accolto, anche se in un modo caratteristico, e cioè non tanto aprendo la strada alla disamina di vecchi problemi della tradizione metafisica, e purati alla luce dei nuovi criteri, quanto invece estendendo l'applicazione di quei nuovi criteri a campi diversi della scienza, a questioni, appunto, della vita e della cultura»¹³⁸. A parte il fatto che, come abbiamo visto, Geymonat parla esplicitamente di riesaminare i tradizionali problemi della metafisica (l'estensione a quelli della vita e della cultura era già avvenuta nelle opere precedenti), è singolare la tesi di Dal Pra per cui Geymonat finisce per accettare in un saggio scritto nel 1952 l'invito di Preti rivoltogli nel convegno

¹³⁵ L. Geymonat, *Alcuni atteggiamenti filosofici che derivano da posizioni scientifiche ormai abbandonate*, cit., pp. 22-23.

¹³⁶ L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 101-137.

¹³⁷ F. Coniglione, *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, cit.; F. Coniglione, *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, cit.

¹³⁸ M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, cit., pp. 61-62.

del 1953! Perché forse questo è sfuggito agli interpreti, che spesso si sono limitati a ripetere l'autorevole giudizio di Dal Pra: le posizioni di Geymonat di apertura alla filosofia e la fuoriuscita dal metodologismo viennese sono ben antecedenti al famoso convegno del 1953; di essi si ha traccia in tutta la sua precedente opera per ricevere una loro esplicita e assai chiara formulazione nei due saggi del 1951 e del 1952.

6. In cosa risiederebbe allora il dissenso tra Preti e Geymonat? Se ci fermiamo al periodo considerato, ovvero sino ai due congressi di Torino e Milano del 1953 e agli anni immediatamente successivi, vediamo che esso si caratterizza in una prima fase, e nella misura in cui Preti è influenzato dalla fenomenologia e ancor più dal neocriticismo, da una maggiore propensione da parte del filosofo pavese in direzione di una filosofia scientifica che sia in grado di ricomprendere in sé tutte le varie forme di cultura (aspetto che nel prosieguo del suo pensiero avrà sempre più peso)¹³⁹, e da una attenzione e valorizzazione della metafisica come orizzonte ipotetico e unitario all'interno del quale la scienza traccia la sua strada. D'altra parte, in nessuna fase del suo pensiero Geymonat è segnato da una esclusiva ed estremistica condivisione del metodologismo neopositivista e dalla tesi di una filosofia come mera analisi linguistica della scienza¹⁴⁰; si tratta piuttosto di una questione di accenti che variano in dipendenza dell'argomento trattato. In ogni caso non assistiamo affatto ad una sua 'conversione' su influenza di Preti verso un modo più comprensivo di intendere la filosofia, così come è stato sostenuto, ma piuttosto ad una evoluzione endogena che aveva forti motivazioni già all'interno del modo in cui veniva da lui interpretato il neopositivismo e che negli anni successivi a quelli da noi considerati troverà ulteriori motivazioni nell'adesione al materialismo dialettico e al marxismo.

¹³⁹ F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, cit., pp. 34-38; L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit., pp. 231-245.

¹⁴⁰ Ad esempio nel 1936 Geymonat, nel recensire l'opera di Reichenbach sulla probabilità, sottolinea come sia un errore pensare che questo sia un problema che possa essere risolto mediante una formalizzazione matematica, in quanto «il problema della possibilità o meno di applicare il calcolo delle probabilità è un problema filosofico molto generale, che non può semplicemente risolversi scegliendo una definizione della probabilità piuttosto che un'altra, ma dipende da una complessa analisi critica di tutto questo tipo di calcolo» (L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, cit., p. 37). Con ciò Geymonat sottolinea come l'analisi puramente sintattica di un concetto o di un problema, o anche la sua formalizzazione assiomatica, costituiscano solo le premesse affinché una critica filosofica possa aver luogo con piena consapevolezza ed evitando gli inganni e gli equivoci che possono scaturire da una errata posizione del problema, non certo la sua soluzione, che richiede sempre una presa di posizione filosofica. Insomma, come avrebbe detto Preti (G. Preti, *Recensione*, cit.), la filosofia comincia laddove finisce la sintassi e la metodologia: non pare che da questo punto di vista tra i due autori vi sia una reale divaricazione, se non per una questione di accenti e di scansioni temporali.

In ogni caso – e questo è l'elemento che accomuna i due pensatori – in entrambi, pur con le variazioni e le incertezze esaminate (specie in Preti), ritroviamo un concetto di filosofia scientifica intesa in una duplice accezione: come filosofia che accetta e fa propri i criteri di scientificità proposti dai saperi storicamente costituiti e quindi si propone come sapere rigoroso e intersoggettivamente controllabile, quell'onesto mestiere che sia Geymonat che Preti invocano; e come metariflessione sulle varie forme di articolazione della cultura umana¹⁴¹, che però assume in Preti una declinazione di tipo trascendentale, in Geymonat meramente linguistica. In nessuno dei due è invece presente l'idea che la filosofia possa essere ridotta alla mera analisi linguistica delle forme concrete del sapere scientifico (e quindi essere una 'filosofia di...') o debba essere intesa come astrazione e generalizzazione a partire dalle scienze, allo scopo di effettuare una sintesi onnicomprensiva che ci faccia pervenire ad una verità sul mondo indipendente ed eccedente rispetto alle varie articolazioni del sapere, una sorta di super-scienza ad esse sovraordinata.

Con gli anni Cinquanta, possiamo concludere, le posizioni dei due pensatori raggiungono il loro punto di maggior raccordo, con un Preti che si avvicina sempre più alle posizioni empiriste del neopositivismo, pur mantenendo l'accezione di filosofia scientifica aperta che abbiamo delineato; e un Geymonat che sviluppa ulteriormente le aperture verso la filosofia scientifica e quindi riduce il suo tasso di metodologismo e sintatticismo, che tuttavia mai aveva messo a tacere, neanche nel suo periodo più neopositivista, l'esigenza di una filosofia autonoma rispetto alla sintassi logica della scienza. Per tutta questa fase, ci sembra che sia corretto estendere la diagnosi da Parrini¹⁴² rivolta al solo Preti anche a Geymonat: si tratta in entrambi i casi di una questione di 'dosaggio' tra esigenze razionalistiche (e diremmo 'filosofiche') ed esigenze empiristiche o riduzionistiche, più tipicamente di origine neopositivista (o di una certa fase del neopositivismo). Quel dosaggio e quel giusto riconoscimento del ruolo della filosofia che fu una caratteristica della filosofia scientifica nel suo senso più proprio e che sembra essere stato uno dei motivi fondamentali dell'epistemologia italiana, per questo aspetto molto più simile alla filosofia analitica polacca di quanto non fosse all'epistemologia viennese, specie se di provenienza carnapiana.

¹⁴¹ P. Parrini, *Presentazione* a L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit., p. XIII.

¹⁴² P. Parrini, *Preti teorico della conoscenza*, cit., p. 62.

TRE STUDI SU PRETI (E DUE APPENDICI)

Franco Cambi

I. Giulio Preti: un filosofo eclettico?

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

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

scendentale proprio dalla sua stessa concretezza empirica e storica. E nel suo farsi costruttore dell'universo dei significati, dal linguaggio e le sue forme alle stesse forme simboliche della cultura e proprio al loro determinarsi storicamente e socialmente.

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

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

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

A una lettura attenta del cammino del pensiero di Preti tale aspetto sintetico-produttivo risulta in modo evidente. E in molti modi.

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

Da ciò emerge un modello filosofico di forma raffinata e complessa. Tutt'altro che eclettico. Bensì critico e sottilmente critico. Modello che ancora oggi continua a parlarci e per la sua ricchezza e la sua volontà di rigore. E che, perfino, continua a parlarci anche dai suoi 'margini' e dalle sue possibili zone d'ombra o di minor luce. Margini e zone che ci sono ma che non indeboliscono affatto la *lectio* di tale percorso di riflessione radicale. Anzi, ne evidenziano sia l'identità sia la funzione epocale (e di un'epoca di cui lo stesso postmoderno si è fatto, più nitidamente, erede: del pluralismo, del *métissage*, del dialogo, orientati a dar luce alla complessità propria dell'esperienza dei moderni).

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

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

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

Anche l'opera del '68 (*Retorica e Logica*) si dispone su questa frontiera. Riprende il tema delle «due culture» e attraverso un'analisi strutturale che ne fissa l'integrazione dialettica dentro una condizione storica dei saperi e dell'esperienza in generale. Quella «dei moderni» che già dal Seicento è attiva nella cultura europea e che, oggi, noi dobbiamo fissare come modello culturale di base, che garantisce insieme la varietà delle forme culturali e la loro costante integrazione. Ancora: niente eclettismo bensì strutturalismo critico.

3. *La teoreticità di sintesi e di radicalizzazione*

Ma qual è la teoresi che in quest'opera costante di costruzione sintetica e critica *dentro* l'esperienza del Mondo Moderno e al di là delle posizioni filosofiche irrigidite in 'ismi' si viene a delineare? È proprio quel razionalismo critico avanzato più volte sottolineato dagli interpreti più acuti del pensiero pretiano. Quelli che cercano di leggere lo stemma più *trasversale*

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

Siamo davanti a un modello teoretico sì complesso, sì che ha attinto a vari modelli filosofici, ma che si è dato un nettissimo profilo di teoreticità (di sintesi? sia pure; ed è un elemento di positività e proprio nell'agire filosofico del Novecento che Preti ricordava e negativamente, già negli anni Quaranta, come un tempo di proliferazione di 'ismi', l'un contro l'altro armati, produttori di un caos riflessivo, che andava disboscato e ridotto all'ordine). Teoreticità capace di accogliere la *lectio* dei moderni e di inoltarla come *memento* metodico nel fare-pensiero e del presente e dell'avvenire (almeno di quello che ci sta in vista). Una teoreticità – proprio per questo – fine, organica, produttiva.

4. La «filosofia dell'esperienza» a base antropologica

Si tratta di una teoreticità, poi (e non è affatto secondario, se pure questo risulta un aspetto meno sottolineato nell'analisi del pensiero di Preti) consegnata (nel senso di «fatta emergere da» e «resa funzionale a») un *anthropos* letto come 'carne' e *logos* e il *logos* come riflessività critica (alla Kant: rivolta a leggere le condizioni di possibilità dell'esperienza che quel corpo-più-mente fa) e come organizzazione logica (rigorosa e proprio

perché metodicamente definita) dell'esperienza stessa. È l'uomo empirico, critico, sociale dei Moderni che Preti pone al centro della sua filosofia critica/ricostruttiva e lo pone proprio come *a quo* e *ad quem*, come attore e fruitore di quell'esperienza costruttiva che la filosofia deve mettere a fuoco e pensare come patrimonio intellettuale comune. Come visione del mondo, da sottrarre alla cattura (autoritaria, deresponsabilizzante, *in toto nefasta*) di chiese, di ideologie, di partiti; da sviluppare – invece – secondo un modello di esercizio intellettuale post-ideologico e, pertanto, post-impegnato, ecc.: *libero* soprattutto.

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

Siamo davanti a una filosofia dell'esperienza, allora, ricca, complessa e organica al tempo stesso, come già ricordato che pone al centro il doppio dispositivo della 'concretezza' (umano-sociale) e della criticità (articolata e aperta). Un modello di pensiero, però, inevitabilmente di ieri, proprio di un tempo in cui l'impegno, categoria d'epoca, continuava a tessere il pensiero anche dei 'disorganici'? Forse, non proprio.

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

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

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

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

3^a. Perché può guidarci, con un suo modello (trascendentale-empirico-critico), a dar corpo a quel metamodello (fatto di complessità, articolazione, pluralismo) di cui il sapere e il pensare (e il sapere e l'esperienza) contemporanei reclamano come dispositivo-trasversale-guida, sempre *pro tempore* e «in situazione», certo, ma capace di *dare ordine* alla stessa caoticità, come complessità, come divergenza, come inquietudine, tipica del Mondo Attuale. E a ogni suo livello. Anche dei saperi. Anche della riflessività filosofica. Quel modello pretiano che attiva uno sguardo 'meta', interpretativo e regolativo, ci si offre come *un* punto di vista efficace per attraversare il nostro tempo storico, senza perdere di vista l'impegno del pensiero a dar Ordine e Senso al reale. Che attiva, sì, uno specifico modello, ma che nel far ciò dà corpo a un'istanza comunque fondamentale e da non far deperire. Che è poi l'istanza stessa, a ben guardare, della teoreticità compresa nella sua identità organica e nella sua funzione rivelativa del tessuto più formale dell'esperienza stessa. Ieri. Oggi. E anche domani.

II. Riflessioni sull'ultimo Preti

1. 1957: il modello maturo del pensiero pretiano?

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

stico', ma critico, e come 'antistoricistico', ma recuperando la storicità in prospettiva critica. Un modello maturo e organico, anche e proprio dentro la «biografia filosofica» di Preti. Un modello che fece discutere, ma che apparve subito come significativamente attuale e avanzato.

Negli anni successivi tale modello non muta. Si riconferma. Si ostende anche. Ma piano piano qualcosa si trasforma. Prende quota un'altra stagione del pensiero pretiano. Sempre ancorata al trascendentalismo, ma che sviluppa una nuova 'teoria della cultura', sì ancora metodologica, ma più inquieta e dialettica. È la stagione che avrà al proprio centro *Retorica e logica* (del 1968), *Umanesimo e strutturalismo* (postumo, del 1973), gli interventi (numerosi e variegati) su «La Fiera Letteraria» (tra il 1967 e il 1968, raccolti in parte in *Que serà, serà*, del 1970) e la ripresa di Cassirer, sempre nel 1970, con la presentazione a *Determinismo e indeterminismo*. Allora: c'è un centro in questo 'ultimo' Preti? E qual è? E cosa viene a configurare rispetto alla stessa fase di 'maturità'? Detto in breve: il centro è, come già detto, una teoria dialettica della cultura, di marca sì trascendentalista, ma più propriamente cassireriana e pertanto animata dal problema delle 'strutture' (nelle sue forme, nella sua dialettica, nelle sue stesse logiche oggi e qui). E questo centro si fa immagine culturale 'di massa', esce dal suo ambito specialistico-accademico e diviene – negli anni Sessanta: anni di diffusione sociale della cultura e di un più efficace ruolo di orientamento etico-politico e di mentalità sociale da parte di questa – messaggio, appunto, sociale. La collaborazione a «La Fiera Letteraria» (che riprende, in un clima diverso, l'impegno dell'intellettuale che Preti sentì proprio al tempo del «Il Politecnico» di Vittorini ma ora declinandolo nella forma, diciamo così, dell'intellettuale critico e costitutivamente disorganico, sia al Politico sia al Mercato) lo testimonia nettamente.

2. La teoria della cultura

È Preti stesso, nell'avvio del suo *Retorica e logica* che ci indica nel problema delle «due culture» il punto di avvio di una riflessione strutturalistica sulla cultura stessa. Lì quel problema è posto come epocale e da sviluppare ormai molto sul serio. Sotto l'egida dello strutturalismo, sì, ma di uno strutturalismo di forma fine, trascendentalistico e fenomenologico e critico, di cui, forse, Cassirer resta un modello non del tutto implicito. Cassirer, infatti, come credo di aver mostrato in un articolo recente, ha un ruolo 'generativo' e 'costante' nell'organizzazione del pensiero pretiano. Il Presente storico è figlio del Passato e, qui da noi, la civiltà europea ha una 'tradizione', centrata su due fuochi culturali: l'«eredità letteraria» e la «gloriosa storia della scienza». Letteratura e scienza sono «due forme, due atteggiamenti, che ora si trovano ancora di fronte, forse per l'ultima volta», da studiare attentamente nella loro identità e funzione, se vogliamo che «la civiltà europea debba continuare a vivere»¹. Allora esse vanno

¹ G. Preti *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 9.

fissate sia nelle loro *strutture*, sia nella loro *dialettica*. Strutture gnoseologicamente diverse, ma dialetticamente complementari, secondo un gioco di alternanze e di integrazioni, che risulta sempre storico e in cui «cultura assiologica e cultura teoretica» si legano come ‘coppia’ dialettica, animate da retorica e logica, da persuasione e dimostrazione. Abbiamo così, due modi di «fondare un ‘mondo’: teoretico e assiologico»². Tra essi si dispone un ‘conflitto’, ma sempre empirico e storico, connesso a situazioni vitali, in cui proprio il teoretico svolge una funzione di critica dell’*ethos* e di suo sviluppo. L’opera del ’68 dà corpo a una teoria della cultura, riletta *more philosophico* (secondo le strutture), e a una sua dinamica aperta, in cui proprio al pensiero *viene* riservato un ruolo innovatore. Contro ogni ideologismo, oltre ogni storicismo dogmatico. A questa quota, però, l’opera mostra anche alcuni punti deboli: l’*apartheid* della teoresi, che è tutta da dimostrare; la sua storicità prevalentemente ‘formale’ (relativa alle forme culturali), che offusca i suoi interni condizionamenti storico-sociali. Il limite stesso di un kantismo che indaga strutture e tende a fissarle, pur nella storia e nella storia di una civiltà come compatte e *ne varieretur*. E qui è proprio il cassirerismo pretiano che si fa significativo. Il quale, pur tuttavia, reclama una visione articolata e in movimento della cultura, capace di renderla *più nuova* e *problematica* rispetto al dominio del «principio di verifica» reso centrale nell’opera del ’57, *Praxis ed empirismo*.

Ma c’è di più: anche la visione della scienza si amplia. Anche si storicizza nella contemporaneità. Accanto alle scienze naturali, come scienze *tout court*, ora anche le scienze umane acquistano voce e attraverso lo strutturalismo (e la sua nozione di struttura) vengono rese metodologicamente rigorose. *Umanesimo e strutturalismo*, rispetto alla *Storia del pensiero scientifico* del ’57, allarga l’orizzonte del fare-scienza: le *strutture fungenti* sono quasi «leggi di natura», che agiscono come ‘trascendentali’, e ciò vale nell’economia politica, nella psicoanalisi, nella linguistica ecc., dando corpo a *epistemai* che agiscono come regolativi oggettivi «fungenti e non essenti, eidetici e non empirici, sebbene non mai attuali se non nei fatti di esperienza che essi modellano e in cui l’intuizione eidetica, che li tematizza, li riconosce e li isola (per astrazione)»³.

L’ultimo Preti fissa, così, una teoria della cultura più complessa e dinamica, anche più storica (connessa a *una* civiltà: quella europea), e dialettica, animata dalla nozione di struttura, colta nella sua funzione trascendentale. E c’è qui un più netto richiamo a Kant, attraverso un’ottica cassireriana soprattutto. E poi la stessa nozione di scienza si amplia, se pure unificando i suoi diversi domini, ancora, intorno al principio-struttura e alla sua funzione intenzionale e trascendentale. Alla luce dello strutturalismo, riletto *more theoretico*, Preti aggiorna il suo kantismo, come pure sviluppa la nozione di scienza, allargandone i confini. Ma così si pone anche come

² Ivi, p. 227.

³ G. Preti, *Umanesimo e strutturalismo*, Liviana, Padova 1973, p. 19.

un interprete fine e complesso di tutta una temperie culturale degli anni Sessanta, che tra «due culture», «struttura», «funzione», «dialettica» ha messo a fuoco i propri principi-guida.

3. *L'uso del saggismo*

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

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

e che mette al centro la «cultura autentica, teoretica», da far valere per/ nella democrazia, che Preti accoglie dalla riflessione di Dewey (riletto nel 1958) e di Oppenheim (su cui si sofferma nel 1964) e vede contrassegnata proprio dall'esercizio del libero pensiero.

4. *L'identità più problematica di un pensiero?*

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

III. *Preti e Pascal: il dialogo «di una vita»*

1. *I tre volti del Pascal di Preti*

Con Pascal Giulio Preti ha avuto un rapporto privilegiato. È stato uno dei 'suoi' autori su cui è tornato più volte e lungo tutto il cammino della sua ricerca. Ne è stato editore e interprete. Dal 1944 (anno di *Pascal e i giansenisti* uscito per Garzanti nella collana «I filosofi») fino alla morte. Nel testo del 1944, Pascal viene 'contestualizzato' tra crisi del XVII secolo, giansenismo e nuova scienza, nonché ripresa critica del messaggio cristiano in chiave di «filosofia dell'esistenza». Ma sono temi che torneranno

anche nelle 'ripresе' successive. *Le Provinciali* escono nella traduzione di Preti nel 1972. Sul pensiero di Pascal è ritornato più volte anche negli anni della maturità piena del suo pensiero: nel 1957 e nel 1968, dedicandogli pagine assai fini nel contesto del *Storia del pensiero scientifico* e di *Retorica e logica*. Nel 1959 pubblica *Opuscoli e scritti vari* presso Laterza. Pascal si offre a Preti come un interprete-chiave del Moderno (e del suo baricentro: il Seicento) e come acuto teorico delle logiche dei saperi moderni, appunto. Poi anche come un sensibile interprete dell'antropologia connessa all'avvento della Modernità che fissa, dell'uomo, le contraddizioni esistenziali e l'ansia di riscatto, che il filosofo francese incardina in modo radicale nella fede, ma una fede senza dogmi e incardinata a sua volta sul messaggio biblico, da riattivare, agostinianamente, nella coscienza, animata proprio da un *cor inquietum* che vive, insieme, un bisogno di certezza e un'ansia di verità come approdo di una scelta personale. Va subito detto, però, che il Pascal dei *Pensieri* resta nella riflessione pretiana abbastanza fuori scena. Di esso riconosce la matrice in Montaigne e Port Royal, ma su queste frontiere l'attenzione pretiana resta più tiepida. Forse proprio il richiamo fatto al maestro francese sia dall'esistenzialismo religioso (e non solo) sia dallo spiritualismo cattolico (filosofie con le quali Preti dialoga sempre assai criticamente) hanno invitato il filosofo pavese a lasciare fuori scena questo aspetto, pur fondamentale, nel pensiero di Pascal. Anzi per molti il suo contributo più alto, moderno, attualissimo sempre. Ma a un pensatore come Preti, così estraneo in sostanza alla tematica religiosa (e si rileggano le stesse pagine di *Praxis ed empirismo* dedicate a *Religione e scienza* per fissare il dialogo pretiano col religioso: critico, materialistico, decostruttivo e connesso alla crescita della scienza come 'ritiro' del magico e del teologico e vittoria della tecnica e dell'etica laica), quel fronte del pensiero di Pascal interessa poco, se non come posizione storica (contro i gesuiti e la Chiesa-Tradizione) e *quaestio* storico-culturale collocata nel decollo del Moderno (dove è, invece, molto significativa). A Preti interessa soprattutto l'altro Pascal: lo scienziato e il logico. Interprete della «polemica antiumanistica del Seicento», come sottolineerà nel volume del '68 e acuto diagnostico delle «due culture», come pure aperto polemistà contro il principio di autorità. Sono questi i tre volti che guidano, e già dal 1944, il dialogo tra il razionalista critico Preti e lo scienziato religioso e quasi mistico Pascal. Un dialogo che, oggi, può apparirci, un po' incompleto. Capace di sacrificare le tensioni e le connotazioni più profonde di quell'antropologia «della finitezza» così care al filosofo francese e che lo rende, nel suo radicalismo esistenziale e intellettuale ad un tempo, ancora nostro interlocutore, e acuto e problematico, perfino nelle soluzioni ultime che ci presenta, ancorate, anche qui modernamente e molto, al doppio principio della «scommessa» e del «come se». Ma questo è, di fatto, un altro discorso che poco ci illumina sul dialogo, intenso e costante, tra Preti e Pascal.

Un aspetto, questo, del pensiero pretiano fin qui meno affrontato, anzi lasciato un po' in ombra dai critici, anche da quelli più attenti e più fini, ma che è centrale proprio per declinare *à part entière* l'interpretazione sottile del

Moderno che Preti ha tenuto ferma nello sviluppo stesso del suo pensiero. Solo Papi aveva, nel convegno su Preti del 1987, fissato con la sua consueta finezza, il posto che Pascal occupa nel pensiero pretiano, sottolineando che

[...] Pascal è stato studiato da Preti tutta la vita, e vi sono alcune ragioni di congenialità importanti, ma di superficie: la ragione scientifica contro la tradizione, lo sguardo sul mondo piuttosto che la recitazione dei libri, la perfettibilità del sapere rispetto all'autorità, la riforma del metodo che è derivata dalla struttura del ragionamento geometrico che è semplice, e funge da modello prendendo il posto della logica sillogistica, la separazione delle discipline scientifiche e filologiche secondo le metafore dell'intelligenza e del cuore. Ma oltre a questo, c'è un'affinità istintiva più profonda, una specie di identificazione rovesciata. La conoscenza per Pascal è tutto il lavoro possibile che è dato all'intelligenza di una creatura finita ed ospite di un mondo dominato dal disegno di Dio. Anche per Giulio Preti la conoscenza è l'unico lavoro filosofico serio per un uomo che è immerso nel ciclo naturale che lo condiziona e, infine, lo 'domina' tra 'carne e morte', le quali sono il nostro 'destino'. [...] come in Pascal, prigioniero tra teologia e scienza, anche in Preti il limpido lavoro della ragione ha un suo riflesso tragico sul confine intrascendibile della vita⁴.

Queste di Papi sono parole illuminanti per delineare proprio la complessità e la centralità, in Preti, del dialogo con Pascal.

2. *Alle radici del Moderno*

Rileggiamo le pagine di *Retorica e logica*, dove il ruolo articolato e relativo che Pascal svolge nel Seicento, nel secolo che inaugura davvero la Modernità nei saperi e nella società stessa (con i suoi Leviatani ma anche con la crescita della borghesia, con le logiche dispotiche del *cuius regio* ma anche con le voci del giusnaturalismo, della tolleranza, del costituzionalismo politico, ecc.), risulta del tutto illuminato. Lì Pascal è sì collocato nella «polemica antiumanistica», e nella nascita della «nuova scienza», ma vi è collocato come esponente di un 'modernismo' più maturo e consapevole. Egli sta al centro di quell'*iter* culturale che contesta l'autorità e la memoria del passato come segno efficace del fare-cultura. Alla memoria contrappone il 'ragionamento', che si organizza nell'esperienza e si attiene alla logica scientifica, la quale si appella a un pensare del genere umano come tale, e lo lega al presente, al pensare in atto di individui in carne ed ossa, qui e ora viventi e, appunto, pensanti. Qui Pascal sta già sul fronte della futura *Querelle des anciens et des modernes*, valorizzando le posizioni dei

⁴ F. Papi, *Giulio Preti: l'ombra vuota dell'idea e il fuoco della passione*, in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 36-37.

‘moderni’, per i quali gli «antichi non bastano» e il dubbio, la ricerca, il «ragionamento», appunto, sono i nuovi principi metodologici, da potenziare oltre che da riconoscere e legittimare. Così Pascal vive il travaglio del Moderno e lo riattiva nei suoi scritti solo apparentemente minori, come il *Trattato sul vuoto* (del 1647) e come *L'arte di persuadere* (del 1657). Sono due testi-chiave e proprio per capire la *mentalità* del Moderno e il suo stesso *strumentario logico*, che già per Pascal si duplica in due modelli esemplari disposti sulle frontiere delle «due culture». Tali modelli sono, appunto, la *retorica* e la *logica*. La prima convince, si basa sul gradimento, si appella al ‘cuore’ e si rivolge a un uditorio ristretto, tendenzialmente *ad hominem* ed è propria dei saperi filologici, storici, religiosi. La seconda si lega all’intelletto, guarda alla verità dimostrata, si connette a un metodo, si rivolge a un uditorio universale e, col Moderno, si lega anche a un principio di semplicità, oltre che di rigore formale, mutuato dalle matematiche.

Sempre nell’*Arte di persuadere*, però, Pascal riconosce che ogni ragionamento parte da principi-valori indimostrati, bensì presupposti e su di essi si sviluppa. Preti citerà, nel 1958, tale punto di avvio del ragionare anche ne *Il mio punto vista empiristico* e lo citerà come principio a cui sempre di fatto ci si attiene, anche nel filosofare. Ma che bisogna criticamente riconoscere e sottoporre a verifica empirica, poiché «che la filosofia sia pensare senza presupposti è un’affermazione avente valore assai più polemico che non costruttivo»; essi sono «scelti», anche se un «filosofo deve motivare le sue scelte» e «necessariamente deve ricorrere a quell’esperienze che lo hanno ad esso indotto», esperienze «sue» sì, ma in cui «tutta una generazione potrà più o meno, riconoscersi»⁵. Tali scelte sono, insieme, formali e storico-socio-culturali, sempre. E vanno, sempre, motivate e mostrate, con un ragionamento persuasivo (mai dimostrativo).

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

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

⁵ G. Preti, *Saggi filosofici*, I-II, La Nuova Italia. Firenze 1976, I, pp. 475-76.

a leggersi nelle sue contraddizioni di specie e nelle sue attese rispetto alla Vita, al Mondo, al suo Senso.

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

3. *L'idea avanzata di scienza*

Ma già nel testo del 1968 Preti sottolinea anche l'idea più matura e più squisitamente critica che Pascal ha della scienza. Un'idea legata all'«influsso italiano», di Galilei e di Torricelli. Assai meno vicina al modello cartesiano. La sua scienza è sperimentale, in cui la matematica è strumento. Non fondamento e fine. Proprio il *Trattato sul vuoto* nella sua prefazione segue i criteri esposti da Galilei nella *Lettera a Cristina di Lorena*, valorizzando il ragionamento che è antidogmatico in quanto rivolto a ricercare/scoprire «verità nascoste». Qui valgono «gli argomenti che cadono sotto i sensi o sotto il ragionamento». Essi stanno contro l'autorità e esigono una mente libera, che produce «invenzioni» costantemente rinnovate. Preti parla, a questo proposito, di un «positivismo' tutto moderno, che ancora mancava in Galilei e neppure era così nitido in Bacone»⁶. Anche se da Galilei stesso riprende il principio della «progressività del sapere scientifico» che è «progressività della conoscenza di una natura per sé eterna e immutabile». Tale progressività è connessa, però, anche a un «mutamento nelle teorie generali e nei concetti», e proprio perché le teorie sono «generalizzazioni induttive» fondate su «fatti empirici», che possono rinnovarsi e mutare. Da ciò Pascal deduce anche la perfettibilità del genere umano, da realizzare «nel progresso scientifico».

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

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

Già nel 1957, nella sua *Storia del pensiero scientifico*, Preti si era fermato su Pascal, riconducendolo verso il «calcolo delle probabilità», verso la

⁶ G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 120.

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

Nel testo stesso del 1959 che raccoglie *Opuscoli e scritti vari* Preti ancora sottolinea che, tra le *Provinciali*, opera mirabile, ma che «non getta alcuna luce sul pensiero pascaliano» e non aiuta a «capire la filosofia e la teologia di Pascal»⁷, e i *Pensieri*, opera frammentaria, disordinata e da altri riorganizzata intorno all'«Apologia della religione cristiana», ma solo ipoteticamente, un ruolo-chiave hanno gli «scritti minori» per capire il sistema-Pascal proprio nel suo volto, appunto, «sistematico». Lì, tra opuscoli e lettere, cogliamo tutta la ricchezza e l'organicità di un pensiero squisitamente moderno nei principi e nell'articolazione. Anche qui Preti riconferma il suo significativo dialogo col pensatore francese, sviluppandone, sia pure per cenni, una visione d'insieme.

4. Stili del pensiero: tra logica e retorica

Per Preti, quello del 1968, Pascal è anche il teorizzatore più attento e organico (e proprio in quanto posto alle origini stesse del Moderno) della lettura *metodologica e critica e problematica* delle «due culture». Come già detto, è Pascal a teorizzare l'opposizione e specificità di *retorica* e *logica*, ma anche a fissare la loro funzione relativa nella cultura e la loro storica gerarchizzazione, connessa a presupposti ideali e axiologici, individuali sì, ma soprattutto collettivi. Se, come Preti ricorda nell'*incipit* del suo volume, la «polemica» tra le due culture è «vecchia», è anche «attualissima» oggi, in questo momento di crisi di tutti i valori e di perplessità morale in cui gli intellettuali si interrogano sul proprio agire, ma momento in cui una «gloriosa ma vetusta civiltà» deve fare «i conti di cassa»⁸. La differenza e la funzione distinta e la possibile (o no) complementarità tra «letteratura e scienza» ci sta davanti in modo radicale e va rivista per comprendere struttura e funzione della cultura che – proprio oggi – non possiamo abbandonare e proprio perché il mondo è attraversato da «giovani barbari» a Est e a Ovest. Non è un caso, infatti, che tale problema sia stato rilanciato proprio negli anni Sessanta: di crescita della cultura di massa, ma anche di proliferazione delle scienze e di rilancio del «pensiero poetico»;

⁷ B. Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, p. 110.

⁸ G. Preti, *Retorica e logica*, cit., p. 9.

tra le due culture vige, così, un'opposizione, un contrasto, testimoniato da tutta una serie di saggi che non oltrepassano questo confine dell'*aut-aut*. Il problema è da riprendere sia in senso storico, sia in quello teorico. Tale dualismo attiene al Moderno, di cui siamo direttamente figli. Ed è strutturato dalle due logiche già pascaliane e che ora possiamo rileggere alla luce delle «coppie filosofiche» di Perelman e risolvere meglio secondo un'ottica complementare e dialettica di cui Preti⁹ ci offre il paradigma formale e l'analisi integrata, subordinata sempre a un «criterio di valore» di cui una fase storica della civiltà è di fatto depositaria.

Dentro gli emisferi della logica e della retorica Pascal ci conduce da maestro. Ne rileva i principi propri e regolatori, come pure le radicali differenze postulando anche una loro 'scelta' come base di una valorizzazione storica o dell'una o dell'altra. Pascal, dentro il Seicento, rivive questo problema delle «due logiche» in modo esemplare, ma il tema-problema, è del secolo; secolo che si pone come «una *radicale rottura* con un lungo passato di civiltà» ma «soprattutto nei confronti del Rinascimento umanistico»¹⁰ e vi collaborano, in vari modi, Galilei, col suo platonismo, Bruno, con la metafisica dell'uomo Uno-Infinito, Bacone, col suo *Novum Organom* e il *De Argumentis*, Montaigne, col suo individualismo scettico e stoico, Cartesio, col suo matematismo come fondamento delle *Regulae*: in tutti il dualismo tra scienza e letteratura si esprime e si impone come il tema del secolo. Ma è Pascal ad entrare più specificamente nel modello delle due logiche ed a teorizzarle nel loro specifico e complementare 'congegno'. Pascal così svolge un lavoro esemplare a cui noi stessi, oggi, dobbiamo attingere per disporci alla quota più alta (o dialettica) per rileggere strutture e funzioni delle due culture. Come il testo di Preti programmaticamente (già dal titolo) si propone di fare. E lo fa in modo esemplare nei capitoli terzo e quarto che rileggono *Retorica e Logica* e *Cultura axiologica e Cultura teoretica* secondo un dettato analitico e culturale assai fine.

5. La dimensione 'teoretica' delle *Provinciali*

Certo, Preti è anche lettore e traduttore e prefatore delle *Provinciali*, sulle quali è tornato, in particolare, due volte: nel 1954 e nel 1972. Fermiamoci sul testo più tardo. Lì il testo pascaliano viene con precisione contestualizzato nel contrasto gesuitismo/giansenismo, viene riportato alle complesse polemiche teologiche e pastorali, viene riconosciuto come «capolavoro della letteratura francese 'classica'»¹¹, ma, in particolare, viene sottolineato un suo «fascino teoretico» relativo al «pensiero religioso», sì, ma ancor più al tessuto logico-dialettico dell'argomentare. Così le *Provinciali* mediano *esprit de géometrie* e *esprit de finesse*, 'umiliano' la ragione

⁹ Ivi, pp. 50, 51-54.

¹⁰ Ivi, p. 65.

¹¹ B. Pascal, *Le Provinciali*, a cura di G. Preti, Einaudi, Torino 1972, p. VIII.

ma attraverso la ragione e fanno emergere, in tal modo, «le vie d'accesso alla fede e all'esperienza del sacro»¹². Preti rilegge le *Provinciali* alla luce del suo Pascal del 1968 e ne pone al centro con più decisione la stessa contraddizione fondamentale, che è testimonianza proprio della condizione umana. È solo un accenno, ma assai significativo. Attraverso lo scetticismo si minano «alla base le superbe pretese della ragione». Però

[...] nella critica scettica è la ragione stessa che si distrugge in nome del suo stesso non raggiunto valore ideale assoluto; e la *forma* del discorso razionale resta pur sempre la forma in cui fede ed esperienza del sacro si esprimono, almeno per chi, essendo ancora vivo, è legato alla condizione umana – alla miseria come alla grandezza di questa¹³.

Sono le parole che chiudono l'*Introduzione* al testo *maior* pascaliano e lì Preti mette a fuoco il legame tra scetticismo-fede-ragione (ancora), radicando tale inquieto *mélange* cognitivo nella stessa condizione umana, in quell'antropologia materiale del finito che Preti aveva, nel 1957, descritto *tra* Marx e Dewey e che ora ritorna, ma in una sequenza più dialettica e più inquietante proprio nel finissimo pensiero di Pascal. Sì, si tratta solo di un accenno, che Preti integra poi, però, con altri punti: la lettura dell'*esprit de finesse* («dove c'è una forte molteplicità di principi da applicare simultaneamente») e che tratta «la saggezza della vita»¹⁴; lo scontro tra «due concezioni religiose», due *esperienze* religiose, due *modi* di vivere l'esperienza religiosa entro la medesima Chiesa¹⁵, rappresentate da gesuitismo e giansenismo; gesuitismo che Preti rilegge, però, come «compito attivo», per realizzare il Regno di Dio che «deve advenire, realizzarsi sulla terra», costruendo «entro la Chiesa dei credenti, il Corpo Mistico di Cristo»¹⁶; nel giansenismo pascaliano si colloca «la fede» come «disperazione e scommessa contro la vita: un punto di vista che da allora fino ad oggi il cattolicesimo non ha mai potuto accettare»¹⁷.

Le *Provinciali*, lette così in filigrana, testimoniano che «alla fine è stato proprio l'*atteggiamento* (se non l'insegnamento) molinistico che si è imposto nel mondo cattolico, e agisce tuttora (come atteggiamento, non come dottrina teologica nella sua organicità sistematica) sugli ultimi, fino a poco tempo fa imprevedibili, sviluppi del cattolicesimo della contestazione»¹⁸. Come pure testimoniano la complessità della teoresi pascaliana ricomposta nel suo 'intero', di cui rimandano anche le interne tensioni e le appa-

¹² Ivi, p. XIX.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ivi, p. XV.

¹⁵ Ivi, p. XVI.

¹⁶ Ivi, p. XVII.

¹⁷ Ivi, p. XIX.

¹⁸ Ivi, p. XIV.

renti contraddizioni, come pure la radice stessa della problematica di tale teoresi, collocata nell'ambito inquieto/inquietante della esistenza umana, in cui «miseria e grandezza» sono gli aporetici sigilli.

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

Riferimenti bibliografici

- F. Cambi, *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1978.
- F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983.
- F. Cambi, *Cassirer nel pensiero di Preti: una "matrice" essenziale*, «Il Protagora», gennaio-giugno 2010.
- M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992.
- E. Garin, *Cronache della filosofia italiana*, 2 voll., Laterza, Bari 1966².
- E. Garin, *Ricordo di Giulio Preti. Tre libri*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 1974, 4.
- P.L. Lecis, *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di G. Preti*, Morano, Napoli 1989.
- J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
- G. Mari (a cura di), *Moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1985.
- F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Angeli, Milano 1984.
- F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1988.
- F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994.
- F. Minazzi, *Il cacodèmon illuminista*, Franco Angeli, Milano 2004.
- F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1960.
- B. Pascal, *La morale dei Gesuiti: dalle Provinciali*, (a cura di G. Preti), Feltrinelli, Milano 1954.
- B. Pascal, *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959.
- B. Pascal, *Le Provinciali*, a cura di G. Preti, Einaudi, Torino 1972.
- A. Peruzzi (a cura di), *Il cuore della ragione. Omaggio a G. Preti*, Gabinetto Viessesux, Firenze 1987.
- A. Peruzzi (a cura di), *Giulio Preti filosofo europeo*, Olschki, Firenze 2004.
- G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943.
- G. Preti (a cura di), *Pascal e i giansenisti*, Garzanti, Milano 1944.

- G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957.
- G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Laterza, Bari 1957.
- G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1957.
- G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968.
- G. Preti, *Que serà, serà*, Il fiorino, Firenze 1970.
- G. Preti, *Presentazione*, in E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- G. Preti, *Umanismo e strutturalismo*, Liviana, Padova 1973.
- G. Preti, *Presentazione*, in E. Cassirer, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1974, 1-2-3.
- G. Preti, *Saggi filosofici*, I-II, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, Angeli, Milano 1983.

Appendice 1: Uno sguardo su Preti dal Postmoderno

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

Primo. Il richiamo a un tempo nuovo, Postmoderno, da rileggere anche nell'ottica della Globalizzazione e dell'Intercultura. Come pure si dei Grandi Racconti, ma anche dell'Etnocentrismo e dell'Unicità di una Tradizione dichiarandoli esauriti. Il pensiero, qui e ora, si fa plurale, dismorfico, complesso. E si attiva in questo confronto/conflitto/dialogo, sempre.

Secondo. Il primato di un modello del pensare come interpretazione (rispetto allo spiegare) che si attiva da un contesto, fatto di credenze e di valori (riconosciuto anche da Preti, ma posto nella superiorità della Tradizione Occidentale del *Logos/Ratio/Vernunft*). Pensiero che ha in sé un punto-di-vista rispetto alla stessa teoreticità e che, se viene criticamente esposto e esaminato, si rivela come processo interpretativo meglio rappresentato dal circolo ermeneutico, sia pure 'laicizzato', per così dire.

Terzo. L'avvento di un pensiero post-metafisico radicale, che respinge ogni fondazione. Anche quella analitica, quella empiristica e si colloca, invece, in un'esperienza plurale complessa, problematica sempre, di cui le filosofie del Novecento ci hanno dato una ricca e significativa lettura, ma proprio nella loro varietà/complessità/interazione, più che singolarmente prese.

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

2. Ma, letto da qui, il pensiero pretiano ci parla ancora? E cosa ci dice? Cosa può dirci? Intanto ci testimonia, possiamo dire, il punto di arrivo del tempo che precede il Postmoderno, il Novecento in senso proprio. E da lì ci invia alcuni messaggi che si accordano col Postmoderno stesso e ci invitano a 'abitarlo' efficacemente, dal punto di vista teoretico. Quindi Preti pur dal prima-del-Postmoderno ci invita ad attraversarlo in modo significativo poiché ci rimanda un'immagine di pensiero più orientata a quella complessità e problematicità attuale. Intanto in quanto pensiero sempre *in fieri*, in movimento e in condizione di dialogo con tutti i fronti del pensare filosofico, *ergo* dinamico e dialettico ad un tempo. Poi in quanto pensiero che, pur legandosi a un trascendentalismo logico-dialettico e alla centralità del mentale come *Logos*, sviluppa questi aspetti in una prospettiva

problematica. Si pensi alla storicizzazione degli *a-priori* presente già nel suo pensiero più maturo. Si pensi anche agli esiti complessi sulla cultura e sui linguaggi che la regolano criticamente in *Retorica e logica*. Sono già segni efficacissimi di un possibile dialogo col Postmoderno. Gli *a-priori* possono essere sviluppati in senso storico-linguistico-antropologico (culturale), se dipanati su se stessi. La dialettica dei modelli mentali/linguistici complica la nozione di mente e problematizza il *Logos*, legittimandone un pluralismo, che può, anch'esso, essere ulteriormente radicalizzato. E ancora: l'*anthropos* a cui Preti tiene fisso lo sguardo é l'uomo corporeo in cui passione e pensiero, organicità e mente si scandiscono come polarizzazioni da dialettizzare, da unificare in un processo reale: di vissuto, di materialità (corporea e sociale), di storicità (socio-comunicativa e culturale). L'uomo in carne e ossa posto al centro di *Praxis ed empirismo* è un buon 'inizio' per una filosofia del Postmoderno, se pur da rendere più socio-culturale e meno 'materiale', recuperandone la complessa storicità. Che Preti lascia in penombra, ma che non elide affatto.

3. Su queste tre frontiere (o a partire da queste) potremo fissare il dialogo Preti-Postmoderno e accogliere alcuni legati del suo pensiero. Con un'operazione di ritaglio? Non proprio. Se si tiene conto del primo punto già sopra ricordato. Preti è una sintesi aperta e critica e complessa del Moderno (e del Novecento come suo), approdo al tempo stesso sì esemplare, ma anche problematica. Tutto il suo *iter* di pensatore nel suo dinamismo e nel suo profilo complesso (di dialogo e di sintesi tra i modelli filosofici novecenteschi) si dispone ad essere *emblema* e *frontiera* di tutta un'avventura europea e occidentale del pensiero. Posizione che Preti – come più volte è stato ricordato: da Dal Pra, da Minazzi, anche da Peruzzi e molti altri, e un po' anche dal sottoscritto – occupa in modo limpido e che lo rende una figura-chiave della filosofia europea. Forse più chiave di tante altre più conosciute/riconosciute e più enfatizzate. Infatti di quel Novecento Preti rivive e interpreta: 1) il pluralismo dinamico e dialogico, riletto nell'ottica della sintesi; 2) l'approdo a una sintesi non sistemica, ma problematica, sempre; 3) i nuclei attorno ai quali quell'approdo si articola nella sua identità tensionale e problematica, quindi aperta: il *Logos*, gli *a-priori*, la dialettica delle *formae mentis* e dei linguaggi, la soggettività che li possiede e sostiene; 4) l'idea di esperienza che vicina a elaborare, sempre più lontana dall'empirismo classico e neo e sempre più vicina ad una teoria dell'esperienza che si profila complessa, dialettica, polimorfa e sempre dinamica e in senso sociale, culturale e storico.

Il pensiero di Preti si dispone sulla frontiera delle filosofie del Novecento come un indicatore sensibile del loro divenire, integrarsi, criticamente aprirsi l'una verso l'altra e del loro produrre una sintesi efficace per farci comprendere il nostro stare-nell'-esperienza e la formalizzazione stessa dell'esperienza. È da qui che bisogna partire per decidere se e come Preti ci aiuta per leggere lo stesso Postmoderno, epoca che gli sta oltre sì, ma di cui egli, con la sua fine sensibilità teoretica e culturale, ha già accennato

in alcuni nodi problematici, pur lasciandoli ai margini del proprio 'esercizio di ricerca'. Perché? Per il suo trascendentalismo neokantiano che guarda alle logiche più che ai vissuti. Per il suo vincolo a un'idea di Modernità, dominata dalla scienza e da una società problematica al suo interno, che ha bisogno di modelli e valori fermi e regolativi. Di cui ancora Kant (riletto con Marx e con Dewey) e aggiornato con Cassirer, ma anche con Pascal, ci può essere una guida preziosa. Sta però, di fatto, che nel suo pensiero certi margini del Moderno sono evocati, compresi come problemi e rilanciati come problemi aperti (sia pure sottovoce). Quindi come interprete sintetico del Novecento, come enunciatore di alcuni suoi problemi interni, come evocatore di un (possibile?) procedere-avanti (o oltre? forse no, ma l' 'avanti' c'è, c'è accennato, come già detto), come enunciatore di *nodi*-problematici, come teorico di un'esperienza riletta alla luce di più filosofie, significative tutte per possederne la complessità: da tutti questi punti Preti ci parla anche *nel* Postmoderno. Non *del* Postmoderno. Ma ci aiuta a capire alcuni nuclei-di-base e alcune frontiere interne, sia pure con quel suo disegno filosofico fortemente ancora trascendentalistico (che è un punto d'onore e un limite, in parte, al tempo stesso) e non più apertamente interpretativo come è postulato dall'avventura postanalitica, ermeneutica, decostruttiva e sempre legata a un *Logos* come interpretazione propria del Postmoderno. Un Postmoderno ora (2011) già in declino, per un ritorno della 'razionalità forte' del tecnologico, tarata su una ragione costruttivistica e ormai lontana dalle critiche radicali e dai rovesciamenti della *ratio* critico-ermeneutica? Forse, ma non in modo così connotato come passaggio senza ritorno e come ripresa di un dogmatismo funzionale alla società iperproduttiva e ipertecnologica del presente, poiché anch'essa niente affatto esentata dal comprendersi criticamente, radicalizzandosi nelle strutture e funzioni, sviluppandole alla luce della 'razionalità critico-radical' di cui il Postmoderno è stato (ed è) un emblema preciso, efficace e ancora oggi, alla fine, necessario.

Appendice 2: Ricordo di Preti come docente universitario

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

Preti come docente si atteneva a un modello didattico tradizionale, ma rigoroso ed efficace nel trasmettere la complessità e la ricchezza di una disciplina come la filosofia. Le sue lezioni erano lineari e organiche. Recitate seguendo un percorso già scritto, in cui anche le citazioni da testi erano già trascritte. Lezioni, quindi, che erano già degli studi da pubblicare. Come poi di fatto è avvenuto per i suoi ultimi corsi, curati da allievi, e in cui si ritrovano i caratteri del suo lavoro di studioso e di docente. In Preti, infatti, il filosofo e il docente di filosofia erano strettamente uniti. Così i suoi corsi risultavano precisi, argomentati, e – come già detto – lineari e organici. Così anche gli allievi erano introdotti dentro un pensare-filosofico puntuale e nel linguaggio e nell'argomentazione come pure denso, densissimo di riferimenti storico-filosofici e, talvolta, anche scientifici. Corsi che spaziavano su tutto il panorama della filosofia occidentale. Io stesso ho seguito corsi su Hegel, sulla nascita della logica in Grecia (e poi del discorso morale), sulla costruzione di un mondo morale, ma anche su Popper, Hempel e su Moore. Mia sorella ne seguì uno su Tommaso d'Aquino e il pensiero medievale. Corsi in cui i testi degli autori venivano letti, esaminati e commentati con grande attenzione sia filologica sia critica. Certo, erano delle lezioni molto *lectiones*. Che potevano apparire (e lo erano) sì di alta tradizione accademica, anche se un po' ingessate. Prive di digressioni, di discussioni tra allievi e docente (verso il quale si aveva tutti e soprattutto 'massima reverenza'), di interventi 'dal vivo'. Infatti, in esse era più il pensiero-pensato messo al centro che non il pensare-in-atto, il costruirsi stesso del pensare filosofico, il suo stesso interno problematizzarsi, decostruirsi e ricostruirsi. Anche se, sempre, pensiero-pensato di altissimo profilo. Certamente era un modello didattico che proprio negli anni Sessanta veniva rimesso (e radicalmente) in discussione, dichiarato troppo 'trasmissivo' e 'baronale'. E si pensi al ruolo avuto dal '68 anche come rivoluzione didattica, universitaria in particolare. Ora erano i seminari a prendere il posto delle lezioni. E seminari significava studiare insieme e percorrere terreni di indagine (e di metodo) più aperti. A tutto ciò Preti rimase insensibile. Anzi fu ironicamente contrario, in difesa del *rigore* e della *sistematicità* del sapere, quindi della sua 'aristocraticità', e di linguaggi e di *forma mentis*, che reclamava il suo essere esposto e non altro.

Quanto allo stile comunicativo di Preti era soprattutto 'scientifico' e anche 'distaccato', senza colloquio coi giovani nello spazio della lezione, mentre lo era (e anche un po' confidenziale) fuori dello spazio della lezione stessa, quando il docente si fermava a parlare (sì di filosofia, ma anche

‘del più e del meno’) con gli allievi e metteva più a nudo la sua umanità: ironica, ma colloquiale, curiosa e, pur con molte mediazioni e con precisi formalismi, affettuosa. Qua e là, con una battuta – anche nelle lezioni, ma raramente –, con una breve digressione scherzosa, il Preti-docente saltava fuori dal registro scientifico. E faceva emergere i suoi connotati di uomo: scettico di fondo, ma sensibile alla comunicazione personale (se pure frenata e occasionale). Uno scettico che nel registro ironico fissava il suo *identikit* comunicativo. E con un’ironia che talvolta invadeva la comunicazione anche coi colleghi (e si faceva anche tagliente) e si manifestava anche nei momenti ufficiali (negli esami e negli stessi esami di laurea: singolarmente ironiche erano le note che faceva in calce alle tesi di laurea per la discussione; mi ricordo, scritto di suo pugno, un’«acqua fresca»!). La sua era anche una comunicazione umorale, a seconda dei giorni e dei suoi stati d’animo. All’occasione perfino un po’ dispettosa. Ricordo di una studentessa che interrogata sullo scetticismo lo definì un «movimento deleterio» e che fu allontanata con un «via, via... fuori, fuori» da Preti, senza altro commento. Ma ricordo anche il suo salutare, per strada, oscillante a seconda dell’umore, denunciato un po’ da tutti gli allievi. Ricordo anche il procedere delle sue lezioni. Avviate sempre in orario. Alle quali giungeva col suo ‘quaderno di appunti’ e rigorosamente senza libri. Che esprimeva con ordine, scandite dal fumo di molteplici sigarette (*Gauloises*) e inframezzate da colpi di tosse. Che chiudeva facendo un segno sul suo quaderno di appunti. Che, come ho detto, ogni tanto spezzava con battute ironiche: ne ricordo una, in un corso di morale, che si riferiva alla perorazione di una sua zia che lo invitava a «non andare a ballare» come prova di un modello moralistico e diffuso di etica privata. Dette con garbo e con efficacia, appunto, ironica. Fu assente in tanti anni, solo all’ultima lezione, nel 1972, senza preavviso e con sorpresa di tutti. Forse un avvertimento per una carriera arrivata alla fine e chiusa con un segnale informale di addio? Forse. Due mesi dopo in Tunisia Preti moriva. E le sue sofferenze erano già visibili nella sua difficoltà di ‘tenere’ (per durata, non per altro) la lezione come pure di muoversi senza che, ogni tanto, non si ripiegasse su stesso premendosi l’addome (come già accadeva – a volte – per strada).

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

Allora: 1) Preti fu, per molti allievi, un incontro decisivo; 2) tenne fede a una tradizione accademica alta e la mostrò ancora all’opera e con precisione; 3) tenne fede anche all’‘oggettività’ della ricerca (lasciando fuori

il suo pensiero e i suoi testi dalle lezioni, pur importanti e di successo che fossero); 4) introdusse i giovani a un lavoro filosofico rigoroso; 5) culturalmente denso e metodologicamente consapevole; 6) tenne viva quella figura dell'intellettuale sì schierato ma mai 'organico' e la confermò anche negli anni in cui veniva rimessa radicalmente in discussione (tra '68 e dintorni). È stato, quindi, un vero Maestro. Un Maestro d'epoca? Anche. Ma che ancora può insegnarci, e non poco, anche sul piano della *didattica* (il rigore) e della *comunicazione* (l'atteggiamento ironico). Anche in tempi, come i nostri, ormai lontanissimi da quelli del Mondo Occidentale degli anni di Preti, culturalmente, politicamente, anche filosoficamente e perfino accademicamente. E qui va aggiunto un purtroppo. Ripensare il magistero di Preti può essere, anzi è proprio, assai utile nella deriva attuale e della Cultura e dell'Università.

SPIGOLATURE ALLA GIULIETTO

Alberto Peruzzi

Che l'Italia sia patria di santi, navigatori e poeti può essere universalmente riconosciuto con relativa facilità. Sull'idea che sia anche patria di altrettanto numerosi filosofi, il consenso è meno ampio – e a ragion veduta. Naturalmente non è il mero numero che interessa: s'intende 'grandi' filosofi. Certo, potremmo far leva sui presocratici, che però scrivevano in greco, e sui medievali, scriventi in proto-italico, che con Roma in un modo o nell'altro avevano a che fare. Ma poi? Troviamo teologi, metafisici di ogni specie, traduttori, chiosatori, divulgatori, polemisti e infine storici della filosofia. Tanti – e alcuni anche grandi. Mentre di gente che (1) abbia elaborato idee nuove, avendo presente lo stato dell'arte in ambito internazionale, e (2) le abbia argomentate con scrupolo in relazione a temi concernenti la natura, la conoscenza, il linguaggio, la mente, l'etica, l'estetica... ne troviamo pochina. Galileo parlava di sé come «matematico e filosofo», se non fosse che oggi lo consideriamo un fisico più che un matematico o un filosofo; e anche se il significato dei termini cambia nel corso dei secoli, potremmo nel migliore dei casi dire che è stato *anche* filosofo. Analogamente, Leopardi è stato *anche* filosofo morale, ma prima di tutto resta un grande poeta.

Basta scorrere l'elenco dei principali autori dei quali tratta un comune manuale di (storia della) filosofia, per accorgersi che di italiani ce ne sono pochi. I manuali, in genere, coprono per sommi capi e in modo confuso il XX secolo, ma siccome siamo già nel XXI è presumibile che nei prossimi anni le cose cambieranno. Allora supponiamo di ritrovarci nel 2030 e di avere davanti un manuale di filosofia fresco di stampa. Di quali grandi filosofi italiani del XX secolo dovrebbe parlare? Sono pronto a scommettere che fra essi non ci sarà un nome che invece lo meriterebbe: quello di Giulio Preti.

Nato a Pavia nel 1911 e morto a Djerba (Tunisia) nel 1972, il giovane Preti si legò al gruppo milanese di Antonio Banfi, collaborando stabilmente alla rivista *Studi filosofici*. Tra i primi in Italia, si interessò di fenomenologia, di semantica, di meta-etica e di storia del pensiero scientifico. Tra le sue opere, ne segnalò tre: *Idealismo e positivismo* (1943), *Praxis ed empirismo* (1957), *Retorica e logica* (1968), da cui sono tratti i brani sotto riportati. Figura di spicco nella breve stagione del 'neoilluminismo', Preti fu tra i primi che tennero in Italia lezioni di logica matematica e filosofia

della scienza – e non con lo spirito divulgativo degli apostoli in eterno ritardo, ma sulla scorta di ricerche di prim'ordine che entravano nel vivo delle questioni allora dibattute in Europa e in America. Fu l'unico italiano della sua generazione che avrebbe potuto discutere con Russell e Carnap senza farsi mangiare la pappa in capo – e, tra i colleghi che più o meno avevano la sua età, il solo Geymonat arrivò a riconoscerne la differenza di statura. Purtroppo, Preti ha sempre ed esclusivamente scritto in italiano, quindi le sue idee non hanno avuto influenza (come meritavano) sulle frontiere della ricerca in campo internazionale. È solo in anni recenti che all'estero, e soprattutto in Francia, si stanno accorgendo che Preti aveva anticipato strade che hanno poi reso famosi nel mondo altri nomi... che da lui avrebbero ancora molto da imparare.

«La scienza è utile, la filosofia è vera» – «la scienza è prassi, la filosofia è conoscenza», queste celebri frasi di una famigerata dottrina si odono risuonare fin troppo spesso. Confesso che non so confutarle – non le capisco. Come non capisco il pragmatismo in genere. [...] Il nuovo positivismo, razionalismo critico [...] è dunque antimetafisico. Suo compito è l'indagine delle forme e strutture dell'esperienza e della cultura. [...] È dunque una filosofia fatta di lavoro, in cui il filosofo lavora senza ambizione, senza volere nella filosofia porsi come «rivelazione», non come un artista o un profeta religioso, ma piuttosto come uno scienziato che collabora con tutta l'umanità a costruire il sapere degli uomini. La filosofia ha sempre aspirato ad essere scienza; e forse ciò che la distingue dalle singole scienze è soltanto il fatto che, mentre queste attuano l'ideale scientifico nei riguardi di una sezione particolare dell'esperienza, la filosofia deve trasporre *tutta quanta* l'esperienza nella sua forma di scientificità. Non è dunque scienza, ma scientificità (*Idealismo e positivismo*, 1943).

Ecco quindi il significato di una «cultura democratica». Non si tratta di una cultura «facile», dilettantesca, da università popolare o piccola divulgazione: perché questa, ove non sia sorretta da autentica cultura preparata altrove con l'impiego delle tecniche appropriate, rischierebbe di non essere cultura affatto, e tanto meno dunque cultura democratica. [...] L'essenziale è che, sia pure attraverso i debiti gradi di apprendimento (di apprendimento, non di iniziazione!), tutti possano, senza aver bisogno di rivelazioni privilegiate, arrivare a sapere tutto quello che altri sanno. L'essenziale è che non ci siano «autorità», che la cultura si fondi su qualcosa che tutti possano verificare in comune [...] (*Praxis ed empirismo*, 1957).

Una motivazione scientificamente invalida rende invalido il giudizio di valore che su essa si appoggia: e la civiltà di un popolo si misura dalla scientificità delle motivazioni dei suoi giudizi di valore. Un popolo che appoggia le sue valutazioni a motivazioni prescientifiche o antiscientifiche è un popolo incivile: tutto il suo ethos scade ad imposizioni bestiali e tiranniche (*Retorica e logica*, 1968).

Varie iniziative sono state progettate per ricordarlo nel centenario della nascita di Giulio Preti: giornate di studio, convegni, cicli di lezioni a lui intitolate e perfino un sito internet. Nel momento in cui scrivo queste righe, soltanto alcune delle iniziative in cantiere sono già state realizzate, altre sono in corso, altre vedranno la luce nel prossimo autunno. Prima della fine dell'anno è ragionevole supporre che se ne aggiungeranno di nuove, delle quali finora non è giunta notizia. A cose fatte se ne potrà trovare l'elenco completo sul sito <www.giuliopreti.eu/>, cui rimando per informazioni circa l'elenco delle opere di Preti, riferimenti alla letteratura critica e, appunto, indicazioni riguardo alle iniziative per il centenario.

A causa di un imprevisto dell'ultima ora, a Firenze è stata cancellata un'intera giornata di studi dedicata a Preti, organizzata da Franco Cambi presso la Facoltà di Scienze della Formazione, in cui Preti fu docente (ai suoi tempi si chiamava «Magistero» e, lo so, era un'altra cosa). Peccato, c'erano le premesse perché la giornata di studi fosse una pregevole occasione per discutere di Preti e sviluppare un fecondo confronto di idee, ma, a testimonianza della volontà di chi aveva organizzato la giornata fiorentina, le relazioni in programma saranno pubblicate in volume entro la fine di quest'anno.

Le 'spigolature' che seguono sono dunque una strana creatura: dovevo mettere sulla carta le parole d'apertura che avrei pronunciato se la giornata di studi si fosse tenuta e ho finito per scrivere qualcosa di diverso. Certo, sono ancora parole 'di circostanza', relative all'anno del centenario della nascita di Preti, ma hanno acquistato una valenza più generale: alludono a uno spirito che, quando un evento celebrativo si svolge, *manca* e, quando non si svolge, *non manca*. Evidentemente, qualche premessa di quanto sto per dire dev'essere sbagliata. Lascio a voi scegliere quale.

È già curioso che il volume di atti di una giornata che non c'è stata sia la prima opera pubblicata per il centenario di Preti. Verosimilmente, altro seguirà sotto forma di atti di conferenze o di articoli su giornali e riviste; e in effetti, anche se concentrati in poche città, gli eventi celebrativi previsti in memoria di Preti non sono pochi.

Chiunque si sia interessato alla filosofia di Preti, alla sua figura di intellettuale, al suo magistero, al suo lascito di idee, non può che rallegrarsi di una simile fioritura di iniziative, alcune delle quali si propongono perfino sulla scena internazionale. Ed è una collocazione più che giusta: dovendo stilare un elenco dei filosofi italiani del Novecento che abbiano dato un contributo di rilievo durevole e non circoscritto al contesto peninsulare, il nome di Preti è infatti uno dei pochi presentabili all'estero.

Eppure, quello di Preti non è un nome che ricorra sulla bocca di filosofi e storici della filosofia italiani con la stessa frequenza dei nomi di altre, ben più note, figure del nostro parterre novecentesco: dai nomi di Croce e di Gentile, prima, a quelli di Abbagnano, Geymonat e Bobbio, poi – per i quali è sfortunatamente più arduo indicare quale rilevanza abbiano, nell'odierno dibattito internazionale in filosofia su temi di pertinenza dell'epistemologia o della filosofia del linguaggio, della filosofia della scienza o della filosofia morale e politica, rispetto a quanto non lo sia per

Preti. Un'affermazione eccessiva? Per pigrizia, per non ripetere cose già dette e anche per incuriosire i bendisposti, mi esimo da spiegarne i motivi in quest'occasione, ma è un dato di fatto che tali motivi sfuggono tuttora a non pochi colleghi che insegnano filosofia negli atenei italiani.

Se sfuggono a loro, figuriamoci agli altri. A titolo di test, potremmo andare all'ingresso di un dipartimento di filosofia e chiedere agli studenti che entrano ed escono: avete mai letto niente di Preti? Sapete se ci sia mai stato un filosofo che si chiamasse così? Sono pronto a scommettere che la risposta pressoché unanime sarebbe negativa in entrambi i casi. Quanto ai docenti liceali di filosofia, forse un Preti che ricordano c'è, ma è quel Luigi che militò nel partito socialdemocratico e fu più volte ministro. Perciò, mi dico, ogni iniziativa volta a far conoscere quel Preti che invece fu filosofo è benemerita... Se non fosse che, un attimo dopo, la necessità di qualche distinguo si affaccia alla mente, accompagnato da una serie di p (ove la p sta per preoccupazione). A questo punto, se fosse ancora vero quel che Preti mi disse («Ci pensi? Lo stato mi paga per *pensare!*»), avrei dovuto elencare ciascuna p, fornirne gli opportuni dettagli e corredare ognuna con i motivi che ne legittimano il carattere di «p». «Avrei dovuto», supponendo che lo stato paghi pure me per fare la stessa cosa (*pensare*), anche se non solo quella, ovviamente. Invece, siccome da bravo mi adegua al compito che l'università di stato attribuisce *oggi* ai professori, non posso permettermi il lusso di *pensare* più di tanto e così mi limiterò a *domandare*. Ecco le domande che pongo:

- I. Sono forse apprezzabili iniziative accademiche, nel nome di Preti, curate da chi non se n'è mai interessato prima, tant'è vero che non ha mai scritto una riga su di lui e non si è mai letto neanche un riga di quel che è stato scritto su di lui?
- II. Sono apprezzabili conferenze, nel nome di Preti, tenute da studiosi che si sono anche documentati per bene ma sono tra i più lontani dal suo quadro di idee? (Che ne direste di una lezione sulla Torah tenuta da un nazista o di una sulla carità tenuta da Pol Pot? Beh, non potrebbero esser stati fulminati sulla via di Damasco, dopo una vita di perdizione? Non posso escluderlo, ma sono restio a credere a simili folgorazioni in filosofia e ho molti dubbi su quel che, in filosofia... ma anche altrove, dicesi che ne consegua, ovvero, che i folgorati riscattano ogni nefandezza con la presa visione della verità. Dicesi e basta, però, perché in filosofia, ma anche altrove, l'ovvio non ha priorità sulle ragioni e, per ricordare una battuta di Gauss, i Beoti che dalle strida passano al consenso, via folgorazione, beoti restano.)
- III. Sono apprezzabili lezioni di chi a malapena si è letto un articolo o un libro di Preti e al riguardo disquisisce su punti problematici, ignorando allegramente quanto Preti ha scritto prima e quanto ha scritto dopo e soprattutto ignorando le sue *argomentazioni*?
- IV. Sono apprezzabili relazioni *su Preti* che poi informano il pubblico prevalentemente *sul relatore*?

Ma queste quattro – direte – non sono vere domande: sono solo domande retoriche! Spero che lo diciate. E qui la faccenda si fa interessante, perché sono anche domande nelle quali il nome «Preti» potrebbe essere rimpiazzato da un altro a piacere e, volendo, sostituito con un nome comune (di una disciplina o di un problema). Già in passato mi è capitato di essere presente a iniziative nelle quali è successo quel che per me, e spero per voi, non è apprezzabile. Credo pure che quanto è capitato a me sia capitato a molti altri. Si ripeterà (si sta ripetendo, si è ripetuto) anche per il centenario di Preti? Temo di sì. Se, di fatto, le cose vanno in questo modo, evidentemente c'è chi non è dell'avviso che le domande precedenti siano retoriche... e allora da una questione di circostanza spunta fuori una questione di etica professionale.

Nello specifico, qualcuno (non dello stesso avviso) potrebbe suggerire che le opere di Preti *siano ancora* ricche di spunti e potrebbe continuare ponendo a sua volta una domanda retorica: nel fatto che ognuno prenda da Preti quel che gli interessa, ovvero, tragga spunto così come più gli aggrada, *c'è qualcosa di male?* Vale a dire: le parole dello scrivente sono superflue, perché dettate da spirito illiberale.

Per replicare a tale ingiuria, non resterebbe altro che mettere insieme un florilegio di 'spunti', che in precedenza i più o meno illustri Tizio, Caio e Sempronio hanno tratto da Preti, per documentare di volta in volta l'inconsistenza, la vaghezza, la velleitarietà dello spunto e (collettivamente) l'incapacità degli spuntatori di seguire un ragionamento filosofico ampio e articolato, di respiro non parrocchiale, talora molto esigente (per le competenze scientifiche richieste al lettore) e per giunta tutt'altro che monolitico, ché Preti aveva in odio la filosofia 'sistematica'. Niente di strano, in fondo: il suo, come ogni ragionamento che si rispetti, chiedeva di essere compreso prima di trarne spunti.

Invece, da bravo (vedi sopra), lascio stare... e poi, siccome sono così pochi gli studiosi che si sono interessati a Preti, mi sembrerebbe di sparare sulla croce rossa. Così mi terrò l'ingiuria. Non posso però fare a meno di notare che il suggerimento da cui segue l'ingiuria ha senso per filosofi di cui sia già ampiamente noto il pensiero oppure per filosofi che al di là di spunti non abbiano altro da offrire. Ne concludo che il suggerimento non ha senso nel caso di Preti. Lo so che questo è un banale entimema. Banale è anche la possibilità di rimediare al suo carattere ellittico? Solo per metà: se è un dato di fatto che il pensiero di Preti è poco noto a studenti e docenti di filosofia, il compito di mostrare che Preti ha da offrire ben altro che una serie di spunti esige una lunga e laboriosa argomentazione. (A chi di voi è interessato sarò lieto di fornire riferimenti ai lavori nei quali l'argomentazione è *già* stata delineata: oggi, dunque, il compito non parte da zero.) Pochi se ne sono accorti? Niente di cui stupirsi: come parlare di ragnatele ai castori e dighe ai ragni. Del resto l'idea che non ci sia niente di cui accorgersi, specialmente quando mette in gioco il casellario che ci siamo già fatti, è così confortevole!

Finché dalle nostre parti bellamente si fa finta che il suggerimento abbia senso nel caso di Preti, i locali amanti di Sophia destano qualche, più che

legittima, p. Siccome, poi, il fingimento suddetto non è peculiarità esclusiva di quanto avviene entro i patrii confini, la derivata della p continua a essere positiva. Non mi risulta esistere un campo della cultura, dalla scienza alla storia dell'arte, dalla musicologia alla dietologia, in cui si verifichi quel che succede all'amata: cioè, che abbia luogo con tale frequenza e sia apprezzato così tanto quel che apprezzabile non è. Intendiamoci, succede anche altrove, ma non con la stessa pervicacia. Il che è quanto di più disgraziato si possa immaginare, perché offende la disciplina che dovrebbe avere massima cura del rigore argomentativo, proprio perché affronta temi che al rigore mal si prestano. La cura messa ripaga, come la storia della scienza insegna. La cura non messa alimenta l'idea (rancorosa) secondo la quale ognuno ha *la sua* filosofia (così si dice, sbandierando l'idea come uno dei diritti fondamentali dell'uomo).

Un attimo dopo – contrordine, compagni! – sento di dovermi correggere. Perché? Semplice: la cosa più abominevole che possiamo fare per onorare la memoria di Preti è condannarlo all'accademismo degli addetti ai lavori, i quali ora giulivi ora protervi si parlano addosso, scevri dal minimo scrupolo educativo, culturale, autenticamente teoretico. David Lodge ha già scritto un libro, *Il professore va al congresso*, che ritrae un'affine varietà faunistica, dunque non mi dilungo al riguardo. Apprezzabile o no nel senso su indicato, se un'iniziativa riesce ad attrarre l'attenzione di studenti e di giovani ricercatori verso Preti e a spingerli alla lettura di anche una sola sua opera, l'iniziativa è da considerarsi riuscita perché evita l'oblio di quel che ci sta a cuore e che vogliamo condividere con le giovani generazioni. Non solo: se studiosi d'impostazione e di formazione quanto mai diversa affrontano il compito di discutere tesi e argomentazioni di Preti, da un lato si sprovvincializza la sua lezione e dall'altro si avvia quel processo di fertilizzazione incrociata che più volte in passato ha portato a un nuovo quadro di idee, o quanto meno ha gettato nuova luce su questioni altrimenti condannate ad ammuftire. Più che sufficiente, no?

Sì, ma... E qui ritornano le domande retoriche. In Italia ogni anno si celebra l'anniversario di qualcuno o qualcosa. La tabella delle ricorrenze è così fitta che i destinatari delle iniziative, se volenterosi, ne rimangono storditi e, se ignavi, cestinano tutto. Lasciando gli ignavi al loro destino, ci interessano i volenterosi. Il più delle volte il loro stordimento trae motivo dalla variegata superficialità delle iniziative, dalla pressoché vacua novità dei contributi, dall'evanescente traccia che lasciano e dalla fuorviata attenzione che eventualmente suscitano. L'Unesco riserva alla filosofia un giorno all'anno, perché comprensibilmente un anno intero intitolato a colei che, madre di tutte le scienze, è dalle figlie oggi vituperata o a malincuore tollerata, sarebbe eccessivo. Capisco.

È di misera consolazione che, non essendoci l'anno della filosofia accanto all'anno dell'astronomia, della chimica (proprio il 2011) e di tante altre belle cose, ci sia almeno l'anno di un filosofo; e poiché di filosofi grandi e piccoli ne sono nati e morti un bel po', ogni anno i candidati non mancano. Scelto il candidato, in suo nome s'imbastiscono 'eventi' solo per-

ché l'anno è quello e ricapiterà solo fra un secolo, dunque non conviene rimandare, altrimenti non potremmo esserne i protagonisti. È questo che conta, dunque bisogna pur inventarsi qualcosa! Che poi sia acqua calda o fumo è del tutto secondario.

Sì, ma... perché quest'acredine che genera sospetti anche su ciò che è in corso d'opera? Perfino nel caso in cui la ricorrenza riguardi qualcuno che abbia scritto su temi e problemi che non hanno mai finito d'essere oggetto d'ampio interesse... perché non hanno mai cominciato (per usare un giochetto che piaceva a Preti), le iniziative hanno comunque un valore: buone o cattive che siano, *possono* rendere consapevoli molte persone che il *de cuius* è esistito, ha scritto la tale e tal'altra opera in cui ha sostenuto tesi curiose come le seguenti..., ha osato criticare... (qui mettete un nome tutelare di ieri) ed è stato precursore di... (qui mettete un nome tutelare di oggi) e fra i suoi contributi ce ne sono alcuni *rilevanti* per quegli stessi temi e problemi oggi sul tappeto, temi e problemi che le stesse molte persone giudicano di primaria rilevanza.

Sì, ma... *possono*, e basta. *Ab posse ad esse non est inferentia* e, scusate se lo ripeto fino alla noia, per indicare cosa è rilevante a cosa bisogna prima capire bene temi e problemi. Quanto al generato 'sospetto', restituisco al mittente, perché se c'è una cosa che più ha allignato in questo paese e al contempo più dannosa è come *habitus mentale* è proprio quella filosofia del sospetto con cui Preti non ha niente a che spartire.

State tranquilli: l'altalena di «Sì, ma...» si ferma qui. Se dite che in quanto precede ci sono volgari insinuazioni, fatte sulla scorta di evidenze non comprovate, spero tanto che abbiate ragione. Le cattiverie insinuate sono supposizioni, *mere* supposizioni (antipatiche, supponenti, prevenute)? Anch'io voglio tanto che lo siano. A meno di prove in contrario, mi piace pensare che tutte le iniziative sorgano da un autentico interesse per l'argomento e, nel caso del centenario di Preti, nascano dalla voglia di capire e far capire meglio la lezione di un piccolo grande uomo – il 'Giulietto' – senza liquefarsi in celebrazioni biblio-oleografiche e senza rimbalzare. Rimbalzare in che cosa? Nel preoccuparsi di mettere in luce più i celebranti che il celebrando.

Orbene, da quale pulpito viene la p? C'è del veleno nella domanda e sono costretto a fare l'avvocato d'ufficio del pulpito. Nel mio piccolo di ex-allievo di Preti, ho cercato di sviluppare sul piano dell'epistemologia e della teoria del linguaggio alcuni temi da lui affrontati e ho cercato di risolvere alcuni dei problemi ai quali riandava di continuo la sua indagine: due tipi di ricerche che, volendo essere serie, affrontano questioni molto specifiche e finiscono per avere aspetti abbastanza tecnici, al punto tale che più volte le mie relazioni a convegni sono state declassate da 'filosofia' a esercizi di 'matematica'. Continuo a stupirmi che i nostri filosofi confondano il disquisir sulla filosofia con il farla – e chi più disquisisce sulla filosofia, naturalmente sfruttando quella di altri, di filosofia ne fa poca. Di fatto, occupo la cattedra che fu di Preti e questo, almeno per me, significa pur qualcosa: se posso andarne giustamente fiero, è anche fonte di seve-

ri confronti fra i suoi magnifici corsi e quelli che riesce a tenere il sottoscritto. A partire dai primi anni Ottanta ho promosso più di un'iniziativa volta a farne conoscere il pensiero. Cominciando con le introduzioni ai suoi due ultimi corsi universitari, il cui testo è di Preti nello stesso senso in cui il *Cours de linguistique générale* è di Saussure, ho scritto alcuni saggi sul pensiero di Preti, sparsi in libri e riviste, più altri che stanno lì nel cassetto/cartella del pc (e che probabilmente ci resteranno perché saggi su... Chi-era-costui? scritti da uno che si rifiuta di versare contributi alle case editrici per stampare un libro). Nel 2007, insieme a Carlo Bernardini, Franco Pacini, Gigliola Paoletti Sbordoni e Paolo Rossi, ho promosso l'istituzione di un premio nel nome di Chi-era-costui? da parte della Regione Toscana¹ e, soprattutto, nell'arco di quarant'anni (da quando frequentavo le sue lezioni a oggi) mi sono sforzato di portare avanti il suo discorso in direzioni che 'Giulietto' non poteva prevedere. Così ho finito pure per scontrarmi con l'impossibilità di conservare tutto ciò che voleva trasmettere a noi allievi, improbabili filosofi in erba. Occorreva rinunciare a qualcosa della sua eredità e mi è costato *dire chiaramente* a che cosa intendevo rinunciare, spiegando le ragioni della rinuncia. Non so quanti altri, ai quali stia davvero a cuore il ricordo di Preti, abbiano accettato di pagare lo stesso prezzo.

Non spetta a x giudicare se quel che x ha fatto era degno di un 'erede' di y . Non mi sono neppure posto il problema quando l'ho fatto per Preti. E l'ho fatto non per dovere, per occasionali motivi, per convenienza (essendo l'interesse per la sua filosofia estraneo alle commissioni dei numerosi concorsi in cui sono stato ovviamente bocciato), e tanto meno l'ho fatto per prender parte a ricorrenze ancora lontane da venire. Se mi sono permesso qui di ricordare tutto ciò è solo per aiutare a capire una cosa: invece che da un alto pulpito, le p scaturiscono da radici nel pensiero stesso di Preti e coinvolgono la storia di una vita, perché a vent'anni, la risposta che detti al *quod vitae sectabor iter* fu dovuta all'incontro con quel maestro di acume e onestà intellettuale.

Oggi, a coloro i quali, smaniosi d'intervenire, si sentano offesi dalle parole precedenti, cosa posso dire? Vengono in mente i versi di Yeats: «Vorrei stendere il mio mantello sotto ai tuoi piedi / Ma sono povero / Ho solo i miei sogni / Ho steso i miei sogni sotto ai tuoi piedi / Cammina con passo lieve / Perché cammini sui miei sogni». E c'è una cosa che mi preme aggiungere nell'occasione: evitate liquefazione e rimbalzo! I più abili 'eredi' di chicchessia in questo benedetto paese riescono non solo a miscelare liquefazione e rimbalzo ma anche a farlo senza che nessuno se ne accorga e, quand'anche ciò per disgrazia avvenisse, presumono e prevedono che andrà a loro maggior gloria. La cosa straordinaria è che hanno successo in questa presunzione-previsione.

¹ Cfr. <www.consiglio.regione.toscana.it/news-ed-eventi/pianetagalileo/archivio/2007/default.asp>.

Il successo nel peccato non cancella il peccato e, benché liquefazione e rimbalzo si presentino anche divisi, l'un peccato non esclude l'altro. Anzi, la gamma delle miscele è ampia e raggiunge massima ampiezza proprio tra i filosofi, frequentemente affetti da ego ipertrofici (con conseguente scarsa voglia d'imparare qualcosa dagli altri), da *mania loquendi* (che li porta a usare 2^m parole per esprimere un concetto quando ne sono sufficienti *n*), e da lantanofrenia, ovvero: non sapendo articolare una nitida idea, ipotesi o teoria, ma sapendo invece disprezzare la superficie dei fatti (sfortunatamente per loro, più profonda di quel che ci vedono dietro), e non avendo il coraggio di assumersi piena responsabilità di ciò che affermano (quando c'è qualcosa di affermato), i lantanofrenici si nascondono dietro a una cortina di citazioni, di allusioni ad *auctoritates*, meglio se controverse; e, non sapendo articolare una linea argomentativa che stia in piedi, si buttano di peso in affreschi epocali-ancestrali in cui mescolano tutto con tutto pur di non dimenticare nulla, offrono purè di ismi e, ovviamente, più intricato è il quadro che ne emerge, più sono felici.

Dall'antico senso del labirinto al recente senso della complessità, è sempre la stessa felicità che ci viene rivelata: quella di chi ha finalmente capito che il mondo è troppo complicato da capire – e troppo complicato da mettere a posto... almeno fintanto che ci affidiamo a schemi, lineari e rigidi, di una razionalità teutonica, cui si contrappone l'alba di una nuova razionalità, oltre la scienza e oltre il senso comune, di cui ci recano Annuncio. Come no? Non è forse evidente il vantaggio di un'iporazionalità che è anche iper-razionale? Non è evidente che ci avviciniamo all'essenza delle cose liberandoci dall'idea che un'essenza ci sia? Non è evidente la verità del discorso che denuncia il mito della verità? Non venite da me a chiedere le risposte, per favore. Andate a chiederle ai cantori dello stordimento. Sanno loro quale, fra liquefazione e rimbalzo, scegliere di volta in volta.

Come faccio a dimenticarlo? È stato Preti a farmi *vedere* le su menzionate affezioni, perché, ingenuo, non le vedevo affatto. Spero che non siate ingenui com'ero io ma scusatemi se credo che le condizioni della formazione e della cultura filosofica in Italia non siano tali da avvalorare tale speranza. Il punto è che, come si scorgono le affezioni, comincia a prender forma una pur minima bussola per orientarci nella foresta di pensieri, credenze, comportamenti, giudizi di valore, teorie, norme, metodi per conoscere, modelli d'azione, stili di ragionamento, pratiche di vita... – una bussola che va oltre le contingenze commemorative. È la filosofia presa sul serio e non ci s'improvvisa filosofi dall'oggi al domani, come non ci s'improvvisa idraulici, elettricisti, medici, matematici e via di seguito. La filosofia non ha teoremi da offrire, non aggiusta gli scarichi, non fa diventare ricchi e neanche possiede la forza consolatoria di una fede, ma ha una cosa straordinaria ed è proprio questa bussola. Ciò vale in particolare per la filosofia di Preti e chiunque ne sia stato allievo gli sarà sempre grato per l'aiuto a orientarsi nei più diversi ambiti dell'esperienza umana. Ahimè, la bussola è delicata: ci vuole grazia nel maneggiarla altrimenti si sciupa subito (e come si sciupa, fa il servizio opposto). La sua manuten-

zione è impegnativa e tra le altre cose richiede un lungo lavoro su se stessi, per arrivare a... «l'onesto mestiere del filosofare», come lo chiamava Preti: qualcosa che esige una disciplina rigorosa. Non tutti reggono alla prova, non tutti l'accettano. Il guaio è che coloro i quali non reggono alla prova, o non l'accettano, si spaccino poi per filosofi e che coloro ai quali gli spacciatori si rivolgono non sappiano riconoscere la differenza tra chi cerca di fare onestamente il mestiere e chi no.

Ora, l'iperegoico loquendimaniaco lantanofrenico non è uno storico ma sovente si atteggia a tale, anche se, allorquando definito tale, si dichiarerà offeso dalla lettura 'riduttiva' che assimila quanto dice (e non dice) a considerazioni storiche. Ché Egli incarna la sofferta figura dell'Intellettuale, che vede 'oltre' e vede 'infra'. Naturalmente, gli storici di professione hanno di che sudare per distinguere la loro fatica da una tale capacità visionaria. Altrettanto naturalmente ci saranno degli sciocchi capaci di interpretare quanto appena letto come se attribuissero la palma d'oro per la filosofia agli storici della medesima: un significato verso il quale soffro d'intolleranza alimentare, perché quella 'metariflessione' che slitta sempre di piano, come Preti ripeteva, è fatta di argomenti e negli argomenti può entrare *anche* l'intelligenza cronologica, ma questa non li esaurisce. In proposito, due cose soltanto.

La prima: Preti non è stato solo un filosofo da aula universitaria o da biblioteca. È stato coinvolto nella vita culturale italiana come un 'intellettuale' a tutto tondo: dalla polemica con Togliatti sul posto da dare alle scienze nella scuola italiana, al rifiuto del '68. Interveneva senza peli sulla lingua circa la dimensione politica del fare cultura, denunciava i «filosofi in minigonna», prendeva spunto da eventi di cronaca per impostare una riflessione di più ampio respiro sulla società contemporanea, assumeva posizioni secche, su temi che infuocavano gli animi, poco plaudite dagli schieramenti di turno l'un contro l'altro armati; e lo faceva sempre rivendicando la difesa di alcuni valori che considerava fondamentali, fra i quali il valore della conoscenza e la dignità della filosofia, a dispetto di tutto e di tutti (compresi specialmente i filosofi suoi connazionali).

La seconda: Preti avrà detto cose giuste e cose sbagliate (in entrambi i casi dicendone alcune di nuove e altre in modo nuovo, così nuovo che i più dotti lettori italiani a lui contemporanei non erano in grado di identificare cosa stesse dicendo) ed è sicuramente apprezzabile il fatto che in ricorrenze come questa si passino al setaccio le sue tesi e le sue argomentazioni. Setacciamo quanto vogliamo, ma cerchiamo di non dimenticare che Preti resta lontano mille miglia dalla triplice patologia alla quale mi sono riferito. Non fosse altro che per questo, non merita oggi una qualsiasi miscela di liquefazione e rimbalzo.

Perché simili spigolature in occasione del centenario della sua nascita? Per invitarvi a dis-occasionarne la lezione, che fu e resta quella di un'intempestiva figura dello spirito, contrapposta alla figura che non solo incarna la triplice patologia, ahimè ben più rappresentata tra gli amanti di Sophia, qui come anche altrove, allora come oggi, ma che è pure responsa-

bile di reazioni altrettanto disgraziate nei confronti della filosofia. Infatti, così come molti filosofi si pensano l'ombelico del mondo, molti non-filosofi pensano che i filosofi siano una specie giustamente in estinzione. Pur essendo convinto che il modo migliore di confrontarsi con le sciocchezze, che spesso si presentano a coppie (come appunto in questo caso) sia non degnarle di replica, e pur ammettendo di non esser sempre stato coerente con tale convinzione, cosa posso dire a conclusione di un intervento più lungo del necessario? Vi invito a leggere le opere di Preti, perché troverete in esse una serie di argomenti, finemente tessuti, grazie ai quali individuare come sciocchezze – filo- o anti-sofiche che siano – molte affermazioni non facilmente riconoscibili come tali... e vi troverete pure un filo d'Arianna per imparare a non ripeterle. Quanto a vaghezza, quel che precede non è certo manchevole. Non lo è intenzionalmente! La vaghezza sparirà se accoglierete l'invito.

UN EMPIRISTA LOGICO DI FRONTE AL '68

Giovanni Mari

Tra il luglio 1967 e il dicembre 1968 Preti collabora alla «Fiera letteraria», il settimanale allora diretto da Manlio Cancogni, pubblicando una serie di «brevi saggi». Questi, nella loro «reintegrata forma originaria», «con i titoli originari» trascurati dalle esigenze giornalistiche e in una diversa successione, vengono pubblicati nel 1970 in un «volumetto» comparso per le edizioni «Il Fiorino» di Firenze. Il libro, che sarà l'ultimo di Preti uscito prima della sua morte, ha come titolo, *Que serà, serà*, il ritornello con cui, in una nota canzone di Doris Day, si insiste sconsolatamente sulla imprevedibilità del futuro. E del futuro il volume evita accuratamente di parlare concentrandosi invece sul 'presente', di cui comunque e dei suoi sviluppi dopo le osservazioni del filosofo... *que serà, serà*. E il 'presente', nei mesi in cui Preti scrive questi testi, vede l'esplosione del '68 che, nelle sue espressioni politico-sociali come in quelle culturali (anche coeve), costituisce il *focus* degli interventi brillanti ed in genere assai polemici di Preti. *Que serà, serà* offre quindi la possibilità di misurare, da diversi punti di vista, non tanto o soltanto il giudizio, del resto noto, del filosofo sul '68, quanto, come e con quale significato e valore l'empirismo logico di Preti riesca a porsi di fronte a tali accadimenti. Un confronto non casuale, che vede Preti a modo suo partecipare al '68. Un coinvolgimento che lo interessa come docente e intellettuale ed a cui non si sottrasse, elaborando una precisa posizione che attraversa tutto il «volumetto». Un posizione su cui questa breve Nota intende soffermarsi. Che l'operazione possa essere legittima lo conferma, indirettamente, lo stesso Preti quando, a sostegno delle critiche che rivolge a Lévi-Strauss a partire da un'intervista dell'antropologo francese, dice che «nel breve saggio [come sono appunto quelli che compongono *Que serà, serà*] appaiono più nitidi luci e ombre, sfondi di pensiero, presupposti e dubbi, che invece nelle grandi opere sono, naturalmente, come diluiti e dispersi»¹.

Nei quindici saggi che formano il volume, Preti parla di molti problemi (e ad altrettanti fa riferimento): della scienza, prima di tutto, ma anche della poesia e della bellezza, della letteratura, della morale, del progresso e della storia, della politica, della società, della psicoanalisi, dell'antropo-

¹ G. Preti, *Que serà, serà*, Firenze, Il Fiorino 1970, p. 63.

logia strutturale, del dialetto, di Adorno, di Marcuse, di Freud, di Russell, di Lévi-Strauss... e poi del '68, della società contemporanea, della democrazia, dello sviluppo industriale, dell'istruzione, ecc. Su tutti questi argomenti esprime una propria posizione, con chiarezza e una certa radicalità, cioè senza compromessi. Gli effetti che intende introdurre nel contesto in cui scrive sono affidati a tesi asciutte e precise, talvolta unilaterali, perché questo gli appare il modo migliore in cui il metadiscorso del filosofo può cercare di produrre tali effetti attraverso la critica razionale. Ma comunque tesi filosofiche, appartenenti sempre ad un discorso filosofico da cui Preti non intende allontanarsi. È alla filosofia come tale, quindi, che egli intende affidare tale efficacia politico-sociale, nel senso di un metadiscorso in grado di criticare ciò che ricade sotto le proprie categorie e perciò efficace. Efficace per questo tipo di critica, e non per aver assunto vesti estranee alla filosofia, la quale è giudicata essere in grado di apportare il proprio contributo alla discussione pubblica politica e sociale. In ciò rivelando un'idea della filosofia e della sua critica della cultura in grado di essere non neutrale (politicamente e socialmente) senza rinunciare al proprio statuto. Vedremo brevemente come in questo modo il filosofo debba inventarsi un tipo di discorso ed una specifica pratica teorica, che senza abbandonare la filosofia professata raggiunge gli scopi non meramente o 'rigorosamente' filosofici.

1. *Un contesto di «lotta»*

Attraverso i saggi emerge con chiarezza il giudizio di Preti sul «presente», o almeno gli aspetti più criticabili e negativi di esso su cui si sofferma quasi esclusivamente. Il primo elemento da sottolineare è la caratterizzazione del «presente» come «lotta»: una «lotta» tra gli uomini che «hanno bisogno di urlare» in nome di credenze e ideologie assolute, e una «lotta» contro il «razionalismo obiettivo» ed in particolare «contro l'obiettivismo razionalista», destinato a «racogliere le migliori eredità storiche» della filosofia². Ogni intervento scritto in questo contesto si presenta quindi come una presa di posizione nei confronti delle parti in «lotta», che occorre identificare, combattere e criticare. Nella «lotta» si affrontano essenzialmente rivoluzionari apocalittici e conservatori reazionari, anche attraverso le rispettive espressioni culturali che interessano al metalinguaggio filosofico. Infatti l'«obiettivismo razionalistico» è «lì a bloccare» le pretese di entrambi: «si noti: degli uni e degli altri, dei conservatori come dei rivoluzionari»³. La battaglia di Preti è quindi rivolta su due fronti, anche se è contro il '68 e la sua cultura che soprattutto argomenterà. Non è da sottovalutare questo aperto rifiuto a schierarsi da una parte o

² Ivi, pp. 15-16.

³ Ivi, p. 16.

dall'altra. Infatti in entrambe le parti egli identifica nemici della filosofia. Le poste in gioco sono innumerevoli, ma al filosofo interessano le sorti dell'«obiettivismo razionalista» che egli salvaguarda non semplicemente difendendone i caratteri, ma criticando attraverso di esso le culture che pretendono rovesciarlo. In questo modo difende la filosofia intervenendo nel contesto, cioè nei confronti delle sue forme culturali.

La lente attraverso cui fuoriesce il giudizio negativo sul «presente» è quindi il '68, cioè una «contestazione» che appare contagiare società e cultura, giovani e «maestri», scuole, università, fabbriche, istituzioni e mass media. Le categorie con cui Preti descrive ed interpreta questo «movimento» sono prima di tutto filosofiche, ma poi anche politiche. Tra le prime, due appaiono essenziali, «irrazionalismo» e «risentimento»; tra le seconde centrale è senz'altro quella di «totalitarismo democratico». Date queste premesse, e dato il profondo convincimento circa il ruolo che deve avere la filosofia cui non compete alcuna 'progettualità' sociale, si capisce che la raccolta termini con il saggio che dà il titolo al libro e con le seguenti parole sul '68: «Questo risentimento totale non ha alcuna prospettiva, non ha un domani. Non è neppure rivoluzionario [...] c'è un "no" senza un "sì", una negazione che, alla fine, non riuscirà a distruggere altro che gli stessi distruttori. E dopo... "que serà, serà"⁴. Mi sembra che le cose, per fortuna, non siano andate in questo modo e che il prevalente giudizio storico sul '68 risulti assai diverso da quello messo a fuoco da Preti. Ma tutto ciò qui non interessa, perché sono le idee filosofiche che egli mise in gioco e lo stile con cui le impiegò ad interessare, anche al fine di comprendere meglio il nostro «presente» lontano ma non estraneo a quello di allora.

L'«irrazionalismo» è per Preti una «violenta ondata che attraversa il mondo» e che «percuote con forza le rocce della filosofia: arbitrarie visioni neo-metafisiche o pseudo-metafisiche, ideologie neppure mascherate» che hanno di mira l'«obiettivismo razionalista»: «freudismo, neo-marxismo, neo-fenomenologia, varie rinascite religiose», tutto converge «nella lotta contro il razionalismo obiettivo». Questo «irrazionalismo» prodotto e rappresentato dal '68, «dominante» fino a costituire un nuovo «conformismo», che condanna la protesta ad una «babele» piuttosto che a un rinnovamento o ad una rivoluzione, non è irrazionalistico perché critica, anche radicalmente, le «vecchie idee e i vecchi valori» che sono «certamente in crisi» o «morti», ma per il modo ed il linguaggio in cui attua tale critica. La quale, da un lato sembra non voler riconoscere che essa non può non essere «parte integrante» della «civiltà odierna» che «contesta»; che la «confutazione», per avere «validità» e «intelligibilità», dovrà essere esposta in un «linguaggio che è il medesimo linguaggio» delle idee che si vogliono contestare. Analogamente ai marinai di Neurath «dobbiamo criticare il linguaggio con il linguaggio», dobbiamo «rinnovarlo e migliorar-

⁴ Ivi, p. 130.

lo» con quello che abbiamo e con cui stiamo parlando. Dall'altro, ignora che non tutti i valori sono ugualmente morti, che ve ne sono alcuni «che sembrano restare saldi nella crisi», come «ponti» sopra il «tumultuoso fluire degli eventi», che occorre salvare e interpretare alla luce dei nuovi problemi. Questo doppio rifiuto di un corretto rapporto col passato fa sprofondare il '68 in una cultura del «rinnovamento apocalittico», intrisa di una esaltazione della «soggettività» tipica delle «epoche romantiche», che a Preti appare capace di dire solo di «no»⁵.

Il «risentimento» è la spiegazione dell'irrazionalismo: «Quando i risentimenti contro la società esistente sono molto forti ed esplodono in volontà di rinnovamento apocalittico, e d'altra parte la conservazione si arrocca in posizioni reazionarie, l'esplosione di irrazionalismo è inevitabile». Il concetto di «risentimento» compare più volte in *Que serà, serà* e costituisce la principale spiegazione di determinati comportamenti sociali, quasi che, tolta a questi ogni credibilità razionale, non rimanga per spiegarli che il ricorso ad una categoria socio-psicologica. Il «risentimento» infatti è un sentimento dell'escluso o degli esclusi, che Preti impiega a secondo dell'esclusione di cui tratta, ma che in generale si presenta come «rabbia e risentimento dell'escluso, il quale nega dei valori che non riesce a vivere e ad assorbire». Per quanto riguarda il «movimento» si tratta dei valori dell'alta cultura che la società di massa offre ai più anche nel caso in cui questi non siano all'altezza di «assorbire» tali valori. Per quanto riguarda Marcuse o Adorno, del «risentimento verso una civiltà fortemente intrisa di razionalismo»⁶. Ma non è una categoria neutrale. Essa, ad esempio, è frequentemente impiegata da Nietzsche, in un quadro di neoaristocraticismo culturale, per spiegare alcune culture della moderna società di massa, come l'aspirazione all'eguaglianza, alla democrazia o a certi ideali socialisti. In Nietzsche è pure connessa ad un certo antisemitismo. Tutti questi elementi sono rinvenibili, a loro modo, nel ragionamento di Preti, che quindi, da questo punto di vista, potrebbe essere accostato ad una critica del '68 di tipo nietzscheano. Un '68 che, oltre ad essere «irrazionale» e «risentito», è «plebeo» e vive nel «formicaio» della nostra società. Invece il nesso con l'antisemitismo tocca a Lévi-Strauss, nella cui antropologia Preti, a causa di certi accostamenti tra civiltà primitiva e civiltà occidentale sostenuti dall'antropologo francese, sospetta «la presenza di un risentimento ebraico» nei confronti della nostra civiltà in cui «gli ebrei rimangono in sostanza degli stranieri, dei meticci»⁷. Laddove, a questo punto, quello che colpisce non è l'accusa di «irrazionalismo» rivolto al '68, una critica in sé tutt'altro che infondata, quanto la familiarità della spiegazione con una filosofia, quella di Nietzsche, che difficilmente potrebbe risultare estranea a tale accusa.

⁵ Ivi, pp. 15-18, 8, 31, 11 e *passim*.

⁶ Ivi, pp. 15-16, 34, 64, 66, 75, 130 e *passim*.

⁷ Ivi, p. 64.

Secondo Preti la «società di oggi» (Preti non usa il plurale) è «di fatto totalitaria», noi viviamo in una «democrazia totalitaria»⁸. Il giudizio (che ricorda quello marcusiano che accomuna comunismo e capitalismo nella stessa valutazione negativa) non riguarda le forme costituzionali o politico-formali della nostra società, ma il modo in cui di fatto essa «tende» ad organizzare la vita dei cittadini. I due principali effetti di questa condizione sono un'insufficiente libertà («nulla di libero è ammesso dal totalitarismo democratico») ed un elevato processo di massificazione di tutti i comportamenti (il «formicaio») cui corrisponde, sulla base del «mito» dell'«uguaglianza di tutti gli uomini, a ogni costo», l'auspicio di una «democrazia sociale»⁹. Con un ragionamento vagamente marxista, Preti parla di un «totalitarismo» al di là delle differenze degli ordinamenti politici, frutto dell'identico processo di industrializzazione e di sviluppo tecnologico che hanno ampliato, in maniera pericolosamente «predominante» e «soffocante», la sfera dell'amministrazione burocratico-politica: «La società di oggi (qualunque ne siano le tecniche per la determinazione del potere politico) è di fatto totalitaria: in guerra e in pace, nei consumi e nei gusti, nelle abitudini e nei rapporti umani, essa tende a un'organizzazione complessiva e completa degli individui entro le sue strutture economico-sociali»¹⁰.

2. *Il metodo e lo strumento*

Se questo è, a grosse linee, il contesto di «lotta» in cui Preti intende intervenire per combattere una battaglia in difesa della filosofia e di una cultura lontana dall'«irrazionalismo», in che modo e con quali strumenti ritiene di poter condurre la propria «lotta»? La risposta di Preti mi sembra rivesta un particolare interesse. Sia, perché articola l'idea della filosofia come metariflessione sulla cultura in «rigorosa metariflessione», «la filosofia in senso pieno e regio», e «altri discorsi, pure di metariflessione sulla cultura, ma meno rigorosi». Discorsi in cui «valutazioni, sentimenti, speranze e timori non vengano del tutto sospesi», ma espressi «nel modo più motivato possibile», nel rispetto del «rigore razionale formale» e con un «deciso atteggiamento critico». Un tipo di discorso che non mira ad un'«universalità di diritto», ma semmai solo «ad una certa universalità fattuale», che non si avvale della forma trattatistica di esposizione, ma del «dialogo», della «narrativa», del «teatro» e, appunto come nel caso di *Que sarà, sarà*, del «saggio»¹¹. In questo modo Preti va oltre l'antitesi di retorica e logica proponendo un discorso che non è sistematico, né logico, né reto-

⁸ Ivi, pp. 57, 81 e *passim*.

⁹ Ivi, p. 47

¹⁰ Ivi, p. 81.

¹¹ Ivi, pp. 9-10.

rico, né ideologico o irrazionalistico, eppure razionale e provabile. Sia per il modo in cui giustifica l'articolazione del metalinguaggio filosofico in due discorsi, rilevando che si possono ammettere due basi dei discorsi le quali aprono a due discorsi ugualmente razionali, giustificabili ed ammissibili ancorché non equivalenti sul piano del rigore, una base come presupposto teorico che porta sui fatti, e una base personale investita da tali fatti e che reagisce nei loro confronti. Due basi, o due fonti, e due discorsi che non sono in antitesi, anche perché possono benissimo essere tenuti dallo stesso filosofo (ancorché non nello stesso momento).

Lo strumento della battaglia è dunque questo tipo di discorso «meno rigoroso» che Preti delinea in maniera empirica, di fatto descrivendo la pratica teorica della sua battaglia o, se si preferisce, attraverso un'auto-riflessione sull'impiego immediato di un certo discorso in una determinata battaglia culturale portata avanti da quel filosofo empirico che è lui stesso. In particolare Preti non prefigura, ovviamente, alcuna regola che stabilisca le modalità di passaggio da un livello o «sfera» di metadiscorso all'altro, ma neppure delinea gli statuti teorici dei due differenti discorsi, al di là del fatto di essere entrambi dei metadiscorsi, con le eventuali aree di sovrapposizione e di opposizione reciproca. Con tutto ciò i due metadiscorsi risultano sufficientemente identificati, soprattutto in base alle differenti *mission*, ed anche non scollati. Il nesso non è tuttavia teorico, ma 'umano', personale, o, se si preferisce, antropologico, cioè costituito da «un certo *habitus* al rigore razionale formale». Insomma il filosofo è tale in ogni occasione, e quando non fa discorsi sistematici e non pretende all'universalità ed alle conclusioni stringenti e fondate, non per questo non può comporre metadiscorsi e apportare il proprio contributo di critica e di razionalità pubblica. I discorsi «meno rigorosi» sono una specie di metadiscorso immediato del filosofo che intende partecipare alla «lotta» senza con questo abbandonare la tipica posizione del filosofo, precisamente la sua metaposizione. Senza abbandonare questa posizione ma senza rinunciare ad intervenire in un certo modo nel mondo dei discorsi, egli deve rifornirsi di un discorso che faccia parte del mondo delle posizioni e di quello delle metaposizioni, cercando di trasformare questa duplicità in una posizione, cioè in discorsi con effetti, e mantenendo l'unità e l'identità personale, composta da certi abiti di razionalità, rigore, criticità, e pubblicità degli argomenti. I due discorsi non sono quindi scollegati perché sono 'umanamente' collegati anche se teoricamente indipendenti.

Non casualmente, e su questo ritorneremo nella parte finale della Nota, la posizione rinvenuta tra i due mondi, le finalità polemiche perseguite e le critiche dei «saggi», sono alimentate da diverse teorie e impostazioni teorico-culturali. Il risultato e gli effetti ricercati nella «lotta» prevalgono sulle preoccupazioni di omogeneità e di purezza teorica, tuttavia alle diverse teorie si fa ricorso in nome di un coerente obiettivo critico. E se sopra erano venuti in mente Nietzsche e Marx-Engels qui, di fronte a questo spregiudicato ricorso a diverse teorie ai fini pratici della battaglia

filosofica, di fronte a questa specie di primato 'politico' ricercato senza abbandonare la filosofia, vengono in mente (e ci ritornerò nelle Conclusioni), sia per contrapposizione sia per affinità di problematica, l'idea e il valore teorico della filosofia rispetto alla politica presenti in *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin.

3. Alcuni temi principali della pratica teorica

Tra i più importanti temi che Preti sceglie per intervenire nel contesto col tipo di discorso prefigurato, vi sono quelli della scienza, della morale, della letteratura, della storia, della bellezza, dell'educazione. Tra gli autori verso cui rivolge particolari critiche vi sono Marcuse, Lévi-Strauss e Freud. In tutti questi casi il discorso teorico viene svolto al fine di determinare effetti culturali attraverso l'anello del metadiscorso «meno rigoroso», orientato dagli «aspetti umani» di chi tale discorso «tiene». Mi soffermerò soltanto sulla questione della scienza e della conoscenza scientifica e sulla questione della morale e della politica. Nelle pagine dedicate a questi temi troviamo materiale sufficiente per rilevare e comprendere l'uso 'politico' o 'umano' del metadiscorso e misurarne la sua efficacia.

Il tema della scienza e della conoscenza scientifica ricorre in quasi tutti i saggi, in particolare in un gruppo di essi posti nella prima parte del volume: *Filosofia unidimensionale?*, *Marcuse e la scienza*, *La psicoanalisi è scienza?*, *Dobbiamo riprenderci la nostra scienza*. Possiamo iniziare da quest'ultimo in vengono posti con chiarezza i termini 'politici' della questione.

Chi ha sottratto la scienza e a chi? E in che cosa consiste la «nostra scienza»? La scienza è stata sottratta agli scienziati, che non hanno più il potere di una volta sulla loro ricerca. E chi si è impadronito della scienza è la società moderna, precisamente il «potere dell'industria e della politica»: «tutto deve "servire" agli altri – cioè in ultima istanza, al potere e ai suoi organi». La causa è innanzitutto i «costi stessi e la pesantezza dell'odierna ricerca scientifica», e l'effetto principale è il venir meno di una «ricerca pura e disinteressata». Quest'ultima è quindi la «nostra scienza», che sfuggita di mano agli scienziati può e deve essere coltivata dai filosofi: «Sì, noi filosofi possiamo riprenderci la nostra scienza». Per essere filosofi «basta un cervello che funzioni, una risma di carta e qualche matita. Forse anche qualche libro: ma si trovano», insegneremo «soltanto a chi vorrà ascoltare. E nella società del benessere e dei consumi si riesce sempre a non morire di fame». Il quadro diogenesco è rafforzato dalla forte esigenza di libertà ed autonomia critica della filosofia, che deve rifuggire da essere «metodologia», complesso di «tecniche varie al servizio dell'industria e della politica», sottintesa e incontrollata metafisica della «piattaforma ideologica della società industriale avanzata», nonché esplicita «ideologia politica» come quella dell'«impegno» del filosofo». L'idea di una filosofia come metalinguaggio capace di determinare abiti critici ed autonomi, e l'idea di un metadiscorso «meno rigoroso» in grado di fornire strumenti per una

battaglia culturale comunque condotta da una metaposizione autonoma, costituiscono l'alternativa a tutte queste posizioni¹².

Notevole è il distacco nei confronti della società industriale e della ricerca scientifica necessariamente finanziata dall'industria e dal potere pubblico. Ma la vera ragione del distacco non è né politica né sociale, è teorica come emerge bene dalla critica dell'«operazionismo» svolta in *Filosofia unidimensionale?*. Le «rigorose» considerazioni metalinguistiche svolte in questo saggio coincidono con le considerazioni «meno rigorose» di *Dobbiamo riprenderci la nostra scienza*, ed entrambe approdano ad un tipo di giudizi assai critico nei confronti della società e della democrazia industriali che non si discosta molto, vale la pena di sottolinearlo, da quello avanzato dai movimenti studenteschi degli anni sessanta, settanta ed ottanta, spesso sollevato proprio in nome di una cultura disinteressata ed autonoma dal capitale. Nell'ultimo saggio ricordato la battaglia non è più tra razionalità e irrazionalità, tra obiettivismo e soggettività, ma tra due diverse forme di conoscenza razionale. Due forme che *L'uomo ad una dimensione*, il libro di Marcuse da cui il testo prende le mosse, non riesce a distinguere, rendendo sterile il pur «importante» appello a combattere la «minaccia» di «monodimensionalità» che «effettivamente» (scrive Preti) incombe sulla «cultura filosofica contemporanea». L'errore di Marcuse è nella ricerca delle cause del fenomeno, che egli individua nelle «correnti che un po' sommariamente si chiamano di «filosofia analitica» o «neopositivistiche», che invece Preti ritiene «come le più moderne ed emancipate». Il nemico è invece l'«operazionismo», una «mentalità» che si è impadronita di tanta ricerca filosofica, e secondo la quale i concetti «non sono affatto «teorici»: sono meramente operativi. Significano operazioni (reali) e progetti di operazioni (reali) da compiere [...] progetti e regole operative con una portata più o meno tecnologica. Di conseguenza, la scienza non è scienza, cioè conoscenza, sapere, ma tecnologia [...] se vuole uscire dai sogni della metafisica (e integrarsi nei fini e nell'organizzazione della società industriale)».

E non solo una certa filosofia si è piegata alla mentalità della società industriale. La logica matematica è «passata addirittura al servizio di laboratori elettronici di grandi industrie o delle forze armate», dimostrando che in questa società si afferma un «appiattimento pragmatico del sapere» da cui è sempre più difficile sfuggire. Una «mentalità» che secondo Preti, esattamente come l'«irrazionalismo», conduce un attacco alla concezione della scienza e del sapere scientifico che difendono l'autonoma dimensione della «teoria». Questa «trascende l'esperienza, la collega in significati che rimandano, oltre che ai dati attuali, a un'infinita ricchezza di dati possibili [...] Il concetto teorico, proprio perché porta *sul* fatto, ha un significato che non è costituito dal fatto, che trascende il fatto».

Laddove risulta assai chiaramente il cuore della battaglia di Preti, rivolta alla difesa di una dimensione metalinguistica della conoscenza (scien-

¹² Ivi, pp. 57-59.

tifica) rivendicata nei confronti dell'irrazionalità come della razionalità operativistica, dell'empiria dei fatti come della metafisica, dell'ideologia e dell'irrazionalità, della politica profetica come della società industriale, nei confronti dei reazionari come dei rivoluzionari e portata avanti, come nella migliore tradizione classica, in nome della libertà e del disinteresse del *bios theoretikos*. Che poi questa battaglia venga svolta con l'arma di un metalinguaggio «meno rigoroso», che mescola teoria ed emozioni, dimostra soltanto che la sua necessità, cioè la necessità di una determinata pratica teorica, si fonda sulla consapevolezza che la posta in gioco, insieme alla teoria, è la persona: quella del medesimo filosofo che tenendo entrambi i discorsi combatte per la teoria e per un mondo più razionale a favore di tutte le persone (laddove viene in mente il convincimento del saggio di Seneca che nella speculazione condotta nell'*otium* ritiene di svolgere un'attività dal valore universale)¹³.

Negli altri scritti sullo stesso tema si precisa questa idea di scienza. In *Marcuse e la scienza*, in polemica con l'idea marcusiana che la ragione sia un'«attività rivolta a cambiare il mondo» con contenuti di «libertà» e *humanitas*, Preti sottolinea che «cambiare il mondo non è di per sé razionale», e che comunque la scienza ha come fine non il mutamento ma la «visione razionale del mondo», avendo come «unico valore la verità (validità conoscitiva razionale), essendo «immune da ogni altro valore» perché «qualsiasi giudizio di valore non appartiene all'universo di discorso di una scienza». In questo senso, aggiunge Preti, «la scienza è repressiva [...] La scienza è ascetismo, rigore, repressione di impulsi: per questo è cosa altamente civile, perché ogni civiltà, in quanto tale, è sempre repressiva». Laddove siamo nel caso di un metadiscorso «meno rigoroso» che difende il metalinguaggio rigoroso attraverso un uso personale delle categorie del discorso rigoroso che costituisce un ottimo esempio della pratica teorica di *Que serà, serà*.

A sua volta la difesa strenua, nei confronti dell'irrazionalismo e dell'industria, del carattere puramente conoscitivo della verità scientifica apre ad una concezione trascendente, ma non trascendentale, metalinguistica ma forse sarebbe più preciso chiamare neo-speculativa della conoscenza scientifica, ad un'idea della *theoria* a base empirica che ha cambiato le regole di verità ma non il significato del valore in sé puro di essa. Insomma Aristotele più Carnap¹⁴. Nel tempo, il nostro, della «società della conoscenza» e della *knowledge based economy*, in cui la ricerca di base riceve continui impulsi da quella applicata e dai finanziamenti privati e pubblici, queste preoccupazioni di Preti possono anche apparire ingenue e per certi versi da studioso 'isolato'. Invece esse tengono vivo l'aspetto imprescindibile, galileiano, che una ricerca compiuta in nome della verità può benissimo non essere antagonista o necessariamente estranea alla finalizzazione tecnica.

¹³ Ivi, pp. 21- 27.

¹⁴ Ivi, pp. 31-37.

Come dire, che a differenza del Seicento oggi l'accento non può continuare a battere solo sulle conseguenze pratiche della conoscenza.

Gli stessi temi e lo stesso spirito neo-speculativo di Preti sono rinvenibili in *La psicoanalisi è una scienza?*, che si caratterizza per una forte critica a Popper ed al principio di falsificazione: «Ogni scienza, proprio nella misura che è più sistematica e più perfetta, ha una parte teorica a priori, la quale è costruita in modo che non può mai venire falsificata dall'esperienza e serve di base alla spiegazione di qualunque fatto nel suo campo di significazione». Laddove emerge con chiarezza che il problema della scienza sia come un insieme di enunciati tautologici possa alla fine produrre nuova conoscenza. Per quanto riguarda la scientificità della psicoanalisi Preti opta per un giudizio di «proto-scienza» (ancora piena di metafore oscure ma di «enorme fascino» e di concetti «fecondissimi» ancorché «insufficientemente elaborati»). Chiariti questi aspetti metalinguistici, Preti passa alla metariflessione «meno rigorosa» proponendoci un altro esempio della sua pratica teorica, in questo caso rivolta alla critica dell'«estensione, già iniziata da Freud e oggi tanto di moda» di una serie di concetti psicoanalitici ai fenomeni sociali o «addirittura storico-etici». Come quando, ad esempio, la psicoanalisi fornisce una base al «mito» del '68 di un'«uguaglianza» universale, che «non si potrà trovare che in ciò che vi è di più basso e di incivile nell'uomo», cioè «nell'incoscio, nell'Es, e nelle sue sporcizie». Oppure quando, scrive, «si ha l'impressione» che venga «inventata una morale "eterna" o "naturale"» impiegando concetti come il «complesso di Edipo», con tutti i connessi fenomeni psicologici che dovrebbero essere accaduti e accadere in ogni società in ogni tempo. E qui «temo», sostiene Preti, «che siamo in pieno arbitrio e in piena mitologia»¹⁵.

Il saggio *Morale e politica* intende criticare l'iniziativa di Bertrand Russell ed altri, tra cui J.-P. Sartre, di istituire nel 1967 a Stoccolma un tribunale che condannasse la politica statunitense, di intervento militare in Vietnam, in nome di fondamentali principi umani e morali. La conclusione di Preti è che, non potendosi mai andare in politica al di là di un «ethos particolare», la sentenza del tribunale «non è affatto una sentenza, ma una clamorosa manifestazione di opinioni». Al centro del testo vi è dunque la questione del rapporto tra morale e politica alla luce del rapporto tra morale e etica, ovvero alla luce di una distinzione sempre più sottaciuta che invece Preti intende sottolineare. Ciò che Preti intende innanzitutto combattere è l'idea di una politica fondata sulla morale: «Si parla di *introdurre* o *reintrodurre* la morale nella politica. Ma è come se si volesse introdurre una stanza in un armadio, o un'automobile nel carburatore. La politica è nella morale [...] la politica è dentro la morale». Le metafore, tra l'altro assai efficaci, indicano che l'idea di morale in cui è possibile pensare e collocare la politica deve essere tale da prevedere una pluralità di versioni morali, cioè di idee personali di ciò che è buono e giusto perseguire, ma anche, e

¹⁵ Ivi, pp. 47-53.

qui le cose si complicano ancora di più, di una pluralità di *ethos* collettivi che sono il referente diretto di ogni politica. La modernità ha cercato di trovare una risposta al primo problema, da una parte, attraverso una «formalizzazione» della morale in cui i rapporti morali sussistono anche indipendentemente dalle differenze morali specifiche: «Il formalismo della morale kantiana [...] ha portato proprio a questa conclusione: la moralità non è un valore specifico». Essa consiste nel rispetto per i valori «in generale» e in una «gerarchia» di valori. Le «uniche forme di immoralità sono l'ipocrisia e l'incoerenza (che contraddicono, appunto, alla legge formale della moralità)». I valori politici «non sono che un gruppo di valori» o un «insieme di mezzi» per «attuare un certo mondo di valori». In questo senso la «politica è nella morale», come un mondo di valori in una morale formalizzata che non usa o fonda il potere contro alcun valore specifico. Condannare come immorale una prassi politica è un «errore di dogmatismo», perché si assolutizza la «propria morale» in «Morale».

Dal lato dell'*ethos* – a differenza della moralità «l'eticità, cioè il costume, non è formale» e «regola in concreto tutto il ciclo della vita dell'uomo» – Preti sottolinea la fine di due contraddizioni che hanno attraversato la modernità. La prima, l'«antitesi» tra «morale individuale» e «morale statale», è «di fatto» oggi «superata» a scapito dell'individuo, come effetto della perdita di ogni sacralità e di assolutezza dello Stato diventato un'organizzazione politico-amministrativa pervasiva e onnipotente: la società, come si è già visto, è «totalitaria» e tende al «formicaio». La seconda, quella «tra eticità e moralità statale», cioè tra appartenenza individuale ad un certo costume e la necessità di sospendere la validità di questa eticità al di là dei confini comunitari o nazionali. Ad esempio in guerra, quando nei confronti dello straniero l'assassinio può diventare eroismo. Ma oggi, sottolinea Preti, quando «il formarsi di vasti complessi industriali, economici e politici internazionali, i viaggi e il turismo» tutto «contribuisce ad aprire il senso della tribù» ed il «medesimo costume ci sta sempre più accumulando», la validità di quella sospensione, come del nazionalismo che la giustifica, appaiono «scaduti» (tanto più per noi in epoca di processi globali).

Tuttavia, sia sul terreno della morale che su quello dell'etica, le vecchie contraddizioni si attenuano o tendono a scomparire, ma nuove e non meno drammatiche compaiono. Se la morale formale ha disinnescato la violenza contro gli individui in nome di un particolare mondo di valori, ed in particolare quella del potere eretto a baluardo assoluto di determinati valori; e se la crisi del nazionalismo e l'internazionalizzazione dei costumi ha tolto molta efficacia alla doppia etica, non per questo i conflitti vengono meno. Essi appaiono a Preti l'esito necessario, sia della «responsabilità» della «scelta» sul piano della morale formale, sia sul piano del nuovo *ethos* che non potrà che affermarsi contro i «vecchi costumi». Se il formalismo morale de-dogmatizza e quindi depotenzia la contrapposizione dei valori, non per questa tale contrapposizione scompare e quando si tratta di valori politici «il ricorso alla spada (fatta di acciaio o fatta di mere parole)

è comunque inevitabile». E sul terreno dell'*ethos*, «se un nuovo costume, e quindi un'altra etica (e perciò anche un'altra etica politica e militare) si va formando, ricordiamoci che esso si forma attraverso una rivoluzione». Nella «storia vince sempre il più forte» (è «tautologico») e un nuovo costume si forma «travolgendo interessi economici, valori ideali, abiti, istituzioni, convinzioni, legati a vecchi costumi», «c'è un più forte che schiaccia il più debole, una maggioranza che spinge ai margini della vita e della società una minoranza».

Da qui due osservazioni circa i due tribunali di Stoccolma e di Norimberga in cui etiche particolari sono state trasformate in sentenze. Nel primo caso quella dei 'pacifisti', nel secondo quella dei vincitori della seconda guerra mondiale. In entrambi i casi Preti fa appello alla consapevolezza della specificità etica ed «ideologica» su cui si sono basate tali sentenze, e all'esigenza che i giudici ed i loro sostenitori si sentano legati ai valori ed all'*ethos* cui si ispirano le sentenze «pena l'incoerenza e la cattiva fede» di «comportarsi in nome di un'ideologia affatto diversa, in nome di una concezione tribale [che ammette le deroghe per gli stranieri] del costume e dei rapporti umani». Di nuovo tutta la metariflessione rigorosa sulla morale formale e sull'etica approda ad una conclusione politica esposta in una metadiscorso «meno rigoroso» ma efficace e coerente. In questo caso rivolto a determinare effetti politici attraverso una pratica teorica intessuta di considerazioni kantiane e hegeliane. Le quali, per noi oggi, insieme alla formalizzazione della morale ed oltre la soluzione «rivoluzionaria» di Preti, pongono il problema di una formalizzazione dell'etica, cioè di un pluralismo degli *ethos* e delle culture particolari dei popoli sul piano internazionale (Rawls parlerebbe del problema di un «diritto dei popoli»)¹⁶.

4. Conclusioni

Ho ripetutamente sottolineato, anche attraverso una lettera dei testi rivolta a rinvenirne esempi, che il saggio di Preti vanno considerati una pratica teorica finalizzata a produrre effetti politici in un determinato contesto, il '68, senza praticare un linguaggio politico, ma costruendo un tipo di discorso filosofico, cioè metalinguistico, per ottenere tali effetti indirettamente, cioè attraverso la critica delle culture corrispondenti a determinati comportamenti sociali e politici oggetto finale, ancorché non diretto, della critica. In altre parole, che Preti fa politica da empirista logico, senza abbandonare i presupposti e i caratteri di questa forma di metalinguaggio filosofico. Apparentemente fornisce sostegno a tutte quelle posizioni, come attualisti, storicisti, marxisti e cattolici sociali (per rimanere in ambito nazionale) che hanno sempre difeso e spesso insistito sull'oggettivo significato politico che la filosofia riveste. Questo giudi-

¹⁶ Ivi, pp. 79-84.

zio può non essere rifiutato, ma solo in parte e con alcune precisazioni, riassumibili nella consapevolezza teorica della distinzione introdotta tra «rigorosa metariflessione» e altri discorsi «meno rigorosi», che troviamo alla base della pratica teorica dei saggi e degli effetti politici ricercati che Preti attua senza scegliere un determinato 'impegno' o un determinato schieramento (partito) politico. Con la convinzione che la filosofia sia in grado, autonomamente e liberamente, senza abbandonare il proprio linguaggio, di definire e perseguire tali effetti, cioè di prendere filosoficamente posizione in un contesto senza assumere una esplicita posizione politica: «si noti», né con i «conservatori», né con i «rivoluzionari». Si tratta di un radicale antileninismo teorico, un leninismo che negli anni in cui Preti scrive, soprattutto in certa filosofia francese, andava molto di moda e costituiva una specie di controcanto dell'«operazionismo». Preti dimostra che non è necessario prendere posizione politica per far svolgere alla filosofia una funzione critico-politica, che la filosofia ha proprie ed autonome risorse che le permettono di svolgere un discorso politicamente non neutrale, critico e capace di proporre effetti nella civiltà cui tale discorso appartiene. Che è capace di prendere posizione facendo appello esclusivamente al proprio linguaggio, costruendone in questa prospettiva uno «meno rigoroso», senza bisogno di introdurre da altri linguaggi, segnatamente da quelli politici, una posizione non neutrale. Indipendentemente dagli specifici, e naturalmente discutibili, effetti politici prefigurati dalla pratica teorica di *Que serà, serà*, tra i quali alcuni sono per molti versi più 'a sinistra' del '68, indipendentemente da tutto ciò, rimane l'indicazione che la filosofia, purché il filosofo ne sia capace e ci si impegni, è in grado di dire la sua sul «presente» senza confondersi con i partiti e i valori politici, cioè liberamente e autonomamente. Da «intellettuale disorganico» verrebbe da dire.

A questa prima osservazione vorrei aggiungere altre due entrambe relative all'impiego di discorsi «meno rigorosi» e terminare, sperando mi sia scusata, con una nota personale. La prima per sottolineare più esplicitamente che tali tipi di linguaggio sono tali perché personali, «più densi di materia» personale, come «sentimenti, speranze e timori», cioè stati emotivi e sentimentali. È a questo tipo di «materia» che la pratica teorica si rifà e non alle parti politiche in gioco, per prendere posizione. Ma si tratta di una «materia» che non è spontanea, né lasciata a se stessa: è legata ad un «certo *habitus* al rigore razionale» e «critico», e tali i discorsi devono essere «espressi nel modo più motivato possibile», cioè pubblico. In altre parole si tratta di un personale che è filosofico. Con questa proposta Preti sottolinea la necessità di sfondare certi limiti del linguaggio filosofico empirista senza abbandonarne i valori; che la filosofia non può essere solo avalutativa, senza dover abbandonare le forme più attente alla scientificità del suo discorso, senza le quali non potrebbe esserci quello «meno rigoroso»; che se ci sono due discorsi e per certi versi ci sono anche due filosofi, gli «abiti» sono li stessi, e la scissione personale è evitata; che se non si può stare in silenzio, se non esistono ambiti di cui in linea di principio si deve

tacere, in certi casi la filosofia per parlare deve assumere un certo punto di vista, che non è quello politico, ma quello personale ma non meramente individuale; che così si inventa un discorso adatto al «presente», un «presente» investito personalmente da cui la filosofia non può filosoficamente sfuggire (una forma di 'impegno' filosofico). Una proposta in cui non è possibile separare la teoria dall'emozione, la storia dal presente, la tradizione dal giudizio e dalla critica dei fenomeni culturali del «presente».

Seconda osservazione, strettamente connessa alla precedente, ed anche questa già richiamata di sopra. Nella proposta critica conta soprattutto il punto di vista, che lega teoria, emozioni, passato e presente. Da questo punto di vista si definisce un obiettivo polemico; la selezione degli argomenti non è né dogmatica né unilaterale, si possono rinvenire armi teoriche laddove gli «abiti» si accordino ancorché in maniera «meno rigorosa». L'effetto è prioritario rispetto alla purezza od omogeneità dottrinale. Non si tratta di eclettismo se non da un punto strettamente scolastico; dal punto di vista teorico-emozionale che mira ad una determinata critica, non si tratta di eclettismo ma di capacità di attingere da dove si può secondo gli «abiti» ed una pratica teorica «meno rigorosa», ma coerente col «metalinguaggio rigoroso».

Un breve nota personale, che può risultare utile ad illustrare ciò che ho cercato di dire sin qui. Circa vent'anni dopo la pubblicazione dei saggi di *Que serà serà*, insieme ad alcuni amici, non solo di Firenze, il sottoscritto ha fondato una rivista «Iride», con un sottotitolo «Filosofia e discussione pubblica». Ritengo che ciò che in 23 anni «Iride» ha pubblicato di più interessante corrisponda all'idea di pratica teorica o di autonomo 'impegno filosofico' rivolto al 'presente' che Preti ha esemplificato in *Que aerà, serà*. Sia nel senso che determinati effetti politici in ambito culturale sono stati ricercati autonomamente da qualsiasi schieramento politico, sia perché si è cercato di commisurare il rigore con l'assunzione di un punto di vista non avalutativo, sia perché la rivista è partita dai problemi e non dalle scuole o indirizzi filosofici. Personalmente ho partecipato attivamente ed intensamente al '68, ero cioè dalla parte dei 'rivoluzionari'. Eppure vent'anni dopo ho promosso «Iride», la cui idea non è stata certamente estranea a tale esperienza personale. Come dire: che le ragioni di Preti elaborate contro il '68 si sono dimostrate valide anche con certi 'frutti' del '68, che il '68 non era poi così 'babele' o solo 'no' come pensava Preti.

GIULIO PRETI: LA FILOSOFIA COME EDUCAZIONE E COME RESPONSABILITÀ

Luca Maria Scarantino

Accettando di buon grado l'invito di Alberto Peruzzi e Franco Cambi a trattare il tema della responsabilità politica in riferimento all'opera di Giulio Preti, iscrivvo volentieri questo breve contributo entro una tradizione di studi pretiani solidamente radicata nella città di Firenze. Qui, presso la sede universitaria che ebbe Preti come docente e ove si formarono la maggior parte dei suoi allievi, si è andata sviluppando un'attenzione nei confronti della filosofia di Preti che ha in gran parte contribuito a superare i vari stereotipi interpretativi aggrumatosi nel tempo attorno alla sua figura: tra essi, quello di un Preti essenzialmente «filosofo della scienza» a lungo rimasto in auge. Fu proprio Peruzzi, denunciando il «diffuso invaghimento poi il Preti epistemologo»¹, a delineare tra i primi un percorso interpretativo volto a integrare l'opera filosofica pretiana entro la più vasta storia della cultura europea del Novecento – un percorso culminato poi nell'intervento su «Preti filosofo dei valori» svolto da Paolo Parrini in occasione del grande convegno (2002) per il trentennale della morte di Preti². Un approccio, questo, teso soprattutto a proseguire l'impegno teorico pretiano nelle sue diverse direzioni e che si integrava, completandosi a vicenda, con gli studi milanesi condotti sotto il precoce impulso di Mario Dal Pra e alimentati, tra l'altro, dall'impegno bio-bibliografico, documentaristico e archivistico di Fabio Minazzi³.

Da parte mia, ho cercato di ricostruire questa dimensione non esclusivamente epistemologica dell'opera di Preti insistendo sul suo tentativo di costruzione della filosofia come disciplina 'sociale', in cui l'elemento caratterizzante è dato dalla nozione di persuasione razionale⁴. Senza ribadire concetti già studiati, basti ricordare che proprio quest'ultima, la persuasione razionale, rappresenta agli occhi di Preti la struttura teoretica di una comu-

¹ A. Peruzzi, «È morale la filosofia della morale?», in *Il cuore della ragione. Omaggio a Giulio Preti*, Quaderni della Antologia Vieuusseux, Gabinetto G.P. Vieuusseux, Firenze 1987, p. 309.

² P. Parrini, *Preti filosofo dei valori*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, a cura di P. Parrini e L.M. Scarantino, Guerini, Milano 2004, pp. 21-46.

³ Per una ricostruzione dei primi venticinque anni di studi pretiani, si veda in particolare il mio «Venticinque anni di studi su Giulio Preti», «Iride», 24, 1998, p. 371-385.

⁴ L.M. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

nicazione interpersonale libera e democratica, la quale costituisce quel che Preti ebbe a definire come il *leitmotiv* della propria vita filosofica⁵. Di essa egli si applica a fornire, lungo l'intera sua opera, una costruzione epistemica che non si limiti a enunciare compiti o programmi filosofici, ma che metta effettivamente in tavola gli strumenti concettuali mediante i quali si possa articolare una comunicazione 'persuasiva' e razionale. Le sue pagine sul discorso propagandistico, nei capitoli finali di *Praxis ed empirismo*, non sono appelli etico-morali a forme di comportamento virtuoso, né analisi di natura comunicativo-sociologica, ma conseguenze epistemicamente necessarie di un impianto teorico che si snoda lungo l'intera sua opera.

Quest'impianto è, come ormai chiaro, quello di un pluralismo ontologico o categoriale cui fa da contraltare l'asistemica pregnanza del mondo della vita, il mondo dell'esperienza immediata e della *carne*. Ad esso è dedicata per l'essenziale l'opera filosofica di Preti: sia nelle strutture categoriali e trascendentali nelle quali si articola, sia nelle sue conseguenze sul piano etico-morale. Non entreremo qui negli ingranaggi di quest'elaborazione, il cui funzionamento abbiamo cercato di descrivere nella monografia del 2007. Limitiamoci piuttosto a delineare schematicamente un bilancio dell'esperienza pretiana, con particolare attenzione alla sua attualità filosofica e culturale.

Troviamo infatti nella congiunzione di episteme e morale una delle caratteristiche principali del pensiero di Preti, retaggio dell'insegnamento banfiano e, più generalmente, di tutta una tradizione filosofica di matrice socratica: l'idea che le strutture morali dell'agire riposino sulle strutture epistemiche del conoscere, ossia – per dirlo altrimenti – che la persona morale sia funzione del soggetto epistemico. Il punto che ci interessa in questa sede è che la funzione della filosofia come *paideia* prende la forma di un'educazione morale, un'educazione dei comportamenti e degli atteggiamenti, che si svolge attraverso l'apprendimento di un modo di pensare non dogmatico, non essenzialista, non fondazionalista. Filosofia come scienza della cultura, analisi delle strutture formali e intenzionali del sapere, e filosofia come educazione morale coincidono. Gli atteggiamenti umani possono essere modificati educando a concepire le proprie rappresentazioni non già come datità ontologicamente necessarie, ma come funzioni storicamente variabili e pragmaticamente determinate: quel che in termini tecnici si può descrivere come una trasformazione della necessità ontologica della rappresentazione in sua necessità storica. Si tratta di un procedimento di estrema complessità, che Preti realizza attraverso una storicizzazione radicale, ma non relativistica, degli *a priori* del conoscere, la cui variabilità storica viene trasposta sul piano della giustificazione epistemica (e mai sul piano della verità categoriale) sino a prendere la forma di una *storicità della Lebenswelt* o *storicità del senso comune*⁶.

⁵ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, p. 22.

⁶ Per una ricostruzione d'insieme del pensiero e della filosofia di Preti, si veda il mio *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit.

Donde la peculiare importanza dell'opera pretiana. Preti non è un predicatore, un filosofo che spenda tempo a indicare agli altri «cosa fare» – è un filosofo che fa, che costruisce teoreticamente le strutture epistemiche (filosofiche) che permettono di costruire il senso in maniera aperta e non limitata culturalmente. È in questo che consiste la “sistematicità aperta” della sua opera. Qui entra in gioco il concetto di responsabilità. La struttura del senso come orizzonte aperto di possibilità, questa vera e propria filosofia dell'azione che si trova in Preti, conduce a portare l'impegno umano, la *responsabilità*, su di un piano globale. Significa cioè fare dell'educazione filosofica un mezzo affinché ogni individuo sia consapevole di vivere in un mondo complesso in cui le proprie azioni avranno un effetto sull'insieme dell'umanità, andando assai al di là delle loro conseguenze immediate. La responsabilità, lo sforzo che si richiede a ciascun individuo consiste precisamente nel pensare l'insieme di queste conseguenze, nel conoscere, studiare, formarsi in maniera tale da poter prevedere gli effetti delle proprie azioni nella maniera quanto più articolata possibile sul piano intersoggettivo e culturale. La comprensione non è, nel realismo critico pretiano, semplice ottemperanza a norme predeterminate, ma autentico dovere, responsabilità umana su cui si fonda l'insieme delle relazioni interpersonali.

La vera e propria svolta pragmatica che Preti imprime alla filosofia contemporanea, e di cui egli traccia le principali linee di sviluppo, assicura in tal modo non solo un esito democratico al pensiero, una costruzione della cultura democratica, come egli stesso aveva perfettamente compreso, ma più fondamentalmente restituisce alla filosofia una presa culturale e sociale che essa sembrava aver in parte perduto nel corso della modernità – o della postmodernità. Per questo è possibile individuare un fuoco tematico principale del discorso pretiano proprio nella costruzione di una persuasione razionale, intesa non solo come struttura comunicativa, ma altresì come struttura epistemica soggiacente a un'intersoggettività aperta, a livello tanto interpersonale quanto storico-collettivo.

Un aspetto particolarmente significativo della sua opera è dato proprio dall'aver recuperato la potenza teoretica della filosofia come elemento di trasformazione culturale. Preti non è un intellettuale sartriano. La filosofia, scrive, è necessariamente impegnata – ma il suo impegno punta a modificare un *ethos*, non un partito⁷. Ma un *ethos*, come egli ha cercato di mostrare, è anche e anzitutto una struttura epistemica, o meglio un insieme di strutture epistemiche che determinano le regole e i criteri del giudizio, della credenza e in generale i criteri di validità del sapere. È in-

⁷ Cf. G.P., *Praxis ed empirismo*, cit., p. 243, ove si dice che la filosofia «non è mai di fatto, e di diritto non deve essere, neutrale o indifferente. Però qui la filosofia sceglie un *ethos* piuttosto che un altro, non un partito piuttosto che un altro». Sulla «critica filosofica» che «obbedisce sempre a profondi bisogni sociali, ed è profondamente “impegnata” entro il divenire e le sorti di una società e della cultura di questa», si veda *Criticità e linguaggio perfetto* (1953) in G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, v. 1, pp. 105-126.

tervenendo su questo piano, con gli strumenti concettuali (formali) propri del pensiero filosofico, che quest'ultimo riesce a incidere sul piano della cultura mantenendo al tempo stesso la propria specificità – quel che Preti avrebbe chiamato, e vale per la filosofia come per ogni altra disciplina, «l'autonomia della propria dimensione trascendentale».

L'opera pretiana non ha quindi nulla di 'edificante'. È anzi uno strumento di grande potenza teorica con cui pensare i problemi e le strutture socioculturali del tempo presente. Perché il discorso pubblico obbedisce in alcuni paesi a regole in gran parte simili a quelle del discorso scientifico, in cui l'effettività, la coerenza, il rispetto dei fatti sono condizione necessaria per la sua accettabilità, mentre in altri paesi esso sembra rispondere a criteri di validità di natura assai più sociale? Perché in un paese come l'Italia un discorso politico di tipo maccartista, tutto incentrato sulla paura del comunismo, ha potuto avere successo, alla metà degli anni Novanta, e quali sono i meccanismi di formazione della credenza che ne hanno reso possibile l'affermazione? Tutta la tematizzazione della complessa relazione tra convinzione e persuasione, tutta l'analisi del *consensus gentium*, quel particolare tipo di pressione conformista che determina i criteri del giudizio all'interno di un gruppo chiuso, trovano momenti di applicazione in numerosi gruppi di fenomeni simbolici e sociali che caratterizzano le società contemporanee.

Si pensi d'altro canto alle derive identitarie che attraversano una parte, forse ancora minoritaria ma di sicuro non trascurabile, delle società europee di oggi. Al di là dei motivi storico-sociali che possono essere all'origine di tali forme di chiusura identitaria, quali ne sono le strutture epistemiche, e come misurarne la portata per mezzo delle categorie filosofiche? Proprio il piano del senso e la costruzione della sua illimitatezza pragmatica (il 'riempimento' infinito il cui limite sta proprio nell'esperienza fondamentale dell'azione) rendono possibile la costruzione di un'idea di partecipazione, di *citoyenneté* che trascenda i limiti di un gruppo nazionale, etnico o culturale per svolgersi su di un piano globale, il piano di un'umanità che non è un concetto moralistico ma il luogo simbolico di un'interazione umana non più possibile su di un piano inferiore. Così, il superamento di forme dogmatiche di universalismo, e al tempo stesso il rifiuto di un relativismo etico, entrambi conseguenze necessarie del pluralismo categoriale pretiano (cui si accompagna la tematizzazione, nel saggio del 1962 *Il linguaggio della filosofia*, di un «trascendentale situato»)⁸, appaiono come forme embrionali di una filosofia dell'interculturalità che trova nel pensiero pretiano i suoi (impliciti) presupposti teoretici.

Sono solo alcuni temi di cruciale importanza per la contemporaneità che l'opera pretiana ci aiuta ad analizzare e talora persino a comprende-

⁸ G. Preti, *Il linguaggio della filosofia*, (1962) in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., v. 1, pp. 455-474. Su questo tema, cfr. i miei *Giulio Preti*, cit., pp. 319 sgg. e, successivamente, *Persuasion, rhétorique et autorité*, «Diogenes», 217, 2007, pp. 22-38.

re. In essa non si troveranno «prediche inutili», ma strutture concettuali operative, in grado di esercitare proprio oggi, sulla cultura e sulle strutture simboliche con cui ci troviamo a operare, la propria azione analitica, chiarificatrice, educativa. Esse lo fanno in una direzione ben precisa, quella di un'apertura concettuale, culturale, filosofica di cui l'elaborazione politica contemporanea sembra avere un gran bisogno. Se di attualità di Preti si può dunque parlare, è esattamente in questa direzione: quella di un pensiero che offre gli strumenti concettuali per pensare l'integrazione, l'inclusione, la fusione degli orizzonti culturali – quel che InSuk Cha ha recentemente chiamato la «mondializzazione della *Lebenswelt*».

IL MATERIALISMO DI GIULIO PRETI

Giulia Santi

1. *Il pensare filosofico, tra fluidità e rigore*

È tendenza assai diffusa a fare degli *-ismi* filosofici della specie di *essenze immobili*, che si ripresentano nel corso della storia del pensiero con variazioni del tutto accidentali, ma sempre con il medesimo nocciolo o 'anima di verità'. [...] Per molti può rappresentare un ottimo pretesto per non leggere gli autori, per esimersi da pesanti obblighi filologici, per scrivere monografie dove la costruzione sistematica può facilmente sostituirsi alla lettura attenta e sensibile¹.

Il pensiero viene cacciato per forza dentro a questi *-ismi*, ci stia o no: e il povero pensatore (che, essendo morto non può più protestare) *deve* dire quello che è conforme allo schema, anche se non l'ha mai detto, o l'ha detto dando alle espressioni un senso tutto diverso².

Mi è parso opportuno cominciare questo contributo con queste citazioni, riguardanti le forzature che talvolta vengono imposte attraverso sclerotizzanti etichettature ermeneutiche nella lettura di autori, in quanto già altamente significative rispetto alla diametralmente opposta matrice del pensare pretiano.

Prima infatti di osservare direttamente il limpido filosofare di Giulio Preti, e nello specifico la forma assunta dal suo materialismo, è necessario riflettere in maniera preliminare sulle forme più intime e profonde della sua impostazione filosofica. Preti stesso, forse, avrebbe ritenuto doveroso rendere più denso e problematizzare il lemma *materialismo*, qui utilizzato nel titolo, a partire innanzitutto proprio da quell'*-ismo* finale, così da effettuare opportuni distinguo, evidenziando a cosa quel termine non può affatto riferirsi.

Già da un primo confronto con i testi, emerge immediatamente una caratteristica basilare della ricerca filosofica intessuta da Preti. Le riflessioni

¹ G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. II p.247. Il corsivo è nel testo.

² Ivi, vol. II p. 221. Il corsivo è nel testo.

del filosofo pavese si proiettano lungo una linea ben netta che attraversa, nello stesso tempo, le terre del fluido speculare antidogmatico e quelle di un procedere rigoroso e coerente sia linguisticamente, sia teoreticamente. Quello che immediatamente balza agli occhi nell'approccio con quest'autore è quindi da una parte la dinamicità delle sue riflessioni, che si traduce in un rifiuto, nettissimo, di ogni cristallizzazione acritica e dogmatica, dall'altra parte il rigore con il quale egli analizza ogni posizione e concetto, posti sotto esame, nelle loro molteplici sfaccettature, riuscendone, coerentemente, a focalizzare, con estrema lucidità, forze e debolezze interne. Il rifiuto di *ipostatizzazioni* del pensiero, non deve mai essere frainteso con una mancanza di un adeguato rigore, tanto nella riflessione tanto nell'esposizione delle proprie posizioni.

Osservando più attentamente, Preti rifiuta, quindi, ogni rigidità, diffidando, innanzitutto, da ogni cieco e acritico utilizzo degli *-ismi*, visti come realtà chiuse in compartimenti stagni, senza né storia, né vita, pur non giungendo mai, con questo, a disconoscere *tout court* l'esistenza e l'importanza delle *tradizioni* come termini di riferimento, in fase di elaborazione, da parte del filosofo, e di ermeneutica, in fase di lettura e confronto, da parte del critico.

Noi viviamo entro una tradizione: il nostro linguaggio, le categorie con cui organizziamo le nostre ricerche e i nostri discorsi, la problematica stessa di cui ci occupiamo hanno senso nei riguardi di un linguaggio, di categorie, di problemi che sono giunti a noi attraverso millenni di storia³.

Preti comprende come il problema della *continuità e discontinuità* degli autori e dei pensieri, rispetto a *tradizioni* con le quali entrano in relazione, sia una questione complessa, per il denso intreccio di significati, e irta di insidie, se ci si riferisce alle evoluzioni sia della storia del pensiero in generale, sia delle riflessioni di un singolo nello specifico. Preti rileva come l'utilizzo di categorie concettuali, troppo spesso rigido dissecato che poco rispecchia la complessità della realtà, mantiene comunque «utilità e operatività» come strumento *regolativo* nelle mani del critico per ricostruire la trama di pensieri, in senso 'orizzontale' (nella contemporaneità) e 'verticale' (in un respiro diacronico), nella quale l'autore può essere inquadrato. Tale operazione è legittimata, in questi termini, anche dal fatto stesso che l'autore per primo ha operato, a monte, una precisa e necessaria scelta. Sebbene il lettore non debba mai isterilire il *precipitato* di un filosofo in sterili *-ismi*, non è corretto nemmeno che non valuti come sia stato per primo l'autore stesso a «collocarsi», a «prendere posizione», sono parole di Preti, a *schierarsi* operando una scelta ben precisa, spesso coraggiosa e dalle spinose conseguenze, implicando, molte volte, una conseguente ade-

³ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 484.

sione «in questo e quell'altro partito politico, questo o quell'altro partito religioso». Pensare criticamente, prendendo una posizione chiara su punti nodali, sia che ciò avvenga scrivendo pagine, sia intraprendendo battaglie, significa prima di tutto abbracciare e sostenere un'idea, significa non essere *indifferenti*, nel corso della storia. Non avere il timore di ritenersi appartenenti a una parte, pur rimanendo vigili e critici, mai dormienti, in un torpore 'acefalo', vuol dire diventare *partigiani* in difesa del proprio punto di vista, per quanto pronti a maturarlo.

Preti, inoltre, non liquida mai alcuna questione senza averne prima sviscerato in profondità, e con estremo rigore *filologico*, gli aspetti più intimi, non accettando mai facili riduzioni interpretative. Il *tarlo della critica* lo porta sempre a tenersi alla larga dalle sdruciolevoli superfici, *piastrelate* di posizioni squadrate con l'accetta, che lo condurrebbero a non rilevare gli elementi validi ed euristicamente fecondi all'interno di posizioni anche non totalmente condivise o, al contrario, di individuare invece *impasse* in punti di vista globalmente presi come riferimento primario. Ancora una volta riemergono nello stesso tempo fluidità e rigore nelle modalità del filosofare di Preti.

In tale ottica deve essere letta anche la critica spietata e a tutto tondo portata avanti da Preti nei confronti di ogni discorso che si ponga su un terreno metafisico. Nella metafisica infatti, prima di tutto, il nostro intravede un pensiero non puntuale scientificamente, soprattutto nei metafisici moderni, non potendo accettare «ciò che esso ha di inconsistente dal punto di vista logico, di indefinitamente equivoco dal punto di vista semantico, di incontrollabile dal punto di vista empirico»⁴. La metafisica mostra il fianco proprio in quanto pretende di raggiungere una conoscenza ultima, *reifcando* e *crystallizzando* il proprio oggetto, assolutizzandolo, per di più senza essere in grado di rispondere all'esigenza di «rigore» e «verificabilità» che un'indagine scientificamente condotta richiederebbe. Preti avvertendo tutta l'urticante *boria* racchiusa in ogni processo conoscitivo che aspiri a raggiungere l'eterno, l'assoluto, l'immutabile, si chiede allora quali possano essere il compito, il cammino e l'ambito della filosofia. La filosofia deve innanzitutto riconoscere come «priva di senso la nozione dell'"eternamente vero"»⁵, senza disconoscere il valore e la portata dello «storicamente vero», che se non offre appagamento a chi è pervaso da una sete d'incrollabilità, «dall'ansia dell'eterno», a chi invece accetta «pacificamente l'eventualità di morire, nel senso più completo della parola, ma ci tenga invece a formarsi le idee più chiare possibili, più intersoggettive possibili, idee che contribuiscano a liberare lui e i suoi simili da incubi e fantasmi dell'aldilà e rendano più comoda e ridente possibile la casetta dell'uomo terreno – per costui il "difetto" si tramuta in massimo pregio».

⁴ Ivi, vol. I, p. 477.

⁵ Ivi, vol. I, pp.75-76, dalle quali sono tratti anche i riferimenti seguenti fino a dove diversamente indicato.

Partendo da queste considerazioni, Preti inevitabilmente giunge a ripensare anche gli ambiti *propri* ai quali la filosofia può estendere il proprio ambito di indagine, sempre mantenendo, come *filo d'Arianna*, questo coerente intreccio di fluidità e rigore. A Preti appare allora fuorviante determinare a priori quale sia e come si determini l'oggetto proprio della filosofia. Non è intatto possibile *congelare* una volta per tutte e senza alcuna declinazione storica e tramite un'interpretazione univoca quali siano i 'problemi' sui quali la filosofia si può, si è potuta e si potrà, esprimere, e quelli, potremmo dire, *off limits*.

Della storicità nella quale l'uomo è immerso non può non partecipare anche ciò che la filosofia pone sotto la propria lente.

«La philosophie est une metaréflexion dont le niveau est toujours susceptible d'être déplacé»⁶, afferma dunque Preti citando Jacques Ruytinx, per poi continuare dichiarando che essa «non ha un *locus* proprio», ma deve porsi ad un livello «superiore».

Da ciò non può non risultare quindi una distorsione asserire, con estrema semplificazione, che l'elemento di *continuità*, fondo opalescente di *ogni* riflessione filosofica, in *ogni* tempo e in *ogni* luogo, consista in problemi invariabili, quasi fossero *fossili*, nelle loro declinazioni, già determinati nel passato e *predeterminabili* rispetto al futuro.

Si è soliti affermare che

[...] i problemi rimangono, sono costantemente gli stessi. Il problema della conoscenza, del bene, dell'arte, della realtà, dell'origine del mondo... ecco i problemi costanti cui l'umanità pensante si trova sempre di fronte. [...] Anche qui il solito pericolo; i problemi della filosofia son A, B, C...; se in un pensatore essi mancano, non è un filosofo; se ne mancano alcuni, è filosofo incompleto; se ne pone altri, bene, ma non sono problemi filosofici. Che è un modo per ottenere vittoria sulla realtà un po' troppo a buon mercato. [...] Ma anche ammesso che i problemi restino gli stessi, è pur sempre vero che, nel corso della storia della filosofia, essi, se mai, restano identici solo *formalmente*⁷.

Compito della filosofia diviene allora immergersi sempre nella dimensione storica ritagliando dimensioni di intelligibilità del reale, senza dogmatizzazioni dei propri risultati, mantenendo nello stesso tempo un «compito generale e particolare, di ampia sistemazione in vasti quadri complessivi e di ristretta penetrazione critico-sistematica in singoli campi della cultura»⁸.

In ultima analisi, per concludere questa prima ricognizione nel pensiero di Preti, una filosofia e un pensiero così caratterizzati si materializzano

⁶ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 512, dove si cita l'espressione di J. Ruytinx in *Le problématique philosophique de l'Unité de la Science*, Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris 1962, p. 339, nota 2.

⁷ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. II, pp. 223-224. Il corsivo è nel testo.

⁸ Ivi, vol. I, p. 484.

necessariamente nell'utilizzo di una particolare forma dell'argomentare, nonché in un genere particolare di scrittura: il saggio. Preti nel corso della sua vita, anche se non in maniera esclusiva, ha scritto numerosissimi saggi, molti dei quali rimasti inediti fino alla sua morte, indirizzando la sua attenzione su molteplici ambiti d'indagine. Preti si rivolge a destinatari diversi e perciò modula, con dinamismo, le forme utili ad analizzare la propria *Weltanschauung* e descrivere la propria *narrazione* conoscitiva senza mai venir meno a limpidezza critica, rigore e chiarezza. Tali saggi non devono essere visti come riferimenti minori, all'interno della produzione dell'autore, in quanto sono vere e proprie *trivellazioni critiche* nei più ampi orizzonti della ricerca filosofica, tali da scalfire dure rocce *dogmatiche*, senza mai sprofondare in sabbiosi terreni di totale relativismo, aprendo sempre nuove *sfide* che riannodino fili sciolti di pensiero.

Come li definì Mario Dal Pra, i saggi di Preti sono «tessere di un mosaico che mano a mano si venivano disponendo nel luogo a ciascuna riservato e che, nell'insieme rendevano sempre meno incompiuto il quadro, che era rigorosamente presente fin dall'inizio e che operava in modo ordinato e continuo nello sviluppo di una riflessione costruttiva»⁹ arricchendo sempre di nuove sfaccettature e nuovi slanci il proprio procedere investigativo.

2. *Le tre ruote dentate*

Dopo aver dedicato uno sguardo d'insieme alle caratteristiche che si pongono come fondamenta alla base di tutto l'impianto filosofico sviluppato nel corso degli anni da Giulio Preti, è possibile ora penetrare all'interno dei gangli e degli ingranaggi i cui ponderati movimenti ad incastro permettono alla macchina pretiana di avanzare con precisione rigorosa negli orizzonti del pensiero moderno.

Sono principalmente tre le ruote dentate che con coerenza trovano un loro incastro innescando così il meccanismo che 'anima' la riflessione di Preti, e sono l'empirismo logico, il trascendentalismo e le filosofie della prassi.

Sebbene sia principalmente il terzo aspetto quello che più riguarda questo contributo, è necessario stabilire, sinteticamente, in che cosa consistano i primi due elementi e in che modo le loro dentature trovino una possibilità di incastro.

Giulio Preti, proprio grazie al suo procedere non preconcepito e nello stesso tempo scrupoloso, riesce a rivalutare, in ottica critica, diversi indirizzi di pensiero nel tentativo continuo di stabilire incontri reciprocamente costruttivi e di fondare piani di mediazione tra posizioni, fino ad allora, ritenute totalmente divergenti, senza possibilità di dialogo.

Per quanto riguarda l'empirismo logico è possibile rintracciare una ricostruzione delle caratteristiche e delle motivazioni che spinsero Preti ad

⁹ M. Dal Pra, da *Presentazione*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. VIII-IX.

avvicinarvisi all'interno del saggio *Il mio punto di vista empiristico*, del 1958 e poi raccolto tra i *Saggi filosofici*¹⁰. All'interno di questo scritto, il nostro dichiara come sia stata un'esigenza ben precisa di rigore ad averlo portato ad avvicinarsi all'empirismo, in seguito alla constatazione dello *status quo* interno alla ricerca filosofica.

Preti descrive con ferocia il panorama degli inizi della sua 'militanza filosofica', come un *bellum omnium contra omnes*, nel quale ognuno si riteneva in diritto di combattere e «galoppare» con qualsiasi mezzo, «cavallo» o «asinello» che fosse, in un autoreferenziale vaniloquio, nel quale «la logica contava poco e l'esperienza nulla», senza preoccuparsi quindi della possibile inconsistenza dal punto di vista logico e *positivo* delle proprie 'scorazzate', senza preoccuparsi di rendere la filosofia «un onesto mestiere» e non una gara a chi riesce a imporre la sua posizione «urlando» più forte.

Preti si avvicina all'empirismo logico attratto principalmente dalla volontà di garantire *controllabilità* ed *esperibilità* alle metodologie e agli assunti, smascherando, d'altro canto, l'inverificabilità dei discorsi metafisici. La propria «adesione», è parola di Preti, all'empirismo logico risulta derivare principalmente dal bisogno che la ricerca filosofica tornasse a fare i conti con l'esperienza, su «vie possibilmente più (relativamente) oggettive e sul terreno il più possibile aderente all'esperienza verificabile»¹¹.

Giulio Preti, per lo spirito genuinamente critico e per il suo acuto riflettere teoretico, lascia spazio all'emergere di criticità anche in questa posizione, che pur in parte soddisfa la sua sete antidogmatica e antimetafisica. Nel procedere dell'indagine, il nostro rintraccia nel neoempirismo, proponendosi di colmarla, una globale svalutazione del ruolo e dell'ambito d'applicazione della filosofia, in senso stretto, ritenendola quasi un tutt'uno con la metafisica stessa o al massimo un possibile strumento unicamente di analisi del linguaggio, la necessità di introdurre una pluralità di *ontologie regionali* (orientando così l'empirismo logico verso un trascendentalismo), perdendo così la presunta pretesa di cogliere il reale in sé e di accentuare ancor di più la storicità, nella quale il processo conoscitivo è immerso, e il suo rapporto con la *prassi*.

È proprio a partire da questi rilievi che la *dentatura* della prima ruota inizierà a intersecarsi con le altre due, il trascendentalismo e le filosofie della prassi, in particolar modo il marxismo e il pragmatismo di Dewey, arricchendosi in complessità e profondità, nonché in originalità della posizione così elaborata. In *Praxis ed empirismo*¹², Preti descrive come di «profonda consonanza» il rapporto tra empirismo logico e filosofia della *praxis*, fondata sul loro nascere come reazioni all'idealismo e ad ogni sistema che tende ad una soluzione assolutizzante e di «conclusione» della realtà.

¹⁰ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, pp. 475-495.

¹¹ Ivi, p. 479.

¹² G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, pp. 19-20.

Preti costruisce così la sua filosofia come un *punto di vista* in continua crescita, un «sistema aperto», sebbene riferendosi al sistema egli dichiara di non possedere «nulla che assomigli a una cosa del genere»¹³, che via via si potenzia affilandosi sotto la lama tagliente della ricerca più autentica, con un suo sviluppo e una sua coerente concatenazione interna, ma che non diviene mai rigido prisma metafisico.

3. *Le filosofie della praxis: pragmatismo e materialismo*

Una volta delineato come la posizione di Preti si vada costituendo come un meccanismo nel quale coerentemente tre ruote dentate (empirismo logico, trascendentalismo e filosofie della prassi) si muovono simultaneamente, anche se con *peculiarità* differenti, è opportuno ora chiedersi quali nello specifico siano gli apporti del pragmatismo e del materialismo, nello specifico all'interno della trama filosofica così costituita.

Un ruolo altamente significativo in questi *crocevia filosofici* è svolto dall'attenzione pretiana per la prassi, che mantiene ben *conficcato l'uomo* nel suo mondo terreno.

Cosa si intende però per *praxis*?

Nel primo capitolo di *Praxis ed empirismo*, Preti utilizza una definizione *operativa* inglobando in questo gruppo quelle filosofie (avvicinando in tal modo pragmatismo e marxismo) che mantengono «un orientamento attivo, fattivo e volontaristico verso il mondo, che pretenda non di *interpretare* il mondo, bensì di *modificarlo*»¹⁴, un'elaborazione che riesca a coniugare momento «speculativo» e momento «tecnico». Nel momento in cui si afferma che la filosofia è orientata verso la *prassi*, verso il mondo, lo stesso pensare umano si presenta «appunto, come umano e nel suo valore umano, come attività dell'uomo che fa la sua storia, essere che fa se stesso, che risolve i propri problemi in un dinamico rapporto di prassi e pensiero»¹⁵.

Nello specifico, il pragmatismo (Preti si avvicina in particolar modo alla formulazione di Dewey), configurandosi principalmente come un'epistemologia, riconnette l'indagine conoscitiva dell'uomo alla sua sfera pratica. Il filosofo pavese riassume lo «strumentalismo»¹⁶ di Dewey nell'espressione «ipotesi, teorie e concetti scientifici sono *strumenti* dell'azione», pur rilevando come sia maggiormente preciso, invece, sul piano della metodologia, l'utilizzo del termine *operativismo*, in quanto pone maggiormente l'accento sulle trasformazioni che il mezzo innesca sul piano delle situazioni preesistenti. Il contributo del pragmatismo per una visione complessa della co-

¹³ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., p. 475.

¹⁴ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., p. 12.

¹⁵ Ivi, vol. I, p. 478.

¹⁶ Ivi, vol. I, p. 84 (il corsivo è nel testo), dalla quale è tratta anche la citazione seguente.

noscenza e del pensare umano consiste proprio in questo riavvicinamento tra la scienza e la praticità, che porti a concepire lo stesso «sapere come pratico»¹⁷. Preti dichiara come recidere questo legame o porre i due termini, verità e praticità, come elementi contrapposti, non può che portare ad un *disconoscimento* tanto della conoscenza che l'uomo può elaborare, tanto dei suoi effetti pratici di trasformazione. Un semplice articolo, secondo Preti, può portare ad una *misinterpretazione* del contributo del pragmatismo all'epistemologia. È fuorviante infatti sostenere che «la verità è l'utile», in quanto tramite quest'espressione si giungerebbe ad un avvizzimento del 'vero' e un suo irrigidimento dogmatico, introducendo l'utilità come criterio per legittimare il vero. A differenza di questa prima espressione, sottraendo l'articolo, e sostenendo quindi che 'la verità è utile' si recupera il carattere empirico della conoscenza, colmando la frattura tra questi due termini. Se poniamo infatti la verità del sapere in opposizione al suo essere di validità pratica si fuoriesce dalla dimensione reale della scienza.

In secondo luogo, il materialismo, apporta alla conoscenza la ricchezza di un continuo confronto con la prassi nella sua dimensione storica. Ad investigare il mondo, dunque, vi «è l'uomo concreto, l'uomo storico, l'uomo che vive *realmente* in una società, la quale ha un passato, un presente ed un futuro verso cui si protende»¹⁸. Le forme di pensiero più rigorose divengono allora «strumento mediante cui l'uomo trasforma il mondo in un mondo di leggi e di significati». Le ontologie regionali si declinano dunque nel divenire, immerse nella storicità dell'uomo e della cultura che costruisce.

Il materialismo riconnette lo scorrere del tempo e il mutare del mondo prima di tutto alla 'materiale' storicità e al 'materiale' mutare prima di tutto degli essere viventi che *partecipano* di questi processi.

La reale dialettica delle strutture del pensiero è la dialettica delle strutture sociali. [...] Gli uomini *mettono del tempo* a nascere e a morire, a moltiplicarsi – e quindi i rapporti di popolazione a mutarsi. Le macchine *mettono del tempo* a produrre, a logorarsi, a rifarsi; le persone *mettono del tempo* a spostarsi, a comunicare. *La società si muta nel tempo*, come ogni altro fenomeno naturale, empirico: perciò *la filosofia muta nel tempo*.

«Tempora mutantur, et nos mutamur in illis»; ma è anche vero il contrario: che i tempi mutano con il nostro mutare. Non è che ci siamo noi e il tempo: ma noi siamo il tempo, e il tempo è noi. La prima posizione del materialismo storico è che la storia, sia essa economica, politica, religiosa o filosofica, la fanno gli uomini^{19 20}.

¹⁷ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., p. 84.

¹⁸ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 73, nota 25.

¹⁹ «il primo presupposto di ogni storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi: K. Marx, *Ideologia tedesca*, trad. it., Milano, 1947, I p. 45». La nota qui riportata è presente nel testo di Preti.

²⁰ G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol II p. 241.

Da questa citazione si desume come, ancora una volta, l'analisi di Preti non sia mai unidirezionale e non eluda mai le problematicità interne ad ogni valutazione, anche quindi nella *tradizione* materialista. Il Nostro non può non riscontrare come anche il materialismo rischi di ricadere o in una metafisica della natura, nuovamente preguata di realismo, o in una metafisica del divenire storico, pietrificando il divenire in 'perpetue' leggi preconfezionate. Preti allora ammonisce che «il materialismo storico è, sì, un potente strumento di indagine storica concreta, ma non bisogna però credere che sia una chiave che apra immediatamente tutte le porte. Le applicazioni semplicistiche che in genere se ne sono fatte lo hanno alquanto screditato: invece va applicato con agilità, spirito critico e vigile occhio storico, per cogliere *di volta, in volta e in concreto* come si è svolto il processo storico reale»²¹.

4. *La carne*

Il cuore del materialismo di Giulio Preti risiede, in maniera più organica e approfondita, nel saggio *In principio era la carne* del 1963-1964, che dà il titolo all'omonima raccolta, pubblicata nel 1983²².

Innanzitutto Preti tocca direttamente il *nocciolo* del materialismo, sovvertendo la proposizione, *in principio era il logos*, antica formulazione mitologica delle filosofie orientali e poi divenuto cardine del pensiero cristiano, ne *in principio era la carne*.

Il cristianesimo aveva individuato il *logos*, come l'elemento primordiale, e solo come sua derivazione il corpo, la materialità, intesa cioè come materia seconda, originata per successiva *incarnazione* e quindi tramite un progressivo decadimento.

Al contrario invece Preti ritiene che

[...] è il singolo organico, vivente, in carne, ossa e sangue, il principio, la condizione e lo scopo di ogni potere, di ogni sapere, di ogni valore e disvalore, di tutto il vero e il falso, il bello e il brutto, il bene e il male – di tutta la storia e di tutta la realtà umana²³.

Subito dopo quest'affermazione Preti aggiunge come la *primarietà* della *carne* sul *logos* venga in epoca moderna affermata nello stesso tempo da molteplici filosofie²⁴

²¹ Ivi, vol. II, p. 243. Il corsivo è nel testo.

²² G. Preti, *In principio era la carne*, Franco Angeli, Milano 1983.

²³ Ivi, p. 163.

²⁴ È interessante rilevare come tutte le filosofie menzionate costituiscano degli importanti riferimenti per Preti. Si evidenzia così un elemento che consente a quelle ruote dentate, in apparenza così poco conciliabili, di trovare un ulteriore terreno di dialogo e confronto.

[...] marxismo, pragmatismo, esistenzialismo, neopositivismo; persino, implicitamente, certe forme di neokantismo e della fenomenologia (non l'ultimo Husserl ricaduto, nella vecchiaia, nel mito ebraico-cristiano)²⁵.

Con questo capovolgimento il filosofo pavese non mira a negare qualsiasi realtà all'elemento razionale, quasi a dipingere una realtà *esclusivamente* carnale, bensì intende negare che il *logos* possa venir considerato il principio primo, di cui la materia è solo una *discesa*, uno scadimento.

Come sostiene anche Sebastiano Timpanaro, il materialismo rivendica «la priorità della natura sullo “spirito”, o, se vogliamo, del livello fisico sul biologico e del biologico sull'economico-sociale e culturale: sia nel senso di priorità cronologica (il lunghissimo tempo trascorso prima che la vita apparisse sulla terra, e dall'origine della vita all'origine dell'uomo), sia nel senso del condizionamento che tuttora la natura esercita sull'uomo e continuerà ad esercitare, almeno in un futuro prevedibile»²⁶, senza con questo annullare alcuno degli altri livelli.

Preti approfondisce ulteriormente cosa egli intenda per *logos* e quali rapporti intercorrano con la *carne*. In particolare il Nostro sottolinea come la cultura, ovvero le scienze, le tecniche, la sfera valoriale formino quel *logos* che non può che derivare dalla *carne*, dalla vita, come suo potenziamento e non può che ritornare nuovamente ad essa per un suo arricchimento, e in questo *schema* l'autore propone un interessante riferimento a Simmel e alla sua formulazione «vita, più che vita, più vita».

Tutte le verità sono in funzione dell'esperienza vitale e tutti i giudizi di valore, come tutti gli ottimismo e anche i pessimismi, sono in funzione di esigenze vitali della carne. La carne è non solo all'origine, ma è il criterio primo, come ultimo, di ogni vero e di ogni falso, di ogni bene e di ogni male²⁷.

Il *logos* cioè non può che partire dal «mondo della vita», come sua immagine, o meglio come *costruzioni plurali* su di esso basate, ma non può che ritornare, come cultura, alla vita stessa. Il *logos* è quindi *rete* che l'uomo lancia per afferrare nelle sue maglie *regioni conoscitive*.

A questo punto diviene inevitabile chiedersi in che cosa consistano queste immagini del mondo e in che modo Preti distingua la sua formulazione tanto da una riproposizione di un realismo ingenuo e metafisico, tanto da un soggettivismo che sfocerebbe in un relativismo conoscitivo.

Preti incrina sotto il maglio della critica sia «il presupposto realistico od oggettivistico», per il quale la conoscenza sarebbe vera solo se conduce ad una *piana* corrispondenza tra l'immagine e la realtà vista come

²⁵ G. Preti, *In principio era la carne*, cit, p.163.

²⁶ S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Unicopli, Milano 1998, cap. I, p. 6.

²⁷ Ivi, pp. 168-169.

«archetipo» e termine ultimo, sia «il presupposto soggettivistico», per il quale invece il processo conoscitivo si ridurrebbe ad un «atto mentale»²⁸. Da questa stringente critica i due poli della conoscenza non svaniscono totalmente, bensì permangono privati dell'ipostatizzazione classica, non più come *res* assolute, totalmente scisse e indipendenti tra loro. I due fulcri e il processo conoscitivo stesso recuperano il loro senso e la loro funzione solo all'interno della tensione conoscitiva, di una specifica tensione conoscitiva, che prende forma unicamente in un concreto e determinato atto, in un'esperienza caratterizzata storicamente e socialmente.

5. *Concludendo: Preti nel fiume carsico del pensiero moderno italiano*

Un'indagine di questo tipo focalizza il ruolo e l'importanza rivestita da Preti all'interno della linea di sviluppo del pensiero filosofico moderno.

Giulio Preti innalzando la sua voce come quel bimbo della novella di Andersen²⁹ che sbugiarda il *re nudo*, sradica i «carismi dell'assoluto: eternità, necessità "verità"» riportando la fecondità degli strumenti conoscitivi nell'ambito dell'umano.

La filosofia, nelle riflessioni del filosofo pavese, sebbene sottratta alle pretese di cogliere l'assoluto in sé, con la sua funzione *metariflessiva* diviene fluido e proficuo strumento nelle mani dell'uomo per indagare il mondo, la «praxis culturale», le forme e la storia nella quale è immerso. La filosofia diviene grimaldello pronto a scardinare ogni deriva metafisica, idealistica e irrazionalistica, che costruisce la sua efficacia euristica, delimitando il proprio orizzonte di riferimento entro *ontologie regionali*.

Giulio Preti potrebbe allora venir letto come una delle anse più significative di quel fiume carsico di pensatori italiani, il cui corso si affianca ad autori, così diversi tra loro, come Giacomo Leopardi, Ludovico Geymonat, Sebastiano Timpanaro, per limitarsi ad alcuni, tutti non *organici* e alternativi al predominante pensiero idealista prima, e irrazionalista poi, che hanno caricato la *molla potente* del criticismo, rilasciando, in un tempo diluito, tutta la forza impressa, portando il pensiero a compiere un balzo nella modernità.

²⁸ G. Preti, *In principio era la carne*, cit, pp. 172, come i precedenti termini utilizzati tra parentesi.

²⁹ Cfr. G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, pp. 127-129, da dove è tratta anche l'espressione a seguire.

IL KANT DI PRETI NEI SAGGI FILOSOFICI

Elisabetta Scolozzi

Osservo soltanto che non vi è nulla d'insolito nel fatto che – tanto nelle conversazioni comuni quanto negli scritti, e mediante il raffronto dei pensieri espressi da un autore sul suo oggetto – si possa intendere l'autore anche meglio di quanto egli intendesse se stesso: può accadere infatti, che costui non abbia determinato sufficientemente il suo concetto, e così abbia talvolta parlato, o anche pensato, contrariamente alla propria intenzione¹ [KrV B 370].

Così scrive Immanuel Kant nel Libro primo della *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* con l'intento di definire il significato del concetto di idea in contrapposizione all'accezione platonica. Questa sua osservazione si rivela tanto più appropriata se la accostiamo alla stessa critica gnoseologica kantiana che ha conseguito un ulteriore sviluppo teorico nonché approfondimento critico nel dibattito filosofico e scientifico del Novecento. Nel momento in cui le nuove scoperte scientifiche ottonevcentesche hanno reso più complesso il problema della comprensione della natura e riproposto il divario tra l'indagine scientifica e il pensiero, la riflessione elaborata dal pensatore di Königsberg si è configurata come un momento necessario nonché un riferimento irrinunciabile per la rilevanza che assume la sua epistemologia.

Un'opera filosofica, infatti, pur prendendo origine dai nodi problematici di una determinata epoca storica (nel caso degli scritti kantiani la meccanica newtoniana), può essere meglio intesa e sviluppata, secondo quanto rileva Kant, anche in contesti storici distanti dal sentire proprio del suo autore. Invero, come ha puntualmente osservato Fulvio Papi, in chiusura del suo libro *Capire la filosofia*:

[...] un testo filosofico rispetto alla vita stessa dell'autore che vi ha lavorato costituisce una 'alterità', si può dire che esso ha le caratteristiche che sono proprie di un 'mondo possibile'. Il testo filosofico non è l'apertura nel mondo dell'esperienza vissuta, è una modellizzazione simbolica che, proprio in ciò che è, mostra il suo 'essere altro' che

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione e note a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1976³, p. 375.

si consegna in questa guisa per gli altri ma anche per se stesso come 'autore'. Il proprio se stesso si trova quindi in un instabile, ambiguo statuto che consiste nell'oscillare tra il proprio vissuto e il testo filosofico che ha una vita propria di oggetto simbolico, di mondo possibile².

Proprio in virtù di questa caratteristica di «mondo possibile» che assumono gli scritti kantiani, è possibile considerare dinamicamente le questioni teorizzate dal pensatore tedesco e inserirle in un'ottica di contemporaneità. Entro questo specifico orizzonte l'indagine kantiana non è superata in quanto accolta e accettata nei suoi limiti come vera, bensì – ricorrendo alle parole di Giulio Preti la cui riflessione filosofica aveva preso forma nell'ambiente universitario neokantiano sviluppatosi intorno alla figura di Antonio Banfi³ – «contemporanea [è] una filosofia quando ha ancora contro di sé della antitesi, vale a dire non ha ancora potuto quietarsi e passare all'eternità in una sua verità»⁴.

Seguendo pertanto tale impostazione che presuppone la comprensione del testo in quel che è il suo significato storico unitamente al suo contributo teorico, Preti riformula il criticismo elaborando una riflessione autonoma non contaminata dall'*ismo* filosofico kantiano. In altri termini, andando oltre la fedele adesione alla lettera del kantismo, il pensatore pavese ci fornisce una lettura originale della lezione del filosofo di Königsberg che tiene presente i nuclei problematici aperti dalla contemporaneità al punto da rappresentare, come ricorda Fabio Minazzi nel suo studio sul pensiero del nostro autore, «un capitolo (o, se si preferisce, un paragrafo) assai interessante della storia del neocriticismo»⁵.

L'orizzonte critico entro il quale Kant pone il problema teorico della scienza attraversa l'indagine pretiana che cerca, sulla scorta di esso, di formulare proposte di adeguamento alle mutate situazioni speculative. Una volta riconosciuta la validità della comprensione epistemologica kantiana, Preti propone una lettura critica del neopositivismo, vale a dire tenta di accostare l'impostazione kantiana alle tesi dell'empirismo logico. L'integrazione problematica e feconda tra il positivismo e il trascendentali-

² F. Papi, *Capire la filosofia*, Ibis, Como-Pavia 1993, p. 108.

³ Informazioni più dettagliate sulla biografia del filosofo pavese sono fornite da F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 17-85. Inoltre per una disamina dell'ambiente culturale banfiano si rimanda al volume di F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini, Milano 1990, il quale, nel capitolo finale, *Giulio Preti: l'ombra vuota dell'idea e il fuoco della passione* (pp. 235-60) esamina i momenti fondamentali della riflessione pretiana. Il trascendentalismo trasformato con la logica, il pragmatismo e il marxismo definiscono le due anime della battaglia culturale pretiana: il razionalismo e l'umanesimo.

⁴ G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, p. 9.

⁵ F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 33, il corsivo è nel testo.

smo può, pertanto, diventare una modalità di accesso alla riflessione del pensatore pavese⁶ e, in particolare, una chiave di lettura privilegiata per la comprensione degli scritti pretiani raccolti nei *Saggi filosofici*.

La varietà e l'ampiezza dei temi e delle questioni affrontate nei due volumi del 1976 rende conto della molteplicità di piani della disamina pretiana che, tuttavia, non impedisce una prospettiva unitaria di lettura. Infatti, nonostante il loro carattere di saggi autonomi scritti per svariate occasioni in un arco temporale che va dagli anni Trenta agli anni Sessanta del XX secolo (il primo saggio in ordine temporale, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, è stato pubblicato nel 1934, mentre l'ultimo saggio, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico*, risale al 1965), il filo conduttore che li ispira e li accomuna è il dialogo filosofico con il pensatore di Königsberg. Kant si configura, dunque, quale orizzonte aperto che acquista il suo senso nell'ambito di una discussione più vasta intorno alla problematica culturale dell'impresa scientifica, il cui momento teoretico assume una forma logica connettendosi, pertanto, con le formule del neopositivismo.

Da questa riformulazione della dottrina kantiana alla luce delle tematiche dell'empirismo logico elaborate dal *Wiener Kreis*, emerge un nuovo positivismo perché nuovi sono i motivi che lo hanno ispirato. Il pensatore pavese ci fornisce il suo «biglietto da visita», nell'opera del 1943, *Idealismo e positivismo*, dove il riferimento a Kant si configura come *cartina di tornasole* per indagare il nuovo positivismo per via negativa, cioè in polemica contro la metafisica. Pertanto solo rintracciando la metafisica insita nell'idealismo e nel positivismo si può delineare un nuovo positivismo antidogmatico

⁶ Le varie componenti che animano la riflessione di Preti rendono difficile un'interpretazione unitaria del suo pensiero. Mario Dal Pra (*Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 40, da cui è tratta la citazione), per esempio, ritiene che l'indirizzo principale della riflessione pretiana sia l'empirismo critico anche se «profondamente corretto mediante le strutture formali del trascendentalismo convezionalistico, o storicistico». Minazzi, invece, sottolinea come l'orizzonte del trascendentalismo storico-oggettivo sia il filo rosso che attraversa l'indagine del pensatore pavese: «attraverso una complessa mediazione della lezione del neopositivismo, del trascendentalismo neocriticista, della fenomenologia husserliana, del marxismo e del pragmatismo, grazie alla quale ognuna di esse viene trasfigurata, individuando degli intrecci problematici sempre ricondotti ad una trama unitaria, Preti ha così configurato un originale trascendentalismo storico-oggettivo, in virtù del quale la scienza e la filosofia, l'uomo e la storia, la conoscenza e l'axiologia, sono qualificati tramite l'individuazione delle strutture fungenti con le quali un ambito dell'esperienza viene normato e strutturato». F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, cit., p. 71. Inoltre si segnala il contributo di Franco Cambi, *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, grafistampa, Firenze 1979, p. 58 (da cui è tratta la citazione), che mette in evidenza come l'avvicinamento pretiano della visione kantiana della filosofia alle strutture operative del linguaggio riduce «la riflessione filosofica ad un grado zero che viene ad interdire ogni relazione dialettica con ciò che resta escluso e ogni trascendimento del fondamento medesimo».

per il quale «l'unica realtà di cui ha senso e vale la pena di parlare, la realtà pensata, è pensata nelle forme e strutture del soggetto trascendentale»⁷. Il positivismo nuovo elaborato da Preti, se non vuole fermarsi alla semplice descrizione dei procedimenti della conoscenza scientifica, deve definire il suo atteggiamento confrontandosi con il problema critico dove le nozioni che servono alla comprensione dell'esperienza sono logiche non metafisiche. Pertanto il positivismo può indagare le forme e le strutture dell'esperienza rinunciando ad una metafisica che vuole presentarsi come scienza.

Tuttavia Preti, dopo aver messo in guardia dagli sbandamenti metafisici cui può incorrere il nuovo positivismo, osserva quanto segue:

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

In altre parole, la metafisica una volta tenuta a freno le piacevoli sebbene illusorie speranze di addentrarsi nella conoscenza dell'incondizionato (sia esso l'esperienza dei positivisti o l'assoluto degli idealisti), si configura come indagine sulla natura del pensiero, sulle strutture e i principi della conoscenza umana.

Già Kant aveva rivolto una particolare attenzione al ruolo della metafisica nella comprensione scientifica poiché, quantunque la metafisica fosse qualcosa di soggettivamente reale, occorreva capire se essa fosse anche oggettivamente possibile. A tal riguardo, nella *Prefazione ai Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, osservava:

[...] il mio proposito è di convincere tutti coloro, che reputano opportuno occuparsi di metafisica, di questa verità: che è assolutamente necessario sospendere provvisoriamente il loro lavoro, considerare tutto ciò che si è fatto come non fatto, e porre anzi sopra ogni altra cosa la questione «è possibile in genere ciò che si dice metafisica?».

Se essa è scienza, come avviene che non riesce, come altre discipline, ad affermarsi universalmente e stabilmente? Se non è scienza, come avviene che non cessa di glorificarsi come scienza e di trattenere l'intelletto umano con speranze non mai morte, ma non mai realizzate?⁸ [AA IV 255-256].

La risposta a questi interrogativi sarà fornita dalla disamina epistemica delle *condizioni di possibilità* del reale nell'indagine della natura,

⁷ Questa e la successiva citazione sono tratte da G. Preti, *Idealismo e positivismo*, cit., p. 83, p. 120.

⁸ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, introduzione, traduzione, note e allegati a cura di Piero Martinetti, postfazione e apparati di Massimo Roncoroni, Rusconi, Milano 1995, p. 29.

che trova la sua trattazione più precisa nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*. Kant, infatti, dopo aver criticato le pretese ingannevoli di una ragione che brancola tra concetti vuoti di significato, esamina le condizioni sotto le quali i concetti dell'intelletto possono avere realtà oggettiva. A tal fine,

[...] una metafisica speciale della natura rende alla metafisica generale dei servizi eccellenti e indispensabili portando degli esempi (casi in concreto), per realizzare i concetti e i teoremi di quest'ultima (propriamente della filosofia trascendentale), cioè per dare senso e significato a una semplice forma di pensiero⁹ [AA IV 478].

Questa analisi critico-trascendentale intrapresa da Kant sulle strutture della fisica del suo tempo è sintetizzata da Preti nei seguenti termini:

[...] egli [Kant] parte dal modello della fisica-matematica newtoniana (con le relative *regulae philosophandi*), della quale analizza le strutture cercando di distinguervi i tipi di enunciati in essa validi [...] e i rispettivi criteri di verificaione. Crea così le regole fondamentali per l'uso di un linguaggio perfetto scientifico, che dovrebbero essere quelle di ogni discorso scientifico in generale: e poi *critica* gli enunciati metafisici in quanto non traducibili nei termini del linguaggio scientifico¹⁰.

Alla luce di ciò, il trascendentalismo si integra criticamente con il neopositivismo. Nel momento in cui si elimina l'ingannevole discorso metafisico dalla scienza, l'analisi delle strutture della ragione, a parere di Preti, sostituisce il rigore matematico e la verificabilità empirica del linguaggio scientifico ai termini vaghi e ambigui. Questa sintassi rigorosa permette di evitare eventuali reificazioni che potrebbero contaminare la conoscenza scientifica.

Mentre in *Idealismo e positivismo*, Preti utilizza la critica alla metafisica kantiana per rimuovere il velo metafisico dell'idealismo e del positivismo con l'intento di elaborare un nuovo positivismo antimetafisico, nei *Saggi filosofici* presenta un criticismo rielaborato con le categorie dell'empirismo logico, vale a dire Preti precisa il nuovo positivismo soffermando l'attenzione sulla parte teoretica, la logica matematica. Si tratta di due orizzonti già presenti nell'opera del 1943, ma, come già allora il pensatore pavese

⁹ I. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, introduzione a cura di Ludovico Geymonat, nota informativa e traduzione a cura di Luigi Galvani, Cappelli, Urbino 1959, p. 21, i corsivi sono nel testo.

¹⁰ G. Preti, *Criticità e linguaggio perfetto* in G. Preti, *Saggi filosofici*, a cura di Franco Alessio, con una presentazione di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia», Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 117-18 (il corsivo è nel testo), mentre le successive citazioni sono tratte dal saggio *Il linguaggio della filosofia*, ivi, vol. I, p. 462 (i corsivi sono nel testo), pp. 470-71.

ricordava, la loro interconnessione era solo presupposta ma non chiaramente esposta ed esaminata.

Preti, partendo dalla constatazione che «*la conoscenza è un fatto*» di fronte al quale il filosofo deve operare non una giustificazione bensì uno studio critico dei processi e delle condizioni di validità, intende il problema della conoscenza come un problema semantico poiché solo l'analisi critica del discorso consente di evitare le incrostazioni metafisiche insite nell'impresa scientifica. Per questa ragione, nel saggio del 1962, *Il linguaggio della filosofia*, la domanda kantiana «che cosa possiamo conoscere?» diventa «che cosa possiamo dire?». Tuttavia occorre distinguere un linguaggio simbolico da quello propriamente logico: il primo, in quanto metaforico, mi conduce ad un paralogismo, il secondo è il linguaggio proprio della scienza ed è costituito dalle «regole di esplicitazione sistematica dei contenuti stessi».

In questo modo la teoria delle strutture trascendentali acquista un significato semantico e traduce le parti formali del discorso nei protocolli empirici e nel linguaggio delle cose. I principi e le categorie diventano, entro i quadri della semantica, degli «ascrittori formativo-sistematici» che fondano la dimensione dei significati.

La scienza, perciò, si configura come «ricerca di significati», non come una scoperta di regolarità nella natura quanto piuttosto un'introduzione delle stesse. In questo modo Preti riconferma la lezione kantiana espressa puntualmente nei *Prolegomeni* come segue:

l'intelletto non attinge le sue leggi (*a priori*) dalla natura, anzi piuttosto le impone ad essa¹¹ [AA IV 320].

In questa nuova prospettiva l'intelletto diventa il *legislatore della natura* che non attinge le sue leggi dalla natura, anzi piuttosto le impone ad essa. L'oggetto, dunque, si conosce in quanto risultato della nostra interazione con il mondo, vale a dire unicamente dalle condizioni di possibilità dell'esperienza che giacciono nel nostro intelletto.

Proprio prendendo le mosse da questi rilievi critici Kant può predisporre la sua *rivoluzione copernicana* che spiega come gli oggetti che a noi appaiono come apparenze possono conformarsi al nostro modo di rappresentazione. In altri termini il soggetto e l'oggetto della conoscenza non si costituiscono come due *res* metafisiche, ma come «funzioni dell'atto del conoscere»¹². Infatti non si tratta di uno spostamento nel rapporto di conoscenza tra soggetto e oggetto quanto piuttosto – come osserva Preti in un saggio incompiuto del 1971-1972 pubblicato postumo – nell'«analizzare a quali condizioni entro tali strutture e sotto tali

¹¹ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, cit., p. 157, le spaziature sono nel testo.

¹² G. Preti, *Idealismo e positivismo*, cit., p. 81.

leggi [del pensare *ndr*] possa costruirsi una rappresentazione dell'oggetto conforme ad esse»¹³.

I fenomeni, pertanto, per diventare oggetti di esperienza devono essere inseriti all'interno di ordini di legalità¹⁴. Quest'ultimi rappresentano la dimensione trascendentale del linguaggio scientifico e costituiscono, a parere di Preti, «l'insieme di regole secondo cui si devono organizzare le definizioni»¹⁵.

Questa problematica trova una sua più compiuta trattazione nello scritto del 1953, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, dove il Nostro, distinguendo tra gli enunciati del senso comune e gli enunciati tecnici (quest'ultimi dotati di un calcolo e di un'assiomatica), mette in evidenza come un fatto del senso comune (caratterizzato dall'immediata certezza pragmatica) acquista un significato all'interno di una precisa disciplina scientifica. A questo punto, nella parte finale del saggio in questione, può trarre la seguente conclusione:

[...] mediante le categorie, dice Kant, la mente trasforma i dati dell'intuizione in concetti empirici, e forma le proposizioni empiriche. Questo, nel nostro linguaggio, equivale a dire che è mediante le leggi scientifiche, espresse nel loro formalismo, che cose e fatti acquistano significato teorico.

Pertanto, dalla corrispondenza tra la dottrina kantiana delle categorie e le leggi scientifiche, si desume che le categorie, per la caratteristica di essere formali e trascendentali, sono forme mediante cui i fatti del senso

¹³ G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», anno XXIX, gennaio-marzo 1974, fasc. I, pp. 3-31; ivi, aprile-giugno 1974, fasc. II, pp. 123-43 e ivi, luglio-settembre 1974, fasc. III, pp. 243-63, la citazione si trova a p. 253.

¹⁴ Gli ordini di legalità sono, a parere di Kant, condizioni di oggettività che rendono conoscibili gli oggetti di un'esperienza *possibile*, ossia condizioni di possibilità della conoscenza scientifica. Secondo Preti, le condizioni di scientificità dipendono dal discorso logico nel quale la matematica assume il ruolo di sintassi logica nelle teorie scientifiche, perdendo la funzione di costruzione sintetica. Sulla fecondità teorica di quest'ultima e sul limite della concezione pretiana si sofferma Jean Petitot che, nel capitolo dedicato al pensatore pavese, scrive: «dal punto di vista trascendentale, la legalizzazione analitica conduce allo sviluppo matematico di un'estetica trascendentale e non a una "sintassi logica". La formalità delle regole riguarda il modo in cui i momenti categoriali dell'oggettività si trovano a essere *interpretati matematicamente* [...] e non il modo in cui il concetto di oggetto si trova a essere *pensato logicamente*» (J. Petitot, *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, prefazione, cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano 2009, p. 327, i corsivi sono nel testo).

¹⁵ Questa citazione è tratta da G. Preti, *Due orientamenti dell'epistemologia* in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 65, mentre le successive citazioni si trovano nel saggio *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, ivi, vol. I, p. 210, p. 211 (il corsivo è nel testo).

comune acquistano significato, cioè si traducono in fatti nel linguaggio formale della teoria. Inoltre il ricorso alla nozione di *meanings* introdotta da John Dewey consente di estendere la nozione di *a priori*, poiché la semantica permette di organizzare le esperienze in un discorso formando un reticolato di nozioni in riferimento alle quali le esperienze divengono significati. Infatti: «dire che le categorie sono concetti formali, vuol dire che esse sono delle pure variabili, non sono altro che *significati*, ossia l'astratto di proposizioni e classi di proposizioni».

Tuttavia il carattere formale delle categorie non comporta un allontanamento dal contenuto fattuale, anzi piuttosto le regole d'uso oggettivo delle nostre categorie permettono l'applicazione del principio ad un concetto empirico¹⁶.

Preti, facendo propria l'interpretazione marburghese della riflessione kantiana approfondita dalla disamina cassireriana¹⁷, intende queste variabili dinamicamente. Infatti l'*a priori* immobile e atemporale proposto dal filosofo di Königsberg si apre al divenire storico sperando che l'idea direttrice proposta da Kant in riferimento alla meccanica newtoniana, si possa estendere alla fisica contemporanea, come ha cercato di fare, per esempio, il filosofo di Breslavia.

Nonostante la crisi delle strutture deterministico-causali, Preti è convinto che la struttura centrale della scienza della natura sia ancora new-

¹⁶ È interessante notare come Preti, al fine di chiarire il contenuto fattuale, introduce l'esempio della dinamica osservando quanto segue: «non si possono fondare i principi della Dinamica sui concetti di forza e accelerazione; al contrario, saranno i principi della Dinamica che prescriveranno le regole d'uso dei termini "forza" e "accelerazione" e quindi in questo senso, ne fonderanno i concetti» (ivi, vol. I, p. 211). La trattazione kantiana in proposito si rivela piuttosto chiara nel momento in cui si confrontano la *Deduzione trascendentale* con l'*Analitica delle proposizioni fondamentali*: le categorie sono funzioni che unificano sotto un'intuizione la sintesi delle diverse rappresentazioni in un giudizio, vale a dire sono le condizioni formali con le quali si forma l'oggetto dell'esperienza prescrivendo le leggi *a priori* alle apparenze. Esse non acquistano valore obiettivo in quanto sono applicabili ai sensibili, ma sono essi stessi a fornire l'obiettività alle rappresentazioni sensibili.

¹⁷ Sull'incontro di Preti con il filosofo delle «forme simboliche» cfr. in particolare il contributo di F. Cambi, *Cassirer nel pensiero di Preti: una "matrice" essenziale*, «Il Protagora», anno XXXVII, sesta serie, n. 13, gennaio-giugno 2010, pp. 181-92 che definisce nei seguenti termini la lettura cassireriana del Nostro: «un rapporto costante e di ripresa, di riuso, ma pertanto anche di guida. Cassirer come "punta di diamante" del neokantismo riconferma il trascendentalismo come metodo e lo rinnova e lo affina» (la citazione si trova a p. 190). È importante ricordare come Preti ritenga di fondamentale importanza l'interpretazione kantiana di Cassirer in quanto ha il merito, al di là della sua validità di fronte ai progressi scientifici del Novecento, «di cogliere come, partendo dalla profonda ispirazione di questa gnoseologia critica, si debba svolgere in concreto una gnoseologia che interpreti il senso delle nuove dottrine scientifiche ed epistemologiche». G. Preti, *Presentazione* in E. Cassirer, *Sostanza e funzione - Sulla teoria della relatività di Einstein*, «La Nuova Italia», Firenze 1973, p. VIII, i corsivi sono nel testo.

toniana e di quest'ultima predispone una disamina nel saggio del 1957, *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana*. Qui il pensatore pavese, connettendo la nozione husserliana di «ontologia regionale» con la fisica newtoniana, enuclea la struttura del linguaggio scientifico, le regole di discorso o verificaazione sulle quali il filosofo di Königsberg ha riflettuto elaborando la sua dottrina trascendentalistica. Riflettere sulle regole di metodo, sui principi e sulle categorie che costituiscono l'ontologia della regione natura significa chiarire fenomenologicamente la «nozione a priori di “natura” in quanto costituita come oggetto o correlato di una conoscenza (umana) in generale»¹⁸.

Pertanto, secondo la dottrina kantiana la dimensione spazio-temporale e le categorie costituiscono la condizione necessaria per l'osservabilità intersoggettiva degli oggetti della natura e rappresentano le condizioni di pensabilità del mondo scientifico. Nella riflessione pretiana si tratta di concetti teorici per la descrivibilità discorsiva degli oggetti del mondo scientifico, dove la nozione di «mondo scientifico» è la corrispondente moderna del concetto kantiano di «natura»¹⁹.

Quindi, da un lato il principio di verificaazione dell'empirismo logico consente di eludere il discorso metafisico con l'introduzione del rigore e della validità intersoggettiva della conoscenza, poiché determina «le condizioni di significatività scientifica [...] di un discorso in generale come condizioni di verificabilità delle frasi od enunciati di cui il discorso stesso consiste»²⁰. Dall'altro lato il trascendentalismo evita il limite della sterilità del linguaggio logico giungendo così alla nozione di *metafisica critica*:

Kant disse che la stessa critica della ragione era una metafisica critica: allo stesso titolo si può dire che la stessa critica metalinguistica è una filosofia critica. Il discorso che porta alle strutture formali (logiche) e semantiche (fenomenologiche) dei linguaggi e dei discorsi culturali (scientifico, morale, religioso, giuridico) è esso stesso *costruttore* delle categorie fondamentali di questi linguaggi, e quindi delle loro *ontologie regionali*²¹.

¹⁸ G. Preti, *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana* in G. Preti., *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 414.

¹⁹ Preti definisce l'espressione «mondo scientifico» nei seguenti termini: «"mondo" è il correlato noematico delle strutture formali che nella scienza operano come forme noetiche del sapere scientifico stesso; e "scientifico" sta ad indicare che esso è il correlato non di qualsiasi reticolato di forme noetiche in genere, bensì di quelle che costituiscono l'esplicitazione, operata dalle ricerche epistemologiche, dell'*eidōs* "scienza"». G. Preti, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo*, ivi, vol. I, p. 507, il corsivo è nel testo.

²⁰ G. Preti, *Le tre fasi dell'empirismo logico*, ivi, vol. I, p. 313.

²¹ L'esempio adottato da Preti per spiegare il concetto di *metafisica critica* è il seguente: «per esempio, il discorso che usiamo per descrivere i fenomeni fisici predetermina, come tra gli altri ha accennato lo Eddington, la *forma* di ciò che chiamiamo "natura fisica": non certo le leggi empiriche di questa natura, ma le leggi

La pluralità di ontologie così conseguita dipende dai differenti universi di discorso nei quali si pronuncia il giudizio di realtà. Per questa ragione, di fronte allo specializzarsi delle ricerche, Preti si propone di raggiungere l'unità della scienza tramite l'unità del linguaggio scientifico. Quest'ultima dovrebbe essere data da una epistemologia unitaria che sia in grado di «definire unitariamente gli scopi umani, le direzioni e strutture teoretiche, le regole formali di validità degli enunciati, le tensioni di sviluppo»²². Tuttavia, siccome si tratta di un'unità ideale dove però la dimensione trascendentale kantiana fornisce l'autonomia ad ogni singola scienza, essa è possibile solo come «*unità storica della scienza*, unità dinamica, stimolo unitario di variazione che segue il variare dei parametri fondamentali logico-formali e logico-trascentali».

Alla luce di ciò, il nostro autore predisporre una particolare forma di trascendentalismo che si interroga sulle costruzioni teoriche attraverso cui gli oggetti vengono presentati nell'esperienza:

[...] si tratta [...] di un trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)²³.

La lettura pretiana di Kant si sofferma ampiamente, come abbiamo avuto modo di esaminare, soprattutto sul primo dei tre noti interessi del-

scientifiche entro cui collochiamo quelle leggi empiriche mediante cui costruiamo quel «quadro fisico del mondo» di cui parla Planck» (ivi, vol. I, p. 472, i corsivi sono nel testo). Questa esemplificazione si rivela particolarmente significativa soprattutto se confrontata con la riflessione critico-trascentale condotta da Kant sulla meccanica newtoniana ed affidata ai *Primi principi metafisici della scienza della natura*. Qui Kant, interrogandosi sulle condizioni di oggettività che rendono conoscibili gli oggetti di un'esperienza *possibile*, individua le condizioni di possibilità della conoscenza scientifica. Nello specifico le categorie del *Verstand* e i relativi *Grundsätze*, esposti e definiti relativamente all'oggetto in generale, diventano costruibili, vale a dire acquistano *senso e significato*, solo nel momento in cui si applicano ad un oggetto particolare (la materia), di cui ci è fornito solo un concetto empirico (il movimento).

²² Questa e la successiva citazione sono tratte dal saggio *Due orientamenti nell'epistemologia*, ivi, vol. I, p. 59, p. 77, i corsivi sono nel testo.

²³ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, ivi, vol. I, p. 486, mentre la successiva si trova a p. 476.

la ragione, ossia sul problema della conoscenza in generale e della scienza in particolare, perché la preoccupazione che anima l'analisi del Nostro è quella di trovare, di fronte al *bellum omnium contra omnes* che dominava il dibattito filosofico della prima metà del Novecento, «piani di discorso e metodi più positivi, più intersoggettivi, di poter fare della filosofia un onesto mestiere». La filosofia, dunque

[...] non ha più un oggetto proprio e non fonda mediante quel suo oggetto le varie forme della cultura, le quali si fondano da sé. La filosofia è quindi [...] questa stessa «formalità» della cultura in quanto autoriflessa. In parole più piane, la filosofia ha ora per oggetto la cultura stessa, nelle sue varie forme, conoscitive e no [...]. Non ricerca verità materiali, ma il senso di vero, in quanto valore che il sapere si pone [...] come scopo e criterio; non ricerca «che cos'è bello», ma il senso di bello in quanto scopo e criterio delle attività (valutative e/o creative) estetiche; non ricerca «che cosa è bene», ma il senso di buono in quanto categoria del giudizio e della norma della moralità storica²⁴.

Entro questa immagine dell'argomentare filosofico, il riferimento ai problemi etici nei *Saggi filosofici* costituisce un'ulteriore prova della possibilità di un discorso metamorale al fine di ribadire l'attività diagnostica del filosofo che opera sulla realtà analizzando la struttura logica di un discorso morale. In questo modo, alla diffidenza dei neopositivisti verso questa tipologia di temi, il suggerimento di Preti è un parallelismo tra l'esperienza morale e gli enunciati empirici²⁵.

Inoltre, la trattazione pretiana della morale diviene un momento di confronto con l'esposizione kantiana che resta tale anche laddove il pensatore pavese non discute dei risultati teorici della sua posizione, ma avanza solo delle chiarificazioni metodologiche²⁶.

²⁴ G. Preti, *Introduzione. Lo stato attuale della filosofia* in Enciclopedia Feltrinelli – Fischer, *Filosofia*, a cura di Giulio Preti, Feltrinelli, Milano 1966, p. 11.

²⁵ A tal riguardo Preti scrive «come il discorso scientifico, esso [il discorso morale ndr] si organizza intorno a significati (categorie) che rimandano ad atteggiamenti ed emozioni, ma hanno nel discorso una funzione indipendente, e in un certo senso a priori» (G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., vol. I, p. 490). Pertanto non si può sottrarre la morale dalla ragione scientifica se si vuole evitare un irrazionalismo.

²⁶ Su questo punto si segnala per esempio il saggio del 1935, *I fondamenti della logica formale pura nella «Wissenschaftslehre» di B. Bolzano e nelle «Logische Untersuchungen» di E. Husserl* (ivi, vol. I, pp. 11-31), dove Preti per spiegare la logica husserliana si serve della logica kantiana, nella quale la prima rintraccia i suoi fondamenti. Si veda inoltre il saggio del 1955, *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione* (ivi, vol. I, pp. 377-412, la citazione si trova a p. 403) dove Preti discutendo della situazione dell'uomo nella storia della natura o evoluzione naturale e nella storia umana, si serve dell'idea kantiana di finalità per precisare che «l'uomo [...], mediante il complesso di atti e comportamenti chiamato "pensiero", introduce nella natura il concetto, e quindi ordine, orientamento, finalismo»: pertanto, l'uso costi-

Conclusioni

[...] c'è il fatto che di soliti i filosofi che si studiano hanno letto filosofi, i quali a loro volta avevano letto filosofi [...]. Di qui un tramandarsi di temi, un tramandarsi di termini, un tramandarsi di linguaggi: e con quest'ultimo vocabolo intendo qualcosa di molto pregnante, che racchiude non solo l'uso di parole determinate, ma anche il *modo* di organizzare i discorsi, il modo di provare le asserzioni, e [...] un'intera *topica*. Non solo cioè delle regole logico pure di conseguenza formale, ma anche degli schemi generali di implicazione materiale, o anche semplicemente dei principi generali contenutisticamente determinati. Ciò costituisce una *tradizione* filosofica, o per meglio dire [...] delle *tradizioni* filosofiche²⁷.

Questo passo risulta particolarmente significativo a riguardo della collocazione del pensatore pavese in una tradizione concettuale. Infatti la riflessione del Nostro, per quanto si situa dichiaratamente in una tradizione di continuità con la dottrina kantiana in virtù della lezione banfiana e della frequentazione con le opere del neokantismo, si presenta come un elemento di discontinuità in quanto elabora una versione del kantismo arricchita con i contenuti logici del neopositivismo. Questa «strana [...] irruzione di metafisica idealistica entro i quadri di una discussione [...] condotta con i metodi della semantica neopositivista»²⁸, ottenuta sostituendo le categorie – *idest* i concetti *a priori* – con le strutture logico-sintattiche del pensiero, permette di costruire entro il linguaggio scientifico, l'ontologia regionale di una determinata scienza in una certa epoca storica.

L'apertura kantiana alla conoscenza scientifica, l'intreccio virtuoso tra la riflessione trascendentale e le conoscenze scientifiche ha consentito al pensatore pavese di indagare, sia pur entro l'orizzonte del discorso logico, le condizioni di possibilità della scienza che sono condizioni indispensabili della nostra conoscenza oggettiva delle teorie scientifiche. Inoltre seguendo il suggerimento kantiano presente nella definizione di *trascen-*

tivo delle idee rende sterile il sapere, l'uso regolativo crea una direzionalità nella ricerca e nel lavoro. Infine nello scritto, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* (ivi, vol. II, pp. 224-25), il Nostro pone a confronto il problema della morale kantiana con quella platonica al fine di dimostrare come, nonostante l'affinità formale del loro interesse per la morale, gli interrogativi di partenza e gli esiti da raggiungere sono differenti. Infatti, mentre Kant è intento a determinare l'universalità e la necessità della morale, Platone vuole raggiungere il contenuto dell'idea del Bene.

²⁷ G. Preti, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, ivi, vol. II, p. 246.

²⁸ Questa e la successiva citazione sono tratte da ivi, vol. I, p. 64, p. 512 (il corsivo è nel testo).

*dentale*²⁹, secondo il quale la conoscenza non si riferisce agli oggetti ma alla nostra conoscenza possibile degli oggetti, Preti può così raffigurare la filosofia come una riflessione di secondo livello che concerne la natura e la possibilità delle nostre rappresentazioni degli oggetti dell'esperienza:

[...] la filosofia è meta-riflessione, e per questo non ha un *locus* proprio. Di fronte alla scienza, l'epistemologia è filosofia; ma sviluppandosi un'epistemologia scientifica, il luogo della filosofia si sposta ad un livello superiore, quello della meta-epistemologia.

Kant non è solo il punto di arrivo della storia del pensiero moderno, ma anche la matrice della problematica del pensiero contemporaneo che ritrova nella difesa kantiana del valore culturale della scienza e nella fondazione del problema della conoscenza un termine di confronto fondamentale.

²⁹ Kant, nella *Sezione VII* dell'*Introduzione* della prima *Critica*, definisce il trascendentale nei seguenti termini: «chiamo t r a s c e n d e n t a l e ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza dev'essere possibile *a priori*» [*KrV* A 13/B 25]. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 67, la spaziatura e il corsivo si trovano nel testo.

GIULIO PRETI DOCENTE UNIVERSITARIO

Alessandro Mariani

1. *Nel ricordo degli allievi*

Accanto all'allievo di Antonio Banfi, all'«onesto filosofo» dal «rigore analitico» e dalla «cartesiana pulizia», all'«empirista logico» dalla sensibilità storica, linguistica e fenomenologica, al «filosofo europeo», al teorico del «mondo scientifico», del «razionalismo critico» e delle «due culture» – ampiamente illuminato nelle pagine precedenti – emerge un 'altro' Giulio Preti, altrettanto interessante e strettamente collegato al suo 'fare ricerca'. Mi riferisco al docente universitario, attivo presso la Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Firenze dal novembre del 1954 al giugno del 1972, con una brevissima parentesi – nell'Anno Accademico 1958/1959 – presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dello stesso Ateneo.

Per ragioni anagrafiche (Giulio Preti è nato a Pavia il 9 ottobre del 1911 ed è morto a Djerba il 28 luglio del 1972) sarebbe stato impossibile, per me, ricostruire la memoria personale di questo importante segmento 'pedagogico' che riguarda direttamente l'attività di Preti, anche perché la didattica ha sempre assunto per lo studioso pavese un significato profondo, sia sul piano umano (si pensi al rapporto con gli studenti) sia su quello filosofico (si pensi all'esigenza di sistematizzare/giustificare il suo pensiero). Pertanto, cercando di far emergere *ricordi vivi*, ho posto una serie di domande ai suoi allievi reperibili e di successo intellettuale, i quali hanno risposto con una dovizia di informazioni che sono andate ben oltre la semplice testimonianza, cogliendo una serie di nuclei assai importanti costantemente scanditi tra la personalità di Giulio Preti, il suo stile comunicativo, le sue lezioni e il rapporto che egli ha avuto col '68.

Per maggiore chiarezza riporto di seguito gli otto quesiti posti a Giulio Barsanti, Franco Cambi, Roberto Dami, Giorgio Paganini, Alessandro Pagnini, Gigliola Paoletti, Paolo Parrini (che il 30 maggio del 1986 aveva già tenuto, nella sala del Gabinetto G.P. Vieusseux, una conferenza su *L'ultimo Preti e i suoi corsi universitari*), Alberto Peruzzi, Lucia Poli, Mauro Sbordoni e Andrea Spini, che ringrazio sentitamente per l'attenzione, la sensibilità e la generosità dimostrate nel ricordare le tracce che il Professor Preti ha lasciato nel loro *iter* formativo. 1) Dai Suoi ricordi di studente universitario quale 'immagine' di Giulio Preti emerge? 2) Per quali ragioni definirebbe Preti come 'educatore'? 3) Quali erano i metodi didattici maggiormente utiliz-

zati da Preti? 4) Tra ricerca e didattica universitarie esiste un nesso inscindibile. Potrebbe evidenziare questo nesso alla luce della *lectio* di Preti? 5) Qual era il rapporto che «Preti docente universitario» aveva con i classici? 6) In quali termini si può parlare di una «comunicazione formativa» nella lunga azione didattica svolta da Giulio Preti? 7) Quale relazione educativa instaurava con gli studenti e i laureandi? 8) A quali, tra i suoi molteplici lavori scientifici, Preti faceva maggiore riferimento durante le sue lezioni?

2. *La personalità*

Dalle risposte pervenute, tutte molto ampie e significative, i comportamenti di Giulio Preti appaiono sempre connotati dall'originalità, anche se in molti casi enfatizzati dalla vulgata che circolava su di lui. A tal punto che, come afferma Gigliola Paoletti, circolavano molte 'voci' che lo dipingevano come «uno terribile che dava 13 agli esami» (la più comune); come «uno che impediva la frequenza agli studenti-lavoratori» (diffusa in genere dai compagni che frequentavano 'Vigilanza'); come «uno sciupafemmine» (dallo 'spogliatoio' femminile). Ovvero, un uomo avvolto nel fumo delle sue sigarette, con abitudini singolari e con una fisiognomica particolare. Tra le 'immagini' di Preti ricordate da Gigliola Paoletti ne segnalo tre.

Il professore tiene le lezioni settimanali pomeridiane di filosofia teoretica e dal suo studio raggiunge l'aula, situata in fondo al lungo corridoio al primo piano di Magistero, in Via Del Parione 7: lentamente mi si avvicina, piccolo, un po' claudicante, con l'immane Gauloise accesa, ci fa entrare, qualche battuta, un sorriso sdentato, si siede alla cattedra, apre uno dei suoi preziosi quaderni dove annotava il meglio delle sue ricerche e dei suoi pensieri per *narrarli* con generosità agli studenti nel corso della lezione, producendo in me ogni volta meraviglia e desiderio di conoscere; il professore, piccolo, seduto dietro al grande banco della gremita aula-biblioteca dove tiene le lezioni del Corso sulla filosofia dell'Ottocento e – nel silenzio generale – legge, spiega, annota e commenta in mezzo ad una nuvola di fumo la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* di Hegel; il professore dopo la lezione pomeridiana (e alcuni incontri che oggi potremmo chiamare 'seminari autogestiti', sulla cui qualità 'vigilava' attraverso nostri compagni già laureati) con un gruppetto di noi cammina e chiacchiera lungo il marciapiedi sinistro di Via Tornabuoni che da Piazza Santa Trinita ci porta al Bar Giacosa, dove per la prima volta in vita mia, poco più che ventenne, sorseggio 'fiduciosa' un Biancosarti da lui offerto (noi studenti squattrinati al massimo potevamo sorseggiare una gazosa!).

Nella memoria di Giulio Barsanti è ancora presente l'«immagine» di «un uomo inarrivabile. Entrava in aula preceduto da una giovane donna che si sedeva in disparte e lì rimaneva silenziosa e immobile per un'ora. Tanto bella quanto inarrivabile pure lei».

Una personalità *umana*, certamente, ma anche *filosofica*, come sottolinea Andrea Spini:

[...] il tratto, forse, che può – in qualche misura – rendere un’immagine di Preti è quella di un volteriano, anzi di un Voltaire che – ridendo ironicamente – si fa beffe, smascherandole, di tutte le pretese storicistiche. Ad esse opponeva un’altra lettura della storia, tutta giocata sul filo della conoscenza come strumento di liberazione da ogni dogma, anche della scienza stessa. Di essa, rubandola a Dewey (non casualmente, essendo stato il primo a cercare una fecondazione del marxismo con il pragmatismo), accettava solo il suo fondamento: essere libera da pregiudizi, pur sapendo che anche questa era una pretesa che per dare i suoi frutti ‘umani’ doveva essere concepita come *telos*, mai come forma chiusa.

3. *La comunicazione*

La comunicazione pretiana era intessuta di ironia e di rigore, di argomentazione e di acume, di onestà e di amichevolezza.

Giulio Preti [afferma Lucia Poli] era un professore affascinante: di una bruttezza rara, ostentava con civetteria la sua bocca senza denti, il suo cipiglio cespuglioso, le sue membra spigolose e sghembe, quasi a far gioco di sé e lanciava strali al curaro contro gli studenti sprovveduti e soprattutto contro le studentesse (perché la Facoltà di Magistero era per lo più frequentata da ragazze), in modo da rendere il suo sottofondo critico una sorta di omaggio. Il dono dell’ironia e del sarcasmo sottile lo circondava come un’aura. E questo prima ancora di cominciare la lezione. Poi, quando iniziava a parlare di filosofia, con cadenza lenta e precisa, leggermente cantilenante, inchiodava tutti al banco. Educatore [prosegue Lucia Poli] è colui che stimola alla crescita. In questo senso Giulio Preti ci spingeva ad essere all’altezza del suo umorismo intellettuale per noi non sempre comprensibile, ma catturante. Allusioni, richiami continui a Voltaire, a Husserl, a Kant, mescolati magari ai nominalisti medioevali, ci spiazzavano e ci spingevano a leggere di più, ad aprire la mente oltre il libro di testo. Insomma lo studio diventava un percorso personale e una sfida al miglioramento di sé. [...] forse non c’era un metodo prefissato, era soprattutto la forte personalità del maestro a comunicare emotivamente negli scolari un processo di imitazione e di affezione alle materie trattate.

Su quest’ultimo aspetto Roberto Dami ritiene che «se per formazione di un individuo si intende l’acquisizione degli strumenti critici per leggere, interpretare la realtà, tutta l’azione didattica di Preti è una comunicazione formativa e, direi, non solo intellettuale ma anche umana».

Come ha asserito Giorgio Paganini, Preti era un filosofo e un docente che

[...] ti sorprendevo continuamente perché, qualsiasi argomento filosofico o più genericamente culturale trattasse, te lo faceva riscoprire al di fuori dei luoghi comuni o delle categorie interpretative comunemente accettate. Naturalmente ci sono modi diversi di 'riscoprire' la filosofia. Ma quello di Preti era in un certo senso il più radicale: lo attribuirei al suo metodo di lavoro *metalinguistico*. Nel senso esatto che a lui interessavano il linguaggio e le implicazioni logico-formali su cui inevitabilmente sono costruite le teorizzazioni, le argomentazioni, le definizioni e i concetti filosofici. Con tutto ciò che poi ne conseguiva. [...]. Ma, nel rapporto con gli studenti ciò lo portava [...] a smontare non solo particolari posizioni su un argomento di studio – il che a mio parere è da ritenersi sommamente 'educativo', ma anche a mettere in crisi interessi o convinzioni espresse dall'interlocutore vanificandone il linguaggio con il quale venivano esposte.

Secondo Franco Cambi,

[...] lo stile comunicativo di Preti era soprattutto 'scientifico' e anche 'distaccato', senza colloquio coi giovani nello spazio della lezione, mentre lo era e confidenziale fuori dello spazio della lezione stessa quando il docente si fermava a parlare (sì di filosofia, ma anche 'del più e del meno') con gli allievi e metteva più a nudo la sua umanità: ironia, ma colloquiale, curiosa e, pur con molte mediazioni e con precisi formalismi, affettuosa. Qua e là, con una battuta, con una brevissima digressione scherzosa, il Preti-docente saltava fuori del registro scientifico. E faceva emergere i suoi connotati di uomo: scettico di fondo, ma sensibile alla comunicazione personale (se pure frenata e occasionale). Uno scettico che nel registro ironico fissava il suo *identikit* comunicativo. E un'ironia che talvolta invadeva la comunicazione coi colleghi (e si faceva anche tagliente) e si manifestava anche nei momenti ufficiali (negli esami e negli stessi esami di laurea: singolarmente ironiche erano le note che faceva in calce alle tesi di laurea per la discussione; ne ricordo una, scritta di suo pugno, «acqua fresca!»).

Come dichiara Alessandro Pagnini, Preti «era un uomo che sapeva far 'vivere' il proprio lavoro, comunicava agli studenti il *pathos* della ricerca. Non veicolava solo contenuti, ma la forma del pensiero pensante». Essere allievi di Preti, asserisce Alberto Peruzzi,

[...] significava educarsi a una *forma mentis*, della quale tratti distintivi erano il fatto di poter usare un termine solo dopo aver riflettuto sul suo significato, il fatto di poter affermare qualcosa solo se avevamo capito bene le ragioni a sostegno e le possibili obiezioni. Ogni discorso fumoso, per quanto di facile presa, era bandito. I discorsi oscuri non avevano l'*imprimatur* della profondità ma erano piuttosto un segnale

di scarso impegno nel compito chiarificatore che spetta alla filosofia. Associazioni e analogie andavano bene per i letterati, non per i filosofi. Venivamo educati a sviluppare una specie di *radar* nei confronti di ogni discorso retorico, indipendentemente dalla condivisione o no della tesi sostenuta.

4. *Le lezioni*

Tra i possibili metodi didattici, continua Alessandro Pagnini, in Preti ne emerge

[...] uno solo: la lezione *ex cathedra*. [...] Preti faceva lezione e insieme si interrogava con gli studenti sui punti più spinosi, dal punto di vista dell'interpretazione, e su quelli teoricamente più ardui. Li andava a cercare, non li tralasciava, come invece fa spesso il professore che semplifica per agevolare l'apprendimento dello studente.

Sulla 'lezione cattedratica' di Preti insiste anche Giulio Barsanti:

[...] venni a conoscenza della sua presenza e autorevolezza subito, al primo anno (1968-1969), stupendomi del fatto che a lui anche gli studenti politicamente più impegnati non richiedessero forme di didattica più 'aperta' e partecipata. Poi capii. Era l'unico che avrebbe dovuto essere registrato, passivamente.

Sui corsi del filosofo pavese interviene anche Mauro Sbordoni:

[...] erano essi stessi il frutto delle sue ricerche che egli comunicava immediatamente ai suoi studenti rendendoli così i primi fruitori della sua attività di studioso e ricercatore. [...] Le sue lezioni avevano continui e frequenti riferimenti con i classici (si trattasse dei classici dell'antichità o del pensiero moderno) i cui testi egli spesso citava (senza peraltro fare mai alcun sfoggio di erudizione) nelle lingue originali (greco, latino, francese, inglese, tedesco...). In questo modo così Preti dimostrava di fatto anche l'importanza, ai fini di un corretto approccio alle fonti, della conoscenza della lingua con cui esse erano state redatte. Non a caso esigeva in sede di esame la conoscenza in lingua originale dei titoli e anche di alcuni termini chiave (spesso devo dire - esperienza personale - con qualche indulgenza per le nostre cattive pronunce...). A proposito di classici devo dire che a mio parere l'insegnamento di Giulio Preti si connotò in maniera particolare anche per la capacità di individuare rapidamente quelli che sarebbero stati i nuovi classici del pensiero contemporaneo. È il caso di Karl Popper. Credo che sia stato il primo docente italiano ad impostare un corso che prendeva le mosse da questo pensatore. Qualche anno dopo (diciamo a partire dagli anni '70) spunteranno qua e là tanti zelanti 'scopritori di Popper'.

Nella memoria di Roberto Dami sono stampati

[...] il suo grosso bagaglio culturale e la conoscenza dei classici del pensiero sempre mirata a coglierne gli aspetti fondamentali; c'era sempre una breve citazione che ci faceva cogliere l'essenza di un problema, di un'argomentazione. In questo senso i classici erano sempre presenti, erano sottofondo permanente della sua analisi.

I classici e non autoreferenzialmente se stesso. Infatti, come dichiara Mauro Sbordoni,

[...] non mi ricordo di avere mai sentito in lezione un riferimento diretto di Preti ai suoi scritti. Credo che questo si dovesse non tanto a modestia (penso che Preti – giustamente – avesse un alto concetto della sua intelligenza e della sua capacità di 'produzione intellettuale') quanto (azzardo una spiegazione) al fatto che egli sentiva l'impegno di mantenere una netta distinzione fra la sua azione di docente e la 'battaglia delle idee' che ha sempre svolto esponendosi in prima persona e 'in prima linea': dai suoi scritti ne «Il Politecnico» di Vittorini a *Praxis ed empirismo*, a *Retorica e logica*, agli scritti sulle riviste, compresi i suoi ultimi amari articoli dopo il '68.

In aula (la mitica aula 4, ubicata in fondo al corridoio di Via Del Pace 7, con l'affaccio sull'Arno), ricorda Giorgio Paganini,

Preti si limitava soltanto a leggere e spiegare le lezioni, con l'ausilio di un quaderno che portava sempre con sé (non voleva essere registrato). Alla fine dell'ora se ne andava e tornava nel suo Studio. Molto raramente si fermava a parlare con noi degli argomenti trattati. Invece, a livello personale, si divertiva un mondo a spiazzarti e non solo su argomenti di studio. A deridere e demolire le tue presunte certezze. In breve, a toglierti la parola. Questo non piaceva e poteva anche essere molto castrante. Ma – ed è qui secondo me l'aspetto peculiare della sua 'didattica' – proprio perché ti sentivi colpito così duramente, non potevi accettare quei suoi giudizi liquidatori, ed eri spinto a reagire, a riconsiderare e quindi ad arricchire le tue conoscenze.

Tra i ricordi di Andrea Spini emergono quelli del

[...] primo e secondo anno di università – da matricola a fagiolo, come venivamo definiti dalla tramontante goliardia (sempre odiata) –, e, seppur attraversato, per dirla con Vittorini, da 'astratti furori', fui catturato dal medioevo di Preti. Nelle condanne del vescovo Tempier [...] delle argomentazioni di Abelardo (ma anche di Tommaso) non era difficile cogliere i volti del potere (Foucault sarebbe arrivato dopo, e fuori dell'orizzonte pretiano), così come comprendere – con stupore – che quelle 'aride' discussioni sulla *suppositio*, in realtà minavano ogni forma di autorità che non fosse affidata alla *ratio*. E che dire, poi,

di Husserl, e della sua trasparenza della coscienza alla quale Preti, riacchiando con la sua bocca sdentata, sempre affogata nel fumo delle Gauloises, opponeva Carnap e il suo richiamo all'opacità ineliminabile della coscienza? Lezioni, in realtà riflessioni ad alta voce, nelle quali si coglieva (almeno il sottoscritto) l'offerta a pensare con rigore, magari – come gli contesterà, non senza qualche ragione, Garin [...] – giocando troppo sulle dicotomie tra forme di sapere (come si usa dire oggi).

5. *Il rapporto col '68*

Il rapporto tra Preti e i movimenti studenteschi sessantottini è stato molto difficile e carico di tensioni. Anche se attraverso un atteggiamento ironico c'è stato addirittura un rifiuto di quei 'barbari' che avrebbero inquinato il rigore, il sacrificio e la sobrietà della ricerca filosofica. Lo stesso modello didattico, come riferisce Franco Cambi,

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

Anche durante gli anni immediatamente successivi al '68, come ha scritto Paolo Parrini,

Preti aveva preso delle posizioni molto dure nei confronti sia del movimento degli studenti sia, soprattutto, di certe concessioni e cedimenti da parte di numerosi colleghi. In un primo momento ciò lo aveva condotto a una situazione di isolamento pressoché totale, ma proprio negli anni fra il '70 e il '72 le cose avevano nuovamente iniziato a mutare. Con gioia, egli si era reso conto di poter ancora svolgere un ruolo in Facoltà, che vi era un buon numero di studenti disposti a seguirlo e a impegnarsi nello studio della filosofia; ed una cosa che mi ripeteva spesso era che questo gli aveva fatto capire che, se pure continuava ad essere in rotta con molti studenti – e ciò non poteva non dispiacergli – non era però, o non era più, in rotta con *tutti* gli studenti. Di qui anche il particolare impegno e la rinnovata fiducia con cui in quegli anni tormentati volle svolgere la sua funzione di professore e il particolare significato che, anche sul piano umano, rivestono queste sue ultime fatiche¹.

¹ P. Parrini, *L'ultimo Preti e i suoi corsi universitari*, «Quaderni della Antologia Vieusseux», 5, 1986, p. 42. Su Giulio Preti docente universitario si segnalano anche

6. Conclusioni. Un formatore alla ricerca?

Da tutte le interviste emerge una vera e propria qualità di educatore esplicitata attraverso una didattica universitaria tradizionale che si intreccia sapientemente con una ricerca filosofica fresca, vivace e originale. Anche perché – prosegue Paolo Parrini,

[...] nell'aula universitaria la fatica di Preti era indirizzata quasi esclusivamente (a parte qualche divagazione di costume) all'analisi degli aspetti squisitamente 'tecnici' delle questioni filosofiche nel tentativo, appunto, di reperire convergenze strettamente teoriche. Per questo sono convinto che una valutazione del carattere sincretistico della filosofia italiana di quegli anni che non voglia correre il rischio di tradursi in una condanna sommaria e indifferenziata non possa prescindere, tra le altre cose, da un esame attento, e orientato teoricamente, di quello che è stato l'insegnamento universitario di Preti².

D'altronde, come sostiene Alberto Peruzzi,

Preti era un filosofo a tutto tondo. Anche quando si rivolgeva a studenti che poco masticavano di filosofia, le esigenze di ancor maggiore chiarezza e semplicità nelle argomentazioni non gli impedivano di trasportare il discorso su un piano alto di riflessione. La ricostruzione storica delle questioni esaminate poteva snodarsi per più settimane ma tornava immancabilmente alle domande centrali. I suoi corsi erano finemente tessuti, preparati con grande scrupolo e con precisi riferimenti ai testi, accompagnati da commenti puntuali e simultanei richiami ad autori lontani nel tempo, permettendo agli studenti di superare le differenze di lessico che potevano esserci fra un autore e l'altro e, naturalmente, impedendo una rapida acquisizione, tanto più che non erano corsi su temi facilmente riconoscibili nel panorama della cultura italiana dell'epoca e anche per questo motivo era richiesto uno sforzo notevole per preparare l'esame. Era però uno sforzo che dava frutti duraturi, fornendo un bagaglio di concetti che a distanza di decenni e in relazione alle più diverse tematiche non avrebbe perso il suo smalto.

In via conclusiva, ma pretianamente non chiusa, possiamo dire che da tutte le interviste emergono alcuni punti fermi: 1) quello con Preti è stato per i suoi allievi intervistati un incontro decisivo; 2) egli ha tenuto fede alla tradizione filosofica occidentale, a quella accademica e all'oggettivi-

le *testimonianze* di Umberto Cattabini, Domenico Maselli, Giovanni Nencioni e Gigliola Paoletti Sbordoni, in Alberto Peruzzi (a cura di), *Giulio Preti filosofo europeo*, Firenze, Leo S. Olschki, 2004, pp. 227-242 e il *dossier* curato da Fabio Minazzi, *Per il centenario della nascita di Giulio Preti*, in "Il Protagonista", 15, 2011, pp. 103-192.

² Ivi, p. 44.

tà' della ricerca; 3) ha introdotto i giovani ad un lavoro/lavorio culturale e filosofico rigoroso, chiaro, denso e consapevole; 4) ha tenuta viva la figura di intellettuale schierato, ma mai 'organico'; 5) ha tenuto sempre lezioni rigorose e precise, come libri stampati.

In altri termini, il filosofo pavese ha incarnato la figura di un intellettuale 'disorganico', di uno studioso 'inquieto' e di un esempio 'magistrale', che – come ha sottolineato Franco Cambi – è stato anche 'educatore' e 'formatore'.

Educatore lo è stato per il suo stile di uomo, riservato e ironico, libero e distaccato (dal politico, dall'Accademia), da 'intellettuale disorganico' (*ergo*: critico, critico-radical, ancorato al discutere e al problematizzare). Formatore per il suo magistero scientifico: per lo stile (rigoroso, preciso, logicamente denso e organico) del suo pensiero che nelle lezioni appariva nel suo 'essere risultato' (per dirla con Hegel), ma che si imponeva come modello. Di pensiero-pensato? Sì, ma per questo anche del pensiero-pensante, richiamandolo alla documentazione, all'analisi, all'evidenza del tessuto teoretico. [...]. È stato, quindi, un vero Maestro. Un Maestro d'epoca? Anche. Ma che ancora può insegnare e non poco sul piano della *didattica* (il rigore) e della *comunicazione* (l'allenamento ironico), anche in tempi, come i nostri, ormai lontanissimi da quelli del Mondo occidentale degli anni di Preti, culturalmente, politicamente, anche filosoficamente e... accademicamente. E qui va aggiunto un purtroppo. Ripensare il magistero di Preti può essere, anzi e proprio, utile nella Deriva attuale e della Cultura e dell'Università.

INDICE DEI NOMI

- Abate C. 3
Abbagnano N. 57, 113
Abelardo P. 174
Adorno Th.W. 124, 126
Ajdukiewicz K. 69, 72
Alessio F. 2, 159
Aliotta A. 81
Andersen Ch. 153
Anselmo d'Aosta 6
Ardigò R. 55
Aristotele 131
Ayer A. 30
- Bacone R. 97-98, 100
Baldacci M. VII, 37, 49
Banfi A. 1-3, 7-9, 37-39, 41-42, 45,
49, 58, 60, 62, 76, 102, 111, 156,
169
Barsanti G. 169-170, 173
Beato Angelico 2
Bentivegna G. 53
Bernardini C. 118
Bertin G.M. 49
Bertolini L. 69
Besoli S. 37
Biletzki A. 52
Bobbio N. 57, 113
Bohr N. 63
Bolzano B. 165
Bonghi B. 53
Boole G. 54
Borkowski L. 72
Brentano F. 67
Brissa E. 3
Bruno G. 52, 100, 137
- Brunschvicg L. 10
Bunhe M.A. 53
Burgio S. 53
Buzano P. 57
Calderoni M. 55
Cambi F. VII, 1, 51, 85, 102, 113,
137, 157, 162, 169, 172, 175, 177
Cancogni M. 123
Capone Braga G. 80
Carnap R. 28, 30, 52-56, 60-61, 64,
68, 72-73, 112, 131, 175
Cartesio 10, 13, 15, 98, 100
Cassirer E. 46-48, 60, 68-69, 91,
102-103, 106, 162
Cattabrin U. 176
- Cha I.S. 141
Codegone C. 57
Coffa A.J. 64, 68
Cohen H. 7, 9, 54
Cohen R.S. 7, 9, 54
Colli G. 155
Coniglione F. VII, 51, 53, 55-56,
68, 71, 81
Crisius C. 32
Croce B. 113
Cusano N. 13, 15
- Dal Pra M. 2, 17-18, 37, 52, 70, 78,
81-82, 85, 88, 102, 105, 137, 147,
157, 159
Dami R. 169, 171, 174
della Volpe G. 62
De'Negri E. 5
Denti M.A. 16

- de Santillana G. 56
 de Saussure F. 118
 Descartes R. (vedi anche Cartesio) 6, 15
 Dewey J. 37, 87, 94, 101, 106, 148-149, 162, 171
 Di Giovanni P. 56
 Dilthey W. 52
 Dino O. 2-3
 Doris Day 123
 Dummett M. 53
- Eddington A. 163
 Engels F. 128
 Enriques F. 55-56
 Epitteto 11
- Feibleman J.K. 53-54
 Feigl H. 64
 Fermat P. 13-15
 Ferrari M. 69
 Feuerbach L. 4
 Fichte J.G. 6
 Filiassi Carcano P. 80
 Formaggio D. 3
 Foucault M. 174
 Frank Ph. 56
 Fredegiso di Tours 81
 Freud S. 124, 129, 132
 Friedman M. 60, 71
 Frola E. 57
- Galilei G. 26, 47, 56, 98, 100, 111
 Galvani L. 159
 Garin E. 2, 18, 76, 78, 87, 90, 102, 175
 Gassendi P. 13
 Gauss F. 114
 Gembillo G. 53
 Gentile G. 38, 113
 Geymonat L. 51-52, 56-59, 65-66, 68-83, 112-113, 153, 159
 Giere R.N. 47
 Gregorczyk A. 71
 Gregorio di Rimini 30
 Guidetti L. 37
- Habermas J. 52
 Hartmann N. 8
 Hegel G.W.F. 1, 4-10, 34, 41, 107-108, 170, 177
 Heidegger M. 52, 60, 104
 Hempel C. 53, 69, 107
 Hölderlin F. 4
 Hume D. 9, 33, 94
 Husserl E. 3, 7-8, 23, 25, 28, 30, 34, 36, 60-62, 67-69, 71, 152, 165, 171, 175
- Ioly Piussi A. 54
- Jacquette D. 67
- Kant I. VIII, 4-9, 21-26, 31-33, 35, 60, 62, 64, 68-69, 71, 74-75, 88, 92, 94, 97, 106, 155-164, 166-167, 171
 Kierkegaard S. 4, 7, 11
- Lakatos I. 49
 La Mothe Le Vayer F. 13
 Lauer Q. 67
 Lecis P.L. 52, 78, 102
 Leibniz G.W. 9, 61, 99
 Leopardi G. 111, 153
 Lévy-Strauss C. 123, 124, 126, 129
 Lodge D. 116
- Mach E. 25
 Magnano San Lio G. 53
 Maimon M. 9
 Mangiarotti G. 51
 Mangione C. 56
 Mann T. 4
 Marcuse H. 124, 126, 129-131
 Mariani A. VIII, 169
 Mariano B. 29
 Mari G. VII, VIII, 102, 123
 Maros dell'Oro A. 51, 56
 Marsilio di Inghen 30
 Martinetti P. 158
 Marx K. 37, 40-42, 101, 106, 128, 150

- Maselli D. 176
 Matar A. 52
 Menicanti D. 2-3, 16
 Migliorini E. 1-2
 Minazzi F. VII, 1, 3, 9, 13, 18, 30,
 32-33, 35, 37, 51-53, 57-58, 60,
 65, 68-70, 73-74, 76, 78, 82, 85,
 88, 96, 98, 102, 105, 137, 156-
 157, 161, 176
 Montaigne M. 11, 13, 15, 95, 100
 Moore G. 30, 107
 Morris C. 24
 Morselli E. 55
 Mulder H.L. 69
 Musgrave A. 49

 Natorp P. 7
 Nencioni G. 176
 Neurath O. 21, 56, 64, 125
 Nicola d'Autrecourt 30
 Nietzsche F. 2, 7, 104, 126, 128
 Nordmann A. 60
 Nuvoli P. 57

 Oppenheim F. 94
 Ottaviano G. 9, 56

 Pacini F. 118
 Paganini G. 169, 172, 174
 Pagnini A. 169, 172-173
 Paoletti Sbordoni G. 118, 176
 Papi F. 1, 96, 98, 102, 155-156
 Parrini P. 37, 51, 83, 137, 169,
 175-176
 Pascal B. 1-2, 7, 9-16, 19, 36, 94-
 102, 106
 Pasini M. 57, 77
 Pera M. 76
 Perelman C. 100
 Persico E. 57
 Peruzzi A. VII, 98, 102, 105, 111,
 137, 169, 172, 176
 Petitot J. 33, 88, 161
 Piccari P. 29
 Planck M. 164
 Platone 6, 30, 166

 Poli L. 71, 169, 171
 Popper K. 53, 64, 69, 107, 132, 173
 Pot P. 114
 Pozzi A. 2-3
 Preti G. VII, VIII, 1-35, 37-49, 51-
 52, 58-78, 81-83, 85-109, 111-
 121, 123-141, 143-153, 155-167,
 169-177

 Quaranta M. 56, 88
 Quine W. 53

 Raio G. 46
 Rawls J. 134
 Reichenbach H. 52, 54, 56, 62, 82
 Reichenbach M. 52, 54, 56, 62, 82
 Richardson A. 60, 68, 73
 Rinaldi S. 57
 Rodriguez E. 68, 70
 Rolando D. 57, 77
 Roncoroni M. 158
 Rossi P. 118
 Russell B. 19, 30, 52-54, 112, 124,
 132
 Rutynx J. 146

 Sandrini M.G. 17
 Santi G. VIII, 143
 Sartre J.-P. 132
 Sbordoni M. 118, 169, 173-174, 176
 Scaramuzza G. 3
 Scarantino L.M. VIII, 30, 37, 52, 72,
 82-83, 88, 137
 Schiller J. 10
 Schlick M. 54, 56, 64, 69, 71-74, 79
 Schnädelbach H. 37
 Scolozzi E. VIII, 155
 Searle J. 53
 Seneca L.A. 131
 Simmel G. 52, 67, 93, 152
 Smith A. 89, 103
 Spini A. 169, 171, 174
 Spinoza B. 2
 Stadler F. 69

 Tarski A. 29

- Tatarkiewicz W. 53
Tempier É. 174
Timpanaro S. 152-153
Togliatti P. 120
Tommaso d'Aquino 107
Torricelli E. 98
Twardowski J. 67
- Vailati G. 55
van de Velde-Schlick B.F.B. 69
Vasta S. 55
Vecchio M.M. 2
- Vieusseux G.P. 137, 169, 175
Vittorini E. 91, 174
Voltaire (Arouet F.) 171
- Whitehead A.N. 54
Wittgenstein L. 52, 56, 64, 71-74,
104
- Yeats W. 118
- Zanga G. 78
Zanza L. 57

STUDI E SAGGI
Titoli Pubblicati

ARCHITETTURA E STORIA DELL'ARTE

- Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*
Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*
Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipomorfologica dell'edilizia ospedaliera storica*
Fрати M., "De bonis lapidibus concis": *la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*
Gregotti V., *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*
Maggiara G., *Sulla retorica dell'architettura*
Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*
Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*
Tonelli M.C., *Industrial design: latitudine e longitudine*

CULTURAL STUDIES

- Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartṛhari*
Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*
Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*
Rigopoulos A., *The Mahānubhāvs*
Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*
Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO

- Allegretti U., *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*
Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*
Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*
Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*
Sorace D. (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*
Trocker N., De Luca A. (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*

ECONOMIA

- Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*
Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*
Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*

- Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
- Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
- Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
- Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
- Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
- Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

FILOSOFIA

- Baldi M., Desideri F. (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
- Barale A., *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
- Berni S., Fadini U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
- Brunkhorst H., *Habermas*
- Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
- Cambi F., Mari G. (a cura di), *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
- Di Stasio M., *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
- Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
- Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*
- Solinas M., *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
- Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Bresciani Califano M., *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
- Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
- Frau O., Gragnani C., *Sottoboschi letterari. Sei case studies fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
- Gori B., *La grammatica dei clitics portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Keidan A., Alfieri L. (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora*
- Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Pestelli C., *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
- Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

POLITICA

- De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. I. L'Ottocento*
- De Boni C., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*
- Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*
- Ricciuti R., Renda F., *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*
- Spini D., Fontanella M. (a cura di), *Sognare la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*
- Tonini A., Simoni M. (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*

Zolo D., *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA

Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*

Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*

Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SOCIOLOGIA

Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*

Becucci S., Garosi E., *Corpi globali. La prostituzione in Italia*

Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jeunes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*

Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*

Bettin Lattes G., Turi P. (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*

Burroni L., Piselli F., Ramella F., Trigilia C., *Città metropolitane e politiche urbane*

Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*

Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*

Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*

Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*

Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

Angotti F., Pelosi G., Soldani S. (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*

Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*

Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*

Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*

Massai V., *Angelo Gatti (1724-1798)*

Meurig T.J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*

STUDI DI BIOETICA

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*

Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*

Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*

Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*

Mannaioni P.F., Mannaioni G., Masini E. (a cura di), *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*

Finito di stampare presso
Grafiche Cappelli Srl – Osmannoro (FI)