

Dino Formaggio e il problema della vitalità in seno alla scuola banfiana

di Fabio Minazzi

fabio.minazzi@uninsubria.it

Come è ben noto tutta la scuola banfiana è stata attraversata (e vissuta!) da un'attenzione specifica al problema del rapporto tra *Leben* e *Geist*. Certamente questo tema era stato introdotto dalle sistematiche riflessioni teoretiche e morali dello stesso Banfi il quale, a sua volta, si riferiva direttamente alla feconda lezione di un pensatore tedesco come Georg Simmel, per non scomodare l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e la sua teoria dei bisogni. In ogni caso questo tema è stato ben presto all'ordine del giorno anche della riflessione e delle varie considerazioni teoretiche ed esistenziali sviluppate liberamente e secondo autonomi percorsi di ricerca da parte dei grandi allievi banfiani degli anni Trenta.

Dal punto di vista squisitamente teoretico *Leben* e *Geist* non possono che configurare una specifica antinomia che risulta essere costitutiva di entrambi i momenti, pur essenzialmente oppositivi, presi in considerazione. Il *Leben*, infatti, rinvia, *di per sé*, alla vita in quanto tale, ovvero alle pulsioni, ai bisogni, agli imperativi connessi sia con il corpo vivente, sia anche con l'azione, il pragma, le prassi di cui è sempre intessuta la vita di ciascun uomo in qualunque epoca storica gli sia toccata la sorte di vivere. D'altra parte il *Geist*, invece, costituisce, anch'esso per sua intima natura, qualcosa che non può non configurarsi come pregiudizialmente e radicalmente antinomico rispetto al *Leben*. Se infatti il *Leben* richiede, in primo luogo, di essere vissuto nella concretezza del proprio essere, fare ed agire, di contro il *Geist* implica, invece, una sostanziale *epoché* rispetto al *Leben*, una rigorosa e sistematica "messa tra parentesi" delle pulsioni della vita, onde poter sviluppare un piano di riflessione che, per sua intrinseca natura, non può che configurarsi che

come una singolare negazione programmatica dello stesso *Leben*. Il *Geist* nega, dunque, il *Leben*, proprio perché per sviluppare una riflessione occorre sempre rimuovere tutti i vincoli, le urgenze, i condizionamenti e persino tutte le tirannie che la *vita vissuta* con tutte le sue pulsioni sempre esercita nei confronti della libera riflessione e dello stesso pensiero teoretico assunto nella sua purezza e nella sua idealità programmatica.

Lo sviluppo del pensiero non può quindi che essere e configurarsi, per sua intrinseca natura, che come una sistematica negazione dell'impulsività della vita in quanto tale, proprio perché il *Geist* costruisce un orizzonte oppositivo rispetto alla stessa vita. *Vivere* un amore, per esempio, non può così che essere profondamente diverso, e persino antinomico, rispetto al *pensare* un amore. Quando un amore viene pensato, inevitabilmente lo stesso vissuto impulsivo e vitale dell'amore non può infatti che essere posto sistematicamente tra parentesi e, in questa forma genuinamente vitale, deve quindi essere *negato*. Pensare un sentimento come l'amore implica dunque una sorta di "uccisione" della sua stessa vitalità impulsiva, prigenia e sorgiva. Proprio perché il pensiero vive, paradossalmente, proprio di questa "uccisione" del *vissuto*, giacché la riflessione, con la sua stessa forza concettuale, sganciata dalle immediatezze del vivere concreto, ci consente di comprendere un vissuto nel suo valore intrinseco, come anche nei suoi limiti, altrettanto inevitabili. Nella misura in cui la riflessione del pensiero compie questa sua meta-riflessione oppositiva e costitutiva della stessa riflessione nei confronti della vita, non può allora che "staccarsi" criticamente dalla vita stessa, colta e appunto *vissuta*, nella sua stessa immediatezza. In tal modo il pensiero si oppone sempre alle sue stesse viventi pulsioni, per svolgersi sistematicamente, oppure anche rapsodicamente, su di un altro piano di autonomo e riflesso sviluppo concettuale il quale ultimo si contrappone sempre, *programmaticamente*, alla vita in quanto tale. Ma proprio questo aperto conflitto antinomico e tendenzialmente irrisolvibile, getta infine le basi per un più fecondo rapporto di spirality critica, sempre aperta e tendenzialmente dinamica, entro il quale il gioco dialettico di pensiero e vita consente infine di individuare un *più che vita*, mediante il quale il pensiero contribuisce a modificare, in meglio e in positivo, la vita stessa, la quale ultima, proprio

grazie a questa sistematica fecondazione del pensiero che si intreccia alle prassi del vivere, si modifica in un'altra, più ricca e comprensiva realtà pragmatica la quale ultima risulta essere infine sistematicamente arricchita dal pensiero stesso. Con il che si attua una sorta di sistematico ribaltamento critico tra pensiero e vita, perché il pensiero, perlomeno nella misura in cui contribuisce a potenziare la vita, diventa esso stesso uno strumento vitale che potenzia il vivere, mentre, di contro, il vivere stesso rappresenta la cartina di tornasole per il cui tramite il pensiero si concretizza e misura la sua stessa più intima e vera natura teoretica.

Questa intima dialettica tra Geist e Leben si instaura sempre anche perché la vita stessa rivendica una sua priorità in quanto vita che non può e non vuole essere piegata e fagocitata alle logiche astratte ed anti-vitali di un pensiero il quale ultimo, per svilupparsi, deve comunque presupporre la vita stessa. Ma la vita, in quanto tale, non vuol sapere nulla del pensiero, proprio perché si afferma come *vita* la quale, in primo luogo, richiede, semmai, di essere *vissuta*, non di essere *pensata*. In questa prospettiva duale ed intimamente oppositiva vita e pensiero sin configurano così sempre come due realtà profondamente antinomiche, alternative e conflittuali, tali che la presenza dell'una sembra escludere, programmaticamente, l'altra e, di contro, e viceversa, la presenza dell'altra sembra escludere sistematicamente, a sua volta, la prima. Entro questa spumeggiante dialettica di reciproca esclusione/inclusione l'individuo viene pertanto costantemente dimediato tra una vita che recalcitra alla riflessione e una riflessione che vuole instaurarsi indipendentemente dalla vita stessa. Ma entrambi costituiscono poi due momenti che non possono istituirsi nella loro singolarità monadica.

Ci si trova in ogni caso di fronte ad una doppia e reciproca negazione di queste due polarità oppostive. Se infatti il *Geist* è negazione del *Leben*, di contro il *Leben* non può che configurarsi che come una negazione, altrettanto programmatica e sistematica, del *Geist*. Il che poi è confermato non solo dalla vita del singolo, ma anche dall'intersa storia umana. Né può essere negato come la stessa riflessione filosofica abbia sempre avuto piena consapevolezza dell'antinomia costitutiva sempre instaurantesi tra *Geist* e *Leben*. Infatti la riflessione filosofica è da tempo giunta a riconoscere, come fondamentale e

costitutiva, la constatazione, irrinunciabile, in base alla quale occorre *primum vivere deinde philosophari*. In tal modo proprio questa specifica consapevolezza critica assume *in quanto tale* il rapporto, vitale ed irrinunciabile, sempre instaurantesi tra vita e filosofia, tra *Leben* e *Geist*. Il che è poi confermato anche dalla stessa storia umana: con poche eccezioni (che confermano la regola!) solo le società ricche hanno infatti prodotto pensiero. Come dire: piove sempre sul bagnato. Proprio perché è effettivamente difficile poter pensare se l'esistenza del singolo o dell'intera collettività è quotidianamente asservita ai doveri di un pragma tirannico che non può mai liberarsi dalla morsa, necessitante, del bisogno. Solo quando il bisogno è stato veramente superato nella sua tirannia pragmatica e finisce allora per costituire una sorta di apparente e remoto "residuo" dell'esistenza, o, meglio ancora, una sorta di *conditio sine qua non* che si è riusciti effettivamente a soddisfare, solo allora il pensiero si può infine sviluppare, rivendicando una propria pretesa autonomia teoretica, mediante la quale può persino illudersi (si pensi a tutte le varie forme di idealismo metafisico della tradizione) di poter costituire un piano affatto distinto e completamente autonomo, del tutto irrelato, perlomeno rispetto al "vile" piano della prassi banausica entro la quale tutti gli uomini incatenati al bisogno si dibattono per l'intera loro esistenza quotidiana.

Si sa del resto come la scuola banfiana dei grandi allievi degli anni Trenta del secolo scorso, seguendo, peraltro, assai puntualmente Banfi stesso e l'insegnamento di Simmel, avesse infine "sciolto" *costruttivamente* questa antitesi costitutiva tra *Leben* e *Geist*, facendo propria la soluzione simmelliana grazie alla quale dalla *vita* si può passare al *più vita* il quale ultimo, a sua volta, costituisce un prezioso momento di un più articolato processo dialettico di vita e di riflessione, mediante il quale, *proprio grazie alla mediazione costitutiva del pensiero*, si può infine tornare alla vita, ovvero *al più che vita*, potenziando, appunto, come si è accennato, la vita con il dono del pensiero, il quale ultimo, ricollegandosi al vissuto, lo modifica, arricchendolo e introducendo nella vita stessa dei *turning point* mediante i quali si può collocare ed individuare anche il progressivo e decisivo sviluppo che, complessivamente, ha tratto l'uomo da ogni forma di barbarie. In fondo,

perlomeno da questo punto di vista, l'intera cultura non è infatti altro che un lento, lentissimo e spesso contraddittorio processo a zig-zag di coraggiosa auto-liberazione dell'intero genere umano, con il quale quest'ultimo, proprio attraverso l'approfondimento di questa specifica antinomia costitutiva della sua stessa vita, ha infine avviato un complesso ed articolatissimo processo storico di progressiva emancipazione dell'uomo dalla sua stessa condizione di vita animale.

Quelle che ho testé sinteticamente richiamato sono tuttavia considerazioni largamente diffuse e condivise all'interno dell'ambiente banfiano. Considerazioni che hanno spesso assunto, come si è accennato, anche contrastanti connotazioni e curvature teoretiche che sono infine risultate essere alquanto differenti e persino affatto contrastanti perlomeno presso la riflessione dei grandi allievi banfiani degli anni Trenta, i quali ultimi hanno infatti individuato differenti "momenti" criticamente *risolutivi* di questa stessa antinomia costitutiva dell'uomo e della stessa storia umana. Il che ha infine consentito loro di configurare molteplici e liberi temi e progetti di ricerca filosofica i quali ultimi sono stati infine variamente indagati ed approfonditi sia dalla riflessione teoretica dei singoli esponenti di questa grande scuola milanese, sia anche dalle stesse indagini storiografiche che si sono sviluppate soprattutto nel corso degli ultimi decenni.

All'interno di questa assai ricca fioritura di indagini e di molteplici disamine critiche, un tema direttamente connesso alla tipica "vitalità" banfiana è tuttavia rimasto, complessivamente in ombra e non è stato fatto oggetto, salvo errore, di una riflessione specifica, circoscritta ed altrettanto puntuale. Infatti il *Leben* della scuola banfiana non è stato quasi mai indagato secondo la prospettiva della sua più intima e profonda vitalità esistenziale, corporea, dichiaratamente e pienamente sessuale. Eppure, *in primo luogo*, a non pochi allievi di Banfi il loro Maestro è sempre apparso, di primo acchito, proprio quale espressione diretta, pressoché paradigmatica, della stessa vitalità. Una vitalità che si configurava, certamente, quale *vitalità di pensiero* il quale ultimo aveva, tuttavia, un suo diretto e fondamentale corrispettivo nella vitalità della sua produzione scientifica e culturale per il cui tramite si

perveniva però a cogliere una più profonda vitalità concernente l'essere stesso di questo Magister, *in carne ed ossa*.

Da questo punto di vista, in secondo luogo, non è un caso che tutto il gruppo della giovane intellettualità banfiana fosse costantemente e largamente pervaso da una diffusa attività, spesso frenetica ed intensa, di lavoro, di scrittura, di riflessione, di discussione e di intenso confronto critico. Attività che trovava spesso una sua precisa realizzazione anche in molteplici pubblicazioni e in molte collaborazioni con varie e differenti realtà editoriali, culturali, giornalistiche e di varia promozione della ricerca intellettuale e civile. Infatti, pressoché tutto il gruppo banfiano, per dirla col titolo di una loro famosa pubblicazione periodica giovanile, era largamente attraversata, e costantemente alimentata, da una sorta di impetuosa, spumeggiante e sempre vitalissima «corrente di vita giovanile». Una *corrente di vita giovanile* che si manifestava, appunto, nella vivacità, ribollente, delle molteplici loro collaborazioni, collaborazione che molti esponenti di questa scuola hanno poi variamente mantenuto nel corso degli anni e della loro intera esistenza, collaborando a molti e differenti progetti giornalistici, nonché a svariate realtà editoriali. Si tratta di una loro vocazione allo studio, alla riflessione e alla collaborazione che non è venuta meno neppure negli anni bui del fascismo trionfante che ha sempre indotto questi giovani studiosi a lavorare con tenacia su differenti ambiti di ricerca che sono poi letteralmente “esplosi” dopo il crollo militare del fascismo e l’instaurazione, a partire dal 1945, di un clima di libera ricerca intellettuale e civile. Per non pochi esponenti della “scuola di Milano” l’esplosione delle loro collaborazioni realizzate negli anni dell’immediato secondo dopoguerra deve infatti essere letto come la manifestazione di una ricerca le cui radici più profonde affondano negli stessi anni Trenta, nel corso dei quali questi giovani intellettuali hanno comunque lavorato, studiato, scritto e realizzato diverse opere che spesso sono però apparse nel corso degli anni successivi.

Se è vero, come è vero, che pressoché tutto il gruppo banfiano è stato largamente “vissuto” da un’intensissima intensità di lavoro, di ricerca e di studio, che forse non ha pari in altri gruppi di studio accademici italiani, è tuttavia anche vero che per tutti loro la figura privilegiata di riferimento era

e rimaneva sempre Antonio Banfi, il loro Maestro d'elezione cui guardavano con ammirazione anche e soprattutto per l'intensità della sua stessa opera culturale e per l'intensità teoretica e di vita che l'aveva sempre caratterizzata. Per questa ragione per tutti questi grandi allievi di Banfi degli anni Trenta il loro Maestro finiva per configurarsi, in terzo luogo, come *l'esempio vivente di una vitalità* affatto peculiare, tale da costituire, appunto, un modello privilegiato di riferimento cui commisurare quotidianamente se stessi e i propri limiti onde cercare di trascenderli. Certamente tra la vitalità banfiana e quella dei suoi grandi allievi degli anni Trenta permaneva anche uno iato e una forte e drammatica frattura ben comprensibile agli stessi allievi. La vitalità banfiana si configurava, infatti, come una sorta di superiore vitalità *olimpica*, pacificata e pacificante, sempre in grado di dominare concettualmente gli eventi, anche quelli più drammatici, della vita vissuta, offrendo così l'immagine rassicurante di Maestro capace di sempre esercitare uno straordinario dominio razionale del mondo, in grado di saper sempre dominare i flussi spumeggianti della stessa vita. A fronte di questo modello – entro il quale non mancavano, peraltro, alcuni tratti di inevitabile “mitizzazione” – gli allievi dovevano invece fare i conti con una loro situazione esistenziale più precaria e meno garantita: ovvero un'esperienza di vita esistenzialmente molto diversa, entro la quale la loro stessa “gioventù” non poteva non far loro registrare alcuni scatti umorali (e persino di carattere) che li esponeva, altrettanto inevitabilmente, ai burrascosi marosi della vita che nella seconda metà degli anni Trenta tingevano, inevitabilmente, il loro orizzonte di una nera cappa preoccupante e soffocante. Marosi che in quei drammatici frangenti storici – si pensi, appunto, alla fine degli anni Trenta e ai primissimi anni Quaranta del Novecento – configuravano veramente marosi più che drammatici non solo per questi giovani studiosi “milanesi”, ma anche per moltissimi altri milioni di uomini, europei e di tutto il mondo sempre più devastato dalla tragedia della seconda guerra mondiale.

Come è altrettanto noto l'espressione banfiana forse più emblematica della sua intrinseca vitalità era infine offerta dal suo tradizionale ed emblematico *sorriso*. Un sorriso che, tuttavia, risultava essere, come del resto accade per tutti i sorrisi, ambiguo ed anche un poco enigmatico: rappresentava, al

contempo, un momento di generosa accoglienza umana, ma anche un momento di paradossale distacco ed anche di distanza, entro il quale si poteva del resto misurare, nuovamente, tutta la differenza tra la calma olimpica del Maestro, che sapeva apparentemente dominare i marosi della vita, e l'insufficienza complessiva dei suoi giovani allievi i quali, in quelle stesse contingenze, si sentivano sbalzati e dominati da contrasti oggettivi pressoché incontrollabili da parte del singolo. In ogni caso, non è davvero senza significato che alcuni di questi grandi allievi banfiani degli anni Trenta abbiano poi riconosciuto che proprio il *sorriso banfiano* abbia funzionato per loro da viatico fondamentale per entrare nelle file della Resistenza italiana, facendoli per lo più collocare proprio all'interno di quello stesso partito comunista scelto dallo stesso Banfi quale luogo privilegiato per la realizzazione della propria coraggiosa lotta antifascista.

Tuttavia, si potrebbe giustamente obiettare come anche questi rilievi che ho ora richiamato, sia pur in modo oltremodo sintetico, costituiscano altrettanti aspetti che l'indagine ricostruttiva e storica delle vicende della scuola banfiana, in verità, ha variamente richiamato, indagato ed anche variamente sottolineato. Il che è indubbiamente vero, anche se è vero come all'interno di queste stesse indagini non si sia tuttavia prestata un'altrettanto adeguata attenzione critica al problema, parallelo ed intrecciato, dell'intrinseca *vitalità banfiana* e della conseguenza *esuberanza di vitalità* che ha certamente contraddistinto alcuni dei suoi maggiori allievi degli anni Trenta. Da questo punto di vista sembra quasi che la stessa "scuola di Milano" abbia finito per esercitare una sorta di "rimozione" di questo aspetto della *vitalità* che ha pure contraddistinto la vita e le vicende di alcuni dei suoi principali esponenti.

Per cercare di focalizzare e precisare questo aspetto specifico della *vitalità corporea* della scuola banfiana mi sia allora consentito prendere le mosse da un'immagine che, perlomeno nel mio vissuto, si intreccia, indissolubilmente, con il mio primo ricordo di Dino Formaggio. Lo incontrai infatti la prima volta nel corridoio dell'allora *Istituto di Filosofia* della *Statale* di Milano intitolato a Piero Martinetti, al terzo piano dell'edificio universitario. La sua chiara voce stentorea attraversava e riempiva completamente l'intero corridoio,

costringendo anche chi non avesse voluto ascoltarlo, a sentire distintamente quanto il Nostro diceva rivolgendosi al suo interlocutore. Questo ricordo si intreccia poi con la sua immagine, quella di uomo ormai ultrasettantenne che camminava per questo corridoio, tenendosi in braccio un suo giovanissimo figlio di pochi mesi. Questa immagine di un anziano docente fuori-ruolo che camminava tenendo in braccio un suo giovanissimo figlio non poteva non colpire. In verità, non colpiva solo noi giovani studenti universitari, ma suscitava reazioni, non meno vivaci e curiose, anche presso alcuni altri storici allievi banfiani. Per esempio la professoressa Clelia Abate che ebbi allora la possibilità e il piacere di frequentare con una certa continuità a cavallo tra la fine degli anni Settanta e il corso degli anni Ottanta del secolo scorso. In questo caso, nelle parole di Clelia Abate, ciò che la colpiva di Formaggio era non solo la sua straripante vitalità corporea e la sua energia pressoché trabordante, ma anche l'energia vitale di questa stessa sua vitalità.

Il lettore deve scusarmi per questa espressione cacofonica, ma non so meglio esprimere l'impressione vitale che mi fece, allora, la conoscenza di questo studioso e pensatore. Se infatti lo confrontavo – e il confronto era inevitabile, nel vissuto quotidiano di uno studente che seguiva i corsi di filosofia alla *Statale* tenutisi nella seconda metà degli anni Settanta – la vitalità di Formaggio si imponeva e risaltava per contrasto rispetto alla diversa vitalità di studiosi pur allora assai attivi come Ludovico Geymonat, Mario Dal Pra, Enzo Paci o Remo Cantoni, tanto per ricordare alcuni nomi emblematici. Certamente anche tutti questi studiosi e pensatori erano allora molto vitali e attivi su molti fronti, tuttavia la vitalità di Formaggio costituiva un'altra realtà. Costituiva, infatti, una sorta di vitalità veramente trabordante, una sorta di “vitalità al quadrato” se non elevata “alla terza potenza”. Inoltre, come ebbi poi modo di variamente constatare dalla lettura di alcune lettere inedite, nonché dai colloqui con diversi esponenti della scuola banfiana (soprattutto con alcune figure femminili come la già ricordata Clelia Abate oppure Daria Menicanti) questa vitalità aveva un legame profondo e diretto con la stessa vitalità sessuale – altrettanto trabordante – di alcuni dei grandi allievi banfiani degli anni Trenta. E in questo caso il nome di Formaggio si ripropone nuovamente unitamente a quello di uno dei suoi più

cari amici, ovvero il filosofo pavese, *parvus pavensis*, Giulio Preti il quale ultimo, pur non possedendo un corpo certamente prestante e stentoreo, tuttavia era ricordato anche per la sua straordinaria vitalità sessuale. Questa loro incredibile esuberanza di vita costituisce così una dimensione vitale di cui occorre certamente tener debito conto, proprio perché ha contraddistinto la loro stessa attività intellettuale e di vita nel corso di molti decenni. Una vitalità che ha del resto consentito loro di supportare i loro stessi programmi di ricerca e di vita. Spesso si trascura, infatti, come alcune imprese intellettuali e culturali per realizzarsi abbiano necessariamente bisogno anche di una intrinseca vitalità specifica che costituisce quasi la *conditio sine qua non* per la realizzazione di qualunque progetto di vita. Non per nulla già Karl Marx parlando della storia umana ricordava come il presupposto primo ed irrinunciabile di ogni società storicamente esistita si potesse individuare nell'esistenza di uomini *vivi*. Proprio il loro essere *vivi* sottolinea infatti l'esistenza di alcuni bisogni che ogni società deve sempre essere in grado di salvaguardare onde tutelare la propria stessa esistenza storica. In modo analogo il riferimento a questa vitalità fortemente trabordante e sempre tracimante, può allora costituire una cifra, non trascurabile, di un'intera generazione di intellettuali banfiani che sono apparsi sulla scena intellettuale anche per rivendicare una libertà e una pienezza di vita che il tradizionale conformismo ha cercato in tutti i modi di conculcare e di censurare.