

Banfi e Bontadini, tracce di un rapporto tra due scuole di pensiero

di *Roberto Diodato*

roberto.diodato@unicatt.it

Nel ciclo di incontri *La filosofia e le città nel Novecento*, progettato da Fulvio Papi per la Casa della Cultura, che si è svolto nell'autunno del 2018, troviamo due titoli dedicati a Milano: *Milano illuministica. Banfi e il razionalismo critico* (incontro del 31 ottobre, relatore Fabio Minazzi) e *Milano cattolica. Bontadini e la filosofia neoscolastica* (incontro del 7 novembre, relatore Gianfranco Dalmasso). Ora queste due anime della cultura filosofica milanese del Novecento si sono incrociate negli anni '40, per opera soprattutto di alcuni interventi di Bontadini sul pensiero di Banfi, e le due scuole filosofiche hanno avuto modo di chiarire i reciproci rapporti su questioni di rilevanza teoretica. Una trentina di anni fa, nel 1993, ho avuto occasione di affrontare l'argomento in una relazione al Convegno "Banfi tra le due guerre: modernità e crisi", per via di un invito dovuto alla gentilezza di Fulvio Papi, mio maestro all'Università di Pavia, come prima lo era stato Gustavo Bontadini alla Cattolica di Milano. Riprenderò qui alcuni tratti di quella relazione, alla quale rinvio per un'analisi circostanziata dei testi¹, ma la distanza degli anni mi fa vedere la questione in una diversa prospettiva, molto semplice: quanto siano rilevanti quelle che Bontadini chiamava le "differenze antropologiche", ma rilevanti davvero, al punto da istituire quello che chiamerei "il filosofico", ovvero la verità possibile per la filosofia. Non mi pare si dia una via di fuga rispetto a quel che ciascuno di noi è, a quello sguardo sul mondo che ciascuno di noi non domina, non potendo uscire da sé per istituirne un altro. Ma ciò

¹ Cfr. R. Diodato, "Alle radici della problematicità". Critiche di Bontadini a Banfi, in "Annali dell'Istituto Banfi", 4, 1997, pp. 190-212.

che, per innumerabili motivi, “ciascuno di noi è”, è in fin dei conti ignoto a noi stessi, anche se in qualche modo trova una dimensione espressiva nella prassi, nel pensiero e nelle opere. Il filosofo, in particolare, problematizza e cerca di giustificare la propria differenza, il proprio punto di vista diciamo, traducendolo in una dimensione di oggettività, come se potesse “vedere” la realtà. Sia in Bontadini sia in Banfi, entrambi filosofi profondi, è chiarissimo il divergere delle strategie di giustificazione, ed è inconciliabile la differenza; ma se questo rende vano il dialogo “filosofico”, non implica il venir meno del reciproco rispetto, quando, come in questo caso per entrambi, la dimensione del filosofico abbia implicato la spesa della vita.

Siamo nella prima metà degli anni Quaranta: Bontadini interviene sul pensiero di Banfi soprattutto in tre saggi: *Intorno all'essenza della filosofia contemporanea*, pubblicato nel 1941 ma scritto nel '40, intervento che esamina tempestivamente il primo fascicolo di “Studi Filosofici” e in particolare l'articolo di Banfi *Situazione della filosofia contemporanea*; il secondo del '43: *Carattere programmatico della filosofia odierna*, che si concentra soprattutto sul saggio banfiano *Orientamenti filosofici* del '41; il terzo del 1945: *Problematicismo trascendentale o metafisica costruttiva?* che discute *Per un razionalismo critico* del '43. Tutti questi saggi, questa speculazione raffinata e difficile, durante la guerra! dunque, durante il precipitare della “crisi” e l'apertura drammatica di un nuovo orizzonte, un orizzonte che condurrà Banfi a far tacere l'aristocrazia del dubbio per decidere di «dominare la storia, di assumersi la responsabilità di un suo significato, di credere e di volere che un mondo si rinnovi e di sapere come e in che senso si rinnovi»². Certo la storia, il suo divenire, cambia la vita, ma questo cambiamento è possibile in relazione a ciò che in qualche modo stiamo cercando: «Quello che però non bisogna dimenticare – scrive Fulvio Papi – è

² A. Banfi, *Vita dell'arte*, in *Opere*, V, a cura di E. Mattioli e G. Scaramuzza, Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia, 1988, p. 157 e 156.

che l'approdo alla Resistenza e al partito comunista per Banfi derivava da una interpretazione del senso profondo della sua vita come ricerca di una dimensione di universalità umana, oltre quella universalità del pensare teoretico capace di individuare nel suo esercizio critico la parzialità di ogni rappresentazione filosofica a fronte però della ricchezza di ogni espressione che derivi da una esperienza vitale»³. Forse Banfi pensava quell'“oltre” come connesso alla sua teoresi da un legame ai più non comprensibile (nemmeno ai suoi allievi: Paci e Preti criticarono il maestro per aver unito «finito e infinito, trascendentale ed empirico, storia e destino»⁴), una strana linea esigenziale che può darsi proceda dalla religiosità speculativa martinettiana, da Spinoza, da Hegel: un pensiero che va verso la forza creativa insita nella realtà, una forza immanente al divenire storico che il pensiero stesso, nella consapevolezza di non poter leggere la totalità dell'accadere e di non poterla obbiettivare compiutamente, decide comunque di interpretare: un pensiero che *sta* nella crisi *decidendo*, ovvero tagliando anche i ponti con una parte di sé, se necessario, grazie alla propria relativa chiarezza di visione, assumendosene la responsabilità. Mi pare che il senso di questa operazione, nel suo passaggio più che nel suo approdo, sia visibile nel libro di Banfi su Socrate⁵, che compare nel 1943, negli stessi anni delle critiche bontadiniane. Siamo *nell'*evento tragico della guerra, culmine di una crisi che per Banfi ha radici valoriali profonde, ed è in questo contesto che Banfi si rivolge a Socrate, il quale, nella sua lettura, a partire dalla crisi inaugura un “nuovo uso della ragione”, un uso che fa emergere dalla filosofia un significato essenzialmente morale, inaugurando una “educazione filosofica” non intellettualistica, non

³ F. Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Ibis, Como-Pavia 2007, p. 67.

⁴ *Op. cit.*, p. 49.

⁵ A. Banfi, *Socrate*, Garzanti, Milano 1943; in seguito cito dall'edizione Mondadori, Milano 1984, che vede l'introduzione di Eugenio Garin. Condivido l'analisi che del libro fa Carlo Gentili in *Antonio Banfi interprete di Socrate*, “Annali dell'Istituto Banfi”, 4, 1997, pp. 175-190.

ancorata al tentativo di dominio analitico della vita attraverso il pensiero, bensì radicata “nella concretezza della vita di cultura”, in un sapere sempre personale quale tentativo continuo di formare se stessi nei problemi specifici della dialettica della vita nella *polis*: «Socrate fu il vero e profondo critico degli intellettuali, di coloro che credono di sapere e non sanno, perché è ignoto il problema della vita per cui devono sapere»⁶. La figura di Socrate diventa allora in questi anni l'ideale «guida per la costruzione di un razionalismo non dogmatico e critico, rispetto alla crisi culturale europea»⁷, come del resto risulta anche dai saggi degli anni '40 raccolti in *L'uomo copernicano*. Socrate rappresenta la coscienza del “carattere problematico delle idee”, ne mostra il carattere provvisorio e funzionale alla situazione concreta che sono chiamate a interpretare: una radice pragmatica della dialettica che verrà progressivamente trasformata, nel percorso che da Platone giunge ad Aristotele, in “autonomia razionale”, e in ultima analisi in uso dogmatico della ragione⁸. Così quel rilievo della complessità delle situazioni che implica l'esortazione all'azione etica, lascia finalmente il posto, secondo una traiettoria che per Banfi giunge addirittura a Husserl, a una “cristallizzazione metafisica del pensiero”, rispetto alla quale il demone socratico, in nome del carattere drammatico della dialettica, continuerà a dire no.

Per Bontadini, che nel '38 aveva pubblicato il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, un libro la cui prima stesura risaliva al 1929, la filosofia è forma di vita, così che «si dovrà ritenere filosofico, solo ciò che sarà strettamente necessario e significativo in ordine alla soluzione del problema della vita»⁹; «Che se la vita è vita di tante cose; talmente che d'ogni cosa che

⁶ A Banfi, *Socrate*, cit., p. p. 50.

⁷ C. Gentili, *Antonio Banfi interprete di Socrate*, cit., p. 183.

⁸ Cfr. A. Banfi, *Uso dogmatico e uso critico della ragione*, in *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950, pp. 270-271.

⁹ G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 6.

si pensa, si vuole, si sente e – perché no? – si mangia e si beve, si dice che si vive; vorremmo dire che la filosofia è vita della vita»¹⁰. Ma il problema, l'esigenza esistenziale e quindi teoretica, di Bontadini è quella di un'inferenza che oltrepassi l'orizzonte dell'esperienza empirica, o meglio dell'unità dell'esperienza, certo senza negarla ma anzi conferendole finalmente senso. Nelle sue parole: «“si dà una *presenza intelligibile*, ossia un pensiero, che non sia fondata soltanto sulla presenza sensibile?”, o, che è il medesimo, “si può affermare qualcosa – in generale – per altro motivo che non sia questo solo, che questo qualcosa è presente o consta?”»¹¹. È questo, che nella prima opera resta problematico, il *punto*: per lui “strettamente necessario e significativo in ordine alla soluzione del problema della vita”, al quale dedicherà la sua ricerca. Si tratta però di un punto, quindi di qualcosa di semplice, che nel linguaggio bontadiniano non riguarda la filosofia, bensì la metafisica. La filosofia è un sistema aperto in varie guise, che riguarda la complessità del mondo, l'esperienza nelle sue mille declinazioni; tanti sono i modi della filosofia, tante le sue gemme (e l'estetica, diceva Bontadini, non può che essere la gemma più bella), ma proprio perché tentano di fare chiarezza nella bassura dell'esperienza, nelle molteplici forme del divenire, non possono aspirare all'incontrovertibilità del loro discorso. La filosofia, nelle sue forme, è un discorso infinito, utilissimo, interessante, teso a chiarire per quanto possibile e in un dialogo incessante la complessità inesauribile dell'esperienza (scientifica, etica, politica, estetica ...). Rispetto a tutto ciò la metafisica è altro, è discorso breve, movimento estremo di rigorizzazione, che riguarda soltanto quel *punto*. Ora mi pare che il dialogo, di fatto mancato, con Banfi si giochi qui: a Bontadini è sembrato, in quel momento, che una tale differenza non fosse fino in fondo rispettata, e non certo perché la metafisica non compariva nello spettro banfiano, e che ci fosse, nei saggi di Banfi che andava

¹⁰ *Op. cit.*, p. 1.

¹¹ *Op. cit.*, p. 180.

esaminando, ancora una tentazione di fondazione teoretica di un ambito “filosofico” che *in sé* non può sopportarla. Da qui la paradossale accusa di Bontadini a Banfi: il tuo discorso è retorico e dogmatico. Ma come, non è questa l’esatta antitesi della filosofia banfiana? Certo, come si è visto Banfi procederà *oltre*, metterà a tacere l’aristocrazia del dubbio, e forse già nel saggio su Socrate si annuncia questo movimento, ma Bontadini non lo vede ancora nel saggio della prima metà degli anni Quaranta, che piuttosto ritiene essere articolazioni del grande libro sui *Principi di una teoria della ragione*; Bontadini insomma vede il tentativo, a suo avviso impossibile, di giustificare, o addirittura di fondare, “quella universalità del pensare teoretico capace di individuare nel suo esercizio critico la parzialità di ogni rappresentazione filosofica”. Una tale giustificazione per Bontadini Banfi non la dà: in termini più diretti, la problematicità non risulta giustificata.

Del resto questo tema della giustificazione razionale di un sistema trascendentale aperto è proprio del “Banfi tra le due guerre”; ne scriveva con grande lucidità, sempre negli anni ’40, Andrea Vasa: «Una volta eliminata la pretesa teoretico-metafisica di chiudere in una intuizione o in un concetto l’essenza stessa dell’essere, si comprende facilmente come l’esperienza debba trasbordare oltre ogni sintesi culturale o filosofica [...] quel che non si comprende altrettanto facilmente nella posizione di Banfi è: come tale trasbordare dell’esperienza, tale immodificabile rinnovarsi, non costituisca l’espressione di un eterno momento di irrazionalità, di permanente opacità esistenziale nella vita della ragione»¹². Si trattava in quel momento, tra le due guerre, per Banfi, di non permettere il naufragio nel frammento, la crisi radicale, la perdita del senso: navigare tra le opposte sponde del dogmatismo e dell’irrazionalismo con un portolano che consentisse di comprendere la vita espressa dalle forme della cultura, di praticare con rigore teoretico la

¹² *Razionalismo critico e pragmatismo sociale in A. Banfi e la sua scuola* (1948), in A. Vasa, *Ricerche sul razionalismo della prassi*, Sansoni, Firenze 1957, p. 5.

storicità. E in quell'epoca del suo pensiero la risposta si giocava ancora sul terreno, frequentato con cautela, dell'ontologia, di quella "metafisicità dell'esperienza" (l'immagine è di Banfi), che ha interessato Bontadini.

È su questo terreno che, secondo la critica di Bontadini «La problematicità [...] del sapere è affermata immediatamente, ossia dogmaticamente, O, che torna poi lo stesso, su una base o con una mediazione meramente storica: la quale viene appunto solo dogmaticamente presentata come una base o mediazione trascendentale, laddove casa non potrebbe essere tenuta che come un indizio di tale più profondo [...] principio»¹³. In tal modo Bontadini concentra l'attenzione su un'esigenza di radicalità propria, a suo avviso, della teoreticità, esigenza che non dà per scontato nessun "patto" della coscienza storica, per quanto ampia sia l'area della contemporaneità che tale patto coinvolge. Insomma la critica bontadiniana mette in luce che il razionalismo critico non può porsi, per dir così, come filosofia al quadrato, cioè come legge puramente formale e insieme trascendentale del sapere. È quanto, dicevamo, lo stesso seguito del percorso banfiano di fatto accerterà; ma anche prima se ne dà una traccia proprio in uno dei testi cruciali analizzati da Bontadini: in *Per un razionalismo critico* Banfi scrive: «Se la filosofia, in quanto ragione, è la risoluzione della parzialità d'ogni sintesi d'esperienza in una sua universale autonoma struttura, essa è, al limite, il trapasso dell'esperienza alla realtà. Il reale è perciò l'idea limite della ragione filosofica»¹⁴. Si noti ora per un attimo il commento di Bontadini: la realtà come "idea limite della ragione", in quanto «distinta dall'esperienza e ad essa trascendente (onde la prospettiva del "trapasso") è presupposta. Ma qui vogliamo osservare soltanto – scrive Bontadini – che il passaggio al limite si compie tra quantità

¹³ G. Bontadini, *Problematicismo trascendentale o metafisica costruttiva?*, in *Dall'attualismo al problematicismo. Studi sulla filosofia italiana contemporanea*, La Scuola, Brescia 1946, p. 318.

¹⁴ A. Banfi, *Per un razionalismo critico*, in AAVV, *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Como 1943, p. 70.

omogenee. Chi garantisce l'omogeneità dell'esperienza e della realtà? Chi, soprattutto, l'omogeneità dell'"elaborazione dell'esperienza" e della "realtà"? È notevole che in questa pagina il Banfi [precisamente le pp. 70-71 di *Per un razionalismo critico*], proseguendo il discorso sulla metafisicità (da non confondersi con la metafisica) che alla filosofia compete per effetto di questa idea del reale e di questo trapasso al reale, parli di presentimento e di fede ("presentimento della metafisicità dell'esperienza tutta" e "fede operante nella ragione"). Si tratta di termini tipicamente martinettiani [...] Con la fede il filosofo – scrive Banfi – "si pone in quella realtà d'onde tutta la vita si genera, i suoi valori, i suoi contrasti, ma che è al di là di essi, o piuttosto già li contiene in sé illuminati e redenti". Ma questa fede – conclude Bontadini – non ha nessun corrispettivo teoretico, è, diremmo... librata nel vuoto»¹⁵. È un tema, questo della "fede operante nella ragione" o, come anche dice Banfi «pathos profondo nell'esercizio della ragione, per cui la problematicità dell'esistenza si dispiega in vita e nella vita traluce l'armonia dell'assoluto reale»¹⁶, che ha un'origine esigenziale, di cui il termine classico "armonia" è spia.

Ripetendo quanto accennato all'inizio, ancora una questione, con la quale terminavo il lavoro di trent'anni fa e che restano per me irrisolta. Per entrambi i nostri consapevoli filosofi si tratta di produrre una formalità filosofica non segnata dalla propensione a costituirsi in «visione del mondo» in quanto non più condizionata dal desiderio di parlare del mondo, dal desiderio che i concetti rappresentino stati del mondo. Si potrebbe aggiungere allora una domanda, certamente banale nella sua formulazione: è possibile un pensiero "teoretico" puro? Non guidato dal desiderio? forse non dal desiderio esplicito di "parlare del mondo", ma almeno da quello di ordinare il mondo in discorsi dotati di senso? Sia Banfi sia Bontadini sanno che il lavoro

¹⁵ G. Bontadini, *Problematicismo trascendentale o metafisica costruttiva?*, cit., p. 319.

¹⁶ A. Banfi, *Per un razionalismo critico*, cit., pp. 70-71.

filosofico appartiene sempre all'orizzonte della mediazione, che la critica è sempre immanente al discorso e alla sua struttura. Ora il discorso non è altro rispetto al continuo irrompere della novità degli eventi. Ma ciò non toglie l'esigenza che le asserzioni del discorso debbano trovare, nella sua struttura, una giustificazione. Il problema, sia in Banfi, sia in Bontadini, si declina nel modo hegeliano: porre un inizio o un fondamento non significa che non si deve presupporre nulla, ma che i principi del discorso devono essere coerenti col suo insieme. Bontadini intravede in Banfi una mancanza di radicalità che testimonia un eccesso del desiderio. Si tratta però di un eccesso che produce una teoresi di straordinaria qualità. Credo che questo sia chiaro se ci si affaccia ai *Principi di una teoria della ragione*; segnalo solo, per concludere, un punto che al proposito mi pare cruciale: vorrei richiamare l'attenzione su una nota¹⁷ di Banfi, interna al suo tentativo di risoluzione delle categorie nell'a priori logico, che affronta un problema difficile: la struttura razionale dei giudizi esistenziali. Scrive Banfi: «Il giudizio: io esisto, ha validità razionale solo in quanto il rapporto tra l'io e l'esistenza, che qui è posto come dato, sia interpretato in funzione del sistema universale di concetti in cui l'io e l'esistenza hanno il loro razionale significato. E poiché l'idea di esistenza implica la totalità universalmente posta dei rapporti costitutivi dell'esperienza, ogni giudizio esistenziale si richiama al sistema razionale nella sua universalità totale, ma posto in funzione di un suo elemento e perciò sottratto alla sua autonomia trascendentale. Di qui l'accidentalità e la problematicità d'ogni giudizio esistenziale. Questa accidentalità e problematicità sembra venir tolta se il soggetto del giudizio sia posto come l'in sé dell'ordine razionale stesso. È questa la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, com'è chiarita da Hegel. Ma in tale forma del giudizio è posto astrattamente il rapporto tra la ragione in sé nella sua unità

¹⁷ Si tratta della nota n. 36 a p. 119 dei *Principi di una teoria della ragione*. Cito dall'edizione Parenti, Firenze 1960.

e la ragione nella complessità delle sue relazioni. Questo rapporto deve svolgersi appunto nel sistema della ragione, che, come trascendentale, non può mai essere immediatamente dato». In queste parole incontriamo forse il grande pericolo sentito da Banfi e il suo tentativo di sfuggirgli. Per conferire all'io e all'esistenza un "loro razionale significato", per togliere loro "accidentalità e problematicità" è necessario proiettare la singolarità irriducibile del giudizio esistenziale nell'orizzonte della totalità, ma senza che tale orizzonte di senso diventi il significato del soggetto del giudizio. Ora, che residuo, effettivamente minimo, lascia questa operazione? la presupposizione, non ulteriormente mediabile, della proiezione sulla totalità, proiezione che costituisce la condizione di possibilità del reperimento di linee di senso nell'esperienza vivente della storia della cultura, ma che è insieme segno della difficoltà di conciliare trascendentalità e sistematicità. L'esigenza che spinge Banfi a costruire questo residuale presupposto è in fin dei conti un'esigenza etica, una passione morale che filosoficamente individua i suoi avversari nella sterilizzazione dogmatica della ricerca e nelle derive nichilistiche dell'irrazionalismo, una passione che nel secondo dopoguerra si scioglierà finalmente nella prassi.