

**Luigi Rossi**

**RAGIONE-CULTURA-SOCIETÀ.  
A PROPOSITO DI ANTONIO BANFI**

1. Le presenti osservazioni sulla tematica filosofica dell'opera di Antonio Banfi mirano a ricostruire il concetto di ragione, elaborato teoricamente, nella forma più matura, nei *Principi di una teoria della ragione* del 1926. In tale opera, Banfi ripensa la grande tradizione filosofica, in questo caso Kant e Hegel, nell'intento di inquadrare nella linea ideale segnata dal loro pensiero, la "via" della ragione. Che in Banfi siano presenti e criticamente ripresi altri indirizzi filosofici molto più vicini cronologicamente a lui, non mi pare sia il caso di rammentare. Basti solo pensare a George Simmel (Banfi ne seguì le lezioni nel 1910-1911 a Berlino) e a Edmund Husserl (i suoi viaggi in Italia coincidevano sistematicamente con incontri con Banfi). Ma era con Kant e con Hegel che il rapporto era più intenso e più complesso teoricamente. In questo quadro, seppure schematico, le considerazioni di seguito svolte non mirano a effettuare una esegesi puntuale di "quanto" Kant sia presente nel discorso filosofico banfiano, ma piuttosto come "viva" e "operi" Kant nell'opera banfiana.

È lo stesso Banfi che ci spinge in questa direzione quando scrive che «Kant è uno di quei filosofi sui quali m'è toccato di rinnovare più volte i miei giudizi. Egli è tal

filosofo, che non si può esporlo senza interpretarlo» (ELK, vol. II, p. 99)<sup>1</sup>. Una sola precisazione di carattere filologico si impone: ed è quella che Kant, in Banfi, “viene” dopo Hegel.

Banfi, negli anni 1907-1908, legge Hegel, particolarmente la *Fenomenologia dello Spirito*, talché, nel 1914, Hegel era per Banfi “il vecchio amico”. Di poco posteriore è la lettura di Kant: il primo scritto di Banfi al riguardo è del 1911 (*Note a proposito di Maine de Biran, Kant e la critica*). In questi primi scritti, il “problema critico” è concepito da Banfi come «un’attività che trascende sé stessa nelle sue forme particolari, ed ha quindi come immanenza la propria trascendenza» (ELK, vol II, p. 370). Nel 1926, il richiamo a Kant significa per Banfi la rivoluzione copernicana operata da quel pensiero per cui non si rivolge agli aspetti della realtà nella loro immediatezza ma al sapere in tutti i suoi livelli di intellegibilità. Se il problema critico è il paradigma della filosofia di Kant, la scoperta della legge trascendentale è il fondamento di tale paradigma. Ma mentre la rilevanza della rivoluzione copernicana di Kant rimane nell’ambito di una proposta gnoseologica, in Banfi diventerà il modello euristico dell’autocoscienza dell’unità di teoria e prassi all’interno della storicità, *id est*, umanità.

---

<sup>1</sup> I testi citati sono indicati tramite le sigle sotto riportate:

ELK = A. Banfi, *Esegesi e letture kantiane*, Urbino, 1969

RR = A. Banfi, *La ricerca della realtà*, Firenze, 1959

PTR = A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Roma, 1967

IFPPF = E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, 1976

PPF = G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Firenze, 1920.

Il nucleo fondamentale della filosofia kantiana viene ripreso da Banfi e dilatato in due direzioni fondamentali: da una parte, nel senso dell'allargamento dei confini della ragione oltre i limiti segnati da Kant, con l'accentuazione della disposizione processuale oltre ogni chiusura, sia soggettiva che storica; dall'altra parte, nel senso del consolidamento dei due aspetti della razionalità, cioè l'universalità e l'autonomia. Ciò è reso possibile dal fatto che Banfi svolge il concetto di idea-limite kantiano applicandolo anche agli stessi concetti che diventano concetti-limite. E, inoltre, con la fondazione della ragione come "sistemica trascendentale" aperta. Nel primo caso, i concetti-limite perdono il loro carattere ontologico e assumono carattere metodologico, in quanto pongono il proprio contenuto per la libera elaborazione razionale. Nel secondo caso, la sistemica trascendentale, per la sua legge teorica interna, permette di considerare la ragione scientifica e la ragione filosofica come i due aspetti correlativi della razionalità che fonda l'unità dello spirito.

L'unità sistemica della ragione come processo nel quale ragione e realtà si presentano come idee-limite permette la comprensione di quella formalità del procedere che si riconosce come unità sistemica della cultura. E ragione e realtà esprimono, in Banfi, l'equivalente del nesso tra filosofia e crisi nel corso del '900. Nello scritto autobiografico del 1955, Banfi è esplicito: «Chi si è formato in Europa nei primi due decenni del secolo, ha dovuto rilevare attorno a sé una così radicale, complessa, concreta crisi di cultura, da persuadersi, sin dall'inizio, che validi potevano essere non un suo

rigetto di massima o il mito di una soluzione ideale, ma il suo riconoscimento e la sua analisi spregiudicata e profonda, al punto di porne in luce il senso positivo... Si proponeva per lui il problema del filosofare in quanto tale e del suo integrarsi in una sistematica aperta del sapere, in funzione di una legge teorica di sintesi, di distinzione, di sviluppo; di un criterio antidogmatico di continuità dialettica e di autocontrollo: il problema insomma della ragione» (RR, pp. 1-2).

Ripensare la crisi con la ragione rappresentava la via attraverso la quale era possibile ricostruire l'unità dei saperi come cultura, prodotto della prassi umana storica complessiva. Per cui la messa a punto della teoria della ragione consente a Banfi di dotarsi di uno strumento capace di comprendere e costruire continui livelli di intellegibilità, una illimitata conquista della realtà. In quest'ottica, la teoria della ragione di Banfi non è da iscrivere nello spazio di una nuova teoria gnoseologica.

2. Il sapere scientifico, come universale forma risolutiva dei piani dell'esperienza, si iscrive nella determinazione della trascendentalità della ragione come continua, progressiva autonomizzazione del rapporto conoscitivo. In questo processo di universalizzazione del contenuto determinato del conoscere, la scienza prosegue il movimento del sapere comune. Anche il sapere comune dipana il dato secondo i suoi rapporti costitutivi, lo connette ad altri e in ciò supera la sua parziale determinazione intuitiva connettendolo a un più vasto piano di oggettività. Ma il movimento del sapere

comune non si dipana per sistematica pura del conoscere e questo suo svolgersi nasce non da una legge teorica ma da interessi pratici (RR, pp. 371-381), non in un processo sistematico, ma in uno disarticolato e frammentario.

Ciò significa che la razionalità del sapere comune non è funzionalizzata a una legge autonoma di costituzione trascendentale, ma si risolve in presupposti di carattere valutativo. L'intreccio di rapporti che determina il sapere comune, quindi, vale solo relativamente a tali presupposti in funzione di posizioni particolari dell'esperienza e di loro particolari valutazioni. Esso non è affatto universale, e la validità di ogni membro è perciò assolutamente problematica. Di qui l'incertezza e l'instabilità del sapere comune, che solo l'atto del volere può scontare, perché in tale atto la personalità esce dalla sua determinazione, e la risolve, in unione a quella della realtà che le sta di fronte, nella propria libertà, in cui le posizioni determinate, il cui presupposto costituiva il fondamento del sapere, sono di principio negate (PTR, p. 104). Il sapere scientifico, a differenza del sapere comune, lascia valere effettivamente nella sua universalità il momento di relazione dei dati. E ciò non nel senso che essa sia semplicemente e astrattamente l'infinito sviluppo di tale processo, da cui ogni limite sia stato allontanato, ma nel senso che il suo momento relazionale è posto in esso nel puro valore razionale, come l'universalità autonoma in cui si risolve la determinatezza di ogni fenomeno (PTR, pp. 104-105).

D'altro canto, il senso della legge scientifica sta appunto in tale universalità, per cui

essa non rappresenta un semplice rapporto generalizzato, ma un momento del puro ordine relazionale, in cui l'obiettività del fatto scientifico si caratterizza indipendentemente dall'empiricità. All'interno di tale senso, sia il momento dell'illimitata ricerca empirica (induzione) come quello dell'astrazione generalizzante (deduzione) rappresentano l'attualizzazione dell'apriori razionale della scienza. Nella storia del sapere scientifico questi due momenti si sono spesso sovrapposti o resi antinomici, ma il loro contrasto è una dialettica che richiama e si fonda nella legge strutturale del sapere scientifico. Per tale legge, «il dato sperimentale non entra in questa nella sua crassa determinatezza, che è relativa alla determinatezza soggettiva dell'esperienza, ma solo in quanto centro di un sistema di relazioni che lo definisce funzionalmente, cioè come espressione di una legge» (PTR, p. 107). La determinazione dell'apriori razionale della scienza non significa riproporre una concezione della scienza unica, ma piuttosto il ricercare, nelle diverse direzioni del sapere scientifico, l'apriori che costituisce le scienze come tali. Una concezione dell'idea di scienza obbiettivamente unica ha determinato nella storia della cultura scientifica la limitazione e la semplificazione del campo del sapere, riducendo sia le sue direttive formali che il suo contenuto. Questa concezione si presenta, nella sua forma teoricamente più povera, nel positivismo di fine '800 (RR, pp. 160); d'altra parte, il riconoscimento di un'unica scienza ha per conseguenza anche il riconoscimento di un unico metodo: risultato che è in contrasto con la molteplicità delle direzioni del sapere scientifico e dei livelli

dell'esperienza. La preoccupazione che il piano metodico si risolva in una normativa intellettualistica e concettuale-realistica spinge Banfi ad una posizione sempre più critica verso quella metodologia che nei primi anni '30 vede nel modello fisico-matematico l'unico modello di spiegazione della realtà (RR, pp. 307-314; 168-190); è la stessa critica che muove, su un piano diverso, a Kant. La pluralità della direzione del sapere scientifico nella sua varietà esprime l'esigenza teoretica dell'unità dell'esperienza (natura-spirito). In questo caso la metodologia si presenta, nella sua costituzione, come metodo critico che ha funzione comprensiva (nel senso di spiegare, *erklären*), non certo normativa e didattica. Essa tende a riconoscere una legge teorica in generale, il criterio che determina i molteplici procedimenti e garantisce la loro indipendenza di metodo e di contenuto e nello stesso tempo illumina il senso teoretico e lo integra in una unità con altri procedimenti.

Nel passaggio dal sapere comune al sapere scientifico, il dato empirico è funzionalizzato (“la risoluzione relazionale del dato”) alla legge scientifica, per cui esso non si presenta nella sua forma intuitiva ma in quella razionale. Lo stesso avviene per la specificazione del carattere funzionale dei concetti scientifici. Una concezione realistica dei concetti scientifici rende astratto il loro significato e uso. Tale concezione non può che fondarsi sul momento intuitivo (PTR, pp. 51-61) del conoscere e riflette quindi la problematicità di un'idea del conoscere come rispecchiamento di dati oggettivi.

In realtà, la funzionalità dei concetti scientifici come momenti del sistema relazionale

della scienza, vale in quanto momento dell'ideale obbiettività del sapere scientifico. I concetti scientifici valgono nella loro funzionalità e il progresso della scienza consiste nell'accentuazione di tali caratteri dei suoi concetti, il che le concede di liberarsi da ogni residuo dogmatico, di estendere e unificare il proprio processo, di non fingere ipotesi se non nei limiti che esse valgono come posizione della sua esigenza razionale, di garantire il tal modo la propria continuità teoretica.

«Tale sviluppo ha evidentemente il suo limite ideale nella precisa ed universale definizione della sua ontologia categoriale» (PTR, p. 109).

Tale loro risoluzione permette di considerare l'ontologia categoriale della scienza nella sua sistematicità. L'ontologia categoriale non è né un apriori né un oggetto che si pone al pensiero scientifico. Essa si determina come attualità dell'infinito apriori della scienza come legge del suo processo; legge trascendentale che garantisce la progressiva universalizzazione del dato empirico. «La scienza perciò crea a se stessa, nel suo procedere, il proprio sistema categoriale, in quanto attraverso rinnovati tentativi, attraverso la dialettica per cui essa trapassa dall'esperienza alla legge, dall'ipotesi alla prova, attua nel contenuto concreto del conoscere l'esigenza del momento razionale che la caratterizza» (PTR, p. 110). Da questo punto di vista il procedere della scienza, ma sarebbe più esatto dire delle scienze, nella sua interna dialetticità non si presenta come processo di crescita cumulativo e interno, ma, da una parte, recepisce stimoli ed elementi extrateorici provenienti dalla complessità dell'esperienza; dall'altra, si articola in modo



frammentario prima di raggiungere una nuova ideale obbiettività. Nel procedere scientifico ogni risultato raggiunto è relativo, ma ciò che non è relativo è la struttura razionale della scienza.

D'altra parte, l'apriori della scienza non è un ordine trascendentale categoriale ma la legge regolativa del suo processo. Tale legge è la stessa razionalità scientifica in quanto comprende ogni determinazione intuitiva e la incorpora in una pluralità di direzioni. Nel sapere comune il conoscere si manifesta come rappresentazione (*Vorstellung*) della realtà, mentre il sapere scientifico supera il momento rappresentativo fondandosi su un principio di legislazione autonoma dell'esperienza scientifica. La validità teorica della scienza non consiste, dunque, in una forma di legalità data per la coscienza, ma nel processo della relazionalità che assorbe e trasforma il movimento intuitivo del conoscere.

Il sapere scientifico, attraverso il suo processo di risoluzione razionale dei dati dell'esperienza, in quanto ragione scientifica si determina come sapere continuo di spazi dell'esperienza. Ma l'esperienza scientifica non esaurisce tutti i livelli di realtà, mentre sappiamo che in Kant l'esperienza, non a caso, viene resa esaustiva dalle categorie.

Essa rinvia alla ragione filosofica come compimento dell'autonomia della pura sistemica teoreticità, laddove la razionalità scientifica, come aspetto dell'unità trascendentale della ragione, rinvia all'altro presupposto della ragione e cioè all'autonomia.

3. La determinazione dell'apriori razionale della filosofia, nella sua dialetticità, presenta caratteri che lo rendono problematico di fronte al sapere comune. Tali caratteri ineriscono alla filosofia e la presentano in modo affatto caratteristico di fronte alle altre direzioni della totalità del sapere. Il pensiero filosofico si presenta, rispetto alla frammentarietà dei dati dell'esperienza, delle intuizioni delle concezioni immediate della vita, come fundamentalmente indipendente. Per così dire, esercita una sospensione di giudizio che neutralizza (IFPFF, pp. 62-65) i dati immediati. Quest'indipendenza dall'empirico attraverso la neutralizzazione dei dati, permette alla filosofia di fondarsi come autonoma. Il carattere autonomo della filosofia denota la sua sistematicità che non indica la chiusura del procedere filosofico, ma l'esigenza di richiamare e giustificare i suoi procedimenti (PFF, pp. 15-30) esercitando un continuo autocontrollo.

La sistematicità rappresenta, nella sua forma indefinita, il principio dell'autonomia razionale; mentre, se si intende per sistematicità un sistema coerente al suo interno ma particolare o una pluralità di sistemi, si blocca il dispiegarsi della legge di autonomia razionale. La filosofia non ha alcun presupposto e la sua verità si definisce all'interno della dialetticità del suo procedere, in cui si attua l'autonomia razionale.

Perciò i concetti filosofici «non vanno assunti per il loro immediato contenuto intuitivo, con cui entrano nel sapere comune, ma per la connessione razionale che essi posseggono nel sistema, e questa è condizionata dalla elaborazione razionale che nella

tradizione filosofica li ha elevati a momenti della sistematicità autonoma della ragione e che nello stesso tempo li sollecita ad una sistematicità sempre più vasta e più profonda» (PTR, p. 154). Tale procedere del pensiero filosofico involge i sistemi filosofici determinati e ne supera i momenti intuitivi sviluppandoli all'interno della sistematicità trascendentale della ragione. Ciò costituisce d'altronde la "continuità" del filosofico e ogni fissazione si presenta come "interpretazione dogmatica" della filosofia (PTR, p. 158). La concezione rappresentativa del sapere comune che riflette in una coscienza il rapporto io-mondo si struttura come posizione dogmatico-razionale. La ragione, nel suo procedere trascendentale, assorbe in sé le determinazioni dei diversi piani della realtà e fonda l'ordine dell'esperienza come sistema autonomo delle leggi costitutive della organicità della realtà (*Realität*). Ora, la ragione, come sistematica trascendentale autonoma del sapere filosofare, si deve articolare e strutturare al suo interno in momenti che permettano il passaggio della esperienza "in genere" all'autonomia trascendentale sistematica. Questo passaggio implica la determinazione dello svolgersi dal concetto all'idea. Poiché il concetto nel suo significato si determina come compimento intuitivo di un rapporto determinato, ricade in una forma di problematicità tipica del sapere comune. L'obiettività del concetto si oppone, nella sua parzialità, alla sua autonomia razionale e in questa posizione deve riconoscere la sua parzialità e aspirare all'unità sistematica della ragione. Questa parzialità del concettualismo, pur nel suo limite, esprime un'esigenza positiva che serve a determinare la "condotta di vita" (PTR, p. 164)

del sapere comune. La funzione del concettualismo la si può ritrovare nella determinazione del linguaggio in quanto esso si pone come compimento intuitivo della parola. Ma la funzione del linguaggio nella sua costituzione storica obbiettiva si determina non come astrattezza dei suoi simboli, ma come elemento teorico che rinvia ad altri compimenti intuitivi. In ciò sta il suo significato sistematico. Ora nel momento in cui il concetto si determina come obbiettività parziale di un contenuto dell'esperienza ma nello stesso tempo aspira alla comprensione della complessità e ricchezza della totalità dell'esperienza, deve riconoscere l'antinomicità tra sé stesso come parzialità e gli altri aspetti della realtà.

Tale antinomia, nel sapere filosofico, è la forma in cui i concetti posti per sé si riconoscono parziali e tendono a superarsi per una sintesi più comprensiva. Tale antinomicità trova il suo strumento di mediazione nella dialettica come passaggio dal concetto all'idea. L'antinomia (RR, pp. 260-270) fonda l'antinomia trascendentale dell'idea tramite la mediazione razionale della dialettica secondo la quale «...le sintesi concettuali che valgono come momenti costitutivi della esperienza, invece d'essere lasciate cadere l'una a fianco dell'altra senza sistematicità, si richiamano in modo che nessuna in sé può concludersi, né prevalere nella propria determinazione; ma ciascuna rimanda all'altra, come negatrice del suo proprio essere in sé in funzione di un processo trascendentale che s'attua solo nella loro correlazione» (PTR, pp. 171-172). Il riconoscimento della natura trascendentale dell'idea attraverso la risoluzione dialettica

dell'antinomia, indica la funzionalità della legge trascendentale secondo cui gli aspetti determinati si connettono e si significano nell'idea. L'idea, nella sua forma trascendentale, non si presenta come oggettività in sé indipendente perché ricadrebbe in una posizione concettualistica dogmatica, ma come momento della immanente relazione tra la realtà effettuale (*Wirklichkeit*) e la sintesi trascendentale della ragione. Le idee filosofiche, quindi, come momenti della sistematicità della ragione, momenti trascendentali e non obiettivati, esprimono l'ordine e la teoreticità rispetto alla realtà. Poste, per tale unità e sistematicità, esse conducono all'interno della trascendentalità della ragione le molteplici espressioni dell'esperienza per cui questa viene compresa e fondata trascendentalmente. Le idee, come momenti "regolativi" dell'autonomia trascendentale della ragione rappresentano il «sistema della ragione filosofica... (che) non è un concreto e determinato organismo di sapere obbiettivamente considerato, ma è la trascendentale autonomia della ragione stessa, in cui viene assunta ogni posizione del pensiero e delle esperienze» (PTR, p. 181). La trascendentalità dell'idea si esprime, nel suo momento teoricamente più alto, come legge di coordinazione e risoluzione della sintesi correlativa dell'esperienza. Questa fenomenologia delle correlazioni del concreto sapere esprime l'attualità trascendentale dell'idea; tale processo non significa deduzione dell'esperienza dall'idea ma legge trascendentale per la quale i contenuti concreti del sapere vengono ordinati e fondati come legalità autonoma costitutiva della realtà. In essa i dati vengono funzionalizzati e mediati tramite la concettualizzazione che si è espressa

nella ragione scientifica, che a sua volta rappresenta «la risoluzione funzionale del dato dell'esperienza, per cui questo viene tolto dalla limitatezza e trasposto secondo un sistema di relazioni indipendenti da tale particolarità» (PTR, p. 187). Il piano della totalità dell'esperienza, ordinato secondo la risoluzione funzionale della ragione scientifica, nelle sue molteplici direzioni, per il riconoscimento della propria universalità, rinvia come sua correlazione al riconoscimento dell'autonomia e quindi alla ragione filosofica.

Ragione scientifica e ragione filosofica, come momenti della struttura trascendentale della razionalità, si presentano nella loro autonomia infinita. Esse esprimono, come “natura” e “spirito”, le forme e i campi in cui si dispiega il processo infinito della struttura trascendentale della razionalità.

4. L'idea della ragione come idea-limite che «esprime l'universale senso teorico di un processo di enorme complessità, in cui rientrano i rapporti dell'uomo con la natura (*ragione scientifica*, c.n.) e dell'uomo con gli altri uomini (*ragione scientifica*, c.n.)» (RR, I, p. 203), rimane costante nella ricerca filosofica banfiana. Dai *Principi di una teoria della ragione* (1926) a *L'uomo copernicano* (1950), alla *Ricerca della realtà* (1959), ai *Saggi sul marxismo* (1960), la fiducia nella ragione è la fede nella filosofia, nella sua capacità di esprimere una funzione positiva per la risoluzione della crisi nei suoi aspetti teorici e nei suoi aspetti storico-sociali. Nel primo caso, il razionalismo

critico combatte l'uso dogmatico della ragione attraverso una disamina puntuale e rigorosa del “concettualismo-realistico” e del “dogmatismo razionale”, recuperando alcune istanze delle correnti filosofiche, definite dalla critica come irrazionalistiche (Simmel, Klages, Bergson). In questa direzione, la filosofia della vita di Simmel in Banfi diventa il concetto di vita come trama potenziale (“più-che-vita”) dell'esperienza sulla quale opera la ragione.

Sul piano storico, gli aspetti della crisi vengono riportati da Banfi al riconoscimento della funzione e del ruolo della nuova umanità (proletariato) che assume la direzione, storicamente cosciente, della ricomposizione della crisi sociale. Ma ora si impone la necessità di tirare un po' le fila del nostro discorso. Crisi della cultura e costruzione di una razionalità critica e aperta; scienza e filosofia come rapporto correlativo per l'unità della razionalità; pensiero e realtà come elementi del rapporto teoria-prassi nel quale i termini assumono un'ottica diversa rispetto al ruolo svolto nelle concezioni gnoseologiche classiche. In questa direzione di ricerca, la riflessione banfiana si caratterizza secondo ritmi che al suo interno vanno da una definizione di ragione criticamente orientata a una forma di razionalità storico-critica che mette in luce i caratteri di universalità e autonomia della ragione. Su tali presupposti si basa la concezione del rapporto correlativo tra scienza e filosofia, che fa salvo il carattere conoscitivo autonomo della scienza e la sua dimensione di prassi storica di “appropriazione” della natura. D'altronde, il sapere scientifico considerato come un

aspetto della prassi complessiva, lascia spazi di intervento per la filosofia come autocoscienza storica dell'unità dei piani della realtà. Se è facile, diceva Banfi, andare dalla realtà al pensiero, è molto più difficile ridiscendere dal pensiero alla realtà. La vita nelle sue inesauribili espressioni, come più che vita (*Mehr-als-Leben*, la lezione di Simmel continua a operare), stimola il pensiero a non adagiarsi mai in una qualsiasi forma di certezza dogmatica. Non è il pensiero che svolge sé stesso ma è questo continuo stimolo proveniente dalla realtà che spinge il pensiero alla ricerca continua e aperta.