

Antonio Scaglia

LA SINGOLARITÀ DEL SOGGETTO TRA PENSIERO E MONDO
SIMMEL E BANFI

Premessa

La non facile valutazione dell'influsso di G. Simmel sulla sociologia e sul pensiero sociologico italiano viene qui affrontata attraverso la lettura di uno degli autori che di Simmel apprezzarono la proposta metodologica e la provocazione creativa. Antonio Banfi (1886-1957) è infatti uno dei filosofi contemporanei che a Simmel prestò un'attenzione che a tutt'oggi ancora non è stata adeguatamente messa in rilievo¹.

Ciò che mette Antonio Banfi in relazione con Simmel è, in primo luogo, l'aspirazione e l'impegno filosofico che si definiscono in lui come ferma fedeltà alla ragione. In termini più generali, Antonio Banfi può inoltre essere considerato un pensatore con chiara connotazione europea: lo dimostrano le sue letture di Hegel, di Kant, nell'interpretazione fattane dalla scuola di Marburg o dai successori di W. Dilthey, ed ancora per i suoi riferimenti a Husserl, James, Bradley e Whitehead.

E' nel periodo passato a Berlino che Banfi accosta e medita Simmel; ed è da Simmel che egli raccoglie le stimolazioni della 'filosofia

¹ Cfr. A. SANTUCCI, *Sul pensiero di A. Banfi*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XVII, 1962, pp. 197-212.

della vita'; una scelta, quella della centralità della vita e del pensiero, che in lui non venne mai meno².

Al fine di portare all'evidenza alcuni termini del rapporto Banfi-Simmel sarà utile premettere un sintetico riferimento a ciò che in Simmel costituisce il *terminus a quo* della connessione fra il pensiero dei due autori.

La sociologia come scienza empirica. Premesse teoretico-conoscitive.

Simmel assume la tesi secondo la quale l'epistemologia dell'oggetto si costruisce nel mentre ci si occupa di esso e la applica alle scienze culturali e sociali.

Essendo impossibile all'intelletto (*Verstand*) andare al di là della molteplice, sterminata e sconcertante realtà sensibile, esso si affida, allora, alle categorie, mentre la ragione (*Vernunft*) si affida alle idee. Le fonti della conoscenza non sono tuttavia diverse per l'intelletto e per la ragione; l'unica fonte cui attingere rimane comunque l'esperienza sensibile i cui contenuti vengono completati e sistematizzati dalla ragione la quale esprime l'esigenza della totalità nella concatenazione complessiva dell'intelletto³ intesa a conferire sistematicità e completezza all'esperienza. Simmel va oltre questa concezione affermando che il pensiero produce anche le formazioni della scienza, della religione, dell'arte, del gioco e della società.

Simmel trae da ciò uno degli elementi centrali della sua concezione evolvendo pertanto la gnoseologia kantiana. «Ogni esperienza – egli afferma – in modo particolarmente evidente quella vitale ed emozionale, si crea da se stessa il suo oggetto, nel quale fa esperienza di sé»⁴. Il circolo esperienza – pensiero inizia, si conclude e si rinnova con l'*Erlebnis*, o "esperienza vissuta".

Nella tensione per avvicinare la rappresentazione del fenomeno alla rappresentazione delle essenze è necessario che il soggetto sia

² Dino Formaggio, discepolo di Banfi, ricorda come la sua ultima lezione (18 giugno 1957) fosse dedicata a Simmel e "culminata nella evocazione della vita che si esalta nell'arte e nella filosofia".

³ Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza*, Paravia, Torino 1944, pp. 157-258.

⁴ H.J. HELLE, *Epistemologia ed evolucionismo in G. Simmel*, in "Idee" 7-8, 1988, p. 3.

attivo ed in ciò il soggetto è libero e creativo. Per Simmel, l'intenzione centrale del sistema kantiano non sta nel pensare ma nel volere, "perché il fare pratico, che egli dichiara la cosa oggettiva principale della sua vita, sarebbe anche il suo interesse soggettivo che ne dirige in ultima istanza il pensiero"⁵. Ed ancora, l'intelletto, insoddisfatto della conoscenza di realtà isolate, è rinviato verso connessioni più generalizzanti ed innalza una parte delle osservazioni più o meno casuali a proposizioni empiriche che astraggono dalla realtà e dalle contraddizioni che la determinano ed inizia a mettere alla prova queste proposizioni con l'ausilio della propria sistematica esperienza⁶.

Simmel indica, dunque, l'individuo come l'istanza di trasformazione e di unificazione; con l'individuo vengono indicati anche i gruppi impegnati nel risolvere i problemi del tempo oppure le epoche dello spirito. E' l'individuo che costruisce dai vari materiali il cosiddetto "quadro oggettivo"⁷. Ciò non è né frutto di atti voluti né è l'intenzione che può riprodurre la realtà in modo perfettamente identico al suo progetto. Le percezioni di senso si cristallizzano, piuttosto, in unità di senso che permettono all'individuo di raggiungere la "proprietà delle cose", un passo sconosciuto alla limitatezza del patrimonio conoscitivo dell'individuo stesso. In tale processo, soggetto ed oggetto della conoscenza hanno una tale intensa interazione reciproca da condurre Simmel a parlare dello stesso ed unico atto visto da due prospettive che possono essere distinte unicamente dal punto di vista analitico.

Quali poli dialettici del conoscere, soggetto ed oggetto vengono posti in comunicazione fra di loro in modo da far apparire possibile e giustificata la deduzione di verità parziali ed operazionali.

La critica conseguente alla constatazione di criteri ultimi e di validità assoluta permette a Simmel di definire l' "oggettivo" come concetto di relazione⁸. In luogo del concetto di verità delle scienze naturali egli propone quello della rilevanza dell'orientamento e

⁵ A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, in *Opere I*, Ist. A. Banfi, Reggio Emilia, 1986, p. 69.

⁶ G. SIMMEL, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, München/Leipzig 1892, p. 148

⁷ *Ivi*, p. 45.

⁸ G. SIMMEL, *Zur Methodik der Sozialwissenschaft*, in "Jahrbuch für Gesetzgebung", XX, 1986, pp. 575 ss.; vedere in particolare p. 235.

dell'agire che vincola lo scienziato empirico in base al postulato di identità ed al principio che lo spinge verso la "ricerca della verità approssimativa". La convinzione di aver in qualche modo scoperto una legge del progresso morale, giustifica, nell'opinione di Simmel, non solamente lo studio ma, a partire da questo, la individuazione di intoccati periodi dello sviluppo storico e gli permette altresì di formulare una legge contrapposta che nega ogni progresso morale.

E mentre queste due affermazioni vengono affrontate come se ognuna di esse fosse corretta, nel confronto analitico, ognuna di esse, spinge la propria applicabilità sino al limite, determinando così il livello relativo della sua giustificazione.

Le analogie che legano Banfi a Simmel

Le analogie fra Simmel e Banfi toccano soprattutto l'aspetto della singolarità del soggetto, la tensione soggetto-oggetto e quindi la funzione relativa, ma vitale, del pensiero filosofico nel divenire storico.

In Simmel, l'elemento al quale viene attribuita competenza orientatrice è l'interesse al senso ed alla condizione del divenire del mondo. Il ricorso a presupposti significanti che trascendono il sapere concreto rendono possibile alla coscienza la scoperta di contesti pieni di significato e descrivibili entro il caos degli avvenimenti specifici. Si tratta di uno strumento "regolatore" del processo conoscitivo che risiede nelle "idee della ragione". Queste ultime sono concezioni dell'essenza, rilevanti in merito all'agire e per il significato delle realtà storiche, il cui contenuto immediato non appare in modo compiuto nei singoli avvenimenti storici concreti, anzi nel caso migliore, tale contenuto viene appena toccato. Ora, a fronte della distanza soggetto oggetto e della tensione del processo conoscitivo lo scienziato cerca una giustificazione metodologica e teoretica che gli proverrà dall'*Erlebnis* o esperienza vissuta (l'"esigenza fondamentale della vita" di Banfi).

Queste teorie sono valide, per Simmel, in riferimento alle cause pragmatiche della loro attuabilità e pur tuttavia solamente come premessa di un terzo livello di conoscenza globale. Fintanto che quest'ultimo livello non è raggiunto, la severità dei criteri simmeliani di validità fa presupporre che ciò sarà pur sempre possibile

orientativamente; tale validità orientativa è continuamente migliorabile ed è, contemporaneamente, il correttivo che guida la conoscenza del livello scientifico delle scienze empiriche dell'individuale⁹. Il mezzo unificatore e di controllo è il pluralismo metodologico e dei risultati di tutte le scienze della società, mentre ultimo fine conoscitivo rimane la formulazione di una "pura teoria" che, al di là di tutti gli egoismi delle scienze singole, corrisponde ai criteri di una scienza che è rimasta sempre negli accenni e che non è mai giunta ad essere una precisata concezione scientifica unitaria.

Sarà in questo relativismo, ma anche nella allusiva orientatività, nella tensione alla pura teoria e nel conseguente pluralismo antidogmatico che Banfi troverà la strada per il relazionismo teoretico e morale di cui è testimone la storia dei sistemi filosofici.

A Simmel, più di quanto non avvenisse per Banfi, "si impose il passo verso la fondazione della sociologia come tentativo di controllare quel potere pratico... che la dimensione collettiva ottenne a cavallo dei secoli XVIII e XIX di fronte agli interessi vitali del singolo. Più efficace della storia della cultura, dell'economia politica, dell'etnologia e di altre scienze, si poteva proporre solo una sociologia i cui risultati potessero essere forgiati quali 'armi nella lotta per l'esistenza'. Come concetto teoretico conoscitivo di questa nuova scienza si offrì il concetto di società poiché era stato all'ombra di questo concetto che erano state unificate le prime esperienze di auto ed eterodeterminazione della mutevole *Lebenswelt*"¹⁰.

Lo schema premesso da Simmel alla sua *Soziologie* è un metodo scientifico che va legato strettamente alle sue premesse teoretico-conoscitive. E' pur vero che Simmel pone l'oggetto della sociologia come se esso potesse avere un carattere trascendentale. Egli considerò, infatti, necessario presupporre un'idea regolatrice dalla quale scaturisce come evidente che la società è istanza determinatrice del pensiero e dell'agire individuali, quale oggetto concreto che tuttavia non è afferrabile con gli strumenti conoscitivi delle scienze classiche; istanza che avrebbe potuto legittimarsi successivamente come oggetto della sociologia nel corso del processo di ricerca scientifica sul sociale.

All'inizio del processo conoscitivo sociologico vi è, per Simmel,

⁹ G. SIMMEL, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, cit., p. 123.

¹⁰ G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen*, Lipsia 1908, p. 4.

la formazione concettuale. Anche secondo Simmel vale il presupposto dei classici secondo cui i concetti fondamentali della sociologia sono in un "rapporto funzionale con la realtà", riscontrabili in qualche modo nella struttura dell'oggettivo). Vanno ricercate anzitutto quelle forme della socialità che, all'interno del divenire storico, hanno evidenziato delle relative costanti; da qui potranno allargarsi le prospettive scientifico sociali in direzione di fenomeni concreti¹¹.

L'Erkenntnistheorie der Gesellschaft, la parte finale del suo saggio, è il tentativo di rendere scientificamente praticabile l'idea di società come tentativo ipotetico di conoscenza del fenomeno totale. Questa idea di società deve essere la mediazione, l'esperienza problematica dell'essere socializzato ed il risultato dell'analisi scientifica singola. Per chiarire questo dilemma, Simmel rinvia alla problematica kantiana delle possibilità di realizzazione della natura, ma, allo stesso tempo, mette in guardia di fronte ai limiti di tale analogia. Mentre in Kant l'unità della natura si compie nella mente dell'osservatore, l'unità della società si realizzerebbe attraverso elementi introdotti dalla coscienza, attraverso gli stessi individui interagenti. Che il partner dell'interazione possa divenire oggetto della propria rappresentazione, "realtà del tu", è il presupposto psicologico conoscitivo della possibilità stessa della società. La sua idea giunge all'efficacia anzitutto all'interno dell'esperienza dell'essere socializzato e sarebbe il risultato dell'esistenza storica dell'uomo ovunque egli sia presente.

Pertanto, anche ciò che Simmel fa passare sotto l'appellativo di "a priori sociologici", è piuttosto uno schema di una teoria sociopsicologica dell'azione, che una filosofia trascendentale della società.

La concezione filosofica di A. Banfi

Il punto di partenza di Antonio Banfi è la crisi del pensiero contemporaneo che toglie alla filosofia un fondamento spirituale universalmente riconosciuto. Ma è proprio questo approccio e la collocazione ideologico-politica del filosofo italiano che rende singolare la ricerca di questo autore, facendo apparire ancora più profonda

¹¹ Benché Simmel impieghi principalmente il metodo storico, consiglia anche l'utilizzo di altri metodi empirici per scoprire il materiale cui fanno riferimento i concetti fondamentali.

tale esigenza intellettuale; quest'ultima, in senso filosofico, non è "una ricostruzione soggettiva del mondo spirituale" quanto piuttosto "l'esigenza di una sistemazione totale del mondo obiettivo dello spirito, intendendo... per obbiettività spirituale l'insieme di quelle forme, di quelle creazioni, di quei principi e di quegli istituti in cui si concreta ed a cui attinge, come a una fonte comune e perenne, la vita interiore di ciascuno"¹².

Il suo pensiero filosofico, come venne esposto ne *La filosofia e la vita spirituale*, appare come un razionalismo critico e come un criticismo relativistico nel quale a porsi non è il problema della verità o un adeguamento della ragione alla realtà. Il fine stesso della filosofia non è pertanto quello della comprensione della realtà quanto piuttosto quello di rispondere alle esigenze spirituali dell'uomo che scaturiscono dalla vita stessa come esigenze ad essa naturalmente connesse. Questa dimensione trascendentale, a differenza di quella kantiana, coincide con la struttura del conoscere, da intendersi come insieme di categorie universali e necessarie, alla stregua del trascendentale husserliano che si presenta come coscienza che, in quanto condizione dell'essere del mondo, è il trascendentale di quest'ultimo; coscienza come il residuo della riduzione fenomenologica ossia dell'*epoché*.

La filosofia di Banfi esprime, dunque, il trascendentale non come struttura del conoscere comune a tutti i soggetti conoscenti e nemmeno come coscienza sovraindividuale quale condizione per l'essere delle cose (fermo restando che queste hanno una realtà puramente fenomenica). In Banfi, il trascendentale è inteso, piuttosto, come insieme di idee guida presenti che ricorrono nella storia del pensiero filosofico nelle quali non si attua né l'*adaequatio* della ragione alla realtà, né l'idealismo fenomenologico. La frequentazione della storia del pensiero filosofico conduce invece a scoprire, a rendere evidente, l'unità e l'armonia tra i contenuti del mondo nella vita spirituale¹³.

Principio dell'esigenza filosofica è, per lui, la dissoluzione della certezza dogmatica, per cui quando appare "un ordine razionale nella sua più assoluta formalità come unica sede di universale armonia fra gli aspetti della vita spirituale" ciò segna una crisi pro-

¹² A. BANFI, *Opere I*, Ist. A. Banfi, Reggio Emilia, 1986, p. 6.

¹³ Cfr., A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, cit., pp. 110-12.

fonda della cultura¹⁴.

A differenza di altre epoche, "alla coltura contemporanea manca... una forma organica ed universale: non vi è valore la cui certezza non sembri dissolversi o nella coscienza di un processo genetico o nella complessità di relazioni sociali, o nell'arbitrarietà di atteggiamenti individuali"¹⁵. A seguito della crisi sempre più radicale di rapporto fra gli aspetti e le forme della vita spirituale, si rafforza l'esigenza filosofica intesa sempre come attività volta a "sgombrare il pensiero da ogni contenuto o limitazione dogmatici ed a porlo di fronte alla sua pura e fondamentale esigenza"¹⁶. Ciò si manifesta nella scienza che rinuncia ad essere riflessione certa su di un dato obiettivo, per la rinuncia a concepire il dato meccanicamente ed entro leggi generali e per la rinuncia ai principi scientifici dogmatici ed alle sistemazioni universali¹⁷; dissoluzione della certezza dogmatica che si rivela anche nella concezione del processo storico, dove il fatto storico appare alla scienza nella sua infinita complessità e nella sua ideale relatività, sintesi instabile di fatti e coscienze individuali con all'interno una dialettica dovuta alla tendenza di ognuna di queste forme di valutazione di vita, di valore in quanto universale e necessaria. E queste forme "non possono interpretarsi come principi trascendentali del divenire storico, che solo nel pensiero filosofico possono trovare la loro definizione e la loro unità"¹⁸. Nell'esperienza interiore, questa dissoluzione dogmatica appare come coscienza di un dissidio tra il valore spirituale e la sua manifestazione.

La filosofia approfondisce questa problematicità in quanto non la risolve in nessun dato immediato, anzi esso rifiuta di accettare come assoluto ogni dato immediato. Inoltre, il pensiero filosofico viene da Banfi presentato come critico perché preceduto sempre da una teoria del conoscere e perché si concreta in formule che attuano l'esigenza critica e si concreta ancora nell'esperienza interiore del filosofo stesso. Un'esigenza critica che, tuttavia, non va al di là di una concretezza del pensiero filosofico inteso come forme della

¹⁴ *Op. cit.*, p. 6.

¹⁵ G. SIMMEL, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Leipzig 1917; Berlin 1970³, pp. 45 ss.

¹⁶ Cfr., A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, cit., p. 9.

¹⁷ Cfr., *Ivi*, pp. 10-18.

¹⁸ *Ivi*, p. 20.

pensabilità del reale; forme che non sono mai da intendersi come rappresentative di alcun contenuto obiettivo.

Il pensiero filosofico si oppone alla conoscenza sensibile in quanto concetto o carattere ideale del conoscere, esso è inteso come pensabilità del reale in termini problematici e non oggettivi¹⁹. Egli affermerà che "elevare un dato qualsiasi a concetto è scioglierlo dalla sua fissità, proiettarlo nel suo infinito processo di relazione universale del pensiero: il concetto non è così la pallida riproduzione di un dato, ma il momento di pensabilità di un reale, che la ragione può più o meno ampiamente svolgere"²⁰.

Si giunge, in tal modo, ad una dimensione trascendentale che viene individuata nella forma mentis del filosofo, negli universali che "non trovano il loro corrispettivo in nessuna esperienza immediata, che non si possono obiettivare sul piano della conoscenza empirica comune. Sia che tali idee esprimano le categorie fondamentali della realtà, come l'essere, il divenire, l'essenza, l'esistenza, la sostanza, la causa, o le forme in cui si inquadra la vita spirituale, come la coscienza, la sensazione, il sentimento, la volontà, la moralità, la bellezza; esse non si adattano mai al dato empirico, ma lo separano e lo congiungono secondo piani indipendenti dalla sua forma determinata gli impongono un'idealità a cui la sua solidità materiata repugna".

Le idee filosofiche sono non la ricostruzione faticosa della realtà quanto piuttosto lo sforzo del soggetto di pensare la realtà sulla base delle proprie esigenze spirituali. Quindi la teoricità non è fine a se stessa ma è funzionale alle diverse altre facoltà spirituali come la creatività, l'attività morale, politica, la pedagogia.

I sistemi filosofici sono la risoluzione degli stati d'animo soggettivi e dei dati oggettivi del reale verso un senso di spiritualità che li trascende. La spiritualità, a sua volta, viene intesa come "l'essere reale dell'io, l'aver nel mondo la sua realtà, il percorrerlo e il viverlo annullando in tal vita i reciproci contrasti...l'ideale a cui tutto il nostro essere aspira"²¹.

Nel descrivere il rapporto fra l'io ed il mondo, Banfi ricorre nuovamente a Simmel. Affermando che "l'io è o aspira ad essere la sin-

¹⁹ *Ivi*, p. 24.

²⁰ *Ivi*, p. 28.

²¹ *Ivi*, p. 46.

tesi ideale, cosciente di sé, di quell'infinità di processi e di aspetti che egli pur concepisce come il suo mondo", egli stabilisce una reciprocità e necessità fra l'unità ideale e l'atto del mondo e l'unità e l'atto dell'io che richiede un riconoscimento ed una accettazione reciproca; e da Simmel²² viene anche la conclusione "che solo nell'unità ideale delle due esigenze possano avere realtà i due termini, l'io ed il mondo; che la loro intima natura non stia né in un'obiettiva differenziazione, né in una mera immediata identità, ma in una polarità ideale la cui tensione rende possibile una più alta forma di vita"²³.

La visione filosofica è la trasposizione delle valutazioni soggettive in un senso fondamentale che è l'esigenza profonda dell'io di essere felice; ora nella storia della filosofia, ricorda Banfi, si incontrano, ad esempio il pessimismo di Schopenhauer e l'ottimismo di Leibnitz; ambedue si pongono come universali, scoprendo così "l'esigenza ideale che l'io pone al mondo come richiesta della felicità". Ma a questa esigenza si contrappone l'esigenza che il mondo pone all'io; si ha così un rapporto nel quale "l'io chiede di essere felice, di avere assicurata la realtà del suo essere profondo, solo in quanto ha idealmente assicurato in sé l'unità del mondo", coincidenza di richieste che non può mai essere raggiunta. Si produce, tuttavia, così, una tensione che è realtà dello spirito "che nella sua vita raccoglie forme di unità sempre superiori la finità dell'io e del mondo, le concilia in sé, nella fecondità infinita del suo processo"²⁴.

In Banfi, il dualismo dialettico fra immanenza e trascendenza ha, nella filosofia, il momento in cui questi due momenti "si toccano senza confondersi né annullarsi"²⁵, anzi essi si elevano "nella filosofia a forma ideale della vita dello spirito, in cui questa diviene, per citare le parole di un filosofo contemporaneo, sempre più vita, anzi sempre più che vita"²⁶.

In questa concezione, la libertà della persona altro non è che un aspetto tragico della vita spirituale, la persona è, infatti, "atto dello spirito che ricompone la sua unità attraverso la parzialità determinata della persona con una necessità dialettica tanto più ineluttabile

²² Cfr. G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1900, pp. 112 ss.

²³ A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, cit., p. 46.

²⁴ *Ivi*, p. 55.

²⁵ *Ivi*, p. 83.

²⁶ *Ibidem*.

in quanto il suo fondamento è il principio stesso della vita personale²⁷. E' questa, sempre secondo Banfi, una verità profonda che ha la sua più viva espressione nella coscienza religiosa nella quale avviene la misteriosa coincidenza fra determinatezza della persona e la trascendenza dello spirito.

Nello stesso modo con cui la filosofia considera la fenomenologia personale viene da essa presa in considerazione anche la storia. Come non vi è unità personale, così non vi è storia in quanto atto di uno spirito assoluto. Il valore dello stesso materialismo storico in quanto esso ha "un valore assai più profondo... di quello che appare nella sua interpretazione positivista, anche se essa trovi luogo negli scritti di Marx e di Engels... Non si tratta certo di affermare che tutti i valori umani sono riconducibili a quello economico. Né che l'economia determini come naturalità il processo e lo sviluppo di tutto il mondo della coltura e della civiltà... ma si tratta, piuttosto, di riconoscere che l'economicità è valsa per secoli come la indiscussa naturalità sociale...nella cui finità venivano sistemandosi ed equilibrandosi i vari valori spirituali"²⁸. Ma anche questo realizza un momento "tragico" nel quale la storia dialettizza ogni tentativo ideale dei suoi problemi. Resta, comunque, innegabile che "nessuna sistemazione obbiettiva della vita può realizzare l'armonia ideale di un puro mondo dello spirito". Esso rimane sempre trascendente a quella idealità che pure la guida e la feconda, e tale trascendenza si esprime in quell'inesauribile rivivere la vita in forme spirituali, il cui limite ideale è al di là di ogni forma determinata della vita stessa, al di fuori di ogni sfera della sua obbiettività, al di sopra dell'opposizione stessa di soggetto e oggetto: la moralità, l'arte, la religione, la filosofia.

Risulta evidente come il marxismo venga così letto in un suo possibile collocamento nella filosofia della vita. Una posizione teoretico filosofica che trova evidenti analogie nella teorizzazione sociologica italiana nei confronti di altre grandi scuole: dal positivismo, all'idealismo e, come in questo caso, al marxismo. "Il marxismo – afferma Banfi – non è una filosofia, una scienza o una storia, è umanità della filosofia, della storia operante nella libertà della ragione". Un tentativo, a nostro avviso, di uscire dallo schema filoso-

²⁷ *Ivi*, p. 85.

²⁸ *Ivi*, p. 90.

fico teoretico classico, facendo della *Lebenswelt* simmeliana una modalità nuova di conciliare la *Weltanschauung* marxiana con la storia del pensiero scientifico. È agevole pensare che, con un simile tentativo, la ricerca di A. Banfi voglia collocarsi più nell'ambito del discorso sul metodo alacramente perseguito dal mondo germanico a cavallo dei due secoli che non entro il rigoroso confronto epistemologico classico che contrappose, ad esempio, realismo ed idealismo; in una certa misura, anche il kantismo e lo storicismo vengono fatti oggetto di una lettura particolare. Il fulcro epistemologico sembra divenire l'approccio simmeliano della *Lebenswelt*.

Antonio Banfi e Georg Simmel

“Il principio che la vita soltanto comprende la vita, e oltrepassa se stessa lo affascinava”; se si aggiunge la convinzione di Banfi secondo la quale la fenomenologia era molto vicina al pensiero di Simmel si perviene, sempre con E. Garin, cui si deve l'espressione appena citata, alla conclusione che Banfi arrivava a Husserl attraverso Simmel²⁹.

Se, come si è visto, la filosofia della vita di Simmel è un punto focale nella riflessione di A. Banfi, la dialettica hegeliana rappresenta, in lui, a sua volta, lo strumento preciso per chiarire il rapporto fra realtà oggettiva, individuale, filosofica e mondo spirituale. Ma è ancora E. Garin a sostenere che in Banfi appare tuttavia maggiore la vicinanza a Kant che non ad Hegel, a Simmel più che non ad Heidegger.

Sempre in merito alle motivazioni che avvicinano Banfi a Kant, piuttosto che ad Hegel, è utile riportare un suo passo, frequentemente citato:

“La filosofia trova il suo mondo, non lo costruisce, e lo trova come il mondo reale posto assolutamente in sé: ciò che è razionale è reale; ora è in questa identità immediata che sta il limite del pensiero hegeliano, perché ciò che è razionalità è l'idealità del reale stesso: la coscienza non di questa identità ma di questo passaggio stesso, come ideale principio della realtà, è il pensiero, che come tale è reale nella sfera filosofica. Hegel dunque ricade in una forma di ideali-

²⁹ E. PACI, (a cura), *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 34.

simo dogmatico che non è l'essenza, ma il limite della sua filosofia"³⁰. E sempre Garin ritiene che la ricerca di Banfi vada nel senso di attribuire a Kant il merito di aver riconosciuto il momento dialettico e quello trascendentale come libertà concreta del pensiero della determinazione dei concetti e ricerca della pura legge teoretica"³¹.

Tuttavia, afferma Banfi, "la formula kantiana oggi non ci basta più, perché bisogna sì tener conto dell'unità del mondo morale, ma anche della sua infinita molteplicità, dei suoi contrasti e problemi irrisolvibili, di cui Hegel aveva un senso così vivo e di cui Simmel ci ha dato una così raffinata analisi"³². Si deduce, alla luce di questa interpretazione, come in Banfi, Hegel rappresenti una modalità che permette di passare da Kant a Simmel. Ed è appunto in un saggio centrale su Simmel che questa limitatezza di Kant viene esplicitata al fine di mettere in evidenza quella che nel titolo del saggio stesso viene chiamata "l'intuizione della vita... di Georg Simmel"³³.

Di Simmel, Banfi condivide la posizione neokantiana, nella quale il concetto dell'imperativo categorico e il formalismo di Kant, in quanto esprimono il carattere assolutamente ideale della moralità come tale, hanno il difetto di non essere abbastanza formali, di avere la pretesa di poter offrire la ragione dei singoli obblighi morali; per i neokantiani e per Simmel, come per Banfi, in ogni singolo obbligo morale, al contrario, in quanto esso è vissuto, si deve riconoscere la presenza della infinita distanza tra l'effettività del contenuto e l'idealità del significato. Nel saggio, l'esposizione del pensiero di Simmel da parte di Banfi appare talmente coincidente con gli elementi fondamentali della filosofia di quest'ultimo da rendere impercettibile la distinzione fra i due pensatori e ciò getta, pertanto, una luce singolare sulla lettura storico materialistica propria del pensatore italiano.

Banfi passa infatti a sostenere che "l'idealità assoluta del valore morale... è una categoria metafisica dell'individualità, è il 'dover es-

³⁰ A. BANFI, *Studi sulla filosofia del Novecento*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 487.

³¹ E. GARIN, *Antonio Banfi e il pensiero moderno*, in *Intellettuali italiani del XX secolo*, Ed. Riuniti, Roma 1974, p. 219.

³² A. BANFI, *Esegesi e letture kantiane*, II, Argalia, Urbino 1969, p. 30.

³³ A. BANFI, *Il relativismo e l'intuizione della vita nel pensiero di G. Simmel*, Saggio introduttivo alla tr. it. di G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Istituto librario internazionale, Milano 1972, pp. 205-307.

sere' altrettanto essenziale quanto l'essere"³⁴. Essere e dover essere sono una dualità della vita individuale che esprime la dinamicità di quest'ultima "che è solo in quanto supera se stessa idealmente nel suo essere stesso"³⁵. La categoria e la verità della legge individuale non ha, per Simmel come per Banfi, significato oggettivo; esse sono un significato profondo radicato nell'eticità della vita spirituale.

Avvicinandosi questa volta a Husserl, Banfi e Simmel ritengono che "la categoria fondamentale del pensiero filosofico è precisamente la negazione di ogni formalismo; è l'affermazione della totale intimità dello spirito a se stesso, come individualità universale: essa è infatti il pensare senza presupposti"³⁶.

Banfi prende tuttavia le distanze anche da Husserl, quando egli ritiene che il pensare senza presupposti (l'*epoché* husserliana) sia possibile solamente annullando e risolvendo, almeno in via di massima, la determinatezza dell'individualità particolare, l'oggettività fissa di ogni dato come anche l'esclusività parziale di ogni categoria. Per fare questo, la speculazione filosofica, "rappresenta la reazione dell'io al mondo come totalità", un'io spirituale al quale il mondo appaia con un senso di totalità.

Avviene, allora, che ambedue, l'io ed il mondo, soggetto ed oggetto, nella tensione delle loro opposizioni, trovano la loro conciliazione "in quanto la personalità è obbiettivata e l'obbiettività personalizzata"; una conciliazione tuttavia sempre parziale, in quanto, quando uno dei significati della vita personale viene elevato ad assoluto, diviene un tipo che si contrappone ad altri tipi; tipi che non rispondono ad alcuna realtà oggettiva. La stessa verità filosofica "non richiede di adeguarsi ad alcuna oggettività data; anzi è di tale oggettività la negazione"³⁷.

La conclusione di questo processo è la evidenziazione della fonte di ogni impulso del pensiero, della storia e del rapporto fra soggetto e oggetto: la dimensione stessa della vita. Ognuno dei termini che conducono all'elemento finale del processo, è caratterizzato dalla relatività del suo porsi e del ruolo che assume nel suo divenire.

³⁴ *Ivi*, p. 297.

³⁵ A. BANFI, *Simmel e la filosofia della vita*, introduzione alla tr. it di G. SIMMEL, *Introduzione alla vita (Lebensanschauung)* Bompiani, Milano 1938.

³⁶ G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, cit., p. 8.

³⁷ A. BANFI, *Il relativismo e l'intuizione della vita nel pensiero di G. Simmel*, cit., p. 299.

“Il relativismo simmeliano appare a questo punto lo sforzo estremo per risolvere, o meglio, dare un significato alle parzialità e alle opposizioni dei sistemi metafisici, di integrare le tipicità spirituali in una, per così dire, pura tipicità teoretica, destinata a mettere in luce non una delle forme della trascendenza della vita a sé stessa nello spirito, ma la vita stessa come tale processo nella sua universalità e nella sua incessante individualizzazione”³⁸. E ciò è la radice della tensione cui più volte i due autori hanno fatto riferimento, tensione che, nella sfera filosofica, dà significato al mondo, gli attribuisce un senso ideale assoluto ed universale; una tensione che ricerca il proprio equilibrio nella ricerca di quest’ultimo nel movimento e nella ricchezza senza fine del reale.

Ma non vi è qui una contraddizione? Come può essere cercato un equilibrio se il reale è un movimento infinito se non vi sono, quali punti di riferimento, né categorie conoscitive quale comune struttura del conoscere né certezza dell’essere che provenga dall’autocoscienza?

“La contraddizione che sembra qui apparire, si risolve in quanto è assunto come fenomeno originario della vita il superare se stessa, che qui appare nella sua forma più pura, libera d’ogni particolare contenuto. In tale coscienza è raggiunto così in noi l’assoluto della nostra relatività”³⁹. Banfi, con Simmel, ribadisce ancora che tale coscienza è reale ed effettiva non in quanto risoluzione astratta e dogmatica, ed (essa) è vera non come sistema ma “come vita del pensiero”, un processo che, assumendo sempre nuovi significati e contenuti, relativizza in noi la coscienza concreta che si presenta come assoluto e che è sempre uno specifico momento della vita interiore.

La formulazione ultima ed integrale della realtà e l’esigenza dello stesso pensiero si rivela “quale vera assolutezza, la trascendenza della vita, in cui l’opposizione dell’assoluto e del relativo è risolta, della vita che è sempre più vita, un rinnovarsi perpetuo, e, in quanto è più vita, è un superarsi in posizioni ed in sfere d’un valore autonomo al di sopra ed all’interno del suo proprio processo, è cioè, ed in forma estrema nella spiritualità, più che vita. Che se tale concezione sembra urtare ad insormontabili difficoltà logiche, qui è for-

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 300.

se raggiunta la sfera in cui tali difficoltà non valgono più come assolute, perché essa è appunto quella a cui si nutre la radice stessa metafisica della logica"⁴⁰.

Alcuni elementi comparativi

Se vi sono differenziazioni fra il pensiero di G. Simmel e di A. Banfi, sembra di poter affermare che esse non sembrano certo essere prevalenti sulle coincidenze. Vi sono alcuni elementi comuni e strutturali che accomunano i due autori. In primo luogo, secondo l'allusione di E. Garin⁴¹, la presenza di Hegel nel pensiero di Banfi è certamente soverchiata da quella di Kant. Infatti, se Banfi si muove in ordine a quella che è stata chiamata la ferma fedeltà alla ragione, quest'ultima viene tuttavia da lui considerata come l'elemento fondante la stessa libertà dell'uomo, libertà che altro non è se non la capacità di agire secondo ragione. L'imperativo categorico si presenta all'uomo in forma di universale e necessario, svincolato dai condizionamenti degli impulsi sensibili ed empirici (tutti gli impulsi individuali e soggettivi), condizione questa che fonda la libertà dell'uomo in quanto tale, condizione che permette alla volontà di agire secondo ragione.

E' noto come per Kant la condizione della volontà sia caratterizzata da alcuni postulati quali l'esistenza di Dio e dell'anima. Accenniamo alla posizione di A. Banfi e di G. Simmel nei riguardi di Edmund Husserl. Per comprendere il pensiero di A. Banfi (e di G. Simmel) nel loro rapporto con la scuola fenomenologica, sono centrali i giudizi di questi autori su Husserl⁴².

Della fenomenologia, A. Banfi afferma essere centrale "il radicale tentativo di una sistematica della ragione, in funzione della cui universalità e autonomia siano non annullati ma posti e integrati i particolari problemi". "Husserl aveva affermato nelle sue *Ideen* l'autonomia del momento eidetico dell'esperienza e la necessità di sviluppare da un lato il sistema con un'analisi ontologica, dall'altro di ricondurre le sintesi parziali alla relazione fenomenologica all'io

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ E. GARIN, *Antonio Banfi e il pensiero moderno*, cit., p. 77.

⁴² A. BANFI, *Il pensiero contemporaneo*, in "Rivista di Filosofia" VII, 1926, pp. 175-179.

come centro cosciente, onde poter risolvere razionalmente la complessità dell'esperienza stessa secondo la struttura della coscienza trascendentale". Ora, Banfi non condivide, come contrario allo stesso pensiero di Husserl, la posizione di coloro che accentuarono il momento ontologico a discapito di quello fenomenologico; d'altro canto non condivide nemmeno chi isola il momento fenomenologico interpretandone la relazione intenzionale in senso psicologico-metafisico. Ciò che Banfi coglie in Husserl è, per riferirci alla seconda recensione citata, "l'indirizzo sempre più netto della filosofia fenomenologica...verso un razionalismo trascendentale, nella coscienza del cui problema essa viene man mano perdendo la limitazione derivante dall'originario punto di partenza, allargando i suoi schemi, abbracciando con sempre maggiore comprensione la problematica della filosofia moderna, aprendo contro il dogmatismo realistico e idealistico, empiristico e razionalistico, alla ragione il vasto campo dell'esperienza, secondo una sistematica in cui filosofia e scienza ritrovano le coordinate della loro comune funzione teoretica"⁴³

Un primato della gnoseologia, vicina dunque ai neokantiani e quindi una forma di idealismo per il quale l'essere del mondo dipende dalla coscienza e che esso è "costituito" dalla coscienza. Il punto di maggiore contatto con Husserl è là dove quest'ultimo deve ai neokantiani la ridefinizione dell'io cartesiano: esso non è più un soggetto psichico, quanto piuttosto una soggettività trascendentale, un Io trascendentale. E su questo, Husserl è seguito da G. Simmel e da A. Banfi, per i quali la soggettività individuale non ha rilevanza come dimensione psichica. Tuttavia, allo stesso tempo, Simmel e Banfi si staccano anche dalla concezione husserliana, in quanto la stessa dimensione dell'autocoscienza non raggiunge la certezza dell'esistenza del soggetto pensante. Il trascendentale si riduce per Banfi al sistema filosofico e morale, la cui caratteristica non è la verità come riproduzione della realtà oggettiva; i sistemi filosofici, come si ricorderà, sono unicamente una delle modalità nelle quali si esprime la esigenza della vita spirituale, modalità che, nella tensione dialettica con la realtà oggettiva, trova il modo per produrre, attraverso il proprio superamento da parte di altri sistemi di pensiero, sempre nuove e più efficaci possibilità di espressione delle esigenze della vita spirituale. Quest'ultima è un'entità metafisica che fonda

⁴³ E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, Husserliana VII, M. Nijhoff, Haag 1978, p. 9.

dunque la stessa logica; un'entità alla quale è pure proprio un movimento teleologico che percorre il susseguirsi dei sistemi di pensiero nella storia della filosofia e che non trova giustificazione se non in se stesso.

Per articolare questa differenziazione di Banfi e Simmel dalla fenomenologia husserliana è bene ricordare brevemente come in loro diversa sia anche la tematica della intersoggettività.

Per Husserl, la soggettività che costituisce il mondo non è la ragione impersonale ma un'intelligenza che si sfaccetta in una molteplicità di monadi. Il problema della molteplicità dei soggetti viene affrontato con una seconda riduzione fenomenologica nella quale all'io psichico stanno di fronte altri io (mentre di fronte all'io trascendentale non sta nulla, poiché tutto si costituisce nell'io trascendentale). Questo senso della presenza della coscienza dell'altro si ha invece con l'Einfühlung o senso dell'altro.

In che misura Banfi sia vicino e distante da Husserl lo esprime il passo di quest'ultimo autore secondo il quale "la filosofia altro non è che `razionalismo', costantemente, ma secondo diversi gradi del movimento di intenzione e compimento di un razionalismo in sé diversificato, la ratio nel costante movimento di autochiarificazione"⁴⁴. In questo testo ed in Husserl in generale, Banfi vede la più alta instaurazione e autonomia della universalità critica della ragione, la sua validità assoluta come criterio della filosofia e del sapere in generale, tradotto in una sistematica aperta a tutta l'esperienza⁴⁵. Nella fenomenologia husserliana Banfi vede anche una sintesi o una conciliazione di razionalismo e storicismo, in quanto Husserl "ha riconosciuto nella storia del sapere `il processo di un concreto autoriconoscersi della ragione', ha ricomposto una linea di continuità del pensiero speculativo"...ma, aggiunge, egli "ha riaffermato la sua interna unità dialettica, ha giustificato l'insorgere dello scetticismo, dell'irrazionalismo, dell'empirismo come reazioni al dogmatizzarsi dello stesso razionalismo, e ne ha definito la limitata funzione storica, ha infine eliminato ogni curvatura mitico-metafisica della filosofia"⁴⁶.

⁴⁴ *Ivi*, p. 273.

⁴⁵ A. BANFI, *Filosofia contemporanea*, Bompiani, Milano 1951, p. 150.

⁴⁶ P. ROSSI, *Teoria e storia in A. Banfi*, in "Rivista di Filosofia" LVIII, 1967, p. 159.

In Simmel come in Banfi, con la concezione relativistica del pensiero, non sparisce solo la funzione fondante dell'autocoscienza ma anche quella della epoché, come sospensione del giudizio finalizzata a rendere possibile la descrizione precisa del fenomeno che diviene conoscitivamente irraggiungibile sul piano dell'oggettività; il fenomeno rimane unicamente pensabile.

Resa relativa la conoscenza, è reso relativo anche il pensiero nella sua forma di trascendentale dell'unità logica dei sistemi filosofici. La dialettica del pensiero con il mondo sono elementi che costituiscono un'unità in quanto tensione che fa progredire il pensiero stesso, una tensione propria e specifica di ogni unità storica del pensiero, nella quale non si ha progresso della conoscenza filosofica come tecnica di conoscenza della realtà ma solamente un progredire nel riconoscimento di unità ed armonia tra i contenuti del mondo nella vita spirituale.

Questo fluì da G. Simmel nella concezione filosofica di A. Banfi. In Simmel, i presupposti teoretico conoscitivi ed il trascendentale storico, reso attivo nella Lebenswelt, sarà alla base della sociologia, ne costituirà la chiave di lettura, la ricchezza ed insieme il suo limite.