

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA



SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE

TESI DOTTORALE:

LA FORMAZIONE INTELLETTUALE E POLITICA

DI ANTONIO BANFI

Coordinatore :

Ch.mo Prof. Giuseppe Antonio Di Marco

Tutor:

Ch.mo Prof. Fabrizio Lomonaco

Candidato:

Marcello Gisondi

XIV CICLO DEL DOTTORATO

2008/2011

Indice

INTRODUZIONE	p. 4
CAPITOLO I	
I.1 I Banfi di Vimercate: patriottismo e cattolicesimo	p. 10
I.2 La solitudine, le amicizie, il <i>Jean Christophe</i>	p. 18
I.3 Milano nell'età giolittiana	p. 24
I.4 La scoperta di Hegel: la filosofia come <i>unum necessarium</i>	p. 29
I.5 Critica dell'idealismo e dell'oggettivismo assoluti	p. 32
I.6 Martinetti e Kant: formalismo, dovere e coscienza	p. 37
I.7 Fede e dovere	p. 44
I.8 Boutroux e Renouvier: il problema della volontà libera	p. 46
I.9 Bergson e Croce: la coscienza e il problema dell'intuizione	p. 58
I.10 Φιλία ed έρως: la comunione degli spiriti e la sessualità	p. 63
CAPITOLO II	
II.1 Berlino: i nuovi studi, il prussianesimo e la cultura di massa	p. 72
II.2 L'incontro con Simmel: «pensare senza presupposti»	p. 76
II.3 La filosofia come «tertium»: la spiritualità tipica	p. 79
II.4 La critica di Simmel al dovere kantiano	p. 84
II.5 Kant nella storia: il tentativo degli austromarxisti	p. 90
II.6 La scoperta della politica: Andrea Caffi e la crisi europea	p. 93
II.7 Religione e modernità: <i>Per il congresso del libero cristianesimo</i>	p. 96
II.8 Politica e religione: La <i>De rerum novarum</i> e il modernismo	p. 103
II.9 Banfi tra i novatori e i vociani	p. 107
II.10 Un <i>Gran Tour</i> tedesco	p. 112
II.11 Un manifesto per l'Europa: massa, militarismo e rivoluzione	p. 114
CAPITOLO III	
III.1 Dopo Berlino: l'insegnamento e l'incontro con Mario Rossi	p. 124
III.2 Alessandria e le riflessioni giuridico-politiche	p. 128

III.3 I mutamenti politici italiani e le critiche al socialismo	p. 133
III.4 «Soffrire la storia»: coscienza e autocoscienza, realtà e idealità	p. 138
III.5 Fede e storia: un indefinito messianesimo	p. 142
III.6 La vita scolastica: riflessioni sulla pedagogia e sulla gioventù	p. 146
III.7 Economia e autocoscienza: la prima lettura di Marx	p. 150

CAPITOLO IV

IV.1 La settimana rossa e la guerra: una nuova <i>Weltanschauung</i>	p. 155
IV.2 La crisi socialista e il neutralismo banfiano	p. 159
IV.3 Gli scritti di logica e l'«autocoscienza pura»	p. 162
IV.4 Tolstoj e il <i>Che fare?</i> la contrapposizione etica alla modernità	p. 166
IV.5 L'interventismo italiano e il pacifismo di Rolland	p. 173
IV.6 Il Neutralismo socialista e il positivismo rivoluzionario di Leone	p. 178
IV.7 Ragione individuale e ragione storica	p. 183
IV.8 L'Italia in guerra e gli amici al fronte	p. 187
IV.9 La critica all'ideale e il marxismo privato	p. 191
IV.10 La critica serrata all'idealismo italiano	p. 196
IV.11 Zanotti Bianco e la Giovine Europa	p. 199
IV.12 La retorica umanitaria e il materialismo dei numeri	p. 206
IV.13 L'ultima collaborazione e il distacco da Caffi	p. 211
IV.14 Lo «sfascio» del politico	p. 213
IV.15 L'arruolamento, la fine del conflitto e i <i>Quaderni di vita</i>	p. 216

CAPITOLO V

V.1 1919: crisi sociale e rinascita personale	p. 221
V.2 Il ritorno alle pubblicazioni e l'idea di pedagogia	p. 227
V.3 I <i>Quaderni di etica</i> e la scoperta della fenomenologia	p. 233
V.4 <i>La filosofia e la vita spirituale</i>	p. 241

BIBLIOGRAFIA	p. 246
--------------	--------

Introduzione

Nel corso dell'ultimo decennio il pensiero e la figura di Antonio Banfi (Vimercate 1886 – Milano 1957) sono stati richiamati con sempre maggiore frequenza nel dibattito filosofico e culturale italiano. La già corposa bibliografia critica banfiana si è arricchita dei volumi pubblicati da una nuova generazione di studiosi: il libro del 2006 di Irene Gianni, *Il protestantesimo di Antonio Banfi*¹, e quello del 2010 di Luisa Antoni, *Antonio Banfi e la sua scuola tra filosofia e musica*² –sviscerano entrambi temi spesso messi in ombra negli studi sul vimercatese; quello del 2009 di Davide Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*³, partendo dal piano teoretico suggerisce le ragioni alla base dei differenti atteggiamenti verso il fascismo tenute da Banfi e dal suo maestro Piero Martinetti. A questi importanti contributi si sono aggiunti quelli di allievi di Banfi o studiosi di generazioni precedenti che sono tornati a riflettere sul suo pensiero e sulle sue vicende con occhio diverso da quello con cui erano essi stati analizzati fino alla fine degli anni '80 del secolo scorso. Fra questi interventi vanno segnalati senza dubbio il lavoro del 2007 di Fulvio Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*⁴, in cui l'allievo banfiano rivede alcune sue interpretazioni precedenti sull'evoluzione del pensiero del maestro, e la raccolta di saggi pubblicata nello stesso anno da Amedeo Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*⁵, nella quale vengono intrecciate le vicende personali e filosofiche di almeno due generazioni di autori difficilmente inquadrabili in una singola corrente di pensiero.

Alla generale ripresa della filosofia banfiana nelle sue molteplici direzioni hanno contribuito sicuramente importanti momenti di condivisione – non solo accademica – come i convegni organizzati nel 2007 in occasione del cinquantenario della scomparsa del filosofo, uno dalla Casa della Cultura di Milano, l'altro dall'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia. Gli atti⁶ di quest'ultimo, raccolti in volume nello stesso anno da Simona Chiodo e Gabriele Scaramuzza, offrono un'ampia panoramica sulle letture

¹ I. Gianni, *Antonio Banfi e il protestantesimo*, prefazione di F. Papi, San Cesario di Lecce, Manni, 2006.

² L. Antoni, *Antonio Banfi e la sua scuola tra filosofia e musica*,

³ D. Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, presentazione di F. Minazzi, Milano, Guerini e Associati, 2009.

⁴ F. Papi, *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Como-Pavia, Ibis, 2007.

⁵ A. Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milano, Paravia-Bruno Mondadori, 2007.

⁶ AA. VV., *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di S. Chiodo e G. Scaramuzza, Milano, Unicopli, 2007.

contemporanee del pensiero banfiano, confermando come esso continui a sollecitare interpretazioni e utilizzi molteplici da parte di studiosi provenienti dai percorsi e dalle discipline più diverse: dall'estetica alla filosofia morale, dalla politica alla pedagogia, dall'etica all'epistemologia, dalla storiografia filosofica fino alla teoria della conoscenza.

Questo nuovo incremento degli studi critici – dopo l'abbondanza degli anni '60, '70 ed '80, ed il calo drastico degli anni '90 – è stato accompagnato anche dall'edizione o riedizione di numerose opere, traduzioni, prefazioni, carteggi e lezioni universitarie di Banfi. La riscoperta del suo ruolo civile nella Milano del secondo dopoguerra è stata favorita invece dalla pubblicazione nel 2006 del fortunato libro, *La ragazza del secolo scorso*⁷, autobiografia di Rossanda Rossanda, che era stata allieva prima, poi compagna partigiana e stretta collaboratrice di Banfi negli anni '40 e '50.

È mia convinzione che il calo dell'interesse verso Banfi negli anni '90 e la conseguente diminuzione del numero di studi critici siano in qualche modo associabili al crollo di un'ideologia, quella comunista, della quale egli era stato nell'ultima parte della sua vita un teorico ed esponente di spicco. Proprio l'impegno politico di Banfi aveva in qualche modo cristallizzato le letture critiche del suo pensiero, suggerendo a molti l'immagine di un filosofo dogmaticamente bloccato sulle posizioni espresse dal marxismo del P.C.I.. Rispetto al Banfi comunista la storiografia critica si è divisa sostanzialmente in due filoni, ben descritti da Carlo Monti durante il convegno tenuto a Reggio Emilia nel 1967, *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*:

L'uno tende a presentare uno sviluppo rettilineo, per cui il Banfi filosofo e il Banfi politico finiscono per convergere; l'altro mira, piuttosto, a distinguere in lui due fasi fondamentali, quella razionalistico-critica e quella marxista, separando, così, con un taglio netto, la sua attività di pensatore da quella di militante di partito⁸.

Nessuna delle due linee interpretative sembra però collimare del tutto con la biografia e con la bibliografia banfiana: se è vero, ad esempio, che le pubblicazioni dei primissimi anni '20 manifestano una distanza netta dalle concezioni allora in auge del marxismo come prassi e teoria totalizzanti, è altrettanto vero che le lettere politiche a Mario Rossi negli anni '10 testimoniano già allora simpatie nette per il socialismo.

⁷ R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Torino, Einaudi, 2006.

⁸ C. Monti, *Vitalismo e umanesimo nella formazione del giovane Banfi*, in AA. VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967)*, Firenze, La nuova Italia, 1969, pp. 146-157, 146.

Similmente, la costante fedeltà di Banfi al P.C.I. negli anni '50 non annulla i forti contrasti con la linea culturale e ideologica del partito, come dimostra l'ultimo scritto che egli lascia compiuto sulla sua scrivania, *Husserl e la crisi della civiltà europea*.

Come definire, dunque, la relazione fra le due fasi: come una continuità o come una discontinuità? Probabilmente un parametro interpretativo rigido non può nel caso banfiano essere esaustivo. La tesi che questo lavoro propone identifica nella biografia e nel pensiero di Banfi un carattere costante, che non coincide però né col razionalismo critico-fenomenologico né col marxismo: credo che alla base delle idee e delle azioni banfiane ci sia un atteggiamento etico-religioso, una «fede nella vita», come egli stesso la definirà più volte, che permea tanto il suo pensiero quanto le sue scelte culturali e politiche. È una fede che assume le forme più svariate, che cerca continuamente la storia ma che spesso si tiene lontano dall'azione, e che trova la sua incarnazione filosofica più propria in una concezione trascendentale della personalità: è un filo conduttore nascosto, tanto evidente negli epistolari, negli appunti personali e negli scritti postumi, quanto sottotraccia nella maggior parte delle pubblicazioni ufficiali. Occorre precisare che, sebbene Banfi dedichi all'analisi della fenomenologia religiosa – in particolare delle varie chiese cristiane – una cospicua parte del suo lavoro intellettuale negli anni '20 e '30, la sua fede non si riconosce nei canoni di alcuna religione rivelata: essa rappresenta piuttosto la ricerca ostinata e rigorosa della propria direzione spirituale, l'attenzione costante ad ogni sincera voce umana, la volontà di costruire un mondo etico condiviso che sappia costantemente rinnovarsi. Queste tensioni Banfi vive e variamente tiene insieme durante i suoi quasi settantadue di vita, vissuti per lo più nel cinquantennio più turbolento e tragico del '900. La sua filosofia è perciò costitutivamente una filosofia della crisi.

Ho cercato dunque di centrare l'attenzione sulla sua lenta maturazione di questa fede filosofica, avvenuta in uno dei momenti di maggiore crisi della modernità europea. Il mio tentativo è stato quello di mettere in luce se e in che misura l'idea di politica che Banfi comincia a maturare negli anni '10 si ponga in continuità con i gli aspetti gnoseologici ed etici della sua filosofia, che proprio nello stesso periodo si vanno chiarendo. La periodizzazione a cui faccio ricorso non aspira a criteri di oggettività. Ho ritenuto di circoscrivere la mia ricostruzione al periodo che va dall'infanzia di Banfi a quella che ritengo la sua compiuta maturazione filosofica, coincidente con la pubblicazione della monografia *La filosofia e la vita spirituale*. Il periodo che si chiude nel 1922 – anno di d'edizione del libro – è stato inoltre quello relativamente meno

studiato dalla critica. Anche i due determinati contributi di Papi relativi a quel periodo – l'articolo del 1959 *Il pensiero di Antonio Banfi. Dalla crisi della cultura europea al primo incontro col marxismo (1910-1922)*⁹, e la fondamentale monografia del 1961 *Il pensiero di Antonio Banfi*¹⁰ – sono stati scritti quando la gran mole degli inediti giovanili non era ancora stata pubblicata. Il 1922 è inoltre l'anno in cui Banfi dà alle stampe il suo primo, e per molti anni unico, articolo a carattere puramente politico: *Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea* esce pochi mesi prima della marcia su Roma, esprimendo posizioni radicali ma isolate che egli mantiene durante tutti i vent'anni del regime fascista. La sua *praxis* politica cambia soltanto nel corso della seconda guerra mondiale con l'adesione alla lotta di Resistenza partigiana e l'iscrizione al P.C.I..

Lo specifico carattere della filosofia di Banfi e la sua stessa poliedrica personalità possono difficilmente essere inquadrati attraverso una singola lente d'osservazione. Per questo motivo la tesi cerca di legare insieme i piani della ricerca storica e della riflessione teoretica, della ricostruzione biografica e della contestualizzazione culturale. I materiali di studio e di ricerca che ho utilizzato sono principalmente: le opere banfiane, edite o postume, risalenti al periodo di riferimento o ad esso tematicamente connesse; i suoi carteggi, editi e inediti; la pubblicistica politica italiana ed europea degli anni '10; i testi su cui Banfi compie i suoi primi studi; le opere di bibliografia critica.

Sulla base della stessa suggestione che mi spinge a leggere il calo d'interesse verso Banfi negli anni '90 come effetto della scomparsa dei soggetti politici alla cui ideologia egli era stato da molti univocamente associato, sono portato a credere che l'attuale momento di crisi storica, economica, ideologica e culturale sia fra gli stimoli che maggiormente contribuiscono ad una riscoperta del pensiero banfiano nella sua componente più dinamica: quella, appunto, che pone al centro della sua attenzione la categoria della crisi nelle sue diverse coniugazioni.

⁹ F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi. Dalla crisi della cultura europea al primo incontro col marxismo (1910-1922)*, in «Rivista storica del socialismo», a. 2, f. 7-8 (luglio-agosto 1959), pp. 537-569.

¹⁰ F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961.

Abbreviazioni

Per alcune opere o fonti archivistiche ricorrenti vengono utilizzate in nota le seguenti abbreviazioni, seguite dall'indicazione del numero di pagina o dai riferimenti del fondo:

- AB = Archivio dell'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia.
- FVS = A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Eletti con la collaborazione di L. Sichirolo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986.
- PFE = A. Banfi, *Pedagogia e filosofia dell'educazione*, a cura di G. M. Bertin e L. Sichirolo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986.
- SL = A. Banfi, *Scritti letterari*, a cura e con introduzione di C. Cordié, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- SFN = A. Banfi, *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri e R. Banfi, Roma, Editori Riuniti, 1965.
- UM = A. Banfi, *Umanità*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri, presentazione di M. Ranchetti, Reggio Emilia, Edizioni Franco, 1967.
- Atti = AA. VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967)*, Firenze, La nuova Italia, 1969.
- Bertin = A. Banfi - G. M. Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, a cura di F. Cambi, Palermo-Firenze, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2008.
- Bresciani = M. Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- Rossi = P. Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, in A. Banfi, *Incontro con Hegel*, con una nota di L. Sichirolo, Urbino, Argalia, 1965.

Certo questa non è né la filosofia inutile e sublime, né la storia che ricostruisce la purissima logica dell'immane sviluppo del mondo; è una modesta cronaca, scritta non senza appassionamento partecipe, di programmi, di riflessioni, di umani sforzi, ed anche di idee.

Cronache di Filosofia italiana
Eugenio Garin

CAPITOLO I

I.1 I BANFI DI VIMERCATE: PATRIOTTISMO E CATTOLICESIMO

Antonio Banfi nasce il 30 Settembre 1886 a Vimercate, in Brianza, e trascorre l'infanzia nell'ex convento che da due generazioni è di proprietà della sua famiglia. Sul trono del Regno d'Italia, Stato unitario da un quarto di secolo, siede in quel momento Umberto I di Savoia (1844-1900). Un ex-mazziniano, Agostino Depretis (1813-1887), guida come primo ministro il suo ottavo governo, grazie al sostegno della Sinistra storica e agli appoggi che la neonata politica del trasformismo gli consente di volta in volta di trovare. L'Italia ha da meno di un lustro dato avvio ad una timida politica coloniale nel corno d'Africa, con la quale intende mettersi al passo delle altre potenze europee: l'Impero Britannico, la terza Repubblica Francese, e i due imperi centrali, Germanico e Austro-ungarico. Ventotto giorni prima della nascita di Banfi, a pochi chilometri di distanza da Vimercate, nel borgo di Oreno, ha visto la luce Gian Giacomo Gallarati Scotti (1886-1983). Nel giro di un mese questo piccolo angolo di Brianza offre i natali a due futuri senatori: del Regno il più anziano, della Repubblica il più giovane. La Lombardia è del resto protagonista di un forte sviluppo agricolo, industriale e culturale, che ne fa uno dei motori trainanti dello sviluppo dell'intera nazione. Forti sono però anche le disparità sociali che spingono molti a migrare all'estero o inurbarsi, e che favoriscono la nascita dei primi movimenti politici a carattere popolare.

Vimercate conta all'epoca poco più di settemila anime, ma più che nel paesino l'infanzia di Antonio trascorre nella grande dimora Banfi e nelle campagne circostanti. Acquistato in seguito alle espropriazioni napoleoniche, il convento gioca un ruolo non secondario nella crescita spirituale del futuro filosofo. Daria Malaguzzi Valeri (1883-1979), che sarà la compagna della sua vita, individua «in quella dimora secolare così ricca di tradizioni religiose e profane, una vera carica romantica e scettica, lirica e pratica, sentimentale e fredda al tempo stesso»¹: tutti elementi che ella ritrova nella personalità del marito.

All'infanzia campestre nel convento vimercatese segue un'adolescenza provinciale a Mantova, dove il padre di Antonio, l'ingegnere Enrico Banfi, è preside

¹ A. Banfi, *Umanità*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri, presentazione di M. Ranchetti, Reggio Emilia, Edizioni Franco, 1967, pp. 18-19. Sono parole della moglie di Banfi, Daria Malaguzzi Valeri, curatrice con questo volume di un'ampia raccolta di documenti biografici del marito. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'UM' seguita dal numero di pagina.

dell'Istituto tecnico². La città dei Gonzaga ha più di trentacinquemila abitanti ed esprime orgogliosa valori che segnano l'orizzonte etico di Banfi nell'adolescenza ed oltre. In un appunto databile tra il 1906 e il 1907, un Banfi già ventenne programma infatti la stesura di «un lavoro sullo “Spirito di Mantova” in cui si fondono le glorie e i martiri e la bellezza: sarebbe lo spirito mio come s'è formato e com'è: la celebrazione del Rinascimento, della nazionalità, della potenza della vita libera»³.

A Mantova Antonio compie i suoi studi fino al liceo, contagiato dalla «atmosfera rinascimentale ed anti-controriformistica della città libera e coraggiosa»⁴. Vi stringe inoltre una delle sue amicizie più profonde e determinanti, quella col «fratello dell'anima»⁵ Confucio Cotti (1886-1936). In lui Banfi trova un compagno di viaggi, di «colloqui intimi» e di scrittura. Il mantovano, a cui Giuseppe Ungaretti (1888-1970) dedicherà nel 1923 la poesia *Sonnolenza*⁶, sarà anche l'artefice nei tardi anni '10 dei contatti tra Banfi e il poeta del *Porto sepolto*. Spirito «socraticamente sereno» e «sdegnoso di fermare per iscritto dottrina e pensiero pur tanto lucidi ed umani»⁷, Cotti lascerà – oltre ad un articolo scritto con Banfi stesso – solo delle *Considerazioni introduttive a uno studio sul problema morale*, pubblicate nel 1910.

I due amici, conosciutisi negli anni del ginnasio, si separano temporaneamente nel 1904, alla fine del liceo, quando Cotti si iscrive all'Università di Pavia, mentre Banfi comincia a frequentare la Reale Accademia Scientifico-letteraria, chiudendo a Milano triangolo tutto lombardo con Vimercate e Mantova. Egli vive così gli anni fondamentali della sua crescita respirando l'aria dei differenti ambienti della Lombardia, dal brianzolo al cittadino, fino al metropolitano. Il percorso universitario di Banfi comincia con l'iscrizione al corso di laurea in lettere: la filosofia non è ancora al centro dei suoi interessi. Nel maggio del 1905, proprio nel capoluogo lombardo, il giovane studente redige quello che può essere considerato molto probabilmente il suo primo saggio compiuto: un manoscritto di 59 cartelle sul poeta trovatore Bertrand de Born (1140 ca.-

² Cfr. C. Cordié, *Introduzione*, in A. Banfi, *Scritti letterari*, a cura e con introduzione di C. Cordié, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. XIII. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'SL' seguita dal numero di pagina.

³ UM, p. 21.

⁴ È la calzante definizione di Daria Malaguzzi. UM, p. 21.

⁵ Lettera a Malaguzzi del 1908. UM, p. 41.

⁶ Cfr. *Introduzione*, in G. Ungaretti, *Lettere a Giuseppe Prezzolini 1911-1969*, a cura di M. A. Terzoli, Roma, Edizioni di storia e letteratura-Dipartimento dell'istruzione e cultura del Cantone Ticino, 2000, p. XI.

⁷ A. Banfi, *Tre maestri*, in «L'illustrazione italiana», LXXIII, n. s., n. 44, 3 novembre 1946, pp. 284-285. Ora in SL, pp. 425-251, p. 248.

1215 ante)⁸, celebre dannato per bocca del quale nella *Divina Commedia* s'enuncia la legge del contrappasso.

Milano sarà il centro della attività culturale di Banfi, ma è rilevante notare che egli stesso «si considerava più mantovano che milanese»⁹, e che il convento vimercatese rimarrà ben oltre gli anni della giovinezza un rifugio sicuro «dove torniamo a riposare e ritemprarci»¹⁰. Vale la pena, per comprendere come il Banfi maturo ricordi questi primi momenti della sua formazione, rileggere uno stralcio della lunga lettera autobiografica che l'8 giugno del 1942 invierà all'allievo Giovanni Maria Bertin (1912-2002):

Sento oggi, ad esempio, che l'esser nato da una vecchia famiglia milanese con una tradizione illuministica, temperata da un tono lievemente romantico di una religione d'interiorità, familiare agli studi giuridici e scientifici, divisa tra le professioni cittadine e la vita di proprietari di terre, ha avuto un significato profondo per me, così qualcosa dentro devono aver lasciato i laghi verdi di canne, lividi sul tramonto di Mantova, e le sue mura e le larghe strade piene di sole e la vita calma laggiù di una prima adolescenza, e più l'ex convento e la vigna e il giardino di Vimercate e le stradette incassate tra le siepi di robinie e i boschetti di roveri e le pinete e la dolce tristezza delle colline di Brianza percorse in caccia. (...) In fondo fanciullezza e adolescenza furono per me vita di crisalide: la nidiata era grossa, l'esistenza calma, un papà tenerissimo e amico scherzoso e gioviale, una mamma attiva e arguta, il legame tra fratelli molto sciolto così che l'influenza dei maggiori su di me fu, credo, nulla. Vita di crisalide imbozzolata tra studio e gioco con tono un po' sognante d'evasione poetica: certi punti cardinali del mio mondo poetico sono sorti allora, e qualche vena d'emozione religiosa. Il terzo anno di liceo la crisalide è uscita: sicurezza e gioia di vivere, sete di letture personali un interno fermento intellettuale, il sorgere delle amicizie – l'amicizia ha sempre avuto per me un grande significato e qui fiorì l'amicizia più cara che mi ha accompagnato fino a qualche anno fa: era l'animo più epicureamente puro, l'amico più fedele, lo spirito più criticamente aperto che mi conobbi: Confucio, Cotti – e lo scivolar via senza tragedia della religione¹¹.

Per i Banfi, famiglia che vanta a Milano nobili origini, il convento francescano e gli influssi illuministici non sono l'unico retaggio del periodo napoleonico. Come

⁸ Il manoscritto, datato «maggio 1905», è conservato nel Centro di ricerca sulla tradizione manoscritta di autori moderni e contemporanei dell'Università degli studi di Pavia (<http://www-3.unipv.it/fondomanoscritti/>).

⁹ Il giudizio è di Daria Malaguzzi. UM, p. 63.

¹⁰ UM, p. 20.

¹¹ A. Banfi - G. M. Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, a cura di F. Cambi, Palermo-Firenze, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2008, p. 53. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'Bertin' seguita dal numero di pagina. La lettera è contenuta anche in G. M. Bertin, *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, in «Aut-Aut», VII, n. 43-44, gennaio-marzo 1958, numero monografico dedicato a Banfi.

ricorderà Daria Malaguzzi, forte è infatti anche la fede negli ideali di emancipazione politica:

Il nonno di Antonio Banfi era stato ufficiale nell'esercito napoleonico, aveva ricevuto dall'imperatore – da Sant'Elena – la medaglia «Sa dernière pensée», ed era vissuto per il resto dei suoi giorni nella malinconia di tempi tragici grandiosi che lo avevano lasciato nell'affanno di problemi assai gravi dati i numerosi figli. Tra questi, uno, Antonio, prese parte ai moti del 1831: arrestato, conobbe i rigori dei processi e delle carceri austriache; poi, la durezza dell'esilio politico. Così, in casa Banfi, era viva la tradizione del nonno Giulio, ufficiale di Napoleone, scampato a Borodino e alla traversata della Beresina, come non meno vivo il ricordo dello zio Antonio e della sua prigionia a Mantova¹².

Questa tradizione familiare, ricca tanto di passioni quanto di disillusioni politiche, significa molto per il giovane Antonio. Sebbene nella sua personalità l'eredità del Risorgimento sia per lo più celebrata come prosecuzione dell'«umanissimo Rinascimento», egli guarda alla «nostra grande anima italiana» come «anima (...) della mia anima, pensiero del mio pensiero»¹³. Oltre che da questi accenni, l'attaccamento di Banfi alla storia familiare si evince da un articolo scritto in tarda età, in occasione di una riedizione delle opere del poeta dialettale milanese, Carlo Porta (1775-1821):

Tra queste vecchie edizioni che, salvate da eredità, traslochi e bombardamenti, ho qui prima di pensionarle, ancor oggi sul tavolo, questa del 1826, a cura del Grossi, fu certo sfogliata per lunghi decenni dal nonno, le sere invernali, nella grande casa di campagna deserta, quando egli riandava con tristezza i giovanili entusiasmi napoleonici e il vano ardore dell'impresa muratiana e pensava con angosciata sfiducia ai figli dispersi nell'esilio, nelle prigioni austriache, sui monti tra le schiere garibaldine, dietro la sua stessa rinnovata fede che gli appariva illusione. E quest'altra, edizione Carrara del 1865, più familiare perché la vidi tra le mani di mio padre, ora so che egli vi affogava le malinconie di un esilio e i sogni perduti della giovinezza e il disgusto per una politica di intrighi e di compromessi e le fatiche e i crucci di una numerosa famiglia. L'uno e l'altro il Porta riconduceva nell'ambito della vecchia Milano chiusa dalla cerchia dei Navigli, come a porto sicuro dal più vasto oceano della vita¹⁴.

Napoleone, Murat, Garibaldi e la Milano antica dei Navigli. La tradizione liberal-rivoluzionaria lombarda si sublima in una visione poetica per la quale «il fatto più grande d'Italia è il Risorgimento» che «dipende a chi bene osservi, da un perfetto

¹² D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno. Lettere e documenti inediti 1914-1925*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967, p. 15.

¹³ Lettera a Malaguzzi del febbraio 1907. UM, p. 25.

¹⁴ A. Banfi, *Rileggendo il porta. Un grande poeta dialettale italiano nella Milano dell'Ottocento*, in «Rinascita», XI, n. 10, ottobre 1954, pp. 677-682. Ora in SL, pp. 193-205, 194.

senso di bellezza, preparato dalle età precedenti»¹⁵. Non si tratta di un'adesione totale all'ideale patriottico ottocentesco, eppure salda è l'idea che «nazioni e popoli differenti hanno differenti doveri, e differenti nature»¹⁶. D'altro canto quest'eredità risorgimentale si integra peculiarmente con un cattolicesimo che permea ogni ambito della vita familiare, come ricorda Daria Malaguzzi sia in *Umanità*:

Ora, in casa Banfi, tutti erano religiosi, praticanti, ligi a tutte le forme ed esigenze della loro chiesa e questo anche se avevano comperato un bene ecclesiastico, anche se abitavano in un convento espropriato da quell'anticristo che era stato Napoleone¹⁷.

Che in *Mania dell'eterno*:

quando, per qualche festività come il Natale, andavamo in corpo alle funzioni, tra padroni e servitù riempivamo una chiesa. Legatissimi tra loro anche per una secolare consanguineità, formavano un clan pressoché impenetrabile, aperto però agli studi per i maschi, tutti professionisti di valore¹⁸.

La religiosità intensa, dalla quale ha senza dubbio origine la forte fede giovanile di Antonio, sembra fungere dunque anche da collante per una famiglia allargata e numerosa – «tribù»¹⁹ la definisce Banfi stesso – in cui alle autorevoli personalità maschili si affiancano le cure e i sacrifici di un largo gineceo incentrato sulle figure della madre e delle tre sorelle, «tante anime buone e forti, legate da una vita comune, da un affetto paziente e tenace»²⁰. Sono loro le custodi della «vecchia casa ove la nostra famiglia vive quasi gelosa del suo sangue e della sua solitudine, dalla cui fonte ognuno di noi attinge la forza per la propria via»²¹. Ma quella fonte non è inesauribile, e cullata nell'armonia familiare la nascente personalità di Banfi avverte una prima frattura, della quale saprà in qualche modo darsi ragione solo anni dopo, come testimoniano le parole che affiderà a questo appunto privato nell'autunno del 1913:

Ed egli comprese con desolazione ch'ella gli avrebbe dato la sua vita, ma che egli solo se fosse morto avrebbe potuto riposare sul suo grembo con la fiducia e l'abbandono di quando era bambino. Chi non ha intravisto quest'anima, non ha sentito il dramma doloroso della famiglia, non ha colto il sacrificio

¹⁵ Frammento del 1906. UM, p. 23.

¹⁶ Lettera a Malaguzzi del febbraio 1907. UM, p. 25.

¹⁷ UM, p. 19.

¹⁸ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 15.

¹⁹ UM, p. 63. Nel 1915, testimonierà Malaguzzi, «le sei famiglie Banfi occupavano ciascuna un singolo appartamento». UM, p. 155.

²⁰ UM, p. 68.

²¹ UM, p. 41.

della maternità che rinuncia a tutto per i figli e a cui i figli rimprovereranno un giorno di non aver serbato anima per il loro avvenire²².

La separazione dei ruoli all'interno della famiglia, mentre riserva agli uomini le professioni, deputa alle donne il compito di garantire l'unitarietà del sangue. Ciò implica un «sacrificio» del sentimento e dell'energia femminili che, per quanto mitigato dall'affetto, stride con quell'atmosfera di emancipazione che da tre generazioni ispira gli uomini di casa Banfi. Non si tratta certo di una riflessione profemminista, eppure il «dramma doloroso della famiglia» che il giovane Antonio sente così profondamente è forse la prima espressione di cui abbia consapevolezza della crisi della società borghese, che sarà poi il punto di partenza e il centro focale di tutta la sua riflessione filosofica matura. L'*impasse* dei valori familiari tramandati si fa manifesta in special modo in seno a quella borghesia lombarda che su quegli ideali emancipatori ha forgiato il suo proprio mondo nel corso del XIX secolo. Nell'aprile del 1907 Banfi assiste alla rappresentazione teatrale de *L'altro pericolo* di Charles Maurice Donnay (1859-1945), «vissuto» – non interpretato – da Eleonora Duse (1858-1924), e rimane inebriato dalla potenza espressiva della commedia. Ma nell'uscire da teatro ascolta, alle sue spalle, il discorso di un marito che con la moglie commenta: «già si sa, è un buon dramma, recitato con verità, ma anche questo come gli altri va a finir bene». Tornato a casa, Antonio inveisce con furore su di un foglio di appunti:

Va a finir bene: bravi bottegai: c'è un matrimonio: e voi, mie salumaie, o professoresse, o borghesi, o aristocratiche pensate alle vostre smanie giovanili d'un marito: questo è il dramma che capite, vero! ma il dramma di Clara, d'una adultera imprudente, che sacrifica l'amore all'amore, questo non è che una tentazione, una cosa che passa: il figlio del macellaio non v'ha fatto la corte per tre anni: poi è venuto l'impiegato di finanza, la vostra carne, come i vostri denari gli sono piaciuti: eh via questa è morale!²³

Più che di un semplice sfogo di irrequietezza giovanile, si tratta di un'inquietudine morale ed intellettuale dalla quale scaturiranno molte delle questioni e delle indagini che caratterizzeranno il pensiero di Banfi. Sul finire degli anni '20 la riflessione sulla crisi dell'istituto familiare tradizionale lo porterà a scrivere pagine intense e ben più lucide di quella appena citata. Un esempio è il saggio del 1927,

²² UM, p. 144.

²³ UM, p. 31.

*Ricerche sull'amor familiare*²⁴, in cui la crisi della famiglia è descritta in primo luogo come crisi di civiltà:

essa dipende dal fatto che le sintesi di civiltà (religiose, morali, giuridiche, economiche) su cui il suo organismo e la sua funzione tradizionale si fondavano vengono dissolvendosi sotto la forza delle fondamentali esigenze spirituali, che in ogni campo cercano, fuori dei parziali contenuti, una libera ed universale attuazione. In tale dissoluzione di aspetti di obbiettività culturale, nei contrasti insorgenti tra le varie esigenze e sfere spirituali, anche alla famiglia viene a mancare la possibilità di un ideale principio unitario che l'organizzi e la renda spiritualmente attiva. Perciò in essa e ai suoi margini sempre più vive insorgono, nella loro oscura necessità, le relazioni e le esigenze naturali e sessuali che le stavano a fondamento: esse s'impongono e trionfano, spezzando la compagine della famiglia stessa²⁵.

Due anni dopo l'articolo di Banfi, nel 1929, Alberto Moravia (1907-1990) pubblica il suo primo romanzo, *Gli indifferenti*. La borghesia che vi è rappresentata appare in grado di digerire il teatro di Luigi Pirandello (1867-1936) con la stessa leggerezza con la quale nel 1907 sa digerire quello di Donnay. Ma nei vent'anni che separano l'invettiva del giovane Banfi dal libro di Moravia qualcosa è cambiato: nel romanzo l'«oscura necessità» delle «esigenze naturali e sessuali» s'intreccia oramai con arresa consapevolezza all'interesse economico e sociale, mentre nel momento in cui Banfi verga quelle impressioni rabbiose sul foglio la crisi familiare non è che agli inizi e sembra rappresentarsi con minore malizia e un'ipocrisia ancora inconsapevole. L'evoluzione dei costumi, da un lato spinge verso una maggiore libertà e autonomia della persona, dall'altro mantiene fissi i canoni di moralità dell'ordinamento sociale. Tanto nel 1907 quanto nel 1929, però, il peso di questa resistenza è per lo più affidato alle figure femminili, costrette a sacrificare la propria spiritualità in nome del costume e della tradizione, che le vogliono per lo più o madri e sorelle, o concubine ed amanti.

Banfi percepisce il valore di queste contraddizioni attraverso un'analisi tanto teorica quanto personale. Moravia nel 1929 esprimerà un'angoscia che non intravede soluzione. Banfi, che ha vissuto un sentimento simile vent'anni prima, cerca invece nel saggio del '27 una risposta articolata. In quell'articolo, dunque, le contraddizioni

²⁴ Il saggio di Banfi si accompagna a quelli di M. M. Rossi e S. Vitale nel volume intitolato *Ricerche sull'amor familiare*, Roma, Doxa, 1928. Il contributo di Banfi è stato poi riedito singolarmente: A. Banfi, *Ricerche sull'amor familiare e tre scritti inediti*, presentazione di V. Sereni, Urbino, Argalia, 1965. A questa edizione facciamo qui riferimento. Il saggio è stato inoltre inserito, con alcune variazioni, prima in UM, pp. 103-106, poi in A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Eletti con la collaborazione di L. Sichirollo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986, pp. 257-271. Alle pagine 453-454 di quest'ultimo volume è presente una ricostruzione della vicenda editoriale del saggio.

²⁵ A. Banfi, *Ricerche sull'amor familiare*, cit. pp. 27-28.

dell'etica familiare sono considerate non in quanto fenomeno isolato, bensì come espressione di un più generale mutamento. Nella sintesi banfiana la soluzione al problema familiare non può venire dall'affidarsi semplicemente al sangue ed alla continuità dei *mores*:

Così pure la famiglia non può sussistere e valere se non in quanto divenga centro attivo ed energico di vita spirituale. (...) Essa non avrà perciò più il suo fondamento nel costume e nella tradizione, ma nella volontà conscia dei suoi membri, volontà che ne fonda la destinazione, ne guida e ne sostiene lo sviluppo e assume di ciò stesso con franco coraggio il rischio e la responsabilità²⁶.

A ridosso del 1910, però, l'inquietudine interiore non si è ancora organizzata in una simile analisi critica che consideri tutti gli aspetti del problema. Figlio borghese di genitori borghesi, Antonio percepisce soltanto che la vitalità tragica dei sentimenti morali mal si adatta ai rigidi codici di comportamento della classe a cui la sua famiglia appartiene. E se pure è vero che quei codici sono in evoluzione, il loro mutamento rapido è percepito dal giovane non come dinamismo etico ma come adattamento al costume: «oggi bisogna darsi il tono dei pessimisti: è di moda: siate interessanti o signorine», scrive sarcastico, «leggete Leopardi e lo troverete anche voi, il marito»²⁷. Se è di maniera, intuisce Banfi, il pessimismo incrina la struttura etica della famiglia senza rinnovarla: serve solo ad adornare l'eloquio delle «intellettuali di un sentimentalismo da pellicano»²⁸ e a nascondere dietro una patina di apparente consapevolezza la reale portata del problema familiare. I codici etici borghesi, implicitamente fondati sul calcolo e camuffati grazie ad un intellettualismo elitario, continuano di fatto ad essere poco più che vuote usanze rassicuranti o soluzioni inefficaci e di facciata:

L'onesto calcolo del matrimonio, la sensualità senza tenerezza balzata su dalle usanze volgari del passato travolgono ogni senso di gentilezza, tutto l'abitudine ha ottuso: così è, così è sempre stato, così sarà: tutto è semplice, il bene è chiaro, la vita è facile. Meravigliosa unione di abitudini nella famiglia: tutto ci si appaga: sensi e spirito: spirito nella convinzione d'esser gente per bene, soddisfazione compiacente della propria onestà: scetticismo verso ogni attività vibrante, sotto cui si cela un servilismo passivo. L'amor di famiglia si assomma nell'inerzia di un costante lavoro di guadagno (...). Avanza l'età: i limiti si fanno più stretti: le illusioni son vinte, il mondo è così: così come? Così, niente. La praticità assoluta è raggiunta e la morte comincia, non v'è passato, non v'è avvenire²⁹.

²⁶ A. Banfi, *Ricerche sull'amor familiare*, cit. pp. 29-30.

²⁷ Appunto privato dell'aprile 1907. UM, p. 31.

²⁸ Lettera a Malaguzzi del febbraio 1907. UM, p. 24.

²⁹ Appunto privato del 1913. UM, p. 144. Colpisce un'ulteriore assonanza col libro di Moravia. Il romanzo si chiude con i pensieri di Carla, una giovane che dopo pagine e pagine di inquietudini ed

Da tale «praticità assoluta» senza passato né futuro Banfi sembra essere terrorizzato. Ne ritrova tracce all'interno del suo stesso contesto familiare e vive in maniera ambivalente quest'atmosfera: è legato visceralmente agli affetti di casa, ma si ritrae presto dal ritualismo e dalla religiosità che ne sanciscono la coesione. Conserva una fede interiore profonda che, radicata in una sensibilità poetica e in un senso panico della natura, stenta a riconoscersi in un'ortodossia. Descrivono perfettamente questa particolare condizione i versi che un altro lombardo, Giorgio Gaber, canterà qualche decennio dopo: come sarà per il cantautore, anche per l'adolescente Banfi «il rito è superato ma necessario». Sembra testimoniare questo passaggio che apparirà nella tesi di laurea in filosofia discussa nel 1910:

Chi abbia avuto la fortuna d'una fede sincera nei suoi primi anni e l'abbia lasciata poi sa quale nostalgico rimpianto ridesti in lui il mondo o le preghiere recitate in comune o la visione dei luoghi testimoni della sua fede. L'anima antica risorge ma ha nel fondo suo l'amarezza di un ricordo. Lo spirito nuovo si ribella, ma la pace non tornerà se non quando questo non s'opporrà più all'antico, ma l'avrà fuso ed introdotto nell'interno della sua vita³⁰.

I.2 LA SOLITUDINE, LE AMICIZIE, IL *JEAN CHRISTOPHE*

Nel settembre del 1907, a 21 anni, Antonio viaggia da solo per la penisola: conosce Firenze e la sua arte, poi visita Roma, dov'è affascinato dal silenzio millenario dei Fori, e infine Napoli, col suo Vesuvio che «fuma e ribolle come [se] una tempesta marina si scatenasse nel suo profondo». Rientra in Lombardia ammirato per un'Italia in cui è possibile convivere «con ciò che il passato non oscura e il futuro non suscita; che dura eterno spirito in ogni bellezza e sublimità»³¹. Quando torna nella vecchia casa dove la sua famiglia «s'è radicata con tanto dolore, amore e speranza»³², ricerca quella stessa «sublimità» nello studio e nella meditazione solitaria, convinto, con amara autoironia, che lo starsene in disparte «oltre che una certa quale liberazione per gli altri è forse un

incertezze si adatta alla tranquilla organizzazione della vita borghese cedendo ad una indesiderata proposta di matrimonio: «Avrebbe voluto gridarglielo a Michele: "tutto è così semplice," e già pensava di fargli trovar del lavoro, un posto, un'occupazione qualsiasi, da Leo, appena si sarebbero sposati». A. Moravia, *Gli indifferenti*, Roma-Barcellona, Gruppo editoriale l'espresso-Bibliotex, 2002 (1949), p. 286.

³⁰ A. Banfi, *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri e R. Banfi, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 138. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'SFN' seguita dal numero di pagina.

³¹ Lettera a Malaguzzi del dicembre 1907. UM, p. 30.

³² Lettera a Malaguzzi del 1910. UM, p. 63.

bene per me»³³. Una volontà d'isolamento lo spinge ad accarezzare «troppo spesso un sottile dubitoso scetticismo nella considerazione dei rapporti degli altri verso di me, per non dover essere contento di allontanare per un po' dall'anima questa nebbia di solitudine»³⁴.

È una solitudine, affermerà lui stesso, che sin dall'adolescenza è cercata e custodita gelosamente non per chiusura verso l'esterno, ma per «mancanza di psicologismo romantico»³⁵. «La mia intimità» scriverà ancora nel 1942 a Bertin, «mi è estremamente indifferente o piuttosto, nonostante le grosse ondate che vi si accavallano, rimane estremamente semplice»³⁶. Persona garbata e gioviale, il Banfi adulto, professore di lungo corso, si descriverà come «sempre più proiettato all'esterno che all'interno»³⁷, e così sarà percepito da allievi, colleghi e conoscenti che ricorderanno tutti la sua naturale socievolezza e l'umanissima disposizione all'ascolto e alla comprensione³⁸. Eppure la stessa Daria Malaguzzi esprimerà un giudizio che sembra fare a pugni sia con questa affermazione che con le testimonianze che indicano in Banfi un confidente umanissimo. Riferendosi ai giorni del loro primo incontro, nell'autunno del 1904, racconta: «ben raramente si riusciva a togliere Banfi da una sua totale immersione nello studio. A me appariva, in fondo, superiore a noi e un po' sprezzante e

³³ Lettera a Malaguzzi del dicembre 1907. UM, p. 31.

³⁴ Lettera a Malaguzzi del settembre 1908. UM, p. 40.

³⁵ Bertin, p. 52.

³⁶ Bertin, p. 52.

³⁷ Bertin, p. 52.

³⁸ Valgano su tutte le testimonianze di un collega, di un amico e di due allievi. Norberto Bobbio (1909-2004) «carissima» la sua amicizia con Antonio Banfi, nata in un contesto accademico ma sviluppatasi anche in autonomia da quello. Queste invece le parole del docente e letterato Mario Rossi (1875-1947): «il nome di Antonio Banfi non potrà più cancellarsi nel mio cuore: il ricordo (...) della sua fraterna tenerezza, dei nostri entusiasmi, dei nostri comuni disprezzi (...) m'ha seguito finora e mi seguirà sino ai miei ultimi momenti come una delle più commoventi e care consolazioni della mia vita». Ancor più commosso sarà il ricordo del poeta Vittorio Sereni (1913-1983): «L'affabilità era il primo aspetto con cui la figura, la voce ed infine il pensiero di Banfi ci venivano incontro (...). Troppo tardi perché potesse, lui, aiutarci a formare il carattere e averne in qualche modo la responsabilità, non c'è dubbio che ci fornisse invece gli strumenti per leggere in esso, per identificarvi gli appigli sul flusso dell'esistenza. Fummo in molti a chiedergli quell'aiuto e ad averlo, fino a una tolleranza che non avremmo osato chiedere a nostro padre e che nostro padre, o un fratello maggiore, non avrebbe saputo darci». Ed infine il filosofo Remo Cantoni (1914-1978), la cui testimonianza assume un significato maggiore se si pensa che nel corso del secondo dopoguerra i rapporti fra lui e Banfi subirono un'incrinatura per ragioni politiche: «non ho mai trovato nella mia vita chi sapesse meglio ascoltare, chi sapesse con più intima umanità prender parte alle idee, alle speranze, alla gioia, al dolore, alle esperienze, spesso tumultuose e disordinate, di un giovane». Le testimonianze si trovano rispettivamente in: N. Bobbio, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 19; P. Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, in A. Banfi, *Incontro con Hegel*, con una nota di L. Sichirollo, Urbino, Argalia, 1965, p. 60; V. Sereni, *Presentazione*, in A. Banfi in *Ricerche sull'amor familiare*, cit., p. 8; R. Cantoni, *Ricordo di Antonio Banfi*, in AA. VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967)*, Firenze, La nuova Italia, 1969, p. 11.

lontano. (...) Banfi mi sembrava, e forse lo era, meno socievole degli altri, meno desideroso di giovanile compagnia»³⁹.

È un'osservazione che trova riscontro in molti appunti e carte giovanili, dove Banfi si descrive affetto da «orsaggine» e «di razza mulesca»⁴⁰. Da una lettera del gennaio 1910 indirizzata proprio alla futura moglie possiamo dedurre in che modo si bilancino nell'animo del giovane Banfi la tensione verso l'interiorità, che rifugge gli affetti primordiali, e quella verso l'esterno, che ne ricerca di nuovi e trasfigurati nell'amicizia:

La solitudine non è che il sorgere da una comunione ad una più alta e piena, il farsi degni d'un amore più profondo, vivere d'una verità più vera e buona. (...) Così, usciti fuori da quell'oscura comunità d'istinti e di silenziosi impulsi, di cui infrangibilmente è intessuta la nostra vita, che è il primo affetto familiare, nella comunione profonda dell'idee rinnovate e dell'entusiasmo giovanile noi sentiamo tutta la gioia e la potenza vivificatrice dell'amicizia. Eppure nelle radici profonde dell'essere nostro fisico e spirituale, siamo soli ancora: il suo abisso infinito donde sorgono gli impulsi più vivi, d'onde sorge quell'acre ed ostinato desiderio d'opera e di vita, è nella solitudine, e noi vi ci affacciamo muti, impauriti⁴¹.

Da molte altre carte private del periodo fra il 1906 e il 1910, pubblicate poi in *Umanità*, viene fuori una personalità tormentata e feconda, in cui è difficile scindere fra l'inquietudine caratteriale e il desiderio di riflessione e di ricerca. La necessità di andare a fondo nelle cose si mostra tanto determinata quanto non ancora indirizzata verso un obiettivo specifico. Al contrario di quanto sosterrà in età adulta, una fisiologica fase di «psicologismo romantico» Banfi la attraversa, ed anche in maniera intensa. Ai motivi intimi di travaglio interiore, si uniscono nei primi anni universitari l'insofferenza verso il mondo accademico e la ritrosia verso una gioventù studentesca in cui raramente riesce a riconoscersi. Tutto ciò non fa che accrescere la tensione verso l'isolamento nello studio, nelle avventure *extra moenia*⁴² o nell'intimo raccoglimento. Banfi ricerca e coltiva amicizie profonde, ma le sceglie con cura e parsimonia: Confucio Cotti resta pur nella distanza un punto di riferimento costante; nel circolo dell'Accademia milanese, invece, Antonio lega particolarmente con Lavinia Mazzucchetti (1889-1965), Angelo

³⁹ UM, pp. 15-16.

⁴⁰ UM, p. 101.

⁴¹ UM, p. 64.

⁴² Nella lettera a Malaguzzi del dicembre 1907 si legge: «l'ebbrezza lieta o triste dipende dal genere di vino che si beve, dalla bettola da cui si esce: né l'una né l'altra dà ai sani entusiasmo o pietà, ma semplicemente riso – forse anche schifo». UM, p. 29.

Monteverdi (1886-1967) e Clemente Rebora (1885-1957), oltre naturalmente che con Daria Malaguzzi Valeri.

La milanese Mazzucchetti diventerà un nome di spicco degli studi germanistici in Italia: amica e traduttrice di Thomas Mann (1875-1955), ne curerà l'edizione dell'*opera omnia* per la casa editrice Mondadori; libera docente già dal 1917, introdurrà in Italia tramite la sua attività giornalistica autori come Franz Kafka (1883-1924) e Rainer Maria Rilke (1875-1926); l'antifascismo le costerà nel 1929 l'esclusione dall'insegnamento universitario, ma non le impedirà di continuare ad occuparsi di Friedrich Schiller (1759-1805) e Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), del quale curerà negli anni '40 la raccolta delle opere complete per la casa editrice Sansoni⁴³. Alla filologia romanza si dedicherà invece il cremonese Monteverdi, che dopo aver insegnato per un decennio a Friburgo sarà professore prima a Milano e poi a Roma, dove ricoprirà negli ultimi anni della sua vita anche l'incarico di presidente dell'Accademia nazionale dei Lincei. La famiglia di Monteverdi viene da una tradizione contigua a quella di Banfi: il padre di Angelo è medico e cattedratico di formazione umanistica, mentre il nonno materno «era stato ufficiale nell'esercito garibaldino, e poi, alla formazione del Regno, in quello di Stato»⁴⁴. Anche il milanese Rebora ha un retroterra culturale simile a quello dei due amici, come racconta ancora Daria Malaguzzi:

Particolari caratteri delle famiglie dei tre amici (Rebora, Banfi, Monteverdi): caratteri che rispecchiavano i vari strati sociali del nostro paese, gli stessi dai quali provenivano i Governi e quindi le sorti medesime d'Italia. La famiglia di Clemente Rebora apparteneva a quella tipica borghesia italiana che aveva portato il nostro Paese dalla fine del 1800 ai primi quindici anni del 1900, ad un benessere materiale e, sotto certi aspetti, ad una elevazione culturale e spirituale quali l'Italia non conosceva ancora: la borghesia degli studi tecnici, delle applicazioni industriali, delle passioni politiche orientate ad una democrazia fino allora sconosciuta: borghesia laica e pur ricca di aspirazioni spiritualistiche. (...) Nelle famiglie dei tre amici, era viva e presente una tradizione patriottica dalle radici fin nell'epoca napoleonica e dalle risonanze, relativamente recenti, in quella garibaldina. Atmosfera niente affatto rara e a Milano e in tutta la Lombardia; atmosfera risorgimentale che i tre amici avevano respirato quasi senza accorgersene, tanto da farsi sentire in loro con una prepotenza per noi allora, giovani, forse insospettata⁴⁵.

⁴³ La Fondazione Mondadori conserva un archivio relativo a Lavinia Mazzucchetti: <http://www.fondazionemondadori.it/cms/conservazione/169/>

⁴⁴ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 15.

⁴⁵ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., pp. 14-15.

Dell'intero gruppo di amici, Rebora è l'elemento più inquieto, l'animo più fragilmente sensibile. Irromperà sulla scena letteraria italiana nel 1913 pubblicando per le edizioni de «La Voce» – dirette dal letterato Giuseppe Prezzolini (1882-1983) – la sua prima raccolta di poesie, i *Frammenti lirici*, a cui faranno seguito vicende umane e letterarie molto travagliate. Rievocando Rebora, Ungaretti lo descriverà come «una persona di grande anima, se le anime si potessero misurare»⁴⁶.

Il circolo dei giovani amici si stringe attorno alle passioni artistiche, letterarie e musicali. Una vera e propria dimensione politica sembra assente dal loro consesso, ma essi reclamano per sé una nuova cultura, più viva e dinamica di quella stantia che gli trasmette l'Accademia. L'autore che sembra convogliare e promuovere queste pluriformi aspirazioni di rinnovamento è Romain Rolland (1866-1944). Fra le numerose opere del prolifico scrittore originario della Borgogna spicca *Jean-Christophe*, romanzo che appare in ben dieci volumi pubblicati in francese fra il 1904 e il 1912, e nel quale un'intera generazione trova «un suo nome e un suo simbolo»⁴⁷. Ricordando Rolland, Prezzolini scriverà nel 1960:

entusiasmò tutti, a quel tempo, ed anche tutti noi. Ci fece una grande impressione. (...) Il suo mitico eroe del presente, Jean Christophe, ci pareva che ci portasse un'atmosfera superiore (nella quale eravamo estremamente orgogliosi di respirare, e il nostro fiato diventava eroico e nobile). Ci pareva di sentire un *rataplan* di rivolta, un'eco di sinfonie, un appello al sublime, sudavamo fraternità. Tutto ciò concordava con le nostre aspirazioni. Rolland era il nostro fratello maggiore in Francia⁴⁸.

Alla profonda ed entusiastica partecipazione spirituale che *Jean Christophe* suscita in Europa negli anni della sua prima pubblicazione farà però seguito una lunga dimenticanza da parte di critica e lettori comuni: segno forse che le istanze e le aspirazioni che il romanzo porta con sé, pur così universali, sono strettamente legate nella loro interpretazione alle inquietudini ed alle tensioni della generazione che per prima lo accoglie. La lunga saga racconta, miscelando il tema tardo-romantico del genio artistico a pulsioni morali nuove e conflittuali, l'intera esistenza di un musicista belga-tedesco che vive spostandosi per l'Europa: un racconto epico e spirituale che raccoglie e

⁴⁶ G. Ungaretti, *Lettere a Giuseppe Prezzolini 1911-1969*, cit., p. 105.

⁴⁷ A. Banfi, *Tre maestri*, in SL, p. 247.

⁴⁸ G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, Milano-Firenze, Longanesi-Vallecchi, 1960, p. 119. Così, invece, scrive Giovanni Boine ad Alessandro Casati il 14 dicembre 1909: «Ho quasi letto tutto *Jean-Christophe*. È un libro prego di succo umano: io sono in continua commozione leggendolo. Lo strano è che ti parla di un eroe e di qualcosa come di una rivoluzione e ti dovrebbe tener l'anima tesa o nell'agitazione della tempesta. Invece ti commuove come una canzone popolare e ti rimescola dentro le *umanità*». G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. Vigorelli, tomo primo (1905-1910), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977, p. 312.

fa cantare armonicamente le istanze di una «cultura ancora eroica di crisi»⁴⁹. In chiusura dell'ultimo volume del romanzo, nel 1912, Rolland scriverà:

J'ai écrit la tragédie d'une génération qui va disparaître. Je n'ai cherché à rien dissimuler de ses vices et de ses vertus (...), de ses efforts héroïques et de ses accablements sous l'écrasant fardeau d'une tâche surhumaine (...). Hommes d'aujourd'hui, jeunes hommes, à votre tour! Faites-vous de nos corps un marchepied, et allez de avant. Soyez plus grands et plus hereux que nous⁵⁰.

Lo spirito di rinascita che traspare da queste parole si ritrova trasfigurato nelle lettere di Banfi. Scrivendo a Daria Malaguzzi nel 1910, egli mostra tutto il suo entusiasmo per Rolland:

Il nostro gruppetto milanese aveva un tempo pensato di scrivergli: l'idea non è stata uccisa, ma ha sonnechiato. Io ho letto parecchio di Romain Rolland oltre che *Jean Christophe*: ma dovunque è la stessa anima che spira. (...) Del Rolland le voglio mandare una *Vita di Beethoven*: è semplice: lascia parlare lo spirito solitario pieno d'infinità bontà, e questa riempie il cuore, rende molto forti: afferrare col vecchio dolorante alla gola il destino e salire attraverso le sofferenze alla gioia⁵¹.

Banfi condivide dunque col «gruppetto milanese» passioni letterarie che sono diretta traduzione di una spinta etica verso il nuovo, ma allo stesso tempo mantiene una dimensione d'intimità non facilmente penetrabile: ancora nel 1917 Rebora reclamerà maggiore confidenza allo «sfuggente (o sfuggito) Ton»⁵². Fra i giovani frequentatori dell'Accademia c'è anche il ligure Giovanni Boine (1887-1917), uno dei maggiori animatori de «La Voce». Proprio da una lettera a Boine si evince lo scrupolo col quale Banfi seleziona le amicizie, scrupolo che a volte appare eccessivo a lui stesso. La lettera, del dicembre 1909, è scritta in risposta alle richieste di amicizia e collaborazione giunte dal ligure:

Grazie della lettera, dell'invito e dell'amicizia: la ritrosia che ti rimproveri fu anche mia, anzi nostra. Nell'oppressione tetra di un accademismo vuoto di vita, tra larve di giovani, per cui la gioventù ha solo valore in quanto è sciupata o messa a frutto, ci siamo trovati in pochi ad aver nell'anima qualcosa d'altro, o meglio il suo desiderio: e d'allora abbiamo vissuto di vita fraterna, gelosi di quel nostro qualcosa, che è diventata la vita d'ognuno e la comunione di tutti. Siamo un po' come fanciulli selvaggi

⁴⁹ A. Banfi, *Tre maestri*, in SL, p. 247.

⁵⁰ R. Rolland, *Romain Rolland. Premio Nobel per la Letteratura 1915*, a cura di E. Giudici, con una nota di G. Ahlström, Fabbri Editori, Milano, 1965, p. 64.

⁵¹ UM, p. 70.

⁵² Lettera di Rebora a Banfi del 25 settembre 1917. C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 47.

che quando hanno fatto alcunché di bene si nascondono per vergogna d'aver troppo rivelato di sé stessi. Tu m'inviti con una buona parola, la parola dell'*onestà*, ed è per questo che non ti dico di no! forse un giorno avrei a rammaricarmi di aver trascurato di conoscere anime oneste⁵³.

Occorrerà qualche anno e un po' d'allenamento, dunque, prima che il rigore intellettuale di Banfi permetta alla sua naturale affabilità di tradursi nella socialità poi proverbiale presso allievi e colleghi. Intanto, questa saltuaria quanto intensa solitudine sembra rappresentare per il giovane la garanzia di una ricerca interiore veritiera, spietata, imprescindibile: un confronto senza residui con sé stesso che gli permette di riaffacciarsi con serenità e determinazione al mondo, integrandosi in esso in un più alto senso spirituale. Nel raccontarsi a Bertin come alieno ad ogni intimismo, Banfi nasconderà – in maniera pudica e forse inconsapevole – non la sua personalità, ma parte del percorso che ha contribuito a determinarla. Il filologo Carlo Cordié (1910-2002), che di Banfi sarà prima allievo negli anni '20 al liceo Plana di Alessandria, poi collaboratore agli inizi della carriera universitaria, scriverà in un ricordo del maestro:

non bisognerebbe esagerare in questa tendenza di vedere un Banfi avversario dello psicologismo e di ogni abbandono all'intimismo, perché semmai questi presunti nemici li aveva annidati nel suo stesso spirito, e formavano sempre un sostrato – almeno nel campo delle comunicazioni umane e dello stile personale – della sua stessa produzione scientifica. D'altra parte, egli anelava alla chiarezza metodica dell'indagine in pieno razionalismo critico, e, quindi, poteva supporre superati per sempre gli stessi elementi da cui aveva preso le mosse⁵⁴.

I.3 MILANO NELL'ETÀ GIOLITTIANA

Questi «elementi» da cui prende le mosse sono molteplici. S'è detto della solitudine e degli affetti familiari, s'è accennato delle amicizie. A tutto ciò si affiancano, con l'arrivo a Milano, l'allargamento dell'universo culturale, la scoperta della filosofia prima come passione e poi come impegno rigoroso, la trasformazione della fede giovanile, le inquietudini affettive e i turbamenti del cuore.

Nel 1904, quando Banfi vi si stabilisce come studente fuorisede, Milano non è più soltanto uno dei poli industriali principali d'Italia, ma anche la città da cui partono i

⁵³ G. Boine, *Carteggio IV. Giovanni Boine - Amici della «Voce» - Vari 1904-1917*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. V. Amoretti, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979, p. 117.

⁵⁴ C. Cordié, *Introduzione*, in SL, p. XXVI.

nuovi indirizzi della politica nazionale. Questo il quadro che ne delinea lo storico Giampiero Carocci (1919-):

Nella misura in cui entrava in crisi l'equilibrio tradizionale, basato sulla mediazione e sui compromessi del personale politico nazionale, la metropoli lombarda non si limitava più a fornire alla politica le forze strutturali decisive o anche, come suol dirsi, i gruppi di pressione. Nel 1898 i suoi ambienti economici e conservatori, e, quindi, il suo movimento democratico presero direttamente in mano la guida delle forze politiche nazionali di destra e di sinistra, o ne diventarono, quanto meno, la componente essenziale⁵⁵.

È nel capoluogo lombardo che matura e si rafforza la cultura riformista italiana. Nel 1891 – un anno prima fondare assieme a Leonida Bissolati (1857-1920) e Claudio Treves (1869-1933) il Partito Socialista Italiano a Genova – è a Milano che Filippo Turati (1857-1932) dà vita a «Critica sociale». La rivista è costretta ad interrompere le pubblicazioni il 1 maggio del 1898, una settimana prima che il generale Fiorenzo Bava-Beccaris (1831-1924) reprima nel sangue la cosiddetta 'protesta dello stomaco': centinaia di manifestanti che si oppongono all'aumento del prezzo del pane perdono la vita nelle strade e nelle piazze meneghine, abbattuti dai fucili dell'esercito regio. Due anni dopo, il 29 luglio del 1900, l'anarchico Gaetano Bresci (1869-1901) vendica a suo modo le vittime, assassinando a Monza – nel capoluogo della banfiana Brianza – il re Umberto I e dando idealmente avvio ad un periodo politicamente controverso, dominato dalla figura di Giovanni Giolitti (1842-1928). Lo statista piemontese si dimostra a lungo in grado di contenere e compattare le sempre più conflittuali istanze che la società italiana esprime, come emblematicamente mostra il discorso con cui egli inaugura, nel 1899, un decennio che segnerà tanto profondamente da imporgli il suo nome:

La via della reazione sarebbe fatale alle nostre istituzioni, appunto perché le porterebbe al servizio degli interessi di una esigua minoranza, e spingerebbe contro di esse le forze più vive e irresistibili della società moderna, cioè l'interesse delle classi più numerose e il sentimento degli uomini più colti... Il malcontento generale è pericoloso, ed esclude che possano i nostri ordinamenti restar come sono; oggi è opera eminentemente conservatrice delle nostre istituzioni fondamentali quella di radicali riforme, ed io confido che il parlamento non tarderà a dedicarsi ad un'impresa così altamente patriottica... La monarchia italiana deve avere base, non negli interessi di ristrette classi privilegiate, ma nell'affetto dell'immensa maggioranza del paese... Coloro che tentano di condurre la nostra gloriosa

⁵⁵ G. Carocci, *Il parlamento nella storia d'Italia*, Bari, 1964, pp. 306-307, citato in F. De Felice, *L'età giolittiana*, in «Studi Storici», 1, 1969, pp. 114-190, 122.

monarchia per vie diverse, coloro che vorrebbero invocarne la grande forza a beneficio esclusivo dei loro interessi e dei loro odi, devono essere da noi respinti come i peggiori nemici di quelle istituzioni...⁵⁶

Il tentativo di Giolitti è sostanzialmente quello di garantire all'interno dello stato liberale lo sviluppo di una politica conservatrice, che non presti il fianco al predominio economico dei sempre più potenti gruppi industriali per così poter meglio contenere la smania rinnovatrice delle *élites* culturali e le rivendicazioni sociali delle masse contadine ed operaie.

Intanto la rivista fondata da Turati – riprese le pubblicazioni nel luglio 1899 – si allinea politicamente, a partire dal 1901, con l'ala riformista del P.S.I., mentre culturalmente non si allontana molto dalle idee del positivismo. La falla che Eduard Bernstein (1850-1932) ha aperto nell'interpretazione economicista e positivista del marxismo influisce sulla svolta riformista di una parte consistente del socialismo italiano, che fa capo proprio a Turati. Ma la cultura socialista italiana rimane nel suo complesso positivista, anche perché molti dei suoi personaggi più influenti provengono dal mondo universitario, dove il positivismo – negli ultimi anni del XIX secolo – è ancora imperante. «Critica sociale» è dunque la diretta espressione di un'ideologia politicamente riformista e culturalmente positivista. Negli anni '10 la rivista sarà un punto di riferimento costante per Banfi: è da supporre dunque che egli ne sia un lettore, quantomeno distratto, anche nei suoi primi anni universitari.

Di sicuro qualche influenza su di lui devono averla le altre nuove riviste che animano il dibattito culturale italiano di inizio secolo. Nel 1903 nascono, una dopo l'altra, «La Critica», pensata a Napoli da Benedetto Croce (1866-1952) e pubblicata a Bari dall'editore Laterza, e le fiorentine il «Leonardo», di Giovanni Papini (1881-1956) e Giuseppe Prezzolini, «Il Regno», di Enrico Corradini (1865-1931), ed «Hermes» dello stesso Corradini e di Giuseppe Antonio Borgese (1882-1952). Il positivismo ottocentesco domina ancora la cultura accademica italiana, ma la sua carica speculativa è ormai del tutto esaurita: scriverà Eugenio Garin (1909-2004) che esso è ridotto, nei primissimi anni del '900, ad un «feticismo del fatto»⁵⁷, ad una «paurosa mutilazione dell'uomo», sì che «l'umana ragione, esaltata a parole» viene di fatto «degradata a mera

⁵⁶ Il discorso fu tenuto da Giolitti a Busca il 29 Ottobre 1899. Cfr. G. Giolitti, *Discorsi extraparlamentari*, p. 220, citato in F. De Felice, *L'età giolittiana*, in «Studi Storici», cit., p. 128.

⁵⁷ Interessante notare come l'espressione di Garin, risalente agli anni '50, sia anticipata nel 1909 proprio da Banfi: «feticisti del "fatto"», definisce i positivisti, «non si accorgono che il fatto è produzione cosciente, o che all'analisi si dissolve all'infinito». A. Banfi, *Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della libertà*, in SFN, p. 199.

registrazione di accadimenti»⁵⁸. Se «Critica sociale» ha una salda impostazione positivista, le nuove riviste nascono con l'obiettivo dichiarato di combattere, ognuna a suo modo, la monoliticità della cultura accademica e lo scarso dinamismo dei valori borghesi. Scriverà lo storico Francesco Barbagallo (1945-):

Nel mondo della cultura, tra grandi e medi intellettuali, tendono ormai a prevalere movimenti e spinte idealistiche di vario spessore, accomunate da un identico sentimento di rigetto di quanto sembra loro indissolubilmente congiunto: positivismo, socialismo, democrazia. In un clima permeato da crisi e revisioni, che tendono a far piazza pulita delle certezze positive, l'individualità borghese e il genio intellettuale combattono l'ultima disperata battaglia contro l'irrompere della società di massa⁵⁹.

Il pragmatismo estetico del «Leonardo», l'idealismo storicista di Croce e il nazionalismo di Corradini e Borgese esprimono valori fra loro diversissimi, che pur trovano superficiali e precari punti d'incontro nella contrapposizione tanto al 'giolittismo' quanto al positivismo, sia accademico che socialista. Ancora Garin ricorderà:

Ciò che accomunò provvisoriamente la rivolta della rivista napoletana e la scapigliatura dei fiorentini, fu la difesa delle dimensioni dell'uomo, della vita spirituale, dell'iniziativa umana. Anche se il sottinteso era, fin da allora, profondamente diverso, il nemico per il momento era lo stesso: una posizione che poggiava sull'idea di una struttura rigida del reale⁶⁰.

L'obiettivo comune delle nuove correnti di pensiero e tendenze culturali è quindi quello di recuperare, ognuna a suo modo, la dimensione della «vita spirituale» a fronte di un filosofia meccanizzata e di una cultura che pretende di rimanere immobile nonostante egli epocali mutamenti della società. Quanto profondamente Banfi condivideva questa necessità di rinnovamento è facile dedurre dai saggi che comporranno nel giro di pochi anni la sua tesi di laurea, e che analizzeremo più avanti. Eppure nessuna delle direzioni indicate dalle riviste, né l'idealismo crociano, né il pragmatismo di Papini e Prezzolini, né – tantomeno – il nazionalismo di Corradini e Borgese, sembrano a lui poter illuminare una via nuova. Egli percepisce quei tentativi come incapaci di stimolare un reale rinnovamento di cultura, sebbene utili tuttavia a spingerla a fare i conti con sé stessa. Col tempo Banfi matura un vero e proprio rigetto per l'ambiente intellettuale

⁵⁸ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 22.

⁵⁹ F. Barbagallo, *L'età giolittiana*, in *La storia: i grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di M. Firpo e N. Tranfaglia, vol. VIII, Torino, Utet, 1986, pp. 701-727, 713.

⁶⁰ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 22.

delle riviste, non meno forte di quello che gli susciterà – nel suo complesso – l’esperienza da studente all’Accademia milanese. Sempre nella lettera a Bertin del ’42 ricorderà: «non ne potevo più anche dell’Italia: erano i tempi del primo trionfo crociano e della Voce. L’uno e l’altro mi parevano così fastidiosamente e limitatamente provinciali»⁶¹.

«La Voce», le cui pubblicazioni inizieranno nel dicembre del 1908, s’imporrà come la rivista simbolo di un periodo, tanto eclettica da riassumere in sé, conflittualmente, molti degli indirizzi e delle idee delle riviste che la precedono. Sulle pagine vociane, d’altronde, farà il suo esordio lo stesso Banfi, affidando alla erede del «Leonardo» le sue prime due pubblicazioni ufficiali. Nel denunciare il provincialismo delle italiane lettere del primo novecento, egli è forse talmente irritato da misconoscerne l’effettivo, per quanto controverso, contributo allo svecchiamento della cultura nazionale. D’altro canto, non si può negare che abbia un fiuto raffinato nel diffidare di tentativi di rinnovamento che più che cercare di comprendere la crisi culturale d’inizio secolo, ne sono la più palese, e a volte collusa, espressione. Sui movimenti intellettuali di quella «Italia anteriore alla guerra mondiale» sarà senza riserve anche il giudizio di Garin:

E sarebbe senza dubbio un ben curioso viaggio in mezzo ai dilettanti dell’avventura, ai retori del rischio, ai critici della società borghese borghesemente estetizzanti, nel trapasso da un’oratoria carducciana a un dannunzianesimo decadente. Per questa strada si troverebbero senza difficoltà i contraffattori, i simulatori del dramma, coloro che venivano assumendo col loro dilettantismo di vario tono posizioni parallele a quelle del peggiore accademismo: il che era, si passi il giuoco di parole, l’accademia dell’antiaccademia. Futuristi per impotenza a inserirsi nel presente, irrazionalisti per poco senno, attivisti per amor di violenza, esaltatori di avventura per un certo ingenuo infantilismo, e via discorrendo⁶².

Quel che probabilmente le riviste contribuiscono a erodere in Banfi è il vago patriottismo dell’adolescenza. Non sparisce nel tempo l’orgoglio «estetico» che Banfi prova per l’Italia rinascimentale e risorgimentale, ma pian piano l’idea di nazionalità vien riconosciuta come un prodotto superato dell’evoluzione dello spirito umano, colonna portante di un mondo al crepuscolo. Se tale cambio di prospettiva sia dovuto ad una riflessione personale o al rigetto maturato per il nazionalismo italico che allora sta prendendo piede, non è possibile con certezza stabilire. Di sicuro il distacco dagli ideali

⁶¹ Bertin, p. 54.

⁶² E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 31.

della tradizione patriottica tanto presente in casa Banfi non avviene in maniera repentina, né tantomeno polemica. Già nel 1911 però, vista dalla Germania, l'Italia appare ben più piccina, e suscita più affetto che orgoglio:

la nostra terra, ha il corpo forse un po' debole, è ancora molto, molto ignorante, tollera vanità e piccinerie, e le sta ingenua ad ascoltare, ma ha un'anima grande e buona, un'anima che non tollera il miserabile chiudersi in sé, che vuol parteciparsi a tutti, e non è perfetta in nessuno se non si rispecchi e riviva negli altri. E chi non sente questo nell'anima è un povero disgraziato⁶³.

L'esortazione a riscoprire per nazioni differenti differenti doveri si tramuta qui in una speranza nella rinascita del carattere comunitario del popolo italiano, nella sua unione morale all'insegna della buona volontà. È un auspicio minimo e sfuocato, che già solo nei toni segna una distanza forte dall'adolescenziale esaltazione estetica della patria. Nel carattere di Banfi tutto ciò è poco più di un mutamento del sentire personale, ma mostrerà le sue conseguenze con l'avvento del primo conflitto mondiale, quando la sua scelta di campo di sarà netta.

I.4 LA SCOPERTA DI HEGEL: LA FILOSOFIA COME *UNUM NECESSARIUM*

Intanto però Antonio va costruendo il suo mondo e la sua anima, grazie alla letteratura e alla musica: nel gennaio del 1907 ascolta il *Tristano e Isotta* di Richard Wagner (1813-1883), che gli procura una «sensazione orribile e sublime»⁶⁴, mentre con l'*Eroica* di Ludwig Van Beethoven (1770-1827), nell'aprile dell'anno seguente, gli par che l'anima sia «fatta divina dalla vita e dalla morte»⁶⁵. Ma è principalmente nello studio che egli trova la sua via, sebbene con alcune difficoltà: se tiepido e controverso è il suo rapporto col mondo delle riviste, quello con la cultura accademica non è certo migliore. Iscrittosi alla Reale Accademia Scientifico-letteraria di Milano nel 1904, vi consegue il 19 dicembre 1908 la laurea in Lettere con una tesi sull'autore medievale Francesco da Barberino (1264-1348). L'illustre filologo Francesco Novati (1859-1915) è relatore della sua tesi e presidente della commissione giudicante, composta fra gli altri

⁶³ Lettera a Malaguzzi del 12 marzo 1911. UM, p. 112.

⁶⁴ Appunto privato del 1907. UM, p. 23.

⁶⁵ Appunto privato del 1908. UM, p. 35.

da Giuseppe Zuccante (1857-1932) e Gioacchino Volpe (1876-1971)⁶⁶. La votazione è 110&Lode e il giudizio della commissione è eccellente, ma il rapporto fra Banfi e Novati è già parzialmente compromesso. Nei lunghi mesi di preparazione della tesi, lo studio erudito e filologico non soddisfa la sete di ricerca dal giovane studente, che così, in totale autonomia, comincia a tuffarsi nelle letture filosofiche. Il maestro, sebbene amabile e interessato verso l'allievo, sembra mal sopportare la direzione che egli vuol dare ai suoi studi, e ne causa in qualche modo il rallentamento. Banfi, dal canto suo, pur segnalandosi come studente eccellente, si stanca presto della pomposità accademica del professore, e non fa molto per nasconderselo. Nonostante questi dissapori, il lavoro di tesi su Francesco da Barberino è definito dallo stesso Novati «degno di un dottorato alla Sorbona»⁶⁷. Banfi ne programma l'aggiustamento in vista d'una imminente pubblicazione, ma la direzione fondamentale dei suoi studi e delle sue passioni è oramai un'altra. La descrive lui stesso con commozione in questa fondamentale lettera a Daria Malaguzzi del Natale 1908:

Ora sono tutto, corpo e anima per la filosofia. Sino a tre anni fa io non sapevo veramente che mai essa fosse. I primi e vivi turbamenti della mia antica anima medievale s'erano acquietati in una serena visione della rinascenza. Ma mano a mano ch'io scendevo al fondo, io mi trovavo quasi dei richiami a ignote lontananze, sì che lentamente mi parve che le primitive immagini non fossero che geroglifici o segni magici, e allora mi prese l'ansia di passare al di là. Vidi terribile lo spettro di una retorica vana minacciare lo spirito mio: nel dibattermi, nel repugnare, io sentivo che il mondo in cui ero vissuto non poteva bastarmi, anche nel fondo delle sue gioie io scoprivo sempre l'eco di un mistero. Fu allora che m'abbrancai – non so come e perché – a Hegel. Lo leggevo con furia feroce, cercando di squarciarne la ferrea corazza: le notti intere mi fuggivano in quello sforzo senza pari: soffrivo e godevo ciò che non avevo mai provato: mi ricordo d'aver a volte baciato le pagine del crudo filosofo in una ebbra esaltazione. Cosa ne comprendevo? Io non so. Ma era il mondo dello spirito che mi si rivelava, che mi avvinceva, mi trascinava in sé. E mi trascinò via nei suoi vortici, lontano poi dall'austero pensatore, a opposte forme: tutto intanto – mentre io mi trasformavo – si trasformava innanzi a me, così che io vidi nel pensare, nella filosofia la verità cosciente delle prime fanciullesche aspirazioni, l'ultima tendenza della vita intera, la potenza di un'intiore libertà, che riflettendosi fuori di noi dà uguale libertà alla vita e alla natura. Compresi che filosofare non vuol dire cercare una verità, non vuol dire comprendere, ma ricreare il mondo, che essere e pensare non sono infine un'unica essenza: conobbi allora l'«unum necessarium»⁶⁸.

⁶⁶ Cfr. C. Cordié, *Introduzione*, in SL, p. IX, e Id., *Gli scritti letterari di Antonio Banfi*, in AA. VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967)*, Firenze, La nuova Italia, 1969, p. 391. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'Atti' seguita dal numero di pagina.

⁶⁷ Bertin, p. 54.

⁶⁸ UM, p. 44.

È dunque Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) nel 1905 a spalancare a Banfi le porte del mondo della filosofia, a mostrargli un percorso di vita e di pensiero intravisto il quale non è più possibile, né desiderabile, tornare indietro verso la «retorica vana» che minaccia lo spirito. Questa svolta personale si concretizza all'inizio del 1909

in modo assai banale, nell'iscrizione all'anno di filosofia: iscrizione che ha fatto stupire gli uni, irritato gli altri. Perfino l'ineffabile Novati ha cercato di dissuadermene: ma s'è trovato dinanzi una volontà e una libertà di cui forse nella vita non ebbe a fare troppa esperienza⁶⁹.

A Novati che cerca di trattenerlo, Banfi promette però di non abbandonare del tutto il lavoro filologico. È un lavoro che intende svolgere ma per il quale non nutre più alcun interesse: in una lettera per un concorso nel 1911 giudicherà Francesco da Barberino «un campagnolo, nobilitato dagli studi, estraneo alla vita ardente politica del tempo, vivente in un sogno di mediocre cultura e di antica gentilezza», autore che «non ha né idee morali, né filosofiche»⁷⁰. La mediocrità di Barberino è quella di chi vive le lettere e la cultura come un mondo fatato ed immobile, lontano dalla profonda ricerca e dall'intendimento delle cose politiche. Difficile non leggere in queste parole qualcosa più del semplice riassunto di una tesi in filologia, peraltro accuratissima⁷¹: la condanna di Barberino è la condanna dell'erudizione fine a sé stessa, è la condanna di una cultura che non è in grado di penetrare la realtà in tutti i suoi aspetti, sfociando così nell'accademismo o nell'evasione.

Ciò nonostante la revisione della tesi di laurea in vista della sua pubblicazione serve a Banfi per chiarire «questioni metodiche e teoretiche la cui affermazione m'è cara»⁷². Eppure il testo non solo non vede la luce, ma va addirittura smarrito per una serie di disguidi imputabili allo stesso Novati e alla segreteria dell'Accademia. Giovanni Boine, in una lettera del 1912 ad Alessandro Casati (1881-1955), vede addirittura del dolo nella dimenticanza di Novati, giustificato da miserrime beghe accademiche:

L'Orlando che dici fu raccomandato cinquant'anni fa da Croce a Novati. (...) È attaccato a Novati come un polipo. È di questa gente che Novati *voleva*: Rebola e Banfi che valgon trenta volte di più e che hanno una assai più reale coltura (Banfi era eruditissimo fra le altre cose; fece una tesi su Francesco da Barberino che lo stesso Novati giudicò *definitiva*) Novati li scartò e fece loro coscientemente del male. È

⁶⁹ UM, p. 44.

⁷⁰ UM, p. 49.

⁷¹ Banfi svolse ricerche negli archivi fiorentini e vaticani. Cfr. UM, p. 47.

⁷² UM, p. 44.

un uomo d'ingegno come se ne trovan pochi: io lo riconoscevo anche quando c'ero sotto e la gente intorno lo giudicava solo dal suo orgoglio e tentava di sbancarlo. Ma non è mica un *uomo* e tanto meno un insegnante⁷³.

Quali che siano le ragioni dello smarrimento del testo banfiano, il comportamento di Novati è certo non irreprensibile. Banfi decide allora di gettar via il bambino con l'acqua sporca, rinunciando in un sol colpo al rapporto con l'illustre maestro e alla possibilità di recuperare il lavoro di tesi, entrambi requisiti indispensabili per l'avvio ufficiale della carriera accademica. Quando Daria Malaguzzi nel 1910 gli chiede se non valga la pena ritrovare il testo smarrito, Banfi replica:

per farne qualcosa bisognerebbe ch'io – più o meno – riprendessi la relazione con il professor e ottenessi da lui di riavere la mia tesi: io sarò ingenuo, ma tra le persone disoneste e me ogni contatto volli e voglio che sia rotto senza rimedio; può sembrare una pazzia gettar nel nulla tanto lavoro, ma io credo d'aver altro di meglio da fare e un po' di prodigalità me la posso permettere⁷⁴.

I.5 CRITICA DELL'IDEALISMO E DELL'OGGETTIVISMO ASSOLUTI

È una intransigente «prodigalità» che nasce da una certezza di sé, da una sicurezza interiore che si va facendo sempre più salda e determinata, grazie anche alla scoperta dell'idealismo. Hegel diviene a ridosso del 1907 «il nuovo compagno del mio pensiero»⁷⁵, al punto che lo studio «dell'idea hegeliana racchiude, almeno in parte, la storia del mio spirito da quando cominciai ad esser certo della vera vita»⁷⁶. Attraverso l'autore tedesco Banfi va scoprendo la filosofia come visione ampia e profonda della realtà che coinvolge tutta la sua essenza. Lo studio solitario non è più semplice

⁷³ Lettera di Boine a Casati del 26 Aprile 1912 G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, cit., pp. 687-688.

⁷⁴ Lettera a Malaguzzi del 7 aprile 1910. UM, p. 70.

⁷⁵ Riferimento del luglio 1907. UM, p. 28.

⁷⁶ Questa la citazione completa, posta nelle battute iniziali dello scritto *A proposito dello studio di Benedetto Croce: «Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel»*, redatto con ogni probabilità nel biennio 1909-10 e pubblicato postumo: «attraverso ad Hegel meravigliosamente mi si rivelava il mondo dello spirito in una realtà più vasta di quella che io avevo potuto sognare: solo vivendo in esso io compresi che le domande sarebbero state soddisfatte, il timore sarebbe scomparso. Così che, quando uscii dall'affannosa fatica, certo più di Hegel avevo compreso me stesso. Per questo ogni esame così a larghi tratti dell'idea hegeliana racchiude, almeno in parte, la storia del mio spirito da quando cominciai ad esser certo della vera vita». Dopo aver elencato i difetti della *Fenomenologia dello spirito*, Banfi prosegue: «con tutto ciò confesso che pochi libri a ripetute letture hanno come questo profondamente commosso l'anima mia». SFN, p. 229 e p. 258.

erudizione, e la fede giovanile – abbandonato o ridotto a pura esteriorità ogni ritualismo – si trasfigura in atteggiamento spirituale che esalta la potenza creatrice della persona:

ascolto Hegel, discorro e amoreggio con lui: come un soffio di serenità luminosa apre lo spirito, ed io ritrovo me stesso. (...) Ché il mio desiderio e il mio lavoro è nel foggiami ed esprimermi armonicamente secondo la mia natura: l'individualità così intesa è qualcosa di tanto prepotente ed essenziale che sta al di sopra di ogni egoismo ed altruismo: è il termine ideale e perfetto della loro fusione: principio e fine d'ogni vera vita non è la perfetta e cosciente espressione d'una perfetta e cosciente unità? Ho voluto rifarmi padrone del mio pensiero che la consuetudine aveva, nel sonno, cinto di fasce e ricoperto di cuffia: ho sentito con una strana potenza d'intuizione che l'aiuto non poteva venirmi che dal puro e concreto idealismo hegeliano⁷⁷.

Il «sonno» della «consuetudine» da cui Hegel risveglia Banfi richiama alla mente un altro sonno, quello dogmatico da cui David Hume (1711-1776) risvegliava Immanuel Kant (1724-1804). In questo caso, però c'è dell'altro che non la sola scoperta del pensiero critico. Nella *Fenomenologia dello spirito* il giovane Banfi legge incitazioni – «la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione»⁷⁸ – che già sente profondamente proprie. Il tentativo di Hegel è quello di affiancare al sapere l'esperienza, e di inserire entrambi in un processo spirituale che coinvolga sia l'individuo che il suo mondo. Un'impostazione questa che, sebbene espressa in termini fortemente metafisici, non può non affascinare un animo tanto ricettivo come quello banfiano, alla ricerca di un impegno che sia al tempo stesso di vita e di ricerca. Nella *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito* la strada che Banfi cerca è in qualche modo indicata:

Il compito di accompagnare l'individuo dalla sua posizione incolta fino al sapere, era da intendersi nel suo senso generale, e consisteva nel considerare l'individuo universale, lo spirito autocosciente nel suo processo di formazione. – Per ciò che concerne la relazione dell'individuo e del sapere, nell'individuo universale ogni momento si mostra nell'atto in cui guadagna la propria forma concreta e la propria configurazione. L'individuo particolare è lo spirito non compiuto: una figura concreta, in tutto il cui essere determinato domina una sola determinatezza, e nella quale le altre sono presenti soltanto come tratti sfumati. (...) Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure dello spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata⁷⁹.

⁷⁷ Appunto privato del luglio 1907. UM, p. 28.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 7.

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 22.

Nonostante la passione con la quale si lancia nella lettura di Hegel, Banfi capisce subito che ci sono alcune differenze fra la sua maniera di intendere il mondo e quella professata dall'idealismo assoluto. Sicuramente ricava dalle affermazioni hegeliane non solo una descrizione del processo conoscitivo dello spirito, bensì una sorta di missione che ad esso, come individualità singola, è affidata. E sicuramente Hegel gli offre anche lo stimolo per ripensare in termini filosofici il sentimento di comunione spirituale con la natura maturato nella campagna brianzola durante l'infanzia⁸⁰. Al tempo stesso, però, pur nella volontà di «ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto», Banfi non si mostra mai in sintonia con l'idea hegeliana secondo la quale i vari momenti dello spirito possono oggettivarsi ed essere quindi superati come «gradi di una via già tracciata».

Nonostante le differenze fra il sentire banfiano e l'idealismo assoluto, la figura che Hegel delinea di «individuo particolare» come «spirito non compiuto» deve in qualche modo risuonare anche come un invito a tenersi fuori della mischia per cercare solo il proprio destino personale. Così prosegue infatti la lettera a Malaguzzi del luglio 1907:

Ma oggi è vanitoso e visionario ognuno che ponga un alto fine ideale a sé stesso, che senta verso di sé un dovere superiore a quello di essere un dente nell'ingranaggio sociale. Divenire tale incosciente macchina può solo desiderare chi frigna di paura dinanzi «all'immensità dell'universo», all'«infinito spazio», e consola, chiudendo gli occhi la propria piccolezza dinanzi a tutte le superlatività esteriori: antica retorica pietista: A me, davvero più grande di ogni materia o forma d'essere della materia quale spazio e tempo, sembra lo spirito umano, concreta e cosciente vita ed unità delle idee, origine d'ogni grandezza⁸¹.

Il primo impatto con l'idealismo hegeliano è insomma così forte e personalmente sentito da sbilanciare Banfi verso un idealismo quasi sprezzantemente lontano dalla «macchina sociale» che pretende di ridurre la personalità ad «ingranaggio». Sono accenti che, ancora una volta, richiamano quelli di Prezzolini, di Corradini, di Papini⁸² o di Croce. Lo stesso richiamo all'«ideale» sembra infatti essere una costante dei nuovi movimenti culturali italiani, al punto che la parola «“idealismo”

⁸⁰ «Lo spirito mio», scrive in un appunto diaristico del maggio 1908, «sente nella Natura l'Assoluto, o salendo dalla natura ritrova in sé l'Assoluto che gli si svela sotto le forme naturali?». UM, p. 35.

⁸¹ UM, p. 28.

⁸² «Nella VITA» recita il manifesto dei 'giovini' leonardiani «son pagani e individualisti - amanti della bellezza, dell'intelligenza, adoratori della profonda natura e della vita piena, nemici di ogni forma di pecorismo nazareno e di servitù plebea».

diventò», scriverà Garin, «denominatore comune per le sintesi più stravaganti». Nel calderone degli adepti dell'«ideale» c'è, ad inizio secolo, un gran risma di figure dai destini molteplici, sebbene dai consimili assunti iniziali. «Coloro che domani si faranno mistici della violenza» proseguirà caustico Garin, «mistici della razza, mistici della guerra, teorici dell'odio, giustificatori della strage, potevano alimentare utilmente la loro confusione mentale in viaggi avventurosi attraverso le profumate regioni dei vari «ideali»»⁸³.

A ridosso del primo conflitto mondiale, Banfi sentirà la necessità di chiarire il significato politico del concetto di ideale, in parte proprio per distanziarsi da quelle «sintesi più stravaganti». Intanto le sue posizioni si vanno stabilizzando gradualmente, grazie all'approfondimento delle letture – non solo hegeliane: negli appunti di questi anni troviamo riferimenti a Giordano Bruno (1548-1600), Giambattista Vico (1668-1744) e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) – e all'effettiva partecipazione, a partire dall'inizio del 1909, ai corsi di filosofia della Reale Accademia milanese. Nel biennio 1909-10, l'idealismo banfiano va assumendo una posizione peculiare, distanziandosi oltre che da Hegel, anche dai suoi principali interpreti italiani. Nei tre saggi che Banfi redige in questo periodo – *L'empirismo in Benedetto Croce*, *La teoria dei pseudoconcetti nella filosofia di Benedetto Croce*, e *A proposito dello studio di Benedetto Croce: «Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel»* – Banfi rileva in primo luogo le carenze della dialettica hegeliana, che conduce il pensiero all'assoluto passando sì attraverso un'analisi dei vari piani della realtà, ma fissando dall'inizio un principio al quale tanto i concetti e quanto la realtà devono allinearsi:

La dialettica hegeliana ha un'origine non logica ma teologica, e (...) il panlogismo, ossia l'estensione della dialettica a tutti i gradi del reale, (...) deriva per necessità intrinseca alla sua posizione teologica (...). Ciò è assolutamente necessario tener presente perché ivi sta l'intima ragione, a mio vedere, dell'errore hegeliano. Egli sembra spesso toccare la verità, ma come trasformato in sogno⁸⁴.

Per questo motivo la *Fenomenologia dello spirito* non si libera dal dogmatismo: «il principio assoluto non è trovato, ma presupposto»⁸⁵. E tuttavia – proprio in base all'assunto di derivazione hegeliana che «l'opera feconda della filosofia» è quella di

⁸³ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 43. Il citato manifesto papiniano-prezzoliniano prosegue così: «Nel PENSIERO son personalisti e idealisti, cioè superiori ad ogni sistema e ad ogni limite, convinti che ogni filosofia non è che un personal modo di vita - negatori di ogni altra esistenza di fuor dal pensiero».

⁸⁴ SFN, p. 251.

⁸⁵ SFN, p. 258.

«riconoscere e, nella coscienza della sua essenza, trasformare la sintesi del pensiero passato»⁸⁶ – Banfi contestualizza gli eccessi metafisici dell'idealismo e ne comprende il grande contributo speculativo: aver dimostrato che le filosofie materialistiche, sensistiche o empiristiche non possono dar ragione non solo dello spirito umano, ma anche dell'evoluzione della natura stessa, il cui principio esse presuppongono o quantificano ma non esplicano. Un simile richiamo allo spirito serve anche per scardinare la logica positivista, che impedisce una visione chiara della realtà e inibisce la stessa fecondità delle scienze sperimentali:

Non staremo noi qui a fare rimproveri all'Hegel della sua coerenza, noteremo invece che il suo concetto, quando venga compreso nella sua essenza, è il principio di una grande verità: la natura, in quanto puro oggetto, l'oggettività in sé, non diviene: ciò che diviene eternamente è lo spirito: senza coscienza non v'è progresso, non v'è movimento, ma solo vuoti spettri di morte⁸⁷.

Ma l'errore hegeliano sta, per Banfi, nell'essersi spinto troppo in là, fino a considerare assoluto lo spirito stesso, che è invece indissolubilmente legato alla coscienza individuale. Per superare l'oggettivismo, sostiene il vimercatese, la filosofia idealista deve sì ritrovare il suo *unum necessarium* nei concetti di coscienza e di spirito, ma negando recisamente l'idea hegeliana di un'autocoscienza universale ed assoluta:

Principio della filosofia non può essere se non quell'*unum necessarium* che condiziona tutto il mondo dell'esperienza: ammaestrati dalla filosofia critica ed in generale dall'idealismo noi riconosciamo esser esso lo spirito. Ma anche su tale parola è bene non illuderci: per spirito noi – almeno per ora – non intendiamo nulla di trascendente: esso non è che la coscienza empirica, l'io individuale. L'esperienza è dunque sempre esperienza di una coscienza empirica: la posizione degli oggetti è riconducibile alla sua posizione, e l'unità loro, ossia le forme di unità e di necessità della natura, lungi dall'essere un «in sé», esprimono la forma determinata di sintesi della coscienza empirica, sono la posizione degli oggetti non in sé, ma per quella coscienza, sotto quella unità. A loro volta gli oggetti non sono pensabili che come posizioni graduali dell'essenza stessa che costituisce l'io individuale in quanto si sa a sua volta come oggetto, cioè come natura⁸⁸.

Uno dei cardini fondamentali della gnoseologia banfiana si struttura in questi momenti, a ridosso del suo ventitreesimo anno di età, quando idealismo dialettico e criticismo trascendentale giungono a bilanciarsi, anche se non ancora in maniera

⁸⁶ SFN, p. 251.

⁸⁷ SFN, p. 255.

⁸⁸ SFN, p. 260.

compiuta: «il concetto d'attività sintetico-formatrice dello spirito» che è «il sommo principio positivo della filosofia critica»⁸⁹ diviene il fulcro di un pensare dialettico che, se da un lato si allontana dall'idea hegeliana di un'autocoscienza assoluta, dall'altro marca anche una distanza dalla soggettività kantiana, nell'ottica della quale appare difficile che «l'io individuale» si riconosca come «oggetto, cioè come natura».

I.6 MARTINETTI E KANT: FORMALISMO, DOVERE E COSCIENZA

L'accostamento del criticismo all'idealismo si realizza grazie alle prime letture di Kant e alle lezioni di Piero Martinetti (1872-1943), che segnano una tappa molto importante nel percorso degli studi banfiani. Quando Banfi lo incontra per la prima volta, il filosofo piemontese, neanche quarantenne, è da pochissimo titolare di cattedra a Milano ma si è già fatto conoscere nel dibattito filosofico italiano. Martinetti comincia proprio in quegli anni ad essere identificato come il principale esponente dell'«idealismo non hegeliano italiano»: con tale arzigogolata ma eloquente espressione, Augusto Guzzo (1894-1986) segnalerà la distanza della filosofia martinettiana dal neoidealismo di Giovanni Gentile (1875-1944)⁹⁰. Amedeo Vigorelli (1950-), autore di una densa biografia intellettuale di Martinetti, parla a ragione di «idealismo etico»⁹¹: soprattutto nei suoi primi corsi universitari Martinetti chiarisce che «la riflessione filosofico-morale deve elevarsi dal piano della “scienza della morale” a quello di una “metafisica della morale”»⁹². Il che per il pensatore canavese significa soprattutto stabilire una direzione degli studi etici opposta alla quella tecnicizzante nata in seno all'ambiente culturale positivista, ma ad esso sopravvissuta grazie all'affinamento delle nuove scienze sociali.

La direzione che Martinetti intraprende appare chiarissima nel saggio del 1912, *Sul formalismo dell'etica kantiana*. Ai critici che rimproverano a Kant di non aver messo in luce il principio metafisico che fonda il suo sistema morale, Martinetti fa notare che il filosofo di Königsberg ha evitato intenzionalmente una fondazione empirica o, al contrario, sovranaturale, proprio perché considera centrale nell'etica la

⁸⁹ SFN, p. 245.

⁹⁰ Cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, con un'appendice di documenti inediti, Milano, Bruno Mondadori, 1998, p. 108. L'intera vicenda della diatriba tra Gentile e Martinetti è ricostruita alle pp. 96-113.

⁹¹ A. Vigorelli, *Piero Martinetti*, cit., p. 133.

⁹² A. Vigorelli, *Piero Martinetti*, cit., p. 136.

funzione formale. La morale acquista il suo valore non dai presupposti su quali si fonda, né tantomeno dagli oggetti in cui si realizza, bensì nel processo formale attraverso il quale decide di sé stessa. Il principio metafisico del sistema kantiano è allora, nella lettura martinettiana, proprio il formalismo: «il concetto metafisico della forma ci rinvia ad una realtà superiore che esercita quest'azione formale ed è il termine ideale di quest'azione»⁹³. A chi fa notare che Kant sembra identificare questo «termine ideale» con il 'regno dei fini', quindi con un prodotto empirico della ragione invece che con la sua forma pura, Martinetti contrappone un'interpretazione metaforica del *Reich der Zwecke*, secondo la quale si può certo porre per motivi pratici e simbolici l'umanità razionale come regno dei fini, ma essa non costituisce il contenuto reale della legge morale:

Nulla quindi vieta di assumere lo svolgimento spirituale dell'umanità come il fine materiale della moralità, che dà in ogni momento il contenuto concreto alla pura legge formale: ma bisogna ricordare nello stesso tempo che il fine non è veramente costituito dal contenuto materiale per se stesso, bensì dalla forma, per mezzo della quale in ogni momento la sua totalità esprime in qualche modo la realtà intellegibile pura⁹⁴.

La filosofia non può determinare un fine supremo per la volontà morale poiché questa la precede e la genera. Al pensiero critico si richiede solo la chiarificazione empirica delle scelte etiche. Morale è dunque la forma della volontà, non il suo possibile contenuto, per quanto nobile esso possa essere. E la volontà stessa è descritta da Martinetti, secondo un procedimento kantiano ortodosso, come sinonimo della forma pura del dovere:

La moralità è un valore pratico che s'impone per la sua razionalità fin dall'inizio come un fatto originario. Questo carattere del dovere ne fa un *a priori* pratico, ossia una legge che s'impone alla volontà razionale in virtù del suo puro carattere razionale⁹⁵.

La razionalità pratica, a sua volta, va intesa in senso trascendentale: essa non è il semplice intelletto che riflette sul mondo e che in ambito morale ci guida nella concretezza dei singoli doveri. «Ogni dovere», scrive Martinetti, «ha naturalmente il

⁹³ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in Id., *Saggi e discorsi*, Milano, Casa Editrice Lombarda, 1920, pp. 97-127, p. 112. Il saggio è in realtà del 1912, estratto dalla *Miscellanea di studi* pubblicata per il cinquantenario della Reale Accademia scientifico-letteraria di Milano.

⁹⁴ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., p. 114.

⁹⁵ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., p. 98.

suo oggetto materiale», ma «il dovere in astratto non ne ha alcuno (...): il suo fine è la forma razionale della vita, qualunque ne sia il contenuto»⁹⁶. La razionalità pratica tratta dunque del dovere in sé, non dei singoli doveri, e in ciò consiste l'interpretazione idealistica che Martinetti fa di Kant, la razionalità testimonia dell'autonomia della vita spirituale e chiarifica il senso puro del dovere, alla luce del quale acquista significato l'intera vita morale ed intellettuale:

Per la ragione pratica l'uomo soddisfa così all'esigenza suprema della sua natura, che è l'elevazione al soprasensibile. (...) Questa conoscenza pratica, analogica, soggettivamente sicura, sebbene oggettivamente incompleta e conscia della sua insufficienza, è da Kant chiamata, in opposizione al sapere dell'esperienza, «*fede*» (...); fede che diremo razionale o filosofica per distinguerla dalla fede comune o fede storica; perché, mentre questa non è veramente che l'adesione ad un sapere imperfetto, la fede che accompagna la moralità non si riferisce al campo che è oggetto del sapere⁹⁷.

Dunque, come accennato, si tratta di un idealismo etico: la filosofia illumina la «fede razionale» a partire dal sentimento puro del dovere che è autonomo rispetto all'esperienza. Lo scarto che nella filosofia kantiana sussiste tra gnoseologia ed etica, tra fenomeno e noumeno, è da Martinetti accresciuto e risolto in favore del secondo momento. Ciò non significa abbandonare l'interpretazione criticista della realtà materiale – che anzi Martinetti approfondisce attraverso lo studio delle correnti neo-kantiane tedesche – quanto piuttosto incentrare il valore della soggettività *a priori* nella sua pura funzione morale. L'interpretazione che Martinetti dà di Kant a ridosso del 1910 spinge il maestro di Königsberg verso posizioni quasi fichtiane:

È fuor di dubbio che, almeno come opinione privata, a fondamento di tutto il suo pensiero sta una concezione idealistica della realtà, un idealismo formale, com'egli si esprime: e che soltanto alla luce di questa metafisica segreta è legittimo sperare di trovar il vero senso delle sue conclusioni critiche⁹⁸.

Proprio questo carattere di pensatore metafisico ma «non hegeliano italiano» fa di Martinetti il riferimento migliore che Banfi possa trovare in questo momento per approfondire il suo ispirato quanto critico approccio all'idealismo. Eppure, ricorderà nel '42 a Bertin, «il primo incontro con Martinetti mi lasciò freddo: il suo religiosismo orientalizzante, il suo antistoricismo e antidialetticismo, la sua poca umanità mi

⁹⁶ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., p. 98.

⁹⁷ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit. p. 102.

⁹⁸ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., p. 105.

repugnavano»⁹⁹. Il maestro sembra non fare molto per rafforzare la sua simpatia umana ed intellettuale presso i non numerosi allievi, come si evince da quest'altro ricordo, pubblicato nel 1946 sul settimanale *L'illustrazione italiana* in un articolo intitolato *Tre maestri*:

Eravamo in pochi, e forzavamo alle otto di mattina la porta chiusa dell'Accademia, la pigrizia dei bidelli e l'ostilità di qualche collega. Non per questo il Maestro c'era più grato ed amico; alla fine della lezione fuggiva via rapido, così da farci perdere la pista¹⁰⁰.

Ma non ci vuole molto perché l'allievo scopra «in quest'uomo freddo e forse ostile (...) l'impegno della ragione che affrontava il mondo»¹⁰¹: in poco tempo apprende «da lui con l'esigenza di un nuovo tipo di cultura filosofica il valore di un razionalismo intransigente ma critico»¹⁰². La scarsa simpatia umana nasconde rigore intellettuale e profondità del pensiero: forte come il distacco che Banfi percepisce dal maestro si fa quindi l'ammirazione che per lui prova. D'altronde alcuni tratti del carattere di Martinetti si ritrovano anche nel giovane studente, propenso ad abbandonarsi di quando in quando ad un certo misantropismo antimoderno e rurale¹⁰³. Ma anche dopo averne compreso l'«aspro senso del dovere»¹⁰⁴, scoperto le qualità intellettuali e le consonanze di carattere, l'allievo mantiene col professore, «uomo di principî e non d'affetti»¹⁰⁵, un atteggiamento distaccato, non riverenziale, testimoniato da un carteggio parvo di complicità¹⁰⁶.

Se dal punto di vista personale i rapporti sono piuttosto formali, tutt'altro tono hanno gli studi che Banfi porta avanti con Martinetti: la competenza e la passione che il mastro canavese possiede per la filosofia tedesca sono sicuramente fattori determinati per lo sbocciare dell'amore poi proverbiale di Banfi per la tradizione di pensiero alemanna. Fondamentale per lui è sicuramente la citata lettura martinettiana di Kant, e grande importanza deve avere il corso del 1908-09 su Joann Gottlieb Fichte (1762-

⁹⁹ Bertin, p. 54.

¹⁰⁰ SL, p. 246.

¹⁰¹ SL, p. 247.

¹⁰² Bertin, p. 54.

¹⁰³ Così Banfi in una appunto dell'aprile del 1908: «perché l'uomo mi fa ribrezzo? Perché v'è tanta maggiore profondità di spiriti in questa breve valle silenziosa, che nell'affannoso umano stridore della città?». UM, p. 35.

¹⁰⁴ SL, p. 246.

¹⁰⁵ SL, p. 246.

¹⁰⁶ «A differenza del carteggio Pelazza», scrive Vigorelli, «le rare lettere di Banfi del periodo prebellico che si conservarono non rivelano lo stesso atteggiamento di totale confidenza e di abbandono assoluto al maestro, ma sono improntata a un maggior riserbo, anche se trovano accenti più personali». A. Vigorelli, *Piero Martinetti*, cit., p. 189.

1814)¹⁰⁷, di cui Martinetti «valorizza l'antiascetismo e l'ispirazione religiosa»¹⁰⁸. Basilari poi per la riflessione gnoseologica banfiana si riveleranno la prima lettura di Wilhelm Schuppe (1836-1916) e lo studio dell'empiriocriticismo di Ernst Mach (1838-1916) e Richard Avenarius (1843-1896)¹⁰⁹, mentre traccia più superficiale e per lo più contenutistica lascia nel giovane allievo la profonda conoscenza martinettiana dei testi della filosofia indiana e buddista.

Nel biennio di studio col professore «idealista non hegeliano» Banfi continua però a confrontarsi col suo primo autore: rileggere Hegel e cominciare a scrivere su di lui è anche un modo per fare i conti in maniera diretta con l'idealismo italiano, quello hegeliano doc. In tre brevi saggi giovanili del periodo 1909-10, pubblicati postumi nel 1965 in *Studi sulla filosofia del Novecento*, l'analisi dell'hegelismo è svolta attraverso i già citati studi su Croce. Del pensatore napoletano Banfi critica innanzitutto l'approccio strumentale alla filosofia, che fa di essa un semplice presupposto per gli studi storici e ne tralascia la visione organica della realtà¹¹⁰. Banfi denuncia una mancanza di chiarezza nei principî gnoseologici che porta Croce a sviluppare un sistema di concetti contraddittori che ricalcano, trasfigurati, gli stessi errori hegeliani. L'ambiguità dell'impostazione storica crociana dipende per Banfi dal fatto che il filosofo napoletano accoglie la «posizione dell'idealismo assoluto dell'Hegel, sfrondandola dei lati deboli e contraddittori, senza comprendere in essa l'unità e la necessità interiore della contraddizione, senza superarla quindi. Egli ha creduto» prosegue Banfi, «di salvare la vita uccidendo l'organismo e separandone le membra non intaccate. Ma così non ha fatto altro che aggiungere alle contraddizioni l'insufficienza»¹¹¹. Croce parla, in termini storici, di uno «Spirito universale» di cui in qualche modo i singoli individui sono manifestazioni: ma un tale concetto non è meno ambiguo, sottolinea Banfi, dell'idea filosofica di un assoluto che s'incarna nel particolare per ritrovarsi come autocoscienza suprema. «Lo Spirito universale del Croce», scrive ancora il vimercatese, «non è una provvidenza esteriore al mondo, e che lo guidi egli lo nega espressamente. Ed allora

¹⁰⁷ A. Vigorelli, *Piero Martinetti*, cit., p. 135.

¹⁰⁸ A. Vigorelli, *Piero Martinetti*, cit., p. 144,

¹⁰⁹ Bertin, p. 54.

¹¹⁰ Sebbene Banfi concordi con Croce sul fatto che «allo storico dignitoso sia necessario un sano organismo filosofico», egli non può ammettere però che la filosofia si riduca ad un mero «bisogno metodologico». Croce non è, sostiene Banfi, «uno spirito cercante sé stesso in tutta la sua pienezza, quanto piuttosto (...) uno studioso chiedente certe basi al suo sapere: egli è dunque necessariamente condotto a rilevar appena alcuni dei problemi, che pure sono per il filosofo classico oggetto di lungo studio e grande amore». SFN, p. 234.

¹¹¹ SFN, p. 225.

come possiamo dire che conosca o voglia?»¹¹². Il problema, come per Hegel, è la mancata posizione di un concetto chiaro e limitato di coscienza, dal quale deriva un'ambigua definizione del soggetto agente nella storia:

La coscienza è tale solo in quanto limitata da un che di estraneo, i cui limiti vengono continuamente tolti: tale è la coscienza empirica: se noi la sorpassiamo come fa il Croce è necessario parlare di un Assoluto che limita sé stesso come coscienza: tornare all'idea fichtiana. I compromessi e le esitazioni conducono solo a una caricatura dello Spirito e di Dio¹¹³.

Ci sono due modi fondamentali di intendere una coscienza come assoluta: il primo è quello che Banfi descrive come hegeliano e crociano, che ha come prospettiva la storia e che implica un compartecipazione di tutti gli individui, con diversi gradi di consapevolezza, ad una coscienza universale ed onnicomprensiva; il secondo è quello che Banfi coglie nel kantismo di Martinetti, il cui orizzonte è l'etica e per il quale la coscienza individuale si fa assoluta solo se riconosce interiormente un dovere supremo che la innalzi formalmente oltre sé stessa. In termini brutali e semplificatori, nel primo caso l'universale volontà inghiotte gli individui decidendo della direzione generale del mondo; nel secondo caso l'individuale scopre l'universale etico in sé stesso e vi si erge allontanandosi dall'empiria. Banfi cerca una conciliazione fra le due visioni, nella convinzione che solo in essa sia possibile trovare l'«umiltà filosofica»:

Lo spirito che per amore dell'essenza sua intima, seriamente cerca di fuggire a se stesso la vita, per quanti errori commetta, non ha bisogno che nessuno gli perdoni: la sua fede è la sua continua salute (...). Ma chi elevatosi nell'interno suo, alla coerenza della spiritualità ne veda negli individui circostanti altrettante diverse manifestazioni (della spiritualità stessa che forma l'essenza della sua vita) lasciata ogni vanità aspira solo ad entrare, per la sua minima parte nella pura comunione degli spiriti. E chi infine meditando su di se e su gli altri, serenamente sentirà nella comune natura la presenza di un'attività che supera ogni sua forma e di fronte all'infinito che l'agita e lo sospinge, avrà coscienza di tutta la miseria della sua determinazione, colui comprenderà come l'umiltà sola può esser la via che lo guidi alla più pura celebrazione della divina sua natura¹¹⁴.

La riflessione storica, centrale per Croce, non è ancora per Banfi determinante. Però il senso di una universale comunità degli esseri, raggiungibile attraverso la profonda ma partecipe riflessione della coscienza, lascia presagire qualcosa di più che

¹¹² SFN, p. 236.

¹¹³ SFN, p. 236.

¹¹⁴ Appunto privato del giugno 1909. Come scriverà giustamente Daria Malaguzzi, «lo stesso significato religioso della vita ora si scioglieva nella sicurezza dell'indagine filosofica». UM, p. 53.

una semplice visione panica della natura. Martinetti, d'altro canto, concilia in qualche modo il rigorismo morale dell'etica kantiana e la viscerale partecipazione alla natura dello spinozismo, ma lo fa saltando il passaggio intermedio, quello del mondo degli uomini e della storia. Banfi, che pure su simili presupposti ha visto maturare la propria interiorità, considera invece la «comunione degli spiriti» come essenziale per la completezza della persona. Solo attraverso la mediazione del mondo degli esseri umani è possibile garantire la reale connessione fra ragione e vita, fra filosofia ed esperienza:

ma il mondo e gli uomini non sono qualcosa fuori della comunione con lo spirito nostro: noi vogliamo, a costo di sofferenze, ch'essa sia alta e pura, noi non pretendiamo di dire ciò che è, giacché nulla è, ma tutto diviene, noi vogliamo essere la forza di questo divenire, il nostro pensiero non è contemplazione se non in quanto è azione viva ed operante su noi e sul mondo¹¹⁵.

Banfi assorbe elementi dalle varie *Weltanschauungen* con le quali viene in contatto, ma nessuna di esse è in grado di fornirgli la concretezza di una conciliazione in cui il pensiero sia non solo contemplazione, ma «azione viva ed operante»: per la metafisica di Hegel la «comunione degli spiriti» è possibile solo in una forma mitica e predeterminata che non riconosce il momento negativo dell'esistenza come reale in sé; d'altro canto, dire come fa Croce «che il processo cosmico rifletta la sua unità e si realizzi nei singoli» significa «nascondere le difficoltà dietro ad una metafora e non spiegar nulla»¹¹⁶; per Martinetti, infine, la questione non costituisce problema filosofico, in quanto «la volontà morale realizza il suo fine appena posta: essa ci introduce in un mondo di interiorità pura, rispetto al quale tutte le grandezze materiali si risolvono in un'apparenza indifferente»¹¹⁷. Le parole del filosofo piemontese sembrano in effetti smontare proprio l'aspirazione etica e filosofica banfiana:

Per quanto degno di considerazione sia l'ideale d'una comunione ideale degli spiriti, esso è pur sempre un bene, un oggetto concreto, che non può costituire una legge per lo spirito e non può muovere la volontà che per il tramite di considerazioni personali e subiettive: esso non potrà quindi mai dare origine ad una legge *a priori*¹¹⁸.

¹¹⁵ Lettera a Malaguzzi del 1 gennaio 1910. UM, p. 64.

¹¹⁶ SFN, p. 237.

¹¹⁷ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., p. 125.

¹¹⁸ P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., p. 111.

Eppure, nonostante questo palese spodestamento dell'ideale della «comunione degli spiriti», è proprio la filosofia di Martinetti a influire maggiormente, in questi momenti, sulla direzione spirituale di Banfi. Il risveglio hegeliano alla filosofia trova nel Kant martinettiano il suo disciplinamento critico: se ad Hegel Banfi deve la scoperta della filosofia come fede nella vita, con Martinetti essa assume la più specifica definizione di fede nella ragione, che non rinnega la precedente ma la richiama ad un minore astrattismo. Hegel stimola la passione filosofica, Martinetti ne mostra il rigore.

Si rafforza allora nella personalità banfiana quella tensione spirituale feroce ma serena che, già presente da tempo, resterà l'aspetto determinante del suo carattere di uomo e di pensatore. Nata come istinto religioso, quest'inquieta fede marcherà un percorso peculiare che è possibile seguire nelle sue fasi giovanili attraverso brevi accenni a lettere ed appunti che vanno dal 1906 al 1911. Si può notare come la passione razionale che Hegel risveglia nel 1905 divenga a poco a poco il centro non solo del sentire personale ma anche della stessa visione filosofica di Banfi: ciò che nel luglio del 1906 è genericamente chiamato «spirito della vita»¹¹⁹ incita, nel febbraio dell'anno seguente, a «diventare sempre più se stessi, vivere e agire sempre più potentemente»¹²⁰, e, nel marzo successivo, ad «unire coloro che hanno fede nella vita e nel lavoro» poiché «la volontà nostra, e il lavoro, e la fede (...) sono, in fondo, forze della natura, come il vento e la potenza del mare, e la ragione, cioè la grandezza nostra, sta in noi, come la ragione e la grandezza della vita stanno nella vita solo»¹²¹. Nell'aprile, sempre del 1907, si fa chiaro che nella coscienza concreta «i doveri lottano e le verità si combattono»¹²², ma al principio di luglio compare per la prima volta l'accenno diretto ad un «dovere superiore»¹²³, che sembra quasi anticipare quello descritto da Martinetti. A fine mese l'esortazione è a celebrare «lo spirito: realtà cosciente dell'Universo, forma creatrice, divinità immanente: (...) l'onnipotente e l'onnisciente è in lui: in noi celebriamolo eterno: attingiamo da tale adorazione la coscienza dei doveri»¹²⁴. Nel 1907, dunque, lo «spirito» si manifesta nell'animo banfiano in un'improrogabile esigenza sia etica –

¹¹⁹ Appunto privato del 19 luglio 1906. UM, p. 21.

¹²⁰ Lettera a Malaguzzi del febbraio 1907. UM, p. 25.

¹²¹ Lettera a Malaguzzi del marzo 1907. UM, p. 26.

¹²² Appunto privato dell'aprile 1907. UM, 31.

¹²³ Lettera a Malaguzzi del 3 luglio 1907. UM, p. 28.

¹²⁴ Appunto privato del luglio 1907. UM, p. 33.

l'«impulso irresistibile come dovere»¹²⁵ testimoniato in dicembre – che conoscitiva: «tu non potrai mai accontentarti delle vanità. Hai nelle tue vene il bisogno della spirituale voluttà del sapere»¹²⁶, rammenta a sé stesso in settembre.

A giugno del 1908, descrive uno dei suoi ciclici ritorni ad una solitudine essenziale: «solo, solo io e ciò che non muore, e il mio sommo entusiasmo, il mio sommo dovere»¹²⁷. Il 10 luglio si ritrova, dopo l'isolamento, «degnò ancora (...) – la divinità è in me ancora»¹²⁸. È una divinità che da qualche giorno vien descritta con un linguaggio che chiama in gioco, finalmente, la filosofia: «vi è quell'«unum necessarium» cui a costo di soffrire e di far soffrire non si può né si deve rinunciare»¹²⁹. Sul finire dello stesso anno, nella citata lettera in cui si racconta della scoperta di Hegel, si respira oramai un'«intimità unica di amore e di dovere», tenuti insieme da quell'«unum necessarium» che solo la filosofia può svelare: Banfi si sente – e in effetti è – alla fine di un primo importante stadio di maturazione spirituale, avvenuto non per caso, bensì consapevolmente perseguito:

essendomi con preparazione lunga – necessariamente – costruita una fede, ed avendo ritrovato che tutti con o senza coscienza servono al potente immanente Iddio, unico desiderio ed aspirazione è quella d'acquistare tale interna libertà, da poter riconoscere, in un continuo divenire me in lui e lui in me¹³⁰.

Il 1908, «anno in cui avesti la certezza della redenzione», si chiude con l'eroica citazione bruniana – «tangente deo, fervidus ignis eris» – e con l'autoesortazione a riconoscersi «nella profondità sempre più concreta e unica del divino»¹³¹: toni questi che lasciando intendere ancora una volta come l'hegelismo stia influenzando profondamente sulla sublimazione filosofica della religiosità giovanile.

Queste citazioni ci lasciano intravedere quanto le meditazioni dei primi anni universitari di Banfi siano in linea con la lezione etica martinettiana che nel giro di pochi mesi le guiderà ad un primo compimento. Nel gennaio 1909 «una sola meta» è possibile, quella indicata dalla «voce di questo Dio che sorge dal profondo dello spirito, che diviene tutto lo spirito»¹³². Un dio però che offre solo un irresistibile impulso, ma

¹²⁵ Lettera a Malaguzzi del 9 dicembre 1907. UM, p. 29.

¹²⁶ Appunto privato del settembre 1907. UM, p. 34.

¹²⁷ Appunto privato del 17 giugno 1908. UM, p. 36.

¹²⁸ Appunto privato del 10 luglio 1908. UM, p. 39.

¹²⁹ Appunto privato del 5 luglio 1908. UM, p. 39.

¹³⁰ Appunto privato del 1908. UM, p. 45.

¹³¹ Appunto privato dell'ultimo dell'anno del 1908. UM, p. 46.

¹³² Appunto privato del 25 gennaio 1909. UM, p. 51.

non indica una direzione positiva, come testimonia una lettera della primavera successiva: «esser coscienti del proprio spirito, (...) vivere sempre più profondamente con tutta la forza è il solo fine per cui non mi sembri profondamente vano trascinar se stesso su questa bella terra»¹³³. Né è facile comprendere se quella coscienza dello spirito sia da intendersi come ricerca solitaria o condivisione intellettuale:

Le parole buone dell'anima anch'io le ascolto con il desiderio di trovare in esse la fede nella possibilità di una comune, intima e profonda vita spirituale. È ciò possibile tra gente che vive ciascuno d'una sua vita che giorno per giorno individualizza sempre più i singoli caratteri, o solamente tra ognuno di noi e le anime del passato che vivono ora come pure forme dello spirito e fluiscono fresche e vive nelle nostre ancor incerte?¹³⁴

Proprio a questa domanda Martinetti sembra fornire una risposta che spinge verso la profonda solitudine del pensiero. Banfi, che non può più affidarsi alla comunione mitica e metafisica di Hegel, non ha una soluzione compiuta e si rifugia in una sorta di *epochè* pratica, che ancora resta fuori della filosofia: «Risponderà la vita con la pienezza della sua esperienza»¹³⁵. Dunque lo «spirito» resta in bilico, «la sua fede è la sua continua salute», e duplice è la direzione che esso spinge ad intraprendere nella vita pratica: «Amiamo e lavoriamo»¹³⁶.

I.8 BOUTROUX E RENOUVIER: IL PROBLEMA DELLA VOLONTÀ LIBERA

Lavorare significa innanzitutto purificare i principî gnoseologici del pensiero dalle scorie metafisiche, dal pragmatismo spicciolo e dai semplicismi dell'empirismo. Per la sua tesi di laurea in filosofia, discussa il 29 gennaio del 1910 con Martinetti¹³⁷, Banfi sceglie perciò di studiare il pensiero francese contemporaneo, concentrandosi su tre autori fra loro abbastanza dissimili, ma che mostrano in comune la volontà di distinguersi sia dal positivismo che dall'idealismo: Émile Boutroux (1845-1921), Charles Renouvier (1815-1903) ed Henri Bergson (1859-1941). Lo studio dei loro sistemi filosofici serve a Banfi sia per chiarire il problema fondamentale del rapporto fra

¹³³ Lettera a Malaguzzi della primavera 1909. UM, p. 52.

¹³⁴ Lettera a Malaguzzi della primavera 1909. UM, p. 52.

¹³⁵ Lettera a Malaguzzi della primavera 1909. UM, p. 52.

¹³⁶ Appunto personale del 3 giugno 1909. UM, p. 53.

¹³⁷ Presidente di commissione è Novati. Banfi discute anche tesine su Lao-Tse, Omero ed Orazio. Cfr. C. Cordiè, in Atti, p. 391, e SL, p. IX.

realtà e conoscenza, problema che il pragmatismo subentrante al positivismo sembra voler eludere, sia per dare una giusta impostazione alla riflessione morale.

L'analisi dell'«empirismo contingentista» di Boutroux vale a Banfi un'ulteriore chiarificazione del limite gnoseologico intrinseco all'hegelismo:

Il reale, lungi dall'essere deducibile dal pensiero, lo supera e lo condiziona e permane nell'intima sua essenza a lui impenetrabile. Tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale, afferma l'Hegel. L'essenza del reale non è razionale, il razionale non è per la sua pura razionalità reale, oppone il Boutroux¹³⁸.

Similmente, sebbene per via opposta, Boutroux è anche il viatico per mettere a fuoco gli errori che si nascondono nella visione positivistica della psiche, la quale, ferma in un superficiale realismo quantitativo, si ritrova incapace di dar ragione della libertà umana:

queste teorie meccaniche dell'animo trovano di fronte a sé necessariamente il libero arbitrio: esse non possono fingere di non conoscerlo, giacché il suo sentimento è da spiegare. (...) Appare evidentemente impossibile la soluzione in termini matematici delle azioni di uomini liberi ed intelligenti (...). Né l'essenza quindi del reale, né i suoi rapporti interiori sono dominati da una necessità determinante: la sede presunta di tal necessità, la materia bruta, è come lo spirito puro un'astrazione.

Del pensiero di Boutroux Banfi sottolinea anche gli aspetti etico-religiosi, incentrati, come in Martinetti, su di un peculiare concetto del dovere morale che diviene cardine e chiave di volta dell'intera concezione della realtà:

Noi possiamo conoscere tale potenza di creazione, nell'intimo suo, attraverso l'intimo nostro: esso è quello stesso Iddio che il dovere morale impone alla nostra stessa adorazione, essa si rivela in quella potenza che solleva l'animo nostro sempre più vicino a lei attraverso pene e fatiche: allora quando solo noi l'avremo riconosciuto e celebrato, Iddio nell'attività morale dell'animo nostro, noi lo riconosceremo nella bellezza e nell'armonia del reale¹³⁹.

Ma le lodi all'empirismo contingentista non vanno oltre questo punto, poiché esso è, nel suo complesso, «un continuo gioco di distinzione e confusione, un tacere ciò che si usa, un proclamare ciò che si lascia, insomma un contraddirsi per sistema»¹⁴⁰.

¹³⁸ SFN, p. 22.

¹³⁹ SFN, p. 27.

¹⁴⁰ SFN, p. 32.

Secondo l'analisi di Banfi, esso ha sì il merito di chiarire il limite delle visioni della realtà fondate solo sul materialismo o solo sull'elemento spirituale, ma non è poi a sua volta in grado di connetterli fra loro, e finisce col creare due regni separati e quasi non comunicanti: non è sufficiente dire che la connessione fra la conoscenza sensibile e quella intellettuale è stabilita dal momento morale se quest'ultimo è aggiunto come un terzo elemento esterno, un nuovo piano di realtà che complica il quadro invece di semplificarlo. Nell'empirismo del pensatore francese conoscenza sensibile, conoscenza intellettuale e libertà della persona sono descritti come realtà oggettive, ognuna valida nel suo ambito limitato, e connesse fra loro in maniera disorganica. La soluzione, che Boutroux, data l'impostazione del suo sistema non può percorrere, starebbe nel pensare il reale come unitario in quanto «oggetto di una coscienza», poiché solo in essa «l'oggetto non è estraneo al soggetto, ma l'uno e l'altro si condizionano formando una sintesi unica»¹⁴¹:

Solo un'astrazione realistica può opporre e limitare assolutamente esperienza sensibile ed esperienza intellettuale, esse si confondono continuamente perché in verità non sono due opposti: unico è lo spirito ed unica è l'attività sua (...): il concetto non è mai pensabile fuori della realtà sensibile: esso è la realtà sensibile sotto una forma di unità¹⁴².

In maniera critica, dunque, risalta qui una prima conclusione della banfiana teoria della conoscenza: presupposto di una gnoseologia non astratta è la giusta comprensione del ruolo del soggetto conoscente *a priori*, il quale «non impone delle leggi al reale, ma riconosce nel reale stesso l'attività sintetizzatrice dello spirito, la quale è il vero *a priori*»¹⁴³. Non cogliendo questo significato dell'*a priori*, Boutroux finisce per definirlo come un libero arbitrio assoluto, che si inserisce in una realtà a lui preesistente – gli oggetti esterni – al fine di modellarla a suo piacimento. Così facendo, dunque, l'autore francese misconosce sia la funzione conoscitiva sia quella morale, e il suo «empirismo, strano a dirsi, nelle sue ultime conseguenze» finisce per confondersi «con l'idealismo dogmatico: né presso l'uno, né presso l'altro il libero arbitrio umano

¹⁴¹ SFN, p. 41.

¹⁴² SFN, p. 33.

¹⁴³ SFN, p. 43. Su questo presupposto si fondano le prime definizioni banfiane di necessità e contingenza: «una realtà è inconcepibile se non come oggetto di una coscienza. Nella coscienza l'oggetto non è estraneo al soggetto, ma l'uno e l'altro si condizionano formando una sintesi unica: tal rapporto sintetico fonda la necessità»; «la contingenza non è dunque l'estraneità della coscienza dal reale, ma l'incessante suo superarsi in esso. Il possibile non è un reale più ampio del reale, su di uno stesso piano, ma è il riconoscimento dell'empiricità di un'esperienza e la necessità del suo superamento». SFN, pp. 41 e 43.

può trovar luogo», poiché identificato «al dominio e al condizionamento di una finalità esteriore»¹⁴⁴.

L'errata impostazione dell'empirismo di Boutroux non si dà invece nel pensiero di Charles Renouvier, autore più anziano ma esaminato per secondo nello studio banfiano. Il suo neocriticismo parte da una concezione unitaria del processo della conoscenza. La separazione fra esperienza sensibile ed esperienza intellettuale viene a cadere, e il principio gnoseologico viene individuato nella soggettività piuttosto che in una realtà oggettiva:

Il criticismo chiede come sia possibile l'esperienza, esso perciò non analizza l'esperienza oggettiva, non risolve l'oggetto in elementi più semplici, rendendo inconcepibile la loro unione e la loro stabilità, ma considera il conoscere stesso, l'attività teoretica in tutte le sue forme. (...) Il critico (...) riguarda [la conoscenza] (...) dal lato soggettivo, non come prodotto ma come attività dello spirito, e in questa ne ricerca le condizioni essenziali¹⁴⁵.

Nel passaggio da una gnoseologia fondata nell'oggetto ad una basata sul soggetto, non è solo la visione esperienziale o scientifica del mondo che muta. Se principio dell'esperienza è il soggetto, questo assume una funzione attiva in essa, diviene in un certo senso partecipe di una creazione della realtà, non più solo ricettore di essa. In questo senso Kant – e Renouvier che in qualche modo ne segue le tracce – è per Banfi l'artefice di una vera rivoluzione nel pensiero, che tira la filosofia fuori dall'*impasse* secolare che vedeva le concezioni materialistiche o idealistiche della realtà scontrarsi duramente. Tuttavia, il mutamento di prospettiva che Kant imprime alla considerazione del soggetto suscita problemi nuovi e lascia alla filosofia successiva il compito di trovare una conciliazione della realtà dell'esperienza all'interno del soggetto conoscente, senza far di quest'ultimo una monade isolata ed incerta:

Noi possiamo dire così che la posizione del problema critico è il primo giungere alla coscienza dello spirito come attività autonoma: tale concetto è il suo postulato profondo; svilupparlo nella sua ampiezza, prenderne coscienza in tutto il suo valore, è per noi il compito della filosofia contemporanea. L'affermazione dei giudizi sintetici a priori, che il Kant rileva dall'analisi dell'esperienza, e la loro giustificazione nel concetto di spontaneità ed attività dello spirito non sono perciò tanto la soluzione più o meno probabile di un problema, quanto lo sviluppo del problema stesso¹⁴⁶.

¹⁴⁴ SFN, p. 48.

¹⁴⁵ SFN, p. 59.

¹⁴⁶ SFN, p. 59.

E il primo dei problemi che si pone è appunto quello di riconoscere un'unità dei piani di realtà basata nella coscienza e non nell'oggetto. Nel neocriticismo di Renouvier, invece, permane una separazione, presente in Kant ma accentuata dal francese, fra la realtà fenomenica e la realtà noumenica: sebbene il piano della conoscenza sia in qualche modo unificato poiché fra esperienza sensibile ed intellettuale viene a cadere la distinzione oggettiva, resta una forte differenza di valore fra l'attività gnoseologica e quella morale. È una lettura di Kant, questa di Renouvier, che tanto ha in comune con quella che ne fa Martinetti, e della quale Banfi continua a non esser del tutto convinto:

Di qui le antinomie risolubili solo nella netta distinzione tra il campo dell'esperienza e quello della realtà in sé. Questo dunque ci sarebbe nella natura sua teoreticamente ignota, se noi non potessimo riconoscerla al fondo dello spirito nostro nella moralità. Nell'obbligazione morale la ragione pratica tocca al regno dei noumeni. Lo spirito pratico compie il cammino che lo spirito teoretico ha solo indicato; egli d'un balzo riconosce in sé stesso e manifesta nell'azione la realtà in sé: interpretazione metafisica della soluzione gnoseologica¹⁴⁷.

Negli scritti di Renouvier, sottolinea Banfi, questa «interpretazione metafisica della soluzione gnoseologica» si va facendo nel tempo sempre più forte. Le categorie trascendentali che in Kant costituiscono la struttura *a priori* della percezione della realtà diventano nel pensiero tardo del filosofo francese quasi enti astratti oggettivati. Egli, ad esempio, considera la quantità non come la forma numerica di intellegibilità della realtà materiale, bensì come struttura ad essa connaturata e da essa deducibile. In questo modo, però, tale categoria assume una rilevanza maggiore rispetto alle altre, causando una nuova scissione tra i piani della percezione *a priori* della realtà:

L'errore del neocriticismo sta nell'affermare la quantità come categoria *filosofica* del reale. Che noi ci riferiamo spesso al reale come quantitativo, che non solo la nostra vita comune, ma le scienze lo richiedano è quanto ognuno può affermare (...). Ma se la materia è considerata come divisibile essa è divisibile all'infinito, ogni arresto è arbitrario; ciò che si può e secondo noi si deve affermare è che la materia essenzialmente non è divisibile né finitamente né infinitamente, non è quantitativa, ché tale è solo la sua forma astratta spaziale¹⁴⁸.

¹⁴⁷ SFN, p. 59-60.

¹⁴⁸ SFN, pp. 108-109. Capovolgendo uno degli assunti fondamentali del pitagorismo, Banfi sostiene che una pura visione matematica del mondo è sinonimo della sua irrazionalità piuttosto che della sua razionalità: «il numero, come tale, è l'empiricità del reale, è l'irrazionalità stessa, per cui ogni tentativo di dedurlo, di comprenderlo nella sua necessità è destinato assolutamente a fallire. Affermare un numero come assoluta realtà è negare il principio di ragione e la sua necessità, negare che l'attività dello spirito

Vale a dire che pur considerando la visione quantitativa del reale, tanto nell'esperienza quotidiana quanto nella scienza, come derivante dalla natura stessa delle cose, la filosofia non può – e qui sta l'errore di Renouvier – assumere la numerabilità come categoria ontologica, poiché così facendo contraddice proprio alla visione unitaria della realtà di cui la coscienza si fa garante. Definire la natura come essenzialmente numerica significa inoltre, prosegue Banfi, non comprenderne il dinamismo, non riconoscere il *continuum* vitale che la innerva e ne connette organicamente tutti i processi: negarne, in sostanza, il divenire.

Questa considerazione differenziata delle categorie ripropone a Renouvier il problema di giustificare in qualche modo l'unità dell'esperienza all'interno della coscienza: quello che per Boutroux era un problema di strutturazione unitaria della realtà oggettiva, diventa qui un tentativo di unificazione dei diversi aspetti della conoscenza nella coscienza. Renouvier tenta di risolvere la questione introducendo una categoria ulteriore e differente dalle altre, quella di persona, che «conclude la serie delle categorie e la conclude in modo che l'astrattezza della relazione e le determinazioni unilaterali delle altre categorie trovano in esse la sintesi completa, la condizione stessa della loro realtà»¹⁴⁹.

Ma, sostiene Banfi, così come il dovere morale di Boutroux risulta quasi un elemento esterno al soggetto nel suo sistema di realtà, allo stesso modo la categoria di personalità che Renouvier introduce nella seconda parte del suo percorso speculativo non elimina lo scarto ontologico fra le altre categorie ed anzi lo aumenta, andando contro così ai presupposti stessi del suo sistema: «nella persona», afferma Banfi, «io non riconosco unità fuori della coscienza, né il criticismo lo potrebbe»¹⁵⁰.

Eppure, nonostante questi limiti, la concezione della categoria di personalità, considerata isolatamente, è giudicata da Banfi con indulgenza critica, poiché su di essa s'incentrano gli sforzi non solo speculativi ma anche umani dell'ultimo Renouvier. Contando anche Francesco da Barberino, dei quattro autori che Banfi studia approfonditamente nelle sue due tesi di laurea, è proprio Renouvier quello che, al vaglio delle considerazioni critiche, gli suscita maggiore ammirazione e comprensione umana. Ciò si deve, a ben osservare, non ad un più marcato interesse filosofico – in questi anni

sia immanente alla realtà, riprendere cioè l'insostenibilità della posizione empirica. Il fine della filosofia – che non è altro se non il compimento dell'esigenza del principio di ragione – esclude così i rapporti quantitativi». SFN, pp. 110-111.

¹⁴⁹ SFN, p. 76.

¹⁵⁰ SFN, p. 128-129.

Bergson e Croce richiamano di più la sua attenzione – ma al fatto che il francese incarna agli occhi del giovane studioso l'immagine del filosofo che cerca, seppur con errori ed ingenuità, di non allontanarsi dalla realtà, di riportare il pensiero alla sua concretezza, di vivere per la storia e per l'umanità. E così, nel panorama dell'Europa dilaniata dai conflitti del XIX secolo, il pur semplicistico personalismo di Renouvier, venato di cristianesimo, mostra secondo Banfi la dignità di un tentativo umano di verità concreta:

Tali i pensieri che rendevano pace allo spirito stanco del filosofo che sentiva, nell'intimo senso di libertà e responsabilità, rizzarsi nell'animo lo spaventoso spettro del male liberamente voluto, quello spettro dinanzi a cui il medioevo s'era serrato gli occhi e prostrato a terra per spavento, quello spettro che precipita a chi lo fissi nella disperazione. Pure il vecchio saggio non sentiva salirgli come i primi cristiani dalla natura gridi demoniaci, ma piuttosto un richiamo immenso che trovava una profonda eco nel cuore invocando dallo spirito il giorno della redenzione. Egli riprendeva coraggio, vagheggiava un'umanità nuova a cui il personalismo potesse servire di religione, religione filosofica il cui oggetto sarebbe di predicare il risollevarsi della persona umana per il culto della giustizia, s'affidava alla bontà di Dio attendendo il risveglio per una nuova prova¹⁵¹.

Se è concepita senza una solida base gnoseologica, però, l'idea della personalità si rivela poco più che una moralistica esortazione al bene, che non tiene davvero conto della complessità del mondo e dell'individualità stessa. Anche mettendo da parte il fatto che «la legge di personalità non è dunque dal neocriticismo gnoseologicamente ricavabile»¹⁵², essa rimane nella sua formulazione una tenue aspirazione di bontà, fondata su un finalismo religioso che sembra ignorare che «la vita perfetta nel bene e nella felicità è un sogno mitologico ove le aspirazioni nostre sono portate al limite: è un'inconcepibilità assoluta»¹⁵³. Renouvier, come Boutroux dopo di lui, presuppongono la libertà in termini assoluti, come un *quid* oggettivo autodeterminantesi:

L'errore del Renouvier nasce dalla contraddizione stessa intrinseca al concetto di volontà libera, cioè di volontà che sceglie. Chi pensa tale concetto pensa precisamente quello di una volontà senza oggetto, giacché essa è libera solamente in quanto ha facoltà di darselo, cioè pensa dogmaticamente lo spirito fuori della relazione soggetto-oggetto che condiziona e permette tutte le sue attività. Una dottrina del libero volere trova solo il suo posto in uno spiritualismo scolastico che numeri le anime come vere e proprie sostanze, cioè come *cose*¹⁵⁴.

¹⁵¹ SFN, pp. 102-103.

¹⁵² SFN, p. 118.

¹⁵³ SFN, p. 127.

¹⁵⁴ SFN, p. 138.

Con questa annotazione Banfi non vuol certo negare la volontà morale, ma mostrare come essa sia in sostanza deducibile solo da una concezione organica ed unitaria della personalità, e non invece dal una finalismo etico basato su di un mitologico universo degli eterni valori del bene e della virtù. Nel criticare l'assetto morale della personalità descritto da Renouvier Banfi utilizza, ancora confusi, i termini dello spinozismo: «passione e volontà» scrive, «nel fondo non differiscono dunque tra loro», né è possibile scindere nettamente nell'Io azione e riflessione, a meno che non si voglia incorrere nella «schematizzazione psicologica degli stati d'animo» e nell'«isolamento del pensiero teoretico dalla vita spirituale» che conducono a considerare la coscienza come mera sequenza di «fenomeni staccati collegantisi meccanicamente»¹⁵⁵. L'errore di Renouvier è ancora quello classico del dogmatismo filosofico «per cui la speculazione è pura opera di ricerca di un vero dato» e non piuttosto «crescita dello spirito su sé stesso, ricreazione interiore»¹⁵⁶. Se si tenta poi di definire lo stesso «libero volere» come «vero dato» indipendente dagli altri ambiti della vita personale, la scissione e la schematizzazione del soggetto appaiono chiari, e l'errore si fa lampante:

Il libero volere esige che l'attività pratica dello spirito si distingua in modo assoluto dalla teoretica, che quella si arresti a tratti per dar luogo alla pura riflessione e ricominciare di nuovo in modo assoluto (...). Apparirà allora chiaro che la libertà d'arbitrio postula il concetto di una dualità spirituale¹⁵⁷.

La critica che Banfi muove alla «libertà del volere» di Renouvier si rivolge, più che a quest'ultimo, alla filosofia pratica kantiana. Abbiamo visto come dagli appunti personali di questi primi anni dedicati alla filosofia, quello del «sommo dovere» sia un imperativo predominante nella personalità di Banfi, seppur costantemente bilanciato dalla coscienza del fatto che nella vita pratica «i doveri lottano e le verità si combattono». Se nelle carte private e nelle lettere ciò che prevale è un senso del dovere come fede, nell'analisi filosofica Banfi muove a tale concetto una critica serrata,

¹⁵⁵ SFN, p. 139. È interessante notare quanto in sintonia il pensiero di Banfi sia in questo periodo con quello dell'amico Confucio Cotti, la cui unica pubblicazione data anch'essa 1910. Cotti e Banfi, pur se in due università diverse, uno a Pavia, l'altro a Milano, effettuano in parallelo e in osmosi il processo di crescita intellettuale. Riguardo alla moralità, Cotti scrive ad esempio: «noi riteniamo che non ci sieno [*sic.*] conoscenze determinabili a priori che condizionino la moralità in genere, come ritengono tutti coloro che si affaticano a creare morali religiose, scientifiche o metafisiche. Tutta la differenza si risolve poi in questo, che per noi non esiste, né può esistere un oggetto morale». C. Cotti, *Considerazioni introduttive a uno studio sul problema morale*, Lugano, Coenobium, 1910, p. 22.

¹⁵⁶ SFN, p. 140.

¹⁵⁷ SFN, p. 148.

attaccando, in maniera diretta ma non del tutto chiara, Kant e la connessione che egli stabilisce tra il dovere stesso e la libertà:

Se affermiamo che solo per mezzo della libertà si vincono le passioni, che la moralità sta nell'elevarsi sopra di esse e liberamente decidersi, noi mettiamo in termini confusi un fatto assai evidente: che cioè la volontà necessaria alla morale implica una riflessione, la quale trae origine dall'impotenza dell'unità spirituale a determinarsi nel senso di una sola passione. Ma dove la libertà sembra più tenacemente porre le sue radici è nel sentimento dell'obbligazione di un dovere che non implica assoluta necessità. Tale dovere sembra non poter essere che liberamente compiuto. Ma anche qui la libertà è solo l'indeterminazione dell'atto di fronte ad un estraneo, non per la personalità stessa agente. D'altronde il concetto del dovere morale non necessario è tutt'altro che evidente: nella filosofia kantiana è al fondo di una delle contraddizioni più gravi: del porre la morale come principio a priori, quando il carattere dell'apriorismo è la necessità e l'universalità¹⁵⁸.

Lo stesso Martinetti, partendo anch'egli da Kant, individua l'universalità della morale nel suo carattere procedurale e definisce così l'*a priori* come intrinsecamente legato all'etica. Banfi obietta che proprio il suo carattere di universalità ci impedisce di identificare l'*a priori* con la morale, essendo questa sempre e comunque legata al sistema di relazioni in cui viene a manifestarsi:

Il concetto del dovere si svela qui nelle sue profonde radici: se esso è esteriore allo spirito, se questo può riconoscerlo come tale senza esserne necessitato interiormente, il dovere non è che precetto di una legge, e la legge non può essere che esteriore. (...) Ma se il dovere si appoggia necessariamente alla legge morale è pure da riconoscere che da questa si passa alla libertà proprio con lo stesso abuso con cui si passa dal concetto al dovere. Certo una legge che impone l'ubbidienza sottintende la possibilità di disubbidire, ma non è lecito affermare da ciò la libertà d'arbitrio dell'individuo (...). Il concetto di libertà è tratto dunque per un errore logico da quello di legge morale, ma questo è in sé stesso contraddittorio giacché significa che lo spirito riconosce sé stesso, attribuisce un valore interiore a ciò che gli è imposto, proprio in quanto gli è imposto. (...) Di tutte le variazioni di tal concetto e delle sue relazioni a quello di un legislatore, basti pensare che esso, negando l'interiorità e la spontaneità della morale per cui s'afferma ch'essa è un valore che ogni spirito determina, misconosce la stessa attività morale e considera in suo luogo o una legge astratta incapace di dar ragione della morale (cfr. Schopenhauer contro Kant e Fichte) o la castità del costume esponendosi agli assalti del relativismo che con tutta ragione ne indica la variazione e l'origine storica¹⁵⁹.

Sono pagine intense e ancora poco lineari in cui Banfi va ben oltre la critica di Kant o Renouvier: in esse si consuma lo scontro tra filosofia e vita, fra riflessione etica

¹⁵⁸ SFN, p. 140-141.

¹⁵⁹ SFN, p. 141-142.

e sentimento morale, fra ragione e passioni. Vi si scorge una personalità in formazione che cerca nella filosofia una conciliazione – non una pacificazione – delle diverse forze che sente agitarsi dentro sé, e che rifiuta drasticamente qualsiasi soluzione che, sebbene in sintonia con le proprie convinzioni spirituali, sia percepita come accomodante o anche solo vagamente dogmatica. Il rischio di errori è sempre dietro l'angolo poiché «l'intellettualismo morale nasce da un concetto dogmatico dello spirito»¹⁶⁰. L'etica del dovere, da cui Banfi si sente interiormente necessitato, corre pur sempre il rischio di non esser altro che un'assimilazione personale di una legge esteriore: se questo avviene, essa non rappresenta più la libertà dell'azione morale, bensì l'astrattezza di un valore o di una legge imposti. E così, accanto alle prime riflessioni sulla storia e sul rapporto fra morale e diritto¹⁶¹, Banfi comincia a presentare una visione della persona che rifugge tanto il mito del libero arbitrio assoluto quanto le limitazioni fataliste del determinismo¹⁶²: «la moralità sta tutta nell'autocoscienza pratica dello spirito come assoluto»¹⁶³. Se la passione è l'espressione delle forze contrastanti che agiscono all'interno della persona, e la volontà è il suo agire morale, la vera autocoscienza, e quindi la vera moralità, si ha quando la passione si erge a volontà tramite la riflessione: questo passaggio non elimina il dolore, la perdita o il conflitto, ché anzi spesso proprio grazie ad essi si riconosce la moralità dell'atto. Ma è fondamentale per Banfi stabilire un'unità ed una continuità all'interno della persona e sottolineare come «nel momento morale tale dolore non c'è: lo spirito è tutto in esso: il dolore è negli istanti precedenti in cui lo spirito riconosce le sue empiricità e insieme il

¹⁶⁰ SFN, p. 149. Anche su questo punto, notiamo una forte consonanza con le critiche che Counfucio Cotti muove tanto all'intellettualismo quanto al pragmatismo: «intellettualismo non è raggiungere le astrazioni per ridiscendere da esse alla realtà concreta, considerare l'astrazione come strumento e mezzo; ma fermarsi ad esse, ipostatizzarle a realtà e sostituirle alla realtà vera; allo stesso modo del resto che avvolgersi fiaccamente per i meandri della realtà senza direzione né meta, né dominio su di essa, non è in nessun modo filosofare, ma psicologizzare nel peggior senso della parola». C, Cotti, *Considerazioni introduttive a uno studio sul problema morale*, cit., p. 26.

¹⁶¹ Il rapporto fra morale e diritto è descritto al tempo stesso osmotico e conflittuale: «il diritto è perciò il tentativo di stabilire un ordine esteriore sociale in cui la moralità possa esplicarsi. Per ciò il diritto porta necessariamente le impronte della sua contemporaneità ed è con essa in evoluzione (...). La morale può e deve svolgersi fuori e contro il diritto e non deve attendere da esso né spirito né forma». SFN, p. 142-143.

¹⁶² È interessante notare come si stabilisca qui un parallelismo fra l'idea di persona e quella di storia della filosofia: quest'ultima non è da considerarsi né un prodotto geniale di poche menti illuminate, né una concatenazione necessaria di concetti che si susseguono nel tempo, bensì come «la sintesi spirituale, elevata sotto diverse forme alla coscienza della propria assolutezza, alla verità. E poiché tale coscienza supera continuamente sé stessa, la storia dei sistemi non è l'esposizione di un'antinomia in cui la posizione del vero non sia teoreticamente determinabile, ma è il processo stesso del vero e dello spirito che cresce su di sé e si trasforma sintetizzando le forme anteriori. (...) Ogni sistema è l'affermazione sintetica ed assoluta di tutta una persona, ma la persona è, a sua volta, una sintesi delle persone passate». SFN, p. 144.

¹⁶³ SFN, p. 145.

carattere assoluto dell'attività che lo signoreggia»¹⁶⁴. Dunque, una moralità oggettiva o un volere puramente libero sarebbero una contraddizione di termini, ché proprio nella dinamica dell'atto morale – e non nella sua legge – si manifesta invece l'universalità della persona. Questo continuo superarsi dello spirito personale nell'eticità è descritto da Banfi come il suo «anelare» verso la «superumanità». «Nessuna verità», prosegue, «come nessuna legge morale è eterna, ma l'eterno è quell'unità di cui verità e morale sono l'intimore rivelarsi e l'inesausto desiderio»¹⁶⁵.

Assistiamo, in queste non sempre facilmente interpretabili pagine giovanili, alla ricerca banfiana di un criterio di universalità della morale che non abbia le ascendenze edificanti del teleologismo religioso di Renouvier, non s'affissi nella giuridicità dell'imperativo categorico di Kant e non faccia del formalismo, esaltato da Martinetti, un feticcio. L'universalità del sentimento etico non consiste per il giovane studioso nella possibilità della sua generalizzazione¹⁶⁶, né nella purezza del procedimento formale con il quale esso si determina: universale è piuttosto il bisogno – l'«inesausto desiderio» – di ricercare e riscoprire nel dinamismo della vita personale il momento di libertà:

A pochi e raramente è concesso di levarsi nell'intimità profonda di sé stesso al di sopra della tradizione, della schiavitù: come vi sono vari gradi di autocoscienza, così vi sono vari gradi di libertà. La moralità in tal modo non richiede più concordanza di mondo naturale e mondo reale: essa è affermazione geniale del principio profondo della realtà e dello spirito, nell'estasi beata che essa prova è il suo vero premio, né essa chiede di più¹⁶⁷.

Banfi descrive quest'aspirazione etica come qualcosa che non è accessibile ai più, identifica il suo risultato con un'«estasi beata» ed incita ad un isolamento dalla massificazione «della tradizione, della schiavitù». Ma il suo tono, apparentemente elitario, non deve ingannare: la sua è una esortazione che, proprio perché cerca una comunione spirituale, invita gli improbabili interlocutori a scoprire nel proprio sé gli strumenti per realizzarla. Quegli strumenti egli ha saputo, nel corso della sua

¹⁶⁴ SFN, p. 146.

¹⁶⁵ SFN, p. 146.

¹⁶⁶ D'altro canto, lo stesso Martinetti chiarisce bene la differenza fra universalizzazione e generalizzazione: «altro è quindi generalizzare una massima, altro universalizzarla, cioè considerarla *sub specie aeternitatis*, nel suo valore per la realtà universale, nel suo rapporto con l'ordine formale assoluto. (...) La generalizzazione non è che l'aiuto al giudizio: generalizzare una massima vuol dire sottrarla, per astrazione, all'influenza delle tendenze e dei preconcetti personali, considerarla sotto un aspetto, dal quale è più facile un giudizio di valore obbiettivo». P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, cit., 118.

¹⁶⁷ SFN, p. 146.

giovinezza, trovare ed affinare solo nella solitudine riflessiva, ed è per questo che ora sembra far suo e rivolgere al lettore il suggerimento agostiniano, *in te ipsum redi*:

Rifletti su te stesso, svela a te la tua natura; quando tale coscienza sarà piena ed intera la libertà sarà nell'animo tuo. Ma è pur necessario soggiungere che ogni consiglio sarà vano se un'interiore lotta, un'insoddisfazione paurosa non avrà condotto interiormente lo spirito a farsi intimo a sé stesso. Ogni altezza spirituale non è che il frutto d'aver potuto e saputo soffrire¹⁶⁸.

Si tratta di un «soffrire» che è appunto solo «un'interiore lotta», poiché, come ricorda Daria Malaguzzi, il giovane Banfi «per fortuna sua, non conosceva il dolore, il vero dolore, quello che si fa fatica a sopportare, non conosceva le difficoltà della vita, quelle pesanti che non si sa come risolvere»¹⁶⁹. Non per questo la battaglia è meno dura, ed anzi sembra quasi che Banfi voglia compensare la mancanza degli ostacoli materiali con un forte rigore intellettuale, che tenta di sfuggire alle piccole vanità che vede nascersi in seno o intorno. È una presa di coscienza certo tutta personale e di studio, non ancora sociale o politica, ma testimonia di una fermezza di spirito che, già venuta fuori nei rapporti con l'Accademia¹⁷⁰, avrà modo di manifestarsi più volte nel corso della sua vita.

È proprio questa volontà di costringere lo spirito a misurarsi continuamente con sé stesso nella riflessione che tiene insieme lo sforzo filosofico e quello etico. È la ricerca continua e sempre nuova del dovere, non la sua pratica effettiva e costitutivamente fallace che forniscono la misura della moralità e della libertà personali. Ed è una ricerca che se pur si svolge sempre nel chiuso dello spirito individuale punta però continuamente ad unirsi in uno sforzo collettivo. Nell'agosto del 1909, negli stessi momenti in cui lavora alla tesi, scrive a Malaguzzi:

Non ha anch'ella chiesto a qualcosa d'altro che allo schematismo scientifico di riconoscere l'essenza profonda della natura? non s'è domandata come avvicinarsi a lei? (...) Non ha sentito (...) quasi l'ansia d'infinita creature, anelanti di fondersi nello spirito per innalzarsi a Dio? (...) Ecco in termini affettivi ciò ch'io [chiedo] al pensiero di risolvere per conoscere quel me stesso che è più della mia

¹⁶⁸ SFN, p. 147. Che l'esortazione sia al tempo stesso umana e filosofica lo conferma questa lettera che nello stesso periodo di stesura della tesi Banfi scrive a Malaguzzi: «per questo io non saprei quale altro consiglio si potesse dare ad un uomo turbato nell'anima, ansioso della retta via che quello di riflettere su se stesso: riflettere incessantemente nella solitudine». UM, p. 54.

¹⁶⁹ UM, p. 81.

¹⁷⁰ Nel novembre del 1909, un paio di mesi prima di discutere la tesi in filosofia, Banfi si sente già «uscito con buon passaporto definitivamente fuori dalla scuola, con la soddisfazione d'aver detto a questa e ai suoi rappresentanti che tra me e loro c'è l'abisso della vita, e della dignità d'un ideale intimamente perseguito». UM, p. 57.

persona perché è il suo divenire. (...) c'è in me la sicurezza d'aver trovata la strada necessaria, l'unica strada per cui si possa e si debba faticare. L'anima mia ha solo avuto pace quando ha potuto offrirsi allo spirito, consacrarsi all'interiore sua potenza. La ricerca risale fino alla mia fanciullezza, e nessuno sa quanto d'affanni mi costò allora, poi venne mutando di forme, ma fu infine sempre la stessa: la ricerca di un dovere, del dovere intimo a cui offrire la vita. (...) Ma perché io vado parlando di tutto ciò? Perché è ciò che di meglio posso offrire a coloro cui voglio bene, perché vorrei che uno fosse il lavoro di tutti noi e ciascuno vi portasse l'entusiasmo suo intimo, le idee sue, la sua vita, le sue sofferenze¹⁷¹.

I.9 BERGSON E CROCE: LA COSCIENZA E IL PROBLEMA DELL'INTUIZIONE

Ad un bisogno di condivisione, ad una volontà di confrontarsi con l'esperienza culturale italiana, si deve anche probabilmente la scelta del terzo autore che Banfi prende in esame nel suo lavoro di tesi: Henri Bergson. Il suo nome e la sua opera cominciano a circolare in Italia nei primi anni del decennio soprattutto per merito di Papini, che nel pensiero del francese e in quello di William James (1842-1910) cerca una base filosofica al pragmatismo espresso dalle pagine del «Leonardo»¹⁷². Della filosofia bergsoniana si diffonde sulle prime in Italia una lettura fortemente estetizzante, tesa a valorizzare l'elemento spirituale individuale e l'impulso vitale come creazione artistica. Ancora qualche anno dopo la tesi Banfi tornerà a criticare il «*Bergsonianismo* distribuito in moneta e quindi svalutato», sulla scia del quale, «l'interesse della filosofia era uno straniarsi dalla vita»¹⁷³.

Con questo indefinito spiritualismo d'*élite*, che della filosofia bergsoniana misconosce il senso generale, Banfi intende misurarsi sul piano dei presupposti metafisici e gnoseologici, ma è molto probabile che l'impulso a questo confronto nasca da una necessità culturale prima che filosofica. E forse proprio quest'impulso ispira allo studioso una sorta di sterilizzazione del pensiero del francese, che si pone all'altro estremo rispetto all'esaltazione papiniana. Sebbene Banfi sottolinei infatti in apertura del saggio la «necessità di un'esposizione evolutiva e non schematica» della filosofia di Bergson, egli non sempre rispetta il suo codice deontologico, che impone allo storico della filosofia «in generale per tutte le filosofie, per le viventi specialmente» di «non uccidere per poi dire che è morto»¹⁷⁴. Vero è che egli dedica un'attenzione dettagliata e filologica all'«empirismo pragmatico» e al «pragmatismo idealistico» di Bergson,

¹⁷¹ UM, p. 55.

¹⁷² Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 29.

¹⁷³ UM, p. 133.

¹⁷⁴ SFN, p. 153.

descrivendoli e raccontandoli in maniera imparziale¹⁷⁵, ma il suo interesse sembra oramai rivolto più ad affermare una propria visione della realtà che non ad inseguire ulteriori immagini metafisiche. Forse proprio gli accenti personali ed empirici della metafisica di Bergson, così diversa da quella hegeliana nel cui scenario Banfi continua seppur criticamente a cercare la sua visione unitaria della realtà, fanno sì che egli non riesca ad entrare in sintonia con la filosofia del francese. La ricerca gnoseologica banfiana si muove con sempre maggior decisione verso una definizione trascendentale dell'coscienza. Appare ovvio quindi che egli non possa che rigettare il concetto d'intuizione cui Bergson affida un ruolo tanto importante nell'attività del soggetto. «Qualunque definizione», scrive Banfi, «il Bergson tenti dell'intuizione, non giunge mai ad assegnarle una posizione nel campo del sapere. Di fronte alla realtà esteriore essa rimane sempre null'altro che pensiero astratto, retto da intuizioni estetiche»¹⁷⁶. Ciò nonostante, il giudizio finale sul francese non è affatto una condanna, se è vero che in chiusura del saggio Banfi riconosce che

sotto le idee confuse e le geniali fantasie un profondo pensiero domina gli scritti di Bergson: il reale non è un dato immobile, il tempo non è un semplice ordine, il divenire è realtà metafisica: per esso la natura e lo spirito crescono instancabilmente su sé stessi. Porsi in tal divenire è raggiungere la verità, non isolare in schemi statici ciò che non è reale se non in quanto processo continuo. Tale pensiero si afferma non pure contro la scienza ma contro l'idealismo assoluto; l'assoluto non è l'immobile né il processo logico che esclude il tempo: è divenire, creazione infinitamente rinnovantesi¹⁷⁷.

Dunque, nonostante la volontà di distanziarsi criticamente da Bergson, Banfi riconosce nel suo pensiero l'immagine di una metafisica che elimina la staticità del sistema hegeliano, indicando come fondamento vitale della realtà il divenire e non l'assoluto. Più che per le presunte o mancate simpatie metafisiche con Bergson, però, quest'ultimo saggio della tesi di laurea si rivela prezioso perché esso integra e completa le riflessioni sul concetto di coscienza che Banfi nel corso del 1909 è andato affinando in maniera sempre più compiuta. L'immagine filosofica che ha del mondo risalta e

¹⁷⁵ In questi saggi Banfi va già ponendo le basi più che di un semplice metodo storiografico, di una vera e propria etica dello storico della filosofia. L'«imparzialità» trova in queste riflessioni una sua dimensione specifica, legandosi all'ormai imprescindibile sentimento del dovere: «se per imparzialità si intende la critica che non ha preconcetti di nessun genere e non afferma se non il reciproco dovere della verità, la mia critica è perfettamente tale. Ma questa imparzialità poiché nasce dal sentimento di un dovere se procede secondo di esso le toglie ogni timidità. Nel regno della morale e della verità, ciascuno, in quanto partecipa dell'assoluto dovere, acquista un assoluto valore e un assoluto diritto che sarebbe disonestà nascondere o mentire». SFN, p. 154.

¹⁷⁶ SFN, p. 205.

¹⁷⁷ SFN, p. 205.

contrari se analizziamo, assieme ai tre saggi sugli autori francesi, le già citate note su Benedetto Croce, scritte nello stesso periodo.

Per lo studente Antonio Banfi, negli anni 1909-10, la realtà si dà nel rapporto costante fra soggetto ed oggetto che avviene nella coscienza individuale. Questa a sua volta non è un principio immobile metafisico, ma un movimento dinamico che cresce su di sé, assorbendo di volta in volta le sintesi passate di soggetto-oggetto e divenendo così cosciente della sua attività. Questo processo che continuamente relaziona la coscienza a sé stessa e al mondo è il significato puro dell'*a priori*, il quale non è un dato ma un'attività: esso è, al tempo stesso, immanente in quanto dato reale, trascendentale in quanto attività di sintesi del reale stesso e trascendente in quanto autocoscienza di questa attività. La filosofia è il riconoscimento e l'espressione teoretica di tale dinamica, in cui nulla è se non per una sintesi di coscienza: da ciò deriva inoltre «la inconcepibilità di elementi primi», la quale «ci mostra subito il processo come necessariamente infinito, come afflitto anch'esso dall'empiricità, quale rivelazione di un Verbo»¹⁷⁸.

Delle molte pagine dedicate da Banfi all'esposizione sistematica di questa sua visione, la più organica e completa è forse la seguente:

la realtà non è nei due elementi separati dell'oggetto e del soggetto, ma nell'attività che forma il loro rapporto: solo se il passaggio dall'uno all'altro rapporto sia giustificabile, è giustificabile una nuova concezione del reale: nell'apriorismo è così possibile il superamento della concezione meccanica e quantitativa, giacché solo l'*a priori* lo riconosce nel suo fondamento cosciente, che è pure la base del suo superamento. Ora tale passaggio da rapporto a rapporto, tale superamento della coscienza è intrinseco alla natura stessa di questo come autocoscienza: essa cresce su di sé, continuamente giacché si fa continuamente oggetto di sé stessa. Tale divenire della coscienza, che è vera creazione, assoluta trasformazione non dell'oggetto in sé, ma del soggetto ed oggetto insieme nel loro rapporto, è dunque divenire del reale, non come pura oggettività, la quale non è se non una vuota astrazione, ma come termine di una relazione che continuamente si trasforma come insieme degli elementi di un'attività sintetica che sottopone a sé le sintesi successive. Tale divenire non è quindi più un estraneo alla coscienza stessa, ma è la sua attività, di cui può essere cosciente attraverso le forme che essa assume. Tale autocoscienza è insieme superamento: è creazione, attività metafisica. Il pensiero comincia così sempre da un'affermazione incerta di elementi di un movimento di autocoscienza: la filosofia li svolge, li media, li compie in una sintesi nuova, di cui la realtà e la vita s'impregnano e in cui assumono forme e significati nuovi e si preparano a trasformarsi. La storia della filosofia come affidamento dello spirito a sé stesso, interiorizzazione della coscienza, farsi di questo e del reale insieme sempre più spirito, se per il Bergson è per tale suo carattere appunto la storia di un lungo errore, di un vaneggiamento fuori della realtà, è per noi

¹⁷⁸ SFN, p. 262-263.

non la ricerca di una verità assoluta, ma la formazione continua di verità e, attraverso ad esse, la conquista che la coscienza compie di una nuova sua forma, in una più alta vita¹⁷⁹.

È un'impostazione in cui Kant gioca un ruolo determinante ma nient'affatto esaustivo, come dimostrano la critica e l'abbandono del sistema delle categorie trascendentali, nonché il non riconoscimento della connessione diretta fra appercezione trascendentale, libertà e dovere. Stabilito che la realtà è per l'essere umano un'interazione di soggettività e oggettività, la cui sintesi avviene nella coscienza individuale, Banfi non specifica però in che modo sia possibile la comunicazione reale fra coscienze. In Kant essa è garantita dal carattere di razionalità intrinseco agli esseri senzienti, che li rende tutti in qualche modo partecipi del noumeno. Mancando però nel sistema banfiano un concetto che a quest'ultimo si sostituisca, resta da chiarire – e Banfi non lo fa – come sia possibile sul piano gnoseologico che differenti coscienze, ognuna delle quali ha una funzione sintetizzatrice e creatrice del mondo come rapporto soggetto-oggetto, abbiano la certezza della loro compresenza nel medesimo universo di significati e non siano piuttosto lasciate alla deriva di un solipsismo conoscitivo. La questione, risibile se posta in sé nella concretezza dell'esperienza, assume rilevanza se la si inserisce nella dettagliata immagine del mondo che Banfi va costruendo. Egli, così come gli autori sui quali si forma e dai quali si distanzia, percepisce la rilevanza del problema più dal punto di vista etico che non gnoseologico. La comunanza del mondo non è tanto quella delle percezioni o dei concetti, quanto quella degli intenti, delle fedi individuali che si uniscono in un lavoro comune: «speranza, fede, volontà e realtà sgorgano l'una dall'altra insensibilmente»¹⁸⁰. L'obiettivo e le modalità di questo lavoro comune non sono chiare, ciò che solo resta fermo è la necessità di trovare nella vita la ragione e viceversa. Il *trait d'union* è la fede in entrambe, che non si esaurisce in nessuna delle due e che pur non stabilendo fra esse una continuità perfetta, ne è la realtà più profonda.

Che questa fede non possa esaurirsi nella fede filosofica descritta da Martinetti appare però abbastanza chiaro. Quest'ultima è infatti come «il sole: splende libera», ma ciò che le manca è il comprendere che «la sua forza non è in questa solitudine d'arido splendore», bensì «nel calore e nella luce che riversa a fiotti sui viventi, nell'energia,

¹⁷⁹ SFN, p. 206.

¹⁸⁰ Lettera a Malaguzzi del 21 marzo 1910. UM, p. 68.

nella bellezza che vi ispira»¹⁸¹. Rigore e distacco, ricorderà Banfi nel 1946, vivono congiunti tanto nella ragione quanto nella persona di Martinetti:

[In Martinetti] La pura ragione libera dai miasmi del diletterismo spirituale e delle vaghezze romantiche, ma chi s'affissa solo in essa, chi rifiuta, quasi temendo una sacrilega contaminazione, di spinger la ragione nell'intreccio della vita, minaccia di isolarsi in un deserto, anche se deserto di splendore, in un'amara solitudine, anche se solitudine dall'errore¹⁸².

Banfi che, come ricordato, pur trova in sé terreno fertile per veder fiorire un'intransigenza etico-religiosa simile a quella del maestro Martinetti, sente però anche un impulso forte alla vita, alla dinamicità – e non solo alla purezza – dei valori spirituali. Come scriverà Fulvio Papi (1930-), allievo ed attentissimo studioso banfiano, c'è «troppo Hegel nelle vertiginose letture del giovanissimo Banfi per riuscire a pensare un esito passivo: è solo nel mondo che si costruisce la sembianza della propria vita»¹⁸³. In che modo quest'impulso sia conciliabile con un rigorismo filosofico che intanto si va affinando, non è ancora chiaro al giovane studioso, e forse mai lo sarà: ancora nel '46 scriverà di essere uscito «dalla scuola milanese con questa doppia sete di ragione e di vita»¹⁸⁴. Le due tendenze non sono più conciliabili attraverso Hegel, ma nemmeno appare pensabile sacrificare l'una delle due all'altra, come fa Martinetti. Ciò che resta saldo in esse, nel loro conflitto e nella loro unione, è una fede, un dovere. Questa volontà di comprensione e di esperienza sempre più matura, per quanto ancora espressa in termini metaforici e quasi mistici, appare chiaramente in una lettera alla futura moglie del 7 aprile 1910, scritta pochi mesi dopo la discussione della tesi in filosofia con Martinetti¹⁸⁵. La lettera ci fornisce un quadro completo sia delle aspirazioni di vita che di quelle filosofiche del neanche ventiquattrenne Banfi nel momento in cui, dopo sei anni di studio e due lauree, saluta l'Accademia Scientifico-letteraria:

la mia carriera non m'interessa se non per quel tanto che potrebbe riflettersi su altri. Per me solo non val la pena ch'io m'affatichi a preparare ciò di cui sarei subito sazio. E questo non per scetticismo o sfiducia: io ho la mia strada da fare, io ho il dovere della mia vita da compiere, e la certezza che ad esso son pronto a dar tutto me stesso, e il senso d'essermi già affidato mi dà una gioia interiore, una sicurezza, una forza di fede che nessuno mi può strappare. Io vedo oggi la mia vita passata anche nei suoi

¹⁸¹ SL, p. 247.

¹⁸² SL, p. 247.

¹⁸³ F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati, 1990, p. 75.

¹⁸⁴ SL, p. 247.

¹⁸⁵ Presidente della commissione giudicante è di nuovo Novati, ma il voto è stavolta un 110 senza lode.

errori e nelle sue debolezze, sempre come l'affannosa ricerca di un dovere: ora l'ho trovato, ed esso m'illumina tutta la vita senza incertezze; né provo più timore di soffrire o vergogna d'espormi tutto alla non riuscita. Ciò che faccio è necessario ch'io lo faccia, il resto non dipende da me. Il mio lavoro, a volerlo catalogare, è la filosofia; ma la filosofia non è il giocherello d'idee astratte, è la fede che la realtà non è ancora tutto ciò che può e deve essere, ch'essa non è estranea al nostro spirito, e che questo è potente non solo a trasformare sé stesso, ma a concorrere incessantemente alla rinnovantesi creazione o trasfigurazione di tutto ciò che è, è intuire un'immensa visione[,] un più profondo senso della vita, ed esprimere questo senso in ogni atto, di contro anche al continuo repugnare. La filosofia, signora Daria, è il risolvere attivamente il problema della vita, il volere ciò che non è ancora, ma che è già più di ciò che è, perché è la potenza che lo distrugge nel tempo e lo trascina verso il futuro, è, infine il sacrificarsi a questa volontà. E quando si è penetrati di questo, l'anima tranquilla, la propria miseria intellettuale non fa più paura: si è proprio come qui primitivi cristiani, nel più umile dei quali viveva lo spirito del Redentore. Il mondo si sente allora come un infinito slancio di vite¹⁸⁶.

I.10 Φιλία ED έρως: LA COMUNIONE DEGLI SPIRITI E LA SESSUALITÀ

La lettera è scritta poco prima che Banfi giunga a Berlino. In essa si leggono espressioni – «la realtà non è ancora tutto ciò che può e deve essere» – che quasi sembrano anticipare il corso successivo dei suoi studi, che ha inizio proprio nel periodo alemanno grazie e nuovi e differenti maestri.

Ma prima di lasciare Milano conviene fare un passo indietro e tornare all'esortazione – «Amiamo e lavoriamo» – che ci ha introdotto agli studi finali dell'Accademia. Appare chiaro in che senso per «lavoro» Banfi intenda ora la filosofia. Ciò che ci resta da capire è il senso specifico della generica esortazione all'amare: «l'affetto di alcune persone, la loro volontà comune, la loro unione fraterna» rappresentano per Banfi l'idea di un amore per la vita fattivo e concreto. Un sentimento che egli sviluppa nel circolo ristretto degli amici dell'accademia, in particolare verso Reborà e Monteverdi. Sente con loro una forte sintonia intellettuale, lontana da «quella vanità di professori, quella vacuità di scolari, quella male imbastita retorica di vita»¹⁸⁷ di cui per il resto trabocca l'Accademia. Amore e lavoro si manifestano allora nello studio comune, nella comune scoperta del mondo dello spirito, nell'immagine sfuocata di un futuro di impegno e passioni. È in un certo senso il sogno romantico di un illuminista, la non compiuta aspirazione ad una comunione spirituale che coinvolga al tempo stesso vita, pensiero ed affetti.

¹⁸⁶ UM, p. 69.

¹⁸⁷ Lettera a Malaguzzi del 28 aprile 1910. UM, p. 80.

Ma questa φιλία spirituale non esaurisce l'energia del suo amore: nella maniera che Banfi ha di intendere e vivere l'έρως si illumina infatti un aspetto inedito della crescita personale finora descritta per lo più sul piano intellettuale. Fra gli elementi che concorrono a formare il suo carattere, nella stagione universitaria, spiccano infatti brevi quanto ricorrenti pulsioni verso amori passeggeri e compagnie carnali, vissute e sofferte tutte come espressione di qualcosa di più profondo. Da testimonianze e documenti della sua adolescenza e prima giovinezza, Banfi non appare propriamente come un libertino. Eppure lo studio solitario, la famiglia e le poche amicizie scelte non costituiscono l'interezza della sua vita. Basta leggere con quali metafore il diciannovenne si confessa in quest'appunto del luglio 1906:

Lo spirito della vita è per te come una bella donna; fatta silenziosa dalla dolcezza dell'ora e dall'ebbrezza de' baci e dell'amore: se tu la contempli, se tu la interroghi se tu vuoi scrutarne l'anima non saprai nulla: amala, baciala, bevi la sua giovinezza dalla sua bocca, dal suo corpo in fiore, dal suo tremare, da tutta la sua vita e tu dalla dolcezza dei suoi baci, dal profumo spirituale della sua carne, da tutte le forme della sua bellezza, sentirai effondersi nell'anima tua il senso della tua vita, del tuo pensiero, della tua anima¹⁸⁸.

Studio e contemplazione, senza l'amore, non sono sufficienti a scoprire e penetrare i misteri dello spirito. Di quella «bella donna» che è la vita Banfi incontra, per lo meno tra il 1906 e il 1908, numerose incarnazioni. Nei suoi ricordi scritti e nel carteggio con Daria Malaguzzi si riconoscono qua e là accenni ad amori trovati e persi per strada, nonché a scabrose esperienze ai confini del meretricio, raccontate con la sincerità di chi non ha ancora maturato il sentimento più forte nei confronti della corrispondente:

io vorrei che lei conoscesse il tipo della ragazza mantovana della Fiera, quartiere popolare, in riva al lago di cui ha il vento, gli odori e la malaria, e in cui tutti i giovinotti, così detti, per bene, della città possono avere un'amante, senza scapitarci nell'onore e nell'interesse, amante che tutta si dà, per amore di piacere e d'oblio della triste vita, e nulla chiede se non la gioia di vivere: le buone signore dicono che là si rovinano i giovani, ma questi dalle comode case di loro signore portano le malattie del corpo e dell'anima a queste donne zingaresche, scapigliate, urlanti alla mattina sul porto a scaricare casse o quadrelli, o rovinandosi – lavandaie – le mani nell'acqua fredda, cantando, e la sera commosse dall'infinita parola dei nostri tramonti, e da un senso d'amore profondamente carnale¹⁸⁹.

¹⁸⁸ UM, p. 22.

¹⁸⁹ Lettera a Malaguzzi del 16 marzo 1907. UM, p. 27.

Si legge in queste parole una passione profonda per il mondo popolare lombardo: esso incarna la gioia di vivere contrapposta al mortorio delle «buone signore». È una passione vissuta al tempo stesso con partecipazione commossa e distacco inconsapevole: un sentimento che tornerà spesso nei discorsi banfiani, soprattutto quando egli sarà chiamato, negli anni '50, a raccontare su giornali e riviste le vite dei popoli lontani che visiterà¹⁹⁰. Va da sé che in molti casi una simile ammirazione per quel mondo del lavoro e dell'operosità nasce anche dal sostanziale distacco dai suoi meccanismi stringenti: la visione poetica del mestiere di lavandaia giunge da chi «le mani nell'acqua fredda» non le ha probabilmente mai infilate, per lo meno non per motivi di sussistenza. Ad ogni modo, la «ragazza mantovana della Fiera» par non esser la sola a suscitare l'ammirazione e l'attrazione del giovane vimercatese. A Daria, che forse lo richiama ad una certa morigeratezza, Banfi risponde:

Pure lei ha ragione: nessuna gioia è maggiore d'averne una fida spalla su cui poggiare sicuri: una, lei dice, ed una bisogna che sia: ma io conosco spalle su cui poggiata la fronte, ritorno bambino, nella confidenza antica; altre, di cui ciascuna vorrebbe essere quell'una, che hanno al contatto brividi come erbe folte a un vento strano, sul far della sera, o sono molli e tiepide come cuscini profumati degli aromi d'oriente in cui la testa s'affonda e tutto s'oblia¹⁹¹.

Eppure delle varie amiche cui Banfi accenna nessuna sembra in grado di comprendere turbamenti che vadano oltre la voluttuosità, nessuna può offrirgli qualcosa di più che la pacificazione fisica e momentanea di un animo perennemente inquieto:

Ma bisogna non chiedere altro che riposare e sognare in stanchezza voluttuosa: s'io fiso la mia volontà d'andare negli occhi, i miei dubbi meravigliano, le mie certezze spaventano: quando rido o parlo o amo, una parte di me sta in solitudine serena: alcune anime si modificarono presso la mia, ma non abbastanza. Quindi la mia testa sarà portata dalle mie spalle¹⁹².

Quattro anni dopo Banfi tornerà a riflettere con tutt'altro animo sulle ragioni di simili turbamenti, in uno scritto intitolato: *Filosofia dell'amore. Il sorgere del problema sessuale – I suoi aspetti: igienico e morale*. Già dal titolo s'intuisce un approccio scientifico al tema, non più solo personale, che vuole andar al fondo del sentimento per

¹⁹⁰ Scriverà Carlo Cordié: «si tratta di rievocazioni e di testimonianze che quando parlano del Popolo (sia quello della Rivoluzione francese o del 1848, sia quello della Russia o della Cina) hanno ancora un sapore romantico. C'è qualcosa di ottocentesco nell'idea di progresso e di perfettibilità tanto per l'uomo quanto per la macchina». Atti, p. 402.

¹⁹¹ Lettera del 3 luglio 1907. UM, 28.

¹⁹² Lettera del 3 luglio 1907. UM, p. 28.

scoprirne le ragioni. Sono pensieri appuntati la notte dell'11 luglio 1911 e dedicati «a Lei che gli aprì la via in me»: Banfi si trova in quel momento a Berlino, finalmente sereno dopo mesi di turbamenti per l'oramai imprescindibile Daria. Segnano una sorta di punto d'arrivo nell'idea che egli ha della relazione fra uomo e donna, e s'incentrano al tempo stesso sul rifiuto della castità come valore in sé e sul «bisogno profondo che lo spirito ha di sentirsi, nella sessualità, morale». Vi si giunge alla conclusione l'amore è, di fatto, moralità:

E che l'amore sia veramente l'aspetto morale della sessualità ce lo dimostra il degradare della sessualità stessa quando l'amore manca: essa si riduce a bestialità: lentamente quel barlume di spiritualità che illumina l'ingenuo atto carnale si estingue. Questo diviene esercizio di organi che assorbe in sé tutta l'attività. E l'esercizio si raffina e richiede esercitazioni sempre più speciali: d'onde gli infiniti generi di degenerazioni sessuali che non sono innaturali (molte di esse si trovano negli animali) ma che rappresentano il tornare alla natura di chi fu spirito, per ciò con raffinatezza immoralità e sozzura, rappresentano il degradare della carnalità senza amore, il rimbestialirsi: parola non giusta perché le bestie sono bestie, ma l'uomo bestiale è qualcosa di irriducibilmente inferiore: è il rinnegamento dello spirito, è la lotta contro Dio¹⁹³.

È un brano in cui si respira un che di moralistico, eppure gli argomenti utilizzati non sono certo quelli classici di un bigotto. Il tema non è trattato col distacco presunto oggettivo dello studioso o del castigatore di costumi, bensì con il piglio di chi racconta esperienze e riflette su tribolazioni realmente vissute, al termine delle quali ha scelta però una strada precisa. Può sembrare che Banfi, superati i turbamenti amorosi e carnali dell'adolescenza, ricada nel borghesismo dei buoni costumi contro cui tanto ha inveito: appare scontato che questo svolga, attraverso l'educazione familiare e cattolica, un qualche contraddittorio ruolo nella personalità in formazione del giovane studioso. Tuttavia quella pur ambigua volontà di purezza spirituale, quel desiderio di ricercare una «sessualità morale» sono qualcosa di differente sia dall'anima immacolata ed impossibile che si richiede al fedele, sia dalla facciata di austerità che si confà al buon borghese. Si legge in questi tentativi la ricerca di un'etica personale nell'amore che rifugga tanto la vuota retorica del matrimonio – «il sacramento matrimoniale non risolve dunque moralmente il problema sessuale»¹⁹⁴ – quanto il mito, borghese anch'esso, di una trasgressione sessuale istituzionalizzata. Una simile etica non può

¹⁹³ UM, p. 105.

¹⁹⁴ UM, p. 104.

ovviamente mai credersi pacificata, ma proprio in ciò consiste la sua forza, nonché la sua distanza sia dal moralismo che dal dongiovannismo di maniera:

la moralità non esclude che l'atto suo degeneri, che un giorno noi dobbiamo soffrire come di un peccato: ma non è peccato: è una nuova voce che sale e prega verso l'unità, è un nuovo sacrificio che ci si impone, un nuovo atto di moralità. Il male non è che l'esigenza della moralità. E soprattutto la moralità non toglie il dolore, non toglie il sacrificio. Chi ha l'anima religiosa lo sente prima di saperlo: sente anche che non è buono lamentarsene: è bene solo operare, soffrire e godere come lo spirito concede. E l'amore è insieme gioia e sofferenza, ma gioia e sofferenza che salgono verso il divino¹⁹⁵.

Questa riflessione del 1911, che connette strettamente amore e sessualità con un senso religioso dei rapporti affettivi, trova naturale completamento in una citazione, datata settembre 1913, che idealmente chiude il circolo aperto nel 1906 dagli appunti sullo «spirito della vita» concepito come «bella donna»:

Allora l'uomo è la forza che apre ad ogni istante le porte della vita e la donna è la creatura d'ogni istante, è la certezza d'ogni istante, è la sicurezza di sé e del mondo, è la serenità in cui ogni atto si sublima, in cui tutto il mondo si fa intimo al nostro cuore e lo consola di bellezza e di bontà. Solo per la donna l'uomo contempla la sua fede e il suo volere, non più come un atto breve che il tempo travolge, ma come un mondo di fecondità infinita e di certezza piena. Non c'è verità se non nel pensiero, non c'è realtà se non nell'amore¹⁹⁶.

Sono parole scritte quando ormai il rapporto con Daria Malaguzzi è stabile e sicuro: fede ed amore, dovere e volere, si fanno tutt'uno in una moralità trasfigurata. È scomparso ogni accenno al peccato o alla colpa, ed invece di che di purezza si parla fecondità. È un cambiamento di prospettiva che non riguarda solo l'amore ed i sentimenti, come avremo modo di vedere più avanti. Tornando alle carte del 1907, invece, taluni accenni sparsi al peccato e alla colpa richiamano ancora alla mente toni sermoneggianti. L'espiazione è però già laica e non consiste nella penitenza. Riscattare le energie spirituali sciupate in mondanità significa non imbrigliarle o castigarle, ma indirizzarle verso una creazione autonoma e libera, verso un voluttuosità non più fine a sé stessa, verso un amore che coniughi sessualità e spirito. L'autenticità spirituale che Banfi insegue dev'essere basata né sulla colpa, né sull'amore per l'effimero, bensì sulla capacità – anche nell'amore – di costruirsi un dovere e di aderirvi:

¹⁹⁵ UM, p. 106.

¹⁹⁶ SFN, p. 272.

V'è sì un egoismo che distrugge il tutto nelle voraci ingorde fauci dell'io sensualmente avido, e impazza gridando nelle sue sozze visioni da ebro, ma v'è un impulso irresistibile come dovere, che rinnova, illumina, concelebra il tutto nella purezza dell'io, e questa è l'eterna fonte della vita spirituale; il sublime spirito stesso, l'ineinguibile fuoco sacro dell'umanità¹⁹⁷.

Nonostante le tante amiche più e meno carnali incontrate nel cammino, un sentimento di rigore affettivo non abbandona mai Banfi. E così col tempo egli saluta un «amoretto universitario» – che secondo Malaguzzi «puntava sulla rapida carriera del segnalatissimo Banfi»¹⁹⁸ – e dimentica, dopo averli assaporati, gli sguardi delle passanti¹⁹⁹. Nel ricordare le sue «sei bacchiature di un tempo», Antonio giudica la sua vita come nient'altro che «un episodio dell'amore, di quell'ansia e comunione di spiriti verso l'unità, che quando tra noi risplende ci solleva nell'eterno e nel divino: un episodio e una ricerca continua», per cui «la solitudine non è che il sorgere da una comunione ad una più alta e piena, il farsi degni di un amore più profondo»²⁰⁰. Ed è così che, in attesa di un amore più veritiero, la «solitudine serena» prende il sopravvento sull'attrazione, a seguito probabilmente anche di qualche delusione amorosa inaspettata. Si rifà strada la determinazione a crearsi un destino personale autonomo, in cui convergono sia gli sforzi intellettuali che quelli etici personali: «io mi ritrovo tutto nella mia infanzia, ma più alto e più puro: io mi sono macchiato: ho ottenebrato l'ingegno, snervata la volontà, infiacchita l'immaginazione, indebolito l'ingegno: voglio rivincere, riavermi nella mia semplice integrità di un tempo». Così appunta in una pagina dell'Aprile 1907, chiudendo il frammento con due versi illuminanti, ispirati dalla Sibilla: «*Se vuoi compita la tua speme/chiudi le orecchie e fuggi le sirene*»²⁰¹. Tra il 1908 e l'anno successivo i fuochi amorosi si vanno affievolendo sin quasi a spegnersi: restano la solitudine e «soli, profondi, indistruttibili, sacri, gli affetti del sangue». Si dissolvono nella loro inutile «sozzezza» che «dà schifo e ribrezzo» le «amicizie lubriche» e gli «amori interessati, pettegoli, vanitosi»: il giovane Antonio non ha più «l'illusione sciocca di sognare nelle une e negli altri un infinito meraviglioso salire dell'anima»²⁰². Le sue energie vanno concentrandosi sempre più sulla ricerca del proprio destino spirituale. Nel novembre del 1909 scrive a Daria Malaguzzi:

¹⁹⁷ Lettera a Malaguzzi del 9 dicembre 1907. UM, p. 29.

¹⁹⁸ Testimonianza di Malaguzzi. UM, p. 36.

¹⁹⁹ «Il tramonto di croco era così maliardo, ch'io perdevo l'anima nello sguardo di un'ignota posta innanzi a me», così scrive a Malaguzzi nell'agosto del 1909, chiudendo la lettera specificando che «non è il sorriso che cerca il sorriso, è lo spirito che cerca lo spirito». UM, p. 54.

²⁰⁰ Lettera a Malaguzzi del 1 gennaio 1910. UM, p. 64.

²⁰¹ UM, p. 32.

²⁰² Appunto privato del 17 giugno 1908. UM, pp. 36-37.

~~riten~~ Per tre anni ho lavorato affannosamente, senza un giorno di riposo, per tre anni di solitudine serrando dentro l'anima mia, tenendola tutta per se stessa, giacché ne aveva tanto bisogno, sorbendomi da solo le mie miserie, sorgendo solo da esse. Ho curato l'anima mia con l'isolamento e con il lavoro, mi son fatto un'anima, come che sia, ma mia, ma sincera, che nel vivere ch'essa fa trova la ragione della vita. Essa ora ha bisogno di vivere, ha bisogno di non essere più sola, di sentire fuori di sé voci che le rispondono, di sentire quel mondo ch'essa vuole e per cui è fatta²⁰³.

L'immagine che Banfi fornisce di sé stesso in queste lettere sembra quella di uno Zarathustra che dopo lunga meditazione si appresta a scendere dalla montagna con in mano una lampada che non illumina molto, ma nemmeno abbaglia. Sente di aver un compito spirituale e rivolgendosi agli amici dell'accademia afferma che «la religione che possa unir noi è nascosta nel tempo: noi lavoriamo per essa: noi siamo come il Battista». Questo messianesimo laico ha contorni non ben definiti, ma sa che «nel giorno che l'umanità sentirà quelle voci che gridano nel deserto di prepararsi» – che sono voci «dell'anima sua» – «essa sarà degna veramente di una nuova religione, cioè di un'anima nuova»²⁰⁴.

La solitudine – che egli forse descrive più assoluta di quanto in realtà sia stata – lo ha reso degno di percorrere il sentiero della filosofia, e di ricercare in questa una vita accresciuta, un amore rinnovato e finalmente puro per il mondo e per gli affetti, una consolazione ed una luce differenti da quelle della fede semplicemente religiosa. Trovata la filosofia, dopo aver sofferto nella ricerca della propria strada, non si è più soli, non si deve più essere soli. Sembra quasi che invece di innamorarsi, Banfi scelga di amare.

Nel dicembre del 1909 assieme a Clemente Rebora, Antonio fa visita a Milano a Daria Malaguzzi, che non ha più incontrato dall'autunno del 1906. Tre anni di corrispondenze sempre più intime hanno però ampiamente preparato il terreno per un innamoramento che da parte di Banfi è immediato e definitivo, e che giocherà, come abbiamo osservato negli scritti sull'amore, un ruolo determinante nella sua determinazione etica, non solo per ciò che concerne gli affetti. Di tre anni maggiore di lui, Daria Malaguzzi Valeri è omonima e discendente della madre di Ludovico Ariosto (1474-1533). Il padre di Daria, il conte Ippolito Malaguzzi Valeri (1857-1905), è direttore del Regio Archivio di Milano. Da lui la giovane contessa eredita nobiltà di sangue e di modi e profonda cultura: nel corso della sua lunga vita ella sarà autrice di

²⁰³ UM, p. 56.

²⁰⁴ Lettera a Malaguzzi dell'agosto 1909. UM, p. 54.

racconti per l'infanzia, traduttrice e romanziera. Curerà molte delle edizioni postume del marito e, raccogliendo scritti privati, appunti e carteggi inediti, darà alle stampe il volume *Umanità*, sorta di biografia documentaria da cui in questo lavoro si attinge costantemente. Si occuperà inoltre di tenere viva la memoria della poesia del comune amico Clemente Rebora, attraverso la pubblicazione di importanti suoi epistolari.

Antonio riconosce subito in Daria la compagna che da tempo va cercando, e tenta di comunicarlo apertamente già in questa lettera che le invia nel dicembre del 1909, la sera stessa del loro primo incontro dopo tre anni:

le donne che troviamo per la via, vorrebbero, senza saperlo, forse, che noi rinunciassimo per loro, per la loro anima ed i loro corpi maiolicati a quanto di più puro e di più alto ci siamo conquistati. Lei le conosce, signora Daria, queste donne e le giudica, perché lei è ben diversa, perché la sua compagnia e le sue parole riempiono l'anima di quegli irresistibili impulsi verso una vita più alta e più sincera che fanno di questo nostro passar di fatica in fatica la più pura delle gioie²⁰⁵.

Il corteggiamento dura a lungo, e si svolge ancora per lo più per via epistolare. I pretendenti di Daria abbondano: racconterà che in casa sua «erano abituati ad un certo andare e venire di giovani spiritualissimi miei amici che la mia Mamma con una certa scherzosa temerarietà chiamava i miei Proci»²⁰⁶. Ma ella, a differenza del Banfi tardo-adolescente, sembra snobbare le avventure. E così, al ritorno da Berlino, l'Ulisse che avrà intanto saputo sfuggire le sirene e le sibille troverà la sua Penelope che cerca nell'amore «non i turbamenti ed i cosiddetti travolgimenti delle passioni, ma la serenità degli affetti che illuminano la vita, degli affetti che non portano alla vita nessun pericolo esterno od interno ma che, anzi, sono una protezione completa»²⁰⁷. Sembra un amore, il loro, di testa più che di cuore, un sentimento a cui non ci si abbandona ma che si raggiunge: una comunione spirituale ed intellettuale fra due anime che cercano la propria verità più che la propria felicità. Sulla strada che lo porta a conoscere la sua essenza intima e a raggiungere la certezza del proprio amore, Antonio incontra d'altronde sirene d'ogni sorta: sfugge infatti non solo agli amori passeggeri e alle donne «maiolicate», ma anche all'accettazione di uno *status* etico tramandato, alla resa ad uno studio senza inquietudine, all'adattamento alle dinamiche dell'accademia, alla professione di ideali politici o estetici modaioli. Sebbene dunque il suo innamoramento debba aspettare oltre un anno per essere inteso e corrisposto, sin dai primi mesi del 1910

²⁰⁵ UM, p. 61.

²⁰⁶ UM, p. 114.

²⁰⁷ UM, p. 114.

Banfi scopre una determinazione nuova: come novello Ulisse non si incatena ma decide di remare, ascoltando ogni richiamo ma resistendo fino a che, fra continui dubbi e inquietudini, la sua nave non solchi sicura in mare aperto e delle sirene non giunga che l'eco indistinto.

CAPITOLO II

II.1 BERLINO: I NUOVI STUDI, IL PRUSSIANESIMO E LA CULTURA DI MASSA

Il vento lo spinge a nord, nel Brandeburgo. L'8 novembre del 1909 chiede ed ottiene dall'Istituto Franchetti di Mantova una borsa di studio di milleduecento lire per frequentare due semestri presso una università tedesca. A stimolarlo, scrive nella lettera che allega alla richiesta, sono «il desiderio e la speranza di potersi raccogliere nella serietà d'uno studio cosciente dei propri fini e del proprio significato, d'attingere in esso una serena onestà e indipendenza di pensiero», per poter serenamente «riflettere su quegli spiriti alla cui educazione la sua coscienza lo chiama»¹. È il primo accenno compiuto che troviamo nelle sue parole che sia rivolto esplicitamente alla vocazione pedagogica. Non a caso esso compare in una lettera in cui si condanna il sistema italiano di studi superiori – che si estenua «nell'astrattismo speculativo, nel pedante frammentarismo storico e letterario, nell'invecchiato dogmatismo scientifico»² – mentre si elogia quello tedesco che, grazie ai «“seminaria” dedicati alle varie discipline»³ e vissuti in non mediato rapporto fra professori e studenti, garantisce a questi ultimi la possibilità di trovare una «direzione organica e completa, che non è un enciclopedismo disperso, ma un'abitudine ed un esempio vivente di sintesi concreta»⁴.

Grazie alla borsa di studio Banfi parte per Berlino assieme al carissimo amico Confucio Cotti, fedele compagno già in alcuni viaggi dell'adolescenza. La partenza è vissuta come un che di necessario, un passo decisivo da compiere per seguire il proprio dovere e la propria fede. Andare via da Milano significa allontanarsi dal nido lombardo, adattarsi un universo culturale nuovo, misurarsi con una filosofia non schiava del «provincialismo» italiano, mettere alla prova il neonato amore per Daria: dare in sostanza la possibilità alla vita di aprire nuove ed inaspettate strade. Il vimercatese intravede il peso di una lontananza dagli affetti a cui non è abituato, ma sa bene di non potersi più soltanto abbandonare alla quiete degli studi – oramai liberi dalle incombenze universitarie – e dell'attività di precettore che ha da poco incominciato a svolgere per raggiungere una certa indipendenza economica, prima nelle scuole serali Cavalli-Conti, poi all'Istituto Maglione-Rossi di Milano. Quella quiete, racconta, è solo «esteriore»

¹ La lettera all'Istituto Franchetti di Mantova risale probabilmente all'ottobre del 1909. UM, p. 77.

² UM, p. 75.

³ UM, p. 75.

⁴ UM, p. 75.

poiché «non è per verità quiete di spirito, è quiete d'abitudine, è inerzia, e lo spirito purtroppo in essa non si feconda, si sperde»⁵.

Giunto nella capitale tedesca nell'aprile del 1910 Banfi fatica un po' ad orientarvisi per via della sua non ancor ottimale conoscenza del tedesco. Sulle prime Berlino «non è simpatica»⁶: il *Kaiser* Guglielmo II e l'*élite* sociale che lo sostiene celebrano in quegli anni i fasti militaristici del peggior prussianesimo con una spocchia che al giovane Antonio viene presto a noia. Tuttavia, egli sottolinea, «la rudezza altera e sicura, la pazzia di prepotenza sono qui ben altre dai sogni sfiancati dei nostri imperialisti italiani». A nazionalisti nostrani manca infatti «una grande anima che attinge nel profondo dello spirito, un'anima silenziosa, robusta di lunghi secoli d'attesa, fatta di fede immobile»⁷, come quella che caratterizza il *Volksgeist* teutonico. Banfi percepisce che, come gli eredi di Bismarck ma in tutt'altro senso, anche lui e i suoi interlocutori epistolari – Malaguzzi, Cotti, Monteverdi e Rebora – possiedono «una fede, un dovere, un amore», un loro «mondo da creare e da esprimere»⁸. Quale sia questo mondo continua a non essergli chiaro, ma durante la permanenza berlinese viene in luce per la prima volta anche la componente tragica di questa fede:

Ci sono nel mondo anime che valgono per sé sole, che hanno il diritto di essere per sé sole: la mia non è tra queste: io lo sento con tutta la certezza e la sincerità, e se una fede non l'agita dentro, una fede che è più di lei stessa, in cui sembra quasi d'intravedere l'eterno, essa è quanto di più vano e inutile vi sia nel mondo: è per questo che la mia vita è piena di contrasti⁹.

Dell'insondabile anima tedesca, cui spiritualmente comincia a scoprirsi consimile, Banfi si innamora presto. Sin dai primi momenti del soggiorno si inebria con la musica dei suoi amati compositori, frequentando i concerti della *Berliner Philharmonie*. Entra in contatto la Germania operaia e rurale che intravede nelle numerose gite fuori città, ed è incantato dai meravigliosi boschi del Brandeburgo, dove si ravviva la poetica tutta autunnale assaporata nell'infanzia brianzola. Assume nuovi e più coinvolgenti aspetti il suo amore per il mondo popolare, sia cittadino che contadino, ma cresce al contempo il suo disgusto per la vita urbana e massificata, ben più sviluppata a Berlino che a Milano:

⁵ Lettera a Malaguzzi del 30 marzo 1910. UM, p. 69.

⁶ Lettera a Malaguzzi del 16 maggio 1910. UM, p. 85.

⁷ Lettera a Malaguzzi del 16 maggio 1910. UM, p. 86.

⁸ Lettera a Malaguzzi del 30 aprile 1910. UM, p. 82.

⁹ Lettera a Malaguzzi del 16 maggio 1910. UM, p. 82. UM, p. 84.

La grande città priva di tradizioni, di stile, di vita intima, di raccoglimento spirituale, l'uomo dalla vita frammentaria ed anemica, che riceve il vitto, le idee, il vestiario, i piaceri a porzioni gettate all'ingrosso sul mercato, tutta la meccanicità che pervade oggi la produzione e la vita intellettuale, le compagini sociali e i sentimenti collettivi (...). Berlino, l'America del Nord, l'Australia sono i focolari tipici di questo nuovo prodotto a buon mercato¹⁰.

Se è vero che a distanza le cose si vedono in maniera più chiara, l'espatrio momentaneo ed il contatto con la borghesia militaresca prussiana, sono per Banfi anche l'occasione per meglio inquadrare i limiti e le brutture della «piccola borghesia» italiana, «quella che fissa, dopo il tanto per il cibo, il tanto per i divertimenti, il tanto per le malattie, il tanto per la carità, quella che s'adatta al mondo e quasi dimentica le sofferenze, come se fosse ben fatto ed immobile per l'eternità»¹¹. Egli, al contrario, vive ora i suoi primi reali momenti d'indipendenza materiale «economizzando sul necessario con tutti i mezzi per amore del non necessario», cosa che gli dona «un infinito senso di libertà»¹².

Banfi e Cotti dividono la stessa stanza al quarto piano del civico 132 della Linienstrasse, una delle arterie principali del centralissimo quartiere Mitte. I due vivono praticamente in simbiosi, sostenendosi a vicenda: si immatricolano il 28 aprile 1910 alla Friedrich-Wilhelm-Universität – fondata nel 1828 da Wilhelm von Humboldt (1767-1835), dal quale l'ateneo erediterà successivamente il nome – e assieme scrutano incerti la bacheca dei corsi e dei seminari di filosofia. Quasi fiutando il loro spaesamento, un giovane «con la chioma fulva e l'occhio ardente di sole» li avvicina e indicando un nome preciso gli dice in un italiano esotico: «questo è l'uomo che fa per noi»¹³. Quel giovane è Andrea Caffi (1887-1955) e quell'uomo è Georg Simmel (1858-1918): in un solo giorno Antonio Banfi entra in contatto con i due personaggi che nel giro di pochi mesi contribuiranno in maniera determinante alla sua maturazione umana, intellettuale e politica.

Nella lettera di richiesta per la borsa di studio Banfi aveva indicato il neokantiano Alois Riehl (1844-1924) e l'hegeliano Georg Lasson (1862-1932) come docenti i cui corsi intendeva frequentare. Il primo tenta un rinnovamento della «struttura

¹⁰ A. Banfi, C. Cotti, A. Caffi, *Per il congresso del libero cristianesimo*, in «La Voce», II, n. 39, 8 settembre 1910, pp. 389-391; ora anche in A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Eletti con la collaborazione di L. Sichirollo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986, p. 178. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'FVS' seguita dal numero di pagina.

¹¹ Lettera a Malaguzzi del 16 maggio 1910. UM, p. 85.

¹² Lettera a Malaguzzi del 16 maggio 1910. UM, p. 86.

¹³ SL, p. 248.

a priori dell'esperienza, concependo questa secondo i concetti recentemente elaborati dalle scienze naturali»¹⁴, il secondo è curatore a partire dal 1905 dell'edizione critica delle opere complete di Hegel. L'intenzione di Banfi sembra ancora quella di approfondire le due – divergenti – direzioni speculative che maggiormente lo hanno affascinato negli anni universitari, studiandole questa volta nella loro propria patria. Banfi frequenta effettivamente i corsi di Riehl – imbevendosi di «Kant fino alle midolla»¹⁵ – e di Lasson, ma volge lo sguardo anche in altre direzioni: segue le lezioni di storia del cristianesimo del teologo protestante Adolf von Harnack (1851-1930), durante le quali molto probabilmente muta il suo giudizio sulla Riforma – definita ancora nel 1907 «la ribellione di schiatte di deboli e d'illusi»¹⁶ – e nasce quell'interesse vivo per il protestantesimo che fiorirà poi negli anni '20. Fra le firme dei professori presenti sul suo libretto universitario spicca anche quella del grande filologo Ulrich Von Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931), compagno di studi in gioventù di Friedrich Nietzsche (1844-1900) ed aspro contestatore delle tesi filologico-filosofiche contenute nella *Nascita della tragedia*: grazie al suo magistero Banfi scopre «un modo (...) nuovo di studiare gli antichi»¹⁷. Gli altri nomi presenti sul libretto sono Benno Erdmann (1851-1921), filosofo kantiano, curatore di molte edizioni del filosofo di Königsberg, che concentra la sua attenzione sulla logica; Max Dessoir (1867-1947), i cui studi, anch'essi d'impostazione neokantiana e indirizzati alla psicologia e all'estetica, suscitano per la prima volta in Banfi un'attenzione sistematica alla *Kunstwissenschaft*; Hugo Münsterberg (1863-1916), psicologo, filosofo e studioso di medicina, rientrato proprio nel 1910 a Berlino dopo aver insegnato a Boston psicologia applicata (*Angewandte Psychologie*), disciplina distante dall'approccio freudiano e che come quest'ultimo suscita in Banfi – pur interessato all'«aria del continente nuovo»¹⁸ – non molta curiosità; ed infine Eduard Spranger (1882-1963), filosofo e pedagogo, sostenitore del primato delle *Geistwissenschaften* e dell'autonomia della pedagogia all'interno di esse; di soli quattro anni più anziano di Banfi, Spranger conia il concetto di 'terzo umanesimo' (*Dritter Humanismus*), reso poi celebre da Werner Jaeger (1888-1961), e imprime un'impostazione innovativa agli studi pedagogici che eserciterà sul

¹⁴ A. Banfi, *Il pensiero filosofico e pedagogico di Georg Simmel*, in «Rivista pedagogica», XXIV, luglio-ottobre 1931, fasc. IV, pp.481-521. Ora in A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, a cura di G. M. Bertin e L. Sichirollo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986, pp. 127-172, p. 129.

¹⁵ Bertin, p. 54.

¹⁶ Lettera a Malaguzzi del febbraio 1907. UM, p. 25.

¹⁷ Bertin, p. 54.

¹⁸ Bertin, p. 54.

vimercatese una certa influenza. Ci sono poi due docenti non presenti sul libretto universitario, ma citati da Banfi nella lettera a Bertin del 1942. Il primo è lo svizzero Heinrich Wölfflin (1864-1945), storico dell'arte e studioso di architettura, già allievo di Jacob Burckhardt (1818-1897) e suo successore all'Università di Basilea: a lui Banfi deve la «scoperta della tecnica e dello stile in arte»¹⁹. Il secondo è Ernst Cassirer (1874-1945), all'epoca semplice *Privatdozent* presso l'ateneo berlinese, ma già nel pieno del suo lavoro sui fondamenti della *Erkenntnistheorie*: Cassirer e Simmel segnano per Banfi l'«incontro col kantismo di Marburgo»²⁰ e stimolano in lui un rinnovamento della riflessione sui principî della conoscenza.

La caratura dei professori e dei pensatori con cui viene in contatto in soli due semestri di soggiorno brandeburghese, l'ampiezza e la profondità degli studi, il respiro europeo della cultura berlinese sono tutti elementi che imprimono un'accelerazione notevole alla maturazione filosofica dello studente lombardo. «Ora, se Dio vuole l'acqua era alta», ricorderà nella lettera a Bertin, «e io nuotavo bene»²¹. Nella scelta dei corsi da frequentare e dei docenti da seguire si fa manifesto un interesse organico per gli indirizzi speculativi più differenti: un'attitudine che col tempo s'imporrà quale caratteristica fondamentale della filosofia di Banfi.

II.2 L'INCONTRO CON SIMMEL: «PENSARE SENZA PRESUPPOSTI»

Fra tutti i professori che ascolta, però, è Simmel quello che assurge al rango di maestro, probabilmente proprio in virtù della sua capacità di guardare filosoficamente i diversi aspetti della realtà senza compromettere l'unità di questa e l'autonomia di quelli. Con molta chiarezza Simmel esplicita la sua visione del reale:

Una selva ad esempio è un oggetto completamente diverso per il cacciatore, lo stratega, il pittore, il religioso, il dendrologo o lo studioso di fisiologia delle piante: per l'uno la selva è mezzo, per l'altro è oggetto e scopo in sé. Attraverso le diverse categorie dell'osservazione il mondo diviene dunque molti mondi. E nulla si sottrae in via di principio a questa formazione, anche se naturalmente essa è storicamente limitata. Non c'è semplicemente l'arte, bensì le arti storicamente condizionate, non *la*

¹⁹ Bertin, p. 54.

²⁰ Bertin, p. 54.

²¹ Bertin, p. 55.

religione, bensì le religioni. (...) Così ad esempio anche la forma logica è una forma *co*-ordinata alle altre e non la forma originaria²².

Il filosofo tedesco è il secondo dei tre maestri che Banfi ricorderà nel citato articolo del 1946 apparso su *L'illustrazione italiana*. La sua *Lebensphilosophie*, in cui assume un ruolo determinante la lettura di Nietzsche, sembra essere proprio quella 'terza via' fra la vitalità dell'idealismo e il rigore del criticismo che Banfi è venuto a cercare fino in Germania. Nel suo pensiero persino la particolare fede che il giovane studioso coltiva sembra trovare una maniera di esprimersi filosoficamente senza doversi oggettivare in un assoluto. Scrive Simmel che fra il credere in una «realtà ultraterrena» e il definire la fede come un «fantasticare soggettivo» ci può essere un «tertium»: probabilmente «la fede stessa è qualcosa di metafisico e il trascendente non sarebbe nel contenuto e oggetto della fede, bensì nell'essere soggettivo, nel *processo* della fede, nel fatto che si crede»²³.

Ma a colpire profondamente Banfi non è solo la concezione simmeliana della religiosità. Durante le lezioni del professore berlinese il giovane studente italiano percepisce l'«estremo assottigliarsi della ragione per seguire la testura del vivente»²⁴: movimento affascinante e concreto del pensiero, così innervato alla vita che dopo averlo scoperto «gli antichi metodi formali di definizione e di dimostrazione» appaiono «ingenui ed infantili»²⁵. Nel 1920, incoraggiato da Ernesto Codignola (1885-1965), Banfi tradurrà dal tedesco *Hauptprobleme der Philosophie*, edito in Germania proprio nel 1910: nel libro riconosciamo dunque il primo Simmel che Banfi incontra. Il volume in italiano giungerà alle stampe presso l'editore Vallecchi di Firenze solo nel 1922, risultando comunque la prima edizione assoluta in lingua italiana di un'opera del berlinese²⁶. Nella prefazione, Banfi osserverà come per Simmel «l'arte, la religione, la scienza, la filosofia, l'economicità, e altre ancora di tali sfere oggettive, non si risolvono nei processi psicologici, (...) ma costituiscono ciascuna un regno spirituale, determinato da particolari categorie a priori»²⁷. La filosofia costituisce un «regno spirituale»

²² G. Simmel, *Georg Simmels Vorlesung «Ethik und Probleme der modernen Kultur (1913)»*, Nachschrift von K. Gassen, in «Philosophische Studien», Berlin, Heft 2-4, 1949, pp. 310-344, trad. it., *L'etica e i problemi della cultura moderna*, a cura di P. Pozzan, Napoli, Guida, 1968, p. 51.

²³ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, cit., p. 77.

²⁴ SL, p. 248.

²⁵ SL, p. 248.

²⁶ Prima della traduzione banfiana era stato pubblicato solo il saggio *Il problema della sociologia*, sul numero VI di «Riforma sociale» nel 1899.

²⁷ A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, trad. it. *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura e con

specifico, ma rappresenta al tempo stesso una maniera peculiare di guardare a tutti gli altri ambiti della realtà. Diversamente dagli altri approcci al reale, afferma Simmel nell'*Introduzione* al libro, la filosofia si trova nella condizione di «dover determinare, all'interno dei propri modi di pensiero, delle proprie vedute, i presupposti di tali modi di pensiero, di tali vedute»²⁸. Essa non è una scienza dal contenuto specifico, bensì una specifica modalità di accoglienza del mondo nel pensiero: Simmel individua il carattere peculiare della filosofia in un «pensare senza presupposti», sulla base del quale hanno lo stesso valore speculativo l'analisi del sistema etico kantiano e quella della moda, gli studi sulla poetica pittorica di Rembrandt (1606-1669) e quelli sul significato del denaro.

Attraverso Simmel Banfi apprende un approccio inedito alla sociologia, ben diverso da quello positivista: non più scienza quantitativa o statistica del sociale, ma studio dell'idealità dei fenomeni culturali, siano essi d'*élite* o popolari. A differenza degli pragmatisti italiani, il cui tentativo di rinnovamento culturale è legato al un rifugio in un individualismo estetico ed eroico, e ad una sorta di rifiuto dell'incombente società di massa, Simmel ricerca proprio in essa i movimenti e le ragioni della vita che rinnova le sue proprie strutture. Ma, partita dall'analisi senza presupposti dei fenomeni culturali, la sua opera sarebbe incompleta se non restituisse al mondo i risultati del proprio investigare. E allora proprio il libro tradotto da Banfi si propone a ben vedere una finalità divulgativa: esso però nasce non con la semplice intenzione di «promuovere, al di fuori della cerchia specialistica» la pura immagine logica del processo del pensiero «la cui vitalità ha in lei assunto la forma cristallina del concetto», ma disegna piuttosto una «forma di comprensione che si rivolge al movimento spirituale più che ai suoi risultati, al processo di creazione più che ai suoi ultimi prodotti»²⁹. Tanto nell'analisi del reale, quanto nella sua maniera di interagire filosoficamente con esso, Simmel incarna per Banfi molte delle aspirazioni culturali rimaste inappagate durante gli studi all'Accademia milanese. Dal punto di vista umano, inoltre, il berlinese non ha quasi nulla in comune col tipo distaccato del professore universitario milanese, sia esso spocchioso come Novati o austero come Martinetti. Le visite dei giovani allievi a casa Simmel sono frequenti e ben accolte. Nel «salotto denso di gusto orientale» si suol stare in «dodici come gli apostoli»³⁰, conversando cordialmente col maestro, con sua moglie

introduzione di A. Banfi, con uno scritto di F. Papi, Milano, SE, 2009, pp. 11-30, p. 20. Il saggio si trova raccolto anche in FVS, pp. 275-300.

²⁸ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 35.

²⁹ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 34.

³⁰ SL, p. 248.

e con i loro ospiti: fra questi è spesso presente Marianne Schnitger (1870-1954), sociologa attivista per i diritti delle donne, moglie e biografa di Max Weber (1864-1920).

Il noviziato banfiano presso Simmel è dunque proficuo sotto l'aspetto tanto umano quanto culturale. Difficile pensare che un'affabilità intellettuale come quella simmeliana non lasci traccia profonda nella visione banfiana del rapporto tra docente ed allievo. Nella concretezza del rapporto umano, filosofia della vita e filosofia della cultura giungono in certo senso ad equivalersi. Ciò naturalmente a patto che si consideri la vita come qualcosa di più della semplice vicenda intima personale e la cultura come un mondo dinamico di significati spirituali condivisi, invece che come un sistema stabile di valori oggettivi. Non si tratta – specificherà Banfi attorno al 1913 – di una semplice «tendenza di metodo», bensì di un «profonda esigenza speculativa», della stessa «esigenza socratica della determinazione del concetto»³¹. Sebbene la cultura in cui vive Simmel non sia certo paragonabile a quella della *polis* di Socrate (470 a.C.-399 a.C.), Banfi ritiene che l'essenza del lavoro filosofico dei due pensatori sia molto simile:

nella massa dei fatti etici, estetici, religiosi ecc. ci si chiede che cosa sia l'eticità, l'esteticità, la religiosità in sé stessa ecc. Tale determinazione non è un processo etico od estetico o religioso, ma puramente filosofico, ed è estremamente legato con la coscienza del problema soggetto-oggetto. Chiedere infatti che cosa tali determinazioni siano in sé stesse è porre in sé stesso il soggetto di fronte all'oggetto, il quale non ha né può avere determinazioni, è fondare il regno della spiritualità³².

II.3 LA FILOSOFIA COME «TERTIUM»: LA SPIRITUALITÀ TIPICA

L'influenza di Simmel su Banfi va però oltre questi pur fondamentali aspetti. Il lavoro del berlinese è infatti tanto dinamicamente aperto al mondo della cultura, quanto teoreticamente radicato in una tradizione filosofica specifica: Simmel concentra la sua attenzione e le sue critiche su alcuni dei nodi speculativi lasciati irrisolti da Kant, ai quali – come abbiamo visto – anche Banfi ha dedicato buona parte dei suoi primi studi. Il berlinese individua innanzitutto una falla nella visione kantiana della realtà formulata nella *Critica della ragione pura*. Il libro fondamentale del criticismo presenta certamente una maniera innovatrice di pensare l'universo scientifico, ma si rivela

³¹ A. Banfi, *Soggetto-oggetto*, in SFN, p. 386-387.

³² SFN, p. 387.

insufficiente a giustificare la visione generale del mondo: l'«opera principale di Kant», scrive similmente Simmel, «non trova il suo oggetto nel reale che è pensato come totalità o che è immediatamente vissuto, ma solo nel reale in quanto si è trasposto nella scienza»³³. Simmel afferma ciò che Banfi, invero con non molta chiarezza, ha già intuito nella tesi di laurea: il criticismo kantiano introduce una concezione unitaria della realtà, ma il suo formalismo etico e gnoseologico ed il suo sistema categoriale fisso servono più alla riorganizzazione del sistema delle scienze che non ad una comprensione della realtà umana e della mutevolezza della scienza pratica stessa. Tuttavia, prosegue Simmel, è Kant stesso a fornire gli strumenti per un superamento di molte delle difficoltà sorte in seno al suo sistema:

La scienza dell'umanità in un dato momento dipende da ciò che è l'umanità stessa in quel momento. (...) Ora, ciò contrasta con l'opinione di Kant, secondo cui le forme fondamentali nelle quali la scienza positiva abbraccia la materia dell'esistenza si estendono a tutto il suo contenuto e non sembrano soggette ad alcuna evoluzione. Tuttavia il punto di vista precedentemente svolto può raggiungersi solo partendo da quello kantiano, di cui Kant stesso ha trovato l'espressione più sintetica e anche più paradossale: che cioè l'intelletto prescrive alla natura le sue leggi. Il suo motivo fondamentale è che le rappresentazioni delle cose non sono versate in noi come noci in un sacco, e che noi, in quanto conosciamo, non siamo passivamente ricettivi di fronte alle sensazioni³⁴.

Simmel e Banfi sono in perfetta sintonia nel ritenere il criticismo un punto di partenza, non di arrivo. Circa un anno prima del soggiorno a Berlino, riflettendo sulla crociana teoria degli pseudoconcetti, Banfi aveva avuto modo di scrivere:

Noi non possiamo uscire dalle difficoltà se non superando veramente l'idealismo assoluto, affermando l'attività spirituale in generale ed in specie la logica immanente alla realtà: tale principio che sgorga dalla comprensione piena dell'a priori kantiano non solo toglie le contraddizioni salvando ciò che è di vero e profondo, ma pone la possibilità della soluzione del problema gnoseologico³⁵.

Per *a priori* sia Simmel che Banfi intendono dunque la capacità connaturata al singolo individuo di partecipare alla creazione del suo proprio mondo di percezioni e significati attraverso l'attività costante ed ineliminabile dell'autocoscienza personale. Il cambio di prospettiva gnoseologica operato da Kant segna una delle tappe fondamentali

³³ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 40.

³⁴ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 42.

³⁵ SFN, p. 228.

della scienza moderna. Quel che il filosofo di Königsberg tuttavia fraintende è secondo Simmel lo statuo ontologico della conoscenza scientifica:

le forme di questa conoscenza sono formazioni storiche che non accolgono quindi mai in modo assolutamente adeguato la totalità di quanto il mondo contiene. Se la loro evoluzione fosse compiuta, come Kant ammette, e come indubbiamente potrebbe essere secondo l'universale idea della conoscenza, sarebbe con ciò certamente data una possibilità spirituale di rapporto tra l'uomo e la totalità dell'essere³⁶.

Né d'altro canto questo rapporto immediato può derivare da una concezione oggettivistica o quantitativa della realtà, che consideri quest'ultima come contenuto puro dell'io. Simmel descrive allora una visione del reale che attenua il formalismo di quella kantiana senza rifugiarsi in un approccio positivista. Fermo restando la funzione pratica della scienza,

è evidente che la comprensione filosofica della totalità del mondo non si compie con la sua riduzione alla pura informata sostanza, né alla forma senza contenuto. Il fenomeno concreto, cioè la materia informata, è l'impercipiabile, è l'infinità dell'essere, che nessun pensiero può abbracciare e dalla cui totalità nessun pensiero può sapere d'essere immediatamente colpito. Solo se lo spirito astrae il contenuto o la forma per se stessi e con ciò esercita su quel che esiste una sua propria attività formatrice, sembra che esso, e proprio per questa, conquisti un passaggio a tale totalità³⁷.

Sono questioni su cui anche Banfi va interrogandosi da tempo, partendo da assunti coincidenti a quelli espressi da Simmel. La visione quantitativa del reale costituisce la base di lavoro delle scienze empiriche, in particolare delle scienze fisico-matematiche e, in maniera differente, di quelle chimico-biologiche. Essa però non può fornire una visione totale del mondo, poiché questo non può mai essere riassunto solo in rapporti meccanicistici. Simmel, formatosi in un'Europa ancora positivista, ne è profondamente convinto.

L'evoluzione tecnologica del XIX secolo rende possibile, soprattutto nei grandi centri urbani ed industriali, un crescente ed inedito avvicinamento fra la vita quotidiana e i prodotti della scienza sperimentale, favorendo il diffondersi di un'immagine onnipervasiva di quest'ultima. Le «magnifiche sorti e progressive» di leopardiana memoria affascinano non solo scienziati, ma anche filosofi, giuristi e pensatori politici. Ad esse si accompagna l'idea di un mondo non ancora decifrato, ma sicuramente

³⁶ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 43.

³⁷ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 44.

decifrabile, non ancora calcolato, ma di certo calcolabile: dagli elementi chimici alla morale, dalla religione alle forze fisiche, dai crimini alla botanica, tutto appare riassumibile in uno schema in cui la scienza è in grado di rispecchiare senza offuscamenti la vita. Ora, nei primi anni del Novecento, gli studi sulla meccanica e sulle varie forme di energia trovano nuovi campi di applicazione, favorendo il ritorno in auge di un'immagine quantitativamente determinabile il mondo: è un inganno in cui cade anche la filosofia quando, in nome del realismo, ritiene di poter trovare nella materia pura il principio ultimo della realtà e della conoscenza. Si tratta però di un fondamento metafisico nascosto: solo apparentemente, infatti, l'origine delle cose non viene ricercata più in un principio astratto – un dio, uno spirito, un'essenza originaria – bensì nelle cose stesse. È un errore che nasce dalla suggestione per una scienza sperimentale che si è fatta, dopo secoli di sudditanza alla filosofia e alla teologia, sempre più ardita e libera. Ma l'abbaglio non fa che mettere in luce quello che è il problema fondamentale della conoscenza umana in generale, vale a dire il rapporto fra soggetto e oggetto. Su tale rapporto, sostiene Simmel, si gioca in realtà il senso stesso della filosofia:

Vi deve dunque essere nell'uomo «un terzo», al di là tanto della soggettività individuale quanto del pensiero universalmente dimostrativo e logicamente oggettivo, e questo «terzo» deve essere il terreno su cui germoglia la filosofia, e anzi l'esistenza della filosofia esige, come suo presupposto, che vi sia un tale «terzo». Si può contrassegnarlo, con una caratteristica assai approssimativa, come lo strato della spiritualità tipica³⁸.

Simmel compie una sorta di ricostruzione del percorso spirituale umano dal primitivismo alla matura consapevolezza di sé. Quel che nell'infante o in un ipotetico individuo primitivo è percepito come un'unica indistinta massa di sensazioni, va via via differenziandosi seguendo i due poli del soggetto agente e patente e dell'oggetto con cui esso interagisce. Ma nel guadagnare la chiarezza delle sensazioni – che gli permette di agevolarsi nell'interazione col mondo – l'individuo perde l'interezza del suo vissuto. Filosofia e scienza, intese come orientamenti generali, tentano di ricompattare questa realtà frammentata, ognuna a suo modo. La scienza cerca di ricostruire un'universalità di senso considerando come oggetti tanto l'individuo quanto gli enti con i quali interagisce: il principio implicito che la guida – spesso praticamente valido, ma teoreticamente mai verificabile – è che all'oggetto pensato corrisponda l'oggetto reale. La filosofia prova invece a ricreare l'interezza su un piano differente sia da quello

³⁸ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 47.

originario che da quello scientifico, al punto che, afferma Simmel, «l'unificazione del mondo è dunque l'atto precipuamente filosofico attraverso cui l'anima risponde all'impressione dell'esser totale»³⁹. Questa nuova anima filosofica, però, parte sempre dalla consapevolezza – che mancava a quella originaria – di essere individuale, distinta dalle altre anime e interagente con esse:

La forma dell'universalità filosofica si caratterizza, di fronte a quella della scienza, della logica, della prassi in ciò: che essa non è raggiunta astraendo dalle cose, ma è un'espressione, riflettentesi sull'insieme delle cose, della forma con cui si comporta uno dei grandi tipi spirituali di fronte all'impressione che destano in lui la vita ed il mondo: non si tratta di un'universalità delle cose singolarmente considerate, ma dell'universalità che possiede una reazione individuale e spirituale, e con ciò tipica, di fronte ad esse⁴⁰.

La giusta posizione del problema gnoseologico fondamentale sta dunque per Simmel nell'evitare l'assolutizzazione metafisica dei due poli di soggetto e oggetto. Nel primo errore cade l'idealismo, nel secondo il materialismo, considerati come tendenze generali. Ciò che muove entrambi è la legittima aspirazione all'unità originaria, ma quest'unità non può essere ottenuta negando la realtà dell'una o dell'altra istanza. Né può valere come soluzione un monismo che stabilisca un'unità metafisica fra di esse, conciliandole in una irraggiungibile trascendenza, ma mantenendole separate nella realtà comune.

È opinione di Simmel dunque che soggetto ed oggetto debbano accontentarsi di rimanere su un crinale, legati insieme senza mai poter cedere eccessiva corda l'uno all'altro. La «spiritualità tipica» che egli indica come giusta forma di conoscenza è necessariamente e costantemente minacciata da due dicotomie parallele, in cui all'oggetto si associa il reale, al soggetto l'ideale. Il filosofo tedesco individua in Platone (428 a.C.-357 a.C.) colui che per primo ha compreso questo «tragico destino dello spirito: di dover amare l'essere perché, come tale, è la realtà dell'idea, e di doverlo odiare, perché esso è realtà, e come tale non è idea»⁴¹.

Simmel chiarifica così i termini del problema, caro a Banfi, della tensione verso l'*unum necessarium*, lasciando intendere come esso sia al tempo stesso aspirazione di vita e principio generatore del pensare filosofico. Avendo però bollato come metafisicamente fondata – o comunque non verificabile – l'idea di un monismo

³⁹ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 53.

⁴⁰ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 58.

⁴¹ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 108.

panteista che unifichi incondizionatamente soggetto ed oggetto, egli non può fornire una soluzione unilaterale del problema. Il berlinese giunge così ad un relativismo che non è una resa conoscitiva, ma un tentativo di adattare la comprensione alle forme ideali del mondo. Scrive Banfi nella citata *Prefazione*:

Il rapporto di soggetto e di oggetto, in quanto è realmente vissuto, non è così astratto e universale; ma si determina in forme e atteggiamenti particolari, secondo le categorie che lo condizionano, secondo le sfere spirituali che tali categorie determinano, e che nella loro obiettività trascendentale caratterizzano tanto la posizione del soggetto quanto quella dell'oggetto, in un'indissolubile relazione. Noi dovremo quindi attenderci che in ciascuna di tali sfere il rapporto del soggetto e dell'oggetto sia affatto caratteristico⁴².

II.4 LA CRITICA DI SIMMEL AL DOVERE KANTIANO

Si tratta di un pragmatismo in grado di cogliere le singole idealità delle sfere spirituali che di volta in volta va ad analizzare (religione, etica, arte, politica, ecc.), basandosi su una concezione dinamica della personalità: il sistema categoriale descritto da Kant vale non per la sua struttura formale fissa, ma per il suo riconoscimento dell'attività sintetizzatrice della realtà che l'autocoscienza compie costantemente. Questa di Simmel è una visione gnoseologica del mondo umano dei significati che presenta molte assonanze con la filosofia delle forme simboliche che Cassirer comincia ad elaborare proprio in quegli anni, e a cui non a caso Banfi dedicherà molta attenzione negli anni '30. Nella concezione simmeliana la personalità individuale è determinata da un presupposto tanto trascendentale quanto storico ed esperienziale. «Le categorie spirituali» – scriverà Banfi riprendendo attorno al 1920 il filo del discorso simmeliano – «sono caratterizzate da una universalità di valore che si forma, distingue e crea nel processo dell'autocoscienza: esse sono i momenti di idealità dell'io, che, in quanto processo, sono pensiero»⁴³. Il rischio di questo processo è l'ipostatizzazione dei suoi elementi dinamici. Proprio Simmel mette in guardia, ricorda ancora Banfi nello stesso scritto, dal «carattere nominalistico» di un «astratto platonismo», i cui effetti dogmatici si fanno palesi specialmente nella lettura etica della realtà:

⁴² A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel*, cit., p. 20.

⁴³ A. Banfi, *Morale*, saggio del 1920 circa, edito postumo. SFN, pp. 537-538.

anzitutto è da approvare la critica che esso [Simmel] svolge contro quello che egli chiama il realismo concettuale in morale: v'è in esso un principio di tendenza metafisica che sta in una specie di pigrizia del pensiero di porre i valori in sé: i sacrosanti valori etici: opposizione alla loro evoluzione: spiegabile se i valori etici sono obiettivi, non se i valori etici sono l'eticità stessa che con sé e in sé li porta e li sviluppa. Il Simmel mostra la fenomenologia di tali concetti: essi sono dunque come tali viventi. La loro astrazione è solo in quanto essi sono assunti nella generalità della speculazione filosofica di fronte alla ricchezza d'esperienza. Ma tali concetti sono astratti anche perché cavati fuori dalla vita della filosofia⁴⁴.

Dunque nella lettura banfiana l'analisi della moralità mostra molto chiaramente la dinamica interna dell'intera filosofia di Simmel: «la filosofia morale da un lato è fenomenologia della vita morale, dall'altro è riconoscimento del pensiero nella categoria stessa morale (...). Solo il pensiero astratto e riflessivo», prosegue Banfi, «può sopravvivere fuori della vita, ma decade in astrazioni ed esige un dato che lo polarizzi all'estremità opposta»⁴⁵.

Su una simile considerazione si fonda anche la critica che Simmel muove all'etica kantiana, e che è forse il contributo maggiore che il maestro offre all'allievo italiano per uno sviluppo organico di personalità e pensiero. Ne troviamo ampia traccia in due differenti pubblicazioni, dalla storia editoriale intrecciata. Nel 1918, anno della sua scomparsa, Simmel dà alle stampe la sua opera di congedo, *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*. L'ultimo dei quattro capitoli tratta de *La legge individuale*, dichiarando già dal titolo una distanza netta da Kant e dalla sua visione secondo la quale la legge per definizione si presenta solo come universale. Il tema era però già stato trattato da Simmel in *L'etica e i problemi della cultura moderna*, saggio – pubblicato nel 1949 in tedesco, nel 1968 in italiano – che è in realtà la trascrizione di una lezione del 1913, e che esprime chiaramente la sua prospettiva morale nel momento della piena maturità filosofica. Il capitolo della *Lebensanschauung* sembra in realtà proprio uno sviluppo sistematico della *Vorlesung* del 1913, ma entrambi meritano di essere segnalati: la seconda perché tenuta poco dopo la ripartenza di Banfi da Berlino, il primo perché da lui curato ed introdotto nella sua prima versione italiana nel 1938.

Argomento privilegiato della trattazione è in entrambi i casi il concetto kantiano di dovere, che – come abbiamo visto – Banfi considera in maniera duplice ed ambigua: da un lato sente di esserne intimamente necessitato nella sua vita personale, dall'altro, ne rifiuta decisamente la teorizzazione formale offerta da Martinetti. Al giovane

⁴⁴ SFN, p. 536.

⁴⁵ SFN, p. 538.

milanese incagliato in questa contraddizione viene in aiuto proprio l'analisi di Simmel, che indica con estrema chiarezza i limiti logici e reali della teoria etica kantiana:

il dovere non si contrappone alla vita, bensì è un *modus* della sua attuazione complessiva. Si sarebbe ovviamente tentati di rintracciare l'espressione di questo rapporto tra i due concetti nella kantiana "autonomia" della morale: poiché noi "diamo a noi stessi" la legge, sembra appunto eliminata quella sua estraneità all'Io; la legge sembra affondare le proprie radici nel fondamento della vita stessa. Ma in realtà in Kant non è affatto l'individuo nella sua totalità unitaria vivente a dare a sé l'imperativo morale, bensì solo quella parte con cui egli rappresenta la ragione sovraindividuale. E Kant poté guadagnare l'alterità (*das Gegenüber*), e dunque l'inevitabile forma di relazione dell'imperativo, solo mettendo di fronte e contrapponendo all'interno della vita complessiva dell'individuo la "sensibilità" alla nostra parte razionale e legislatrice. In definitiva Kant non seppe assolutamente superare il fatto che ciò che comanda all'individuo debba essere qualcosa al di là dell'individuo. Ma poiché egli respinge qualsiasi eteronomia, deve cercare di rendere possibile ciò scindendo l'individuo in sensibilità e ragione. Di fatto l'eteronomia non risulta eliminata, bensì solo trasferita dal rapporto con un referente esterno all'interno della relazione tra ragione e sensibilità. L'illusione secondo cui se è la ragione a comandare alla sensibilità siamo noi stessi a darci l'imperativo morale, Kant può fondarla unicamente sulla base dell'affermazione, ingenuamente dogmatica ed in nessun modo comprovata, che quella nostra parte razionale ed universale costituisca il "vero" Io, l'essenza del nostro essere. In ciò si esprime quella megalomania morale – che invero è endemica nella storia delle morali – secondo cui la sensibilità in senso proprio non appartiene all'Io⁴⁶.

La distanza che separa la lettura simmeliana di Kant da quella martinettiana è molto marcata. Sebbene entrambi partano dall'accentuazione del carattere di autonomia della morale, essa è intesa in modo affatto differente dai due interpreti: Martinetti vede in un rafforzamento quasi religioso della ragione la strada per un'etica individuale salda ed indipendente dalle fluttuazioni del mondo; per Simmel, al contrario, l'esclusione della sensibilità dal centro di diramazione dell'etica significa una storpiatura dell'io individuale che lo rende non autonomo ma scisso.

Il filosofo berlinese preferisce quindi inquadrare la questione dell'autonomia etica in maniera differente, sostituendo al concetto kantiano di dovere quello di responsabilità. Non si tratta di uno slittamento solo linguistico, bensì sostanziale: «una categoria sembra in via di principio, ricomprendere tutto sotto di sé: quella della responsabilità». Essa «è propriamente la più vasta base dell'etica», dato che «si possono

⁴⁶ G. Simmel, *La legge individuale*, in Id., *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, trad. it., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura e con introduzione di G. Antinolfi, Napoli-Roma-Benevento-Milano, Edizioni scientifiche italiane, 1997, p. 131. È qui l'edizione italiana del 1997, che non corrisponde a quella curata da Banfi nel 1938.

definire azioni etiche quelle di cui chi le compie è responsabile»⁴⁷. La categoria della responsabilità consente un ampliamento della prospettiva che permette, a differenza del dovere, di abbracciare l'interezza della persona. Non è del tutto errato, chiarisce Simmel, parlare di dovere, a patto che questo venga inteso in una diversa prospettiva:

Fin ad oggi nell'etica non ha mai trovato espressione il fatto che *tutto* l'io partecipa a ogni azione. In ogni attimo agisce *tutto* l'uomo e non ad esempio ora la ragione e poi la sensibilità; e se un uomo è avaro, non è avara soltanto la sua avarizia, ma tutto l'uomo. Come la vita non è una somma di frammenti – cosa che oggi ha nuovamente sottolineato Bergson – così anche il dovere è qualche cosa di unitario, nato dalla vita totale⁴⁸.

Il debito riconosciuto da Simmel nei confronti di Bergson testimonia anche del debito inconsapevole di Banfi verso il pensatore francese, liquidato forse con troppa fretta nella tesi di laurea: nel discorso simmeliano la visione unitaria ed organica della vita che tanto affascina Banfi è ricondotta in parte proprio a Bergson, nel cui pensiero lo studente milanese invece non la riconosceva affatto⁴⁹.

Ad ogni modo, il dovere «unitario» a cui si riferisce il berlinese si presenta come responsabilità che non indica direttamente i doveri specifici, poiché questi non dipendono esclusivamente da lei. L'errore di Kant sta nel non aver compreso questa differenza fondamentale fra la conoscenza logica e quella etica: nella prima «il conoscere resta in se stesso»; la seconda «invece ha il suo oggetto, il dovere (*Sollen*), al di fuori di sé», cosa che non permette «l'immediato coincidere con il suo oggetto, che garantirebbe la sua verità»⁵⁰. Partendo dalle scienze fisico-matematiche, Kant considera la legge come ciò che esprime l'universalità e tende verso l'idealità oggettività. La realtà dell'uomo è però secondo Simmel individuale. Per universalizzare la legge morale Kant riconosce allora nell'uomo una parte non-individuale, la ragione, che si pone a garante della sua idealità etica oggettiva. Ma è proprio questa impostazione binaria che il berlinese rifiuta:

⁴⁷ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 52.

⁴⁸ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 67.

⁴⁹ Non bastassero le stilette contenute nella tesi di laurea, nel 1913-1914 Banfi scriverà: «la fortuna del Bergson è una prova di più della limitata coscienza filosofica del tempo presente, del facilismo poco onesto del pensiero e della fastidiosa pleiade di *geni* ignoranti, pigri, egoisti e malati che si allegrano di intuire il mondo nelle loro cancrene». Ma di nuovo, aggiungendo che «la fortuna del bergsonismo sembra dipendere da ciò che esso in qualche modo giustifica il soggettivismo spirituale», Banfi sembra lasciar intendere di volersi accanire più che sul filosofo francese, sui suoi interpreti italiani: l'acredine nei confronti di questi lascia però poco spazio ai distinguo.

⁵⁰ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 56.

La prima cosa che ci colpisce qui è il fatto che il reale non è affatto separato dall'ideale. Parecchie cose devono invece essere insieme reali e ideali e il contrasto radicale: realtà-ideale è in verità soltanto l'identificazione ingenuamente dogmatica del contrasto esistente tra individuale e universale. Per Kant non c'era neppure la possibilità di questo pensiero; la legge è per definizione universale in quanto proveniente dal diritto e dalla scienza della natura⁵¹.

Per il filosofo berlinese questa «tradizione, che una legge possa essere solo universale e solo l'universale possa essere legge, è ora di spezzarla». Bisogna riconoscere che «l'individuale è non meno trascendente, metafisico e anche oggettivo» dell'universale, bisogna ritrovare «l'oggettivo sulla base del soggettivo»⁵². Simmel afferma quindi che una legge individuale è possibile: essa è la responsabilità che nasce dal riconoscimento del proprio ruolo di agente morale, riconoscimento che precede l'elaborazione dei valori razionali della moralità stessa. Ciò non significa ovviamente negare di principio la funzione di quei valori e dei doveri che essi generano, bensì riconoscere che essi hanno un ruolo non fondativo ma determinato dall'esperienza. La libertà si fonda per Kant sull'autocoscienza razionale del dovere, per Simmel sulla responsabilità vitale dell'agire. Per il berlinese «ogni dovere è il risultato di tutta la nostra storia»⁵³, mentre il filosofo di Königsberg avrebbe forse potuto affermare il contrario.

Simmel ritiene quindi che il dovere si possa porre a fondamento dell'etica solo a patto di intenderlo come responsabilità morale non prescrittiva. Se invece lo si intende come obbligazione – anche se obbligazione fondata su ragione – il dovere dev'essere inteso sempre come dovere specifico, che nasce dall'esperienza e dalla storia. Un paragone fra conoscenza etica e conoscenza in generale è possibile dunque solo considerando entrambe sotto una prospettiva non semplicemente formale:

La mobilità del dovere etico, quale qui appare, sta sulla stessa linea della conoscenza della verità. Il conoscere dipende dall'intero complesso della verità esistente, e ogni nuova verità muta attraverso se stessa i criteri per cui essa era stata riconosciuta ed era sorta. Così anche il dovere; anche qui il campo dei criteri delle origini di un dovere viene mutato appunto dal sorgere del singolo caso. È l'incessante scorrere della vita, visto in una prospettiva etica⁵⁴.

⁵¹ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 61.

⁵² G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, pp. 77-78.

⁵³ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 72.

⁵⁴ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 72.

Dunque sono molteplici le direzioni reali che il dovere può assumere. In ognuna di loro esso rappresenta contemporaneamente il momento di presa di coscienza del mutare delle forme della vita e quello di responsabilità generale per la propria posizione nel mondo.

Martinetti afferma che il regno dei fini è soltanto un esempio indicativo, e non l'oggetto della morale, poiché l'essenza di questa è il suo processo formale. Come già osservato, si tratta di uno spostamento dell'etica di Kant in direzione dell'ipotesi fichtiana. Simmel invece considera proprio la concezione fichtiana «del tutto soggettivistica, una affermazione estremamente pericolosa»: egli vede come un errore e un rischio il sostenere che «nella coscienza ci sarebbe a priori ciò che egli [l'individuo] deve, e la coscienza non errerebbe mai»⁵⁵. Simmel può quindi concordare con Martinetti nel rifiutare qualsiasi ideale etico assoluto e predeterminato non perché riconosca il valore del formalismo, bensì perché ritiene che «istanze etiche fissate per sempre sono qualcosa di relativamente semplice, ma contraddicono alle leggi dello sviluppo storico»: «la legge individuale», che per Martinetti potrebbe definirsi come l'auto-asservimento trascendentale al dovere, è invece per Simmel «anche la legge assolutamente storica». Persino gli ideali etici apparentemente assoluti e indiscutibili vivono di dinamiche che è nostra responsabilità di volta in volta di ricomprendere e giudicare:

È probabile che il conoscere si inganni sul suo dovere altrettanto spesso e addirittura più spesso che sulla sua realtà. E il pericolo che si può scorgere in questa concezione, che ciò che si esige dall'esterno, per quanto sia qualcosa di alto e ideale (Antimilitarismo), sia per questo ancora ben lontano dall'essere etico, viene in qualche modo neutralizzato dal fatto che anche l'essere individuale non è un essere privo di collegamenti e storico, bensì un essere molteplici intrecciato in una lunga serie orizzontale e verticale di generazioni, storicamente collegato e condizionato. Così il dovere fluisce oggettivamente nell'oggettiva struttura della sua vita, sorge dunque oggettivamente anche dalla vita individuale. Le leggi dogmatico-universali debbono essere nuovamente affrancate per poter divenire individuali-oggettive⁵⁶.

Il compito dell'oggi secondo Simmel è allora il comprendere «come possa l'io individuale conservare il suo valore particolare, senza allo stesso tempo sprofondare nell'instabilità del soggettivismo». Egli si rende conto che «la soluzione più radicale è quella di prendere il dovere stesso come vita, di concepirlo come *una* forma della

⁵⁵ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 70.

⁵⁶ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 70.

vita»⁵⁷. La vita genera la responsabilità, e in essa si fondano il dovere e la libertà. Capovolgendo la prospettiva di Kant – nella quale libertà e dovere si giustificano a vicenda, anticipando ontologicamente la vita stessa dell'individuo – Simmel non rinnega un'etica fondata razionalmente, ma la inserisce in un quadro più ampio: storia ed esperienza personale giocano un ruolo altrettanto importante che la ragione.

L'etica nasce dunque tanto dalla ragione quanto dalla relazione. In questo cambiamento di prospettiva l'imperativo categorico kantiano – «opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»⁵⁸ – viene molto ridimensionato poiché se ne scorge l'origine travagliata: «esso è stato strappato via dalla vita» scrive Simmel, «e ad essa contrapposto, mentre però la vita in quanto tale è ancora unica e in sé conclusa e chiede di venir compresa e valutata di conseguenza nella corrente del suo divenire»⁵⁹. Kant è costretto a teorizzare questa «scissione del tutto arbitraria nella vita, (...) del tutto ingiustificata per il sentire e il conoscere moderno»⁶⁰, per poter pensare insieme il dovere e la libertà dell'individuo.

In questo modo l'autore de *Per la pace perpetua* cristallizza due categorie etiche fondamentali che nel corso del XIX secolo assumeranno – anche al di fuori del pensiero criticista – una connotazione politica marcata, come Simmel ben riassume:

Se dunque per Kant la libertà è la base di tutto l'elemento etico nel senso che il singolo è libero e non impedito da particolarità e altri uomini, egli non lo lascia sussistere per sé in modo del tutto indeterminato: l'imperativo categorico lo determina. È evidente che con ciò l'ideale dell'eguaglianza è di nuovo collegato con quello della libertà: l'eguaglianza di fronte alla legge morale si può ben unire con la libertà⁶¹.

II.5 KANT NELLA STORIA: IL TENTATIVO DEGLI AUSTROMARXISTI

Il contesto culturale e politico tardo settecentesco in cui Kant elabora la sua prospettiva etica è profondamente diverso da quello in cui poco più di un secolo dopo Simmel ne mette in luce le contraddizioni e i limiti. Nel rilevare come «l'esigenza

⁵⁷ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 69.

⁵⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it., *Critica della Ragion pratica*, a cura di F. Capra, introduzione di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 65.

⁵⁹ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 65.

⁶⁰ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 66.

⁶¹ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 48.

universalistica sembra essere fondata anche sul fatto che così verrebbe accertata l'esattezza oggettiva dei contenuti», Simmel mostra chiaramente le radici illuministiche del pensiero etico kantiano e sottolinea che nell'Europa dell'inizio del XX secolo quella peculiare «esigenza universalistica» della morale del dovere rischia di risuonare più come un'esortazione alla dipendenza che all'autonomia: «all'oggettivo – si può così ulteriormente seguire il pensiero di Kant – deve piegarsi il singolo, se non anche forse all'universale», con la conseguenza che «l'imperativo categorico è allora la cristallizzazione delle norme etiche usuali»⁶². Avendo vissuto a pieno la seconda parte dell'Ottocento – secolo in cui i grandi movimenti liberali e socialisti si affermano e variamente si influenzano – Simmel ha un punto di osservazione privilegiato rispetto a Kant. Il berlinese può osservare nella loro maturità forze e ideali politici che dalle premesse etiche kantiane si sono sviluppati: «le correnti si divisero in due tendenze: libertà senza eguaglianza ed eguaglianza senza libertà»⁶³. Ovviamente queste due tendenze non possono essere più comprese come semplici categorie etiche formali. In esse infatti la storia ha agito ed agisce costantemente ed esse esprimono un nuovo tipo di idealità differente da quella semplicemente morale, come facilmente si evince dallo sviluppo politico della categoria dell'eguaglianza:

L'eguaglianza senza libertà la rappresenta come istanza il socialismo. Naturalmente non nel senso di un livellamento meccanico – pensiero che non è mai esistito nella mente di un socialista, ma sempre soltanto in quella degli antisocialisti –, ma al contrario anche in quanto fonte di molteplici differenziazioni, che debbono eliminare solo le differenziazioni *presenti*. (...) Spiegare il socialismo con la teoria della conformità allo scopo e ricondurlo a questa è però assolutamente superficiale; le finalità ideali del socialismo sono mete finali e non soltanto mezzi⁶⁴.

Dal tono che Simmel utilizza in questa descrizione traspare una simpatia, sebbene distaccata, per il variegato universo socialista. E proprio alcuni esponenti di quel mondo Simmel sembra voler mettere in guardia quando sottolinea che «si fa torto a Kant con una interpretazione sociale del suo pensiero»⁶⁵. Fra l'idealità etica e quella politica permane un distacco che è bene a giudizio del berlinese non dimenticare.

Il suo monito sembra rivolto ai vari filosofi e politici che, specialmente nel corso dei primi due decenni del Novecento, tentano in qualche modo di unire criticismo e socialismo, accostando alla figura di Kant quella di Karl Marx (1818-1883). Fra coloro

⁶² G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 62.

⁶³ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 48.

⁶⁴ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 48.

⁶⁵ G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, p. 48.

che compiono questo tipo di operazione spicca il nome Karl Vorländer (1860-1928), filosofo neokantiano riconducibile alla scuola di Marburgo, il cui tentativo è di utilizzare la versione dell'imperativo categorico espressa nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo»⁶⁶ – per esaltare una lettura sociale dell'etica kantiana: Vorländer cerca di fornire al socialismo una base etica – l'uomo è fine, non mezzo – e all'etica un contenuto socialista, leggendo in termini storici il kantiano regno dei fini.

Per altra via si muoveranno di lì a qualche anno altri personaggi che pure sembrano non condividere la cautela interpretativa simmeliana: i filosofi e politici austriaci Max Adler (1873-1937) e Otto Bauer (1881-1938), esponenti non sempre sintonici del gruppo poi denominato degli 'austromarxisti', tenteranno con molte ambiguità di stabilire un legame finanche gnoseologico fra il criticismo kantiano e il pensiero politico di Marx, con lo scopo di fornire una base scientifica solida al socialismo. In un saggio della *Storia del marxismo* pubblicata dalla casa editrice Einaudi nel corso degli anni '80 del XX secolo, lo storico statunitense Andrew Arato (1944-) presenterà un'analisi dettagliata e precisa dei tentativi di conciliazione fra Kant e Marx che già Simmel vede come improbabili:

Occorre piuttosto rilevare la tendenza di ambedue le ali (in particolare nei loro rappresentanti principali Vorländer e Adler) a una posizione dualistica, rigidamente antinomica, basata sulla «combinazione» di una *Critica della ragion pura* interpretata scientificamente e di una *Critica della ragion pratica* interpretata più o meno formalmente. I vari tentativi di Kant di mediare la sua antinomia classica di libertà e necessità, pratica e teoria attraverso le sue concezioni della teleologia naturale, artistica e storica, furono o completamente trascurati (così come, nella letteratura in esame, la *Critica del giudizio*) o drasticamente e deterministicamente reinterpretati (come nel caso della filosofia della storia). (...) La sola cosa che Kant non fece (salvo che in casi isolati) fu di utilizzare il suo concetto di natura teorico-scientifico-causale per interpretare la storia. Ciò che Kant non fece fu precisamente ciò che Max Adler e Karl Vorländer avrebbero fatto un secolo più tardi⁶⁷.

Più che agli austriaci Bauer e Adler, che porteranno avanti il loro tentativo di conciliazione fra criticismo e materialismo dialettico soprattutto dopo il primo conflitto mondiale, la critica di Simmel sembra indirizzata al connazionale Vorländer, che dà alle

⁶⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura e con introduzione di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 91.

⁶⁷ A. Arato, *L'antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia*, AA. VV., *Storia del marxismo. Vol. II: Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, a cura di E. J. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri, V. Strada e C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1979, pp. 693-757, pp. 735-737.

stampe nel 1900 *Kant und der Sozialismus*, e quattro anni dopo *Marx und Kant*. Si tratta però di autori assenti dalle annotazioni del giovane Banfi, e che compariranno meno che sporadicamente anche nelle sue pubblicazioni mature, sebbene la consonanza di temi ed esigenze sia in apparenza molto forte: delineare una dimensione storica del razionalismo kantiano. Negli scritti banfiani, non solo di questo primo periodo, sono pochissimi inoltre gli accenni alle questioni messe in campo dal revisionismo di Eduard Bernstein e dal marxismo ortodosso di Karl Kautsky (1854-1938). Non vi si trova infine alcun riferimento al dibattito che in quegli anni lacera l'universo socialista europeo, e tedesco in particolare, e che si può riassumere nel titolo della famosa pubblicazione di Rosa Luxemburg del 1899, *Riforma sociale o rivoluzione?*.

II.6 LA SCOPERTA DELLA POLITICA: ANDREA CAFFI E LA CRISI EUROPEA

In realtà – non bastasse il magistero simmeliano che per altra via che non il criticismo o il marxismo illumina l'universo sociale e culturale – a Banfi manca ancora un'esigenza politica propriamente tale. Se è vero che attraverso Simmel si apre al mondo contemporaneo, quest'apertura rimane pur sempre la necessaria conseguenza di un impulso etico ed intellettuale – non politico – verso ricerca della propria autenticità, la comunione spirituale, la fascinazione popolare o quella artistico-naturalistica.

Quest'impulso trova però proprio a Berlino la possibilità di confrontarsi col concreto, grazie all'incontro – universitario ma ben poco accademico – con un personaggio la cui biografia trasuda di esperienza ed azione, di politica e storia vissute sulla propria pelle. Non è esagerato affermare che la prima vera presa di coscienza politica di Banfi si compia nel momento in cui stringe amicizia con Andrea Caffi. Di un anno più giovane di Banfi, Caffi – che nel 1910 usa ancora firmarsi Giuseppe – ha anch'egli alle spalle una famiglia di forte trazione risorgimentale: il nonno Ippolito Caffi (1809-1866), pittore veneto, aveva combattuto con i veneziani contro l'esercito asburgico nel biennio 1848-49 e si era poi aggregato alle truppe garibaldine nel 1860. Suo il celebre olio su tela *Ingresso di Vittorio Emanuele II in Napoli il 7 novembre 1860*, che ritrae una Piazza del Plebiscito addobbata di tricolori e stemmi sabaudi ma sovrastata da nuvoloni minacciosi. Tra una battaglia e l'altra la sua attività artistica lo aveva spinto in Russia, dove aveva lasciato un figlio, Giovanni, costumista presso i Teatri imperiali e padre di Andrea. Questi nasce dunque a Pietroburgo e cresce

respirando l'aria della cultura sia russa che italiana, grazie alla forte comunità di connazionali presente nella capitale dell'Impero dello Zar Alessandro III. Così come il giovane Banfi, Caffi mostra precocemente sensibilità artistiche, che accresce frequentando durante il liceo molti circoli studenteschi. A differenza del futuro amico lombardo, però, le passioni caffiane si volgono presto anche alla politica, come racconta lo storico Marco Bresciani (1977-) nella sua recente biografia di Caffi:

A fine secolo, la trasformazione di gruppi di studio liceali e universitari nel primo nucleo di organizzazioni clandestine radicali fu un processo spontaneo, mosso da una volontà di «consequenzialità» (*posledovatelnost'*) – termine con cui il pensiero sociale russo designava una caratteristica identità di pensiero e azione, istanza intellettuale e coerenza morale, che alimentava la spinta rivoluzionaria⁶⁸.

Forse la mancanza dell'urgenza di questa «consequenzialità», dovuta sicuramente anche alle differenti condizioni storiche di libertà fra Impero russo e Regno d'Italia, segna la dissonanza principale fra l'adolescenza mantovana e quella Pietroburghese. Fortemente influenzato dal pensiero antiautoritario di Aleksandr Ivanovič Herzen (1812-1870) e mosso da una spinta antiborghese individualista e libertaria, Caffi concepisce il «momento culturale» come inscindibile dal «lavoro clandestino» di «propaganda illegale tra gli operai delle periferie Pietroburghesi»⁶⁹. Quando Banfi lo incontra nella primavera del 1910, questo «umanitario ribelle, raffinato e semplice insieme di vita, poliglotta e colto all'estremo, arguto e entusiasta»⁷⁰, ha già una vita intensa alle spalle: nel 1903 lascia Pietroburgo per iscriversi all'università di Berlino, ma nel 1905 è già di ritorno nella capitale russa per partecipare alla rivoluzione nelle fila del sindacato dei tipografi, organo vicino ai mensevichi. Del mensevismo non condivide appieno la dottrina, ma concorda con l'impostazione strategica che privilegia «l'attività associativa e pedagogica». L'eco del suo arresto da parte della polizia zarista nella primavera del 1906 giunge fino in Italia: a seguito di un articolo su *L'Avanti* del 26 giugno e di un'interrogazione parlamentare presentata fra gli altri da Turati e Andrea Costa (1851-1910), il governo italiano si attiva per la liberazione di quello che, pur non avendo mai calpestato il suolo italico, è un suddito regio. Ma gli arresti e i rilasci diventano ben presto seriali, ed alla fine Caffi trascorre più di due anni

⁶⁸ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 26. Da questa e dalle pagine precedenti sono prese tutte le informazioni biografiche su Caffi. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'Bresciani' seguita dal numero di pagina.

⁶⁹ Bresciani, p. 27.

⁷⁰ Bertin, p. 55.

nelle prigioni zariste, tra «vani e sanguinosi tentativi di fuga e letali epidemie di tifo»⁷¹. Esce definitivamente dal carcere nel maggio del 1908 ed inizia un pellegrinaggio che lo porta in giro per l'Europa a contatto con i nuovi movimenti culturali e politici: vive il nascere del leninismo e lo bolla come «chiesuola»⁷², visita in Svizzera la tomba dell'anarchico Michail Baukunin (1814-1876), viaggia in Italia stringendo rapporti con gli esuli russi e, nel 1909, col gruppo fiorentino dei vociani. Quando fa ritorno a Berlino, questo «cavaliere errante delle guerre e delle rivoluzioni»⁷³ – così lo ricorderà Banfi nel 1946 – ha poco più di ventidue anni, ma sembra averne vissuti il doppio. La sintonia coi nuovi compagni lombardi è istantanea e totale: Banfi, Caffi e Cotti formano un gruppo affiatato e culturalmente attivo, a cui si aggiunge in autunno 'Nino' Monteverdi convocato epistolaramente in Germania dai sodali.

Banfi si vede circondato da una comunità di amicizie stimolanti ed intime al tempo stesso, una sorta di piccola incarnazione di quella «comunione degli spiriti» che da tempo va ricercando. Lui e l'italo-russo si cercano e si completano: all'erudizione e alla profondità filosofica del vimercatense fanno da contraltare il cosmopolitismo poliglotta e l'esperienza politica di Caffi. Sebbene questi sia amico ed estimatore di Prezzolini, nutre come Banfi insofferenza per l'ambiente culturale e politico dell'Italia giolittiana: entrambi vanno approfondendo parallelamente una posizione critica nei confronti del nazionalismo e riconoscono al problema sessuale una centralità non casuale ma strutturale nel generale rivolgimento culturale europeo. Alle inquietudini e riflessioni banfiane in merito sembrano fare eco quelle caffiane, che leggiamo tra le righe di questo brano di Bresciani:

Ai suoi occhi, la «questione sessuale» rifrangeva, come un prisma, le principali questioni della società moderna: il «malessere sessuale» era connesso, da un punto di vista «metafisico», alla «crisi religiosa e morale» e, da un punto di vista sociale (si potrebbe dire quasi antropologico), al mutamento della «Kultur». (...) Egli riteneva che la «questione sessuale» fosse legata alla «crisi dell'autorità sia statale che familiare», intendendo con queste «lo Stato e la famiglia borghese; entrambi basati sul diritto romano, entrambi dispotici»⁷⁴.

Banfi e Caffi analizzano la «questione sessuale» negli stessi anni e con prospettive molto simili, influenzandosi sicuramente a vicenda. Ma laddove Banfi tenta

⁷¹ Bresciani, p. 32.

⁷² Bresciani, p. 34.

⁷³ SL, p. 246.

⁷⁴ Bresciani, pp. 36-37.

di rispondere alle proprie inquietudini opponendo la scelta morale al dispotismo dei costumi e al libertinismo, Caffi si dichiara appartenente ad una nuova generazione, «“classe senza diritto e per ciò senza responsabilità”, impaziente di sostituire il “pedagogo di Stato” e il “giuridico persistere delle patria potestas” con “il sentimento sociale di responsabilità e di disciplina sociale”»⁷⁵. Se per Banfi rimane sostanzialmente valido un paradigma familiare tradizionali ma reinterpretato, per Caffi, che vive la propria omosessualità «con una mescolanza di discrezione e clandestinità»⁷⁶, il problema si pone in termini differenti: si tratta di comprendere che è in atto uno scontro generazionale, nel quale i giovani devono prendere cameraticamente coscienza del proprio ruolo rinnovatore.

Non è un caso quindi che proprio in virtù del rapporto col piomboburghese, Banfi cominci a parlare con costanza ed in maniera strutturata della necessità di un rinnovamento di fronte alla crisi che la cultura europea manifesta nell'arte, nella religione, nella politica, nella scienza, ecc.. Stimolata dal magistero simmeliano e dall'amicizia con Caffi, la categoria della crisi assume ora filosoficamente per Banfi un ruolo determinante, che manterrà per tutto l'arco della sua esperienza intellettuale.

II.7 RELIGIONE E MODERNITÀ: *PER IL CONGRESSO DEL LIBERO CRISTIANESIMO*

Questa centralità della categoria della crisi appare evidente già dalla prima pubblicazione ufficiale di Banfi, scritta a sei mani con Caffi e Cotti, ed apparsa su «La Voce» dell'8 settembre 1910: *Per il congresso del libero cristianesimo* trae ispirazione dall'incontro internazionale di teologi protestanti a cui i tre assistono a Berlino nell'agosto dello stesso anno, ma non si tratta solo di uno scritto d'occasione. Dall'articolo traspaiono infatti analisi strutturate dello spirito cattolico e di quello protestante, e delle loro possibilità di integrazione nella modernità politica ed economica dell'avanzante società capitalistica. La religione, affermano Banfi, Caffi e Cotti, non è speculazione o dogma, ma «è l'unità perfetta in cui si rivela l'inscindibilità del pratico e del teoretico nello spirito umano»⁷⁷. Dopo aver affermato che nella sua forma spontanea essa vive come contraddizione fra le necessità opposte di trascendere la vita e di integrarsi nel processo sociale, i tre amici delineano la differenza

⁷⁵ Bresciani, p. 37.

⁷⁶ Bresciani, p. 13.

⁷⁷ FVS, p. 171.

fondamentale fra cattolicesimo e protestantesimo, considerati come tendenze generali: il primo si manifesta come «azione dominatrice, (...) organizzazione di tutta la vita intorno all'organismo religioso, i cui fini s'elevano veramente a fini della società intera»⁷⁸; il secondo «nasce invece quando la vita sociale s'è costituita salda e indipendente sulle sue proprie forze»⁷⁹ e tende quindi ad integrarsi con essa. Nella ricostruzione storica, a tratti bizzarra, dei due grandi movimenti religiosi trova spazio anche un primo accenno alla «lotta di classe», utilizzata per descrivere la «democrazia di agricoltori ed artigiani che Cromwell rende padrona dell'Inghilterra»⁸⁰.

La convinzione di fondo che emerge dall'articolo è che «tra la democrazia e la Chiesa, la società religiosa e la società capitalistica, l'attività scientifica e la vita in Dio bisogna scegliere nettamente, definitivamente»⁸¹. I tre articolisti vociani assimilano protestantesimo, democrazia, positivismo ed economicismo, condannandoli in blocco in quanto forze che spingono verso un'atomizzazione dell'individuo e verso l'annichilimento della vita spirituale. Il cattolicesimo d'altra parte maschera dietro una «formale intransigenza» lo «spirito di compromesso»⁸² con questa modernità a-religiosa che lo minaccia, e non appare quindi più in grado di garantire l'unità spirituale di cui l'uomo e la società contemporanea hanno disperato bisogno. La vera religione deve quindi cercare nuove strade. Seguendo il pensiero sociale dello scrittore russo Lev Nikolàevič Tolstòj (1828-1910), si può auspicare un ritorno all'ideale di vita semplice raccontato nei vangeli. Ma quest'ipotesi, che pur mostra una coerenza morale assente nelle correnti contemporanee di cattolicesimo e protestantesimo, «non sarebbe un superamento delle contraddizioni generate dalla complessa civiltà odierna, ma una recisa negazione di questa civiltà stessa»⁸³. Altra è allora la via da percorrere, e «la religione dell'avvenire è ancora da crearsi»⁸⁴.

Certamente questa nuova creazione non può nascere nel consesso protestante berlinese, che i tre italiani dipingono con tono polemico, a tratti canzonatorio. Dei relatori presenti al congresso salvano solo il già citato Harnack, loro docente alla Friedrich-Wilhelm-Universität: il «rappresentante del liberalismo luterano» prima ascolta una pletora di complimenti e adulazioni, poi cautamente tiene «una disquisizione filologica sui vangeli» che non offende «le convinzioni di nessuno»,

⁷⁸ FVS, p. 165.

⁷⁹ FVS, p. 166.

⁸⁰ FVS, p. 166.

⁸¹ FVS, p. 167.

⁸² FVS, p. 173.

⁸³ FVS, p. 167.

⁸⁴ FVS, p. 167.

quindi pensa bene di «cominciare le sue vacanze estive»⁸⁵. Per il resto del congresso «i rinnovatori del Cristianesimo sono costretti», tra *buffet* e visite guidate, «a ingrati tentavi di democratizzare la Chiesa, o di cristianizzare la democrazia, di teosofisticare la scienza o di rendere la religione modernamente scientifica»⁸⁶. Dibattono anche di libertà religiosa, tema sul quale i tre giovani intervengono ancor più decisamente: se la libertà religiosa è intesa come libertà esteriore, diventa «affar di politica e non di religione»⁸⁷; se altrimenti è intesa come libertà interiore, essa concerne semplicemente il rapporto diretto del fedele con dio e la modalità attraverso le quali all'interno delle singole religioni positive lo spirito pratico e quello teoretico sono in grado di fondersi insieme per garantire questo rapporto. Il grado massimo di tale libertà si esprime attraverso i «mistici che in ogni età sono pullulati dal tronco della religione cattolica»⁸⁸.

Spetterebbe allora proprio allo spirito ecumenico cattolico, se fosse in grado di spogliarsi del formalismo e del compromesso, spingere in direzione di un rinnovamento spirituale, che i tre articolisti percepiscono come una necessità intima e sociale al tempo stesso:

La crisi attuale rispetto all'attività religiosa nel senso della società, deve svilupparsi più netta e più sincera nei paesi cattolici ove da un lato la Chiesa sfugge la società, (...) ove dall'altro lato l'individuo (nel cui intimo vive la tradizione di una fede comune, e la necessità di un'anima più vasta che agisca in lui e per lui, togliendo nell'attività i rinascanti contrasti) si sente ormai solo, abbandonato, a rifarsi quasi nel breve corso d'una giovinezza, in un mondo ignoto, quella vita profonda che solo attraverso secoli di lotte e compartecipazioni d'anima s'era formata⁸⁹.

Ancora una volta l'analisi storica si unisce al vissuto spirituale personale: la «fede comune» che intimamente si presenta come una necessità, reclama che la libertà mistica del religioso – «impossibile a definire altrimenti che con negazioni»⁹⁰ – non resti in sé stessa. Ciò comporta ovviamente il rischio, necessario, di una contraddizione e di una perdita di libertà: non appena «l'attività religiosa diventa un “fatto storico”, essa deve manifestarsi in idee e dogmi, in tradizioni ed azioni sociali», eppure essa «per

⁸⁵ FVS, p. 171.

⁸⁶ FVS, p. 168.

⁸⁷ FVS, p. 171.

⁸⁸ FVS, p. 171.

⁸⁹ FVS, p. 169.

⁹⁰ FVS, p. 171.

essere libera deve dunque non più negare il divenire storico ed i rapporti sociali, ma trarre da essi la propria potenza»⁹¹.

I tre vociani non riescono a concepire una mediazione fra la libertà religiosa così intesa e la libertà politica: quest'ultima è non solo «assenza di schiavitù», bensì anche «possesso attivo di autorità»⁹²; quello di libertà religiosa è invece un principio che «se non vuol rimanere astratto, (...) si risolve nel concetto di un'assoluta potenza della Chiesa, di una piena organizzazione da parte sua della vita»⁹³. In una visione quantomeno estremizzante dei rapporti fra ambito religioso e politico, i tre vociani giungono ad affermare che il motto cavouriano «libera Chiesa in libero Stato», pur nella sua utilità empirica, non tiene per niente conto del fatto che la «tolleranza è la negazione della Chiesa, della religione nella sua costituzione sociale, dello spirito che ad essa corrisponde»⁹⁴. Se le chiese contemporanee possono rinunciare a questa assolutezza, proseguono i tre, è solo perché il cattolicesimo si rifugia in un «gretto bizantinismo» che ipocritamente si adatta al predominio del politico sul religioso, mentre il protestantesimo «colloca Dio a suo posto, come a suo posto gli uomini e stabilisce tra essi pulite ed economiche relazioni»⁹⁵.

Ma a giudizio di Banfi, Caffi e Cotti queste mediazioni contingenti non eliminano dal punto di vista logico e concreto il conflitto fondamentale della modernità:

Se per democrazia si intende l'odierna società, una democrazia religiosa è una contraddizione di termini. La democrazia è sorta e si è svolta dalla distinzione netta dell'uomo e del cittadino, dall'affermazione di questo secondo carattere come un valore non solo indipendente, ma preponderante. (...) La comunità democratica è eminentemente irreligiosa, in quanto pretende che la vita del cittadino domini tutti gli altri valori. Non per nulla democrazia e positivismo sono stati sì a lungo compagni⁹⁶.

Dunque tanto il cattolicesimo, che tenta di ignorare la modernità, quanto le correnti protestanti, che cercano di armonizzarsi con democrazia ed economicismo, vengono meno alla reale funzione che spetta ad una chiesa. Non è affatto possibile parlare di una «democrazia cristiana, se il Cristianesimo è inteso nella sua vera essenza come religione»⁹⁷: è sì vero infatti che dalla rivoluzione francese in poi la democrazia ha tratto fuori il cristianesimo dall'irrigidimento delle sue forme esteriori

⁹¹ FVS, p. 171.

⁹² FVS, p. 172.

⁹³ FVS, p. 172.

⁹⁴ FVS, p. 172.

⁹⁵ FVS, p. 169.

⁹⁶ FVS, p. 173.

⁹⁷ FVS, p. 174.

ricostituendolo come affare privato, ma questo processo di intimizzazione ha di fatto privato la religione della sua funzione unificatrice. «La democrazia», proseguono i tre, «idealizza sì l'individuo, ma l'individuo meramente politico, considerato cioè nelle sue funzioni formali, nella sua infallibilità di atomo del popolo sovrano»⁹⁸.

La condanna della democrazia è totale e si basa, al pari delle critiche al cristianesimo contemporaneo, su un'idea etica ed organica della vita sociale: se, come insegnano per vie divergenti Hegel e Simmel, «nessun prodotto spirituale ha diritto di sussistenza contro l'attività dello spirito di cui non è se non un momento»⁹⁹, «la democrazia e il positivismo arrestano nell'astratta esteriorità d'un prodotto lo spirito umano»¹⁰⁰. Le religioni contemporanee, che dovrebbero contrastare questa immobilità dello spirito, si alleano invece proprio col positivismo tramutandosi nel moralismo e nell'intellettualismo religioso che «affermano anch'essi per il loro dogmatismo inerte la necessità di una stasi»¹⁰¹.

Si tratta di una lettura del principio democratico a dire il vero un po' miope, che nasce molto probabilmente dalla commistione di elementi eterogenei nell'analisi: la foga idealistica giovanile, l'utopia di una palingenesi spirituale europea e, soprattutto, l'insofferenza per il giolittismo – che rappresenta l'incarnazione italiana della democrazia – e per la cultura che lo accompagna:

Preparano forse un buon terreno [alla diffusione in Italia di un cristianesimo democraticizzato] la facile coltura, un rinato superficiale interesse per le cose dello spirito, specialmente per l'analisi morbida, una tendenza verso un idealismo equilibrato, tollerante, ottimista, d'altra parte il dissolvimento del socialismo ne' suoi ideali, l'anticlericalismo massonico che dovrà ben cercare un sostituto al discreditato positivismo, e come fior fiore la saggia concezione economico-piccolo-borghese, il tollerantismo liberale e il liberalismo ideologico di chi regge oggi in Italia il governo¹⁰².

I riferimenti polemici si muovono in molteplici direzioni, senza individuare un nemico preciso e, soprattutto, senza chiarire in che modo la religione possa davvero fungere da antidoto a queste derive culturali e sociali. Per ciò che concerne Banfi, giocano forse un ruolo in questa condanna generica di tutto ciò che è democrazia anche gli echi dell'aristocraticismo spirituale propugnato da Martinetti. Partendo da presupposti etici e utilizzando una metafora organicistica, il maestro canavese afferma:

⁹⁸ FVS, p. 174.

⁹⁹ FVS, p. 175.

¹⁰⁰ FVS, p. 175.

¹⁰¹ FVS, p. 175.

¹⁰² FVS, p. 178.

La sorgente del diritto non è l'individuo come individuo, ma la legge che egli è chiamato a realizzare: di fronte a questa legge l'individuo non ha valore se non in quanto egli è chiamato a parteciparvi e ad obbedirvi. Come forma ideale di governo la democrazia non ha quindi alcun senso. Espressione ed organo del diritto è sempre un'aristocrazia: aristocrazia militare e feudale nelle origini, poi curiale e industriale, e, infine, nell'ideale almeno intellettuale e morale. Ogni organismo è sempre aristocraticamente ordinato: democrazia nell'organismo vuol dire dissoluzione e morte. La moltitudine delle energie che l'organismo sociale accentra è sempre di natura inferiore: la funzione e la fine dell'unità sociale è appunto di elevare queste nature inferiori verso una forma più universale ed umana¹⁰³.

Sebbene Martinetti dichiarò di voler prendere le distanze dalle analisi semplicemente socio-economiche della politica, le sue conclusioni presentano paradossalmente elementi comuni alle teorie elitiste elaborate dai politologi Vilfredo Pareto (1848-1923), Gaetano Mosca (1858-1941) e Robert Michels (1876-1936). Va subito specificato che per Martinetti la legge non è ovviamente statale bensì morale, e che egli interpreta l'affermazione storica della democrazia come il giusto cambiamento rispetto alla degenerazione delle aristocrazie che la precedono. E tuttavia è molto forte l'immagine della democrazia come decadenza rispetto all'ideale di società fondata su basi etico-religiose e governata da un'aristocrazia dello spirito: talmente forte da spingere Martinetti alla condanna della chiesa cattolica, che si è rivelata, anche per colpa dello stato liberale che non ha saputo irreggimentarla ed ottenere un monopolio politico sulla religione, «il maggiore ostacolo alla creazione di una coscienza religiosa veramente viva e corrispondente alle nostre più alte esigenze morali ed intellettuali»¹⁰⁴.

Dunque, secondo un *refrain* abbastanza popolare fra le *élites* intellettuali a ridosso del 1910, democrazia significa, tanto per Martinetti quanto per i tre berlinesi, decadenza morale e irreligiosità. A nulla vale, concludono nell'articolo Banfi, Caffi e Cotti, affiancare posticciamente una religione a buon mercato come il protestantesimo del congresso berlinese ad un sistema sociale che per lei può riservare solo spazi in cui si snatura la sua missione. Pur distanziandosi dall'aristocraticismo di Martinetti, l'articolo dei tre vociani si chiude con un appello alle anime elette in seno alle quali ha da sorgere la nuova, del tutto indefinita, religione dello spirito:

Il Cattolicesimo muore; lo spirito tende a superare questa forma in cui s'è fissato e ha così intensamente agito. Insieme col cattolicesimo cade anche il suo avversario, l'ideologismo democratico.

¹⁰³ P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 61-96, p. 85.

¹⁰⁴ P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, cit., p. 92.

Come potenze sociali questi due principi continueranno ancora per un pezzo a contendersi il terreno e a tentare assurde conciliazioni (...). Ma la grande angoscia, che proviene dal contrasto tra la sete d'azione e di comunione spontanea con anime elette, e la meschina solitaria esistenza del moderno «uomo di pensiero», la feconda nostalgia dell'impossibile, la lotta dello spirito per attraversare e travolgere con sé tutta l'infinita orgiastica potenza della vita non possono più svolgersi pienamente né nel Cattolicesimo né nella democrazia. Fuori di essi e di ogni ibrida loro combinazione devono essere segnate nuove vie. In nome dello spirito vivo e della vita reale sia bandita ogni menzogna d'adattamento o di celamento in cui l'uno e l'altra s'affondassero nell'inerzia¹⁰⁵.

Si tratta di un appello in cui ritorna l'aspirazione filosofica alla «comunione degli spiriti», ma interpretata stavolta religiosamente come tensione verso la cooperazione delle «anime elette». La sostanza però non muta: Banfi e i suoi sodali si sentono in procinto di cominciare un lavoro comune di rinnovamento culturale, i cui obiettivi e le cui modalità sono ancora sfuocati, mentre saldissime sono la «sete d'azione» e il rifiuto delle strutture sociali esistenti. Palesi sono le influenze del pensiero di Nietzsche che, stimulate dalla lettura vitalistica che ne dà Simmel, echeggiano nella «feconda nostalgia dell'impossibile» e nell'«infinita orgiastica potenza della vita». E tuttavia, in maniera del tutto anti-nietzschiana, quella che i tre articolisti descrivono è una fede che, pur sforzandosi di guardare oltre, riconosce le sue radici nel cattolicesimo, che «è veramente, in Europa almeno, l'unica grande religione»¹⁰⁶. A chiarificare ulteriormente la concezione banfiana di religione e spiritualità contribuisce questa lettera a Daria Malaguzzi, scritta negli stessi giorni dell'articolo con Caffi e Cotti:

È questa fede stessa nel dovere tragico di viver tutta la vita in ispirito, di compiere la propria vita con tutta l'onesta spirituale, di soffrire, di esser solo pur di concedere il proprio essere come via e manifestazione allo spirito, nel suo infinito processo che travolge tutte le sue proprie forme in forme più alte, è questa fede che mi tiene fuori della religione; da quell'unica religione capace ancora oggi di raccogliere delle anime e di dare ad esse una vera vita: la cattolica: Perché, signora Daria, un Papa può essere un povero di spirito, ma la religione è ben qualcosa di più d'ogni Papa e d'ogni gerarchia, è una vivente unità d'anime che preme sulla vita¹⁰⁷.

Se nell'articolo si afferma con decisione il declino del cattolicesimo, forma spirituale la cui funzione è hegelianamente esaurita, e si auspica il sorgere di una nuova e più vera religione, nella lettera si scorge una maggiore ambiguità e l'idea stessa di

¹⁰⁵ FVS, p. 179.

¹⁰⁶ FVS, p. 178.

¹⁰⁷ UM, p. 90.

religione sembra inscindibile in realtà da quella di cattolicesimo. Preso nel mezzo fra la forza della tradizione cattolica e familiare, e l'ideale di una nuova religiosità trascendentale, Banfi vive un conflitto interiore: in esso si riconoscono alcuni turbamenti che negli stessi anni stanno attraversando sia le gerarchie che gli intellettuali cattolici, tanto in Italia quanto in Europa. Uno dei nodi più controversi è appunto quello che riguarda il rapporto della sfera religiosa con quella politica.

II.8 POLITICA E RELIGIONE: LA *DE RERUM NOVARUM* E IL MODERNISMO

Quando nell'articolo i tre amici affermano che «nessuna azione dei cristiani come tali, come anime religiose è possibile nel campo della democrazia»¹⁰⁸, essi sembrano per certi versi richiamare su un piano ideale il principio politico sul quale la chiesa cattolica ha basato i suoi rapporti col Regno d'Italia a partire dal 1868, da quando cioè il monito *non expedit* ha impedito ai cattolici di partecipare alla vita politica del neonato stato unitario. Banfi e i suoi si fanno teologi su temi sui quali il clero romano, ben prima di loro, si è piuttosto fatto stratega, nel tentativo di contrastare la perdita del potere temporale. Per più di vent'anni i vari pontefici hanno confermato ed inasprito una posizione intransigente, ma nel giro di poco questa assoluta contrapposizione politica si attenua: durante l'ultimo decennio del XIX secolo e il primo del XX secolo, la chiesa apre ai problemi sociali della modernità e, conseguentemente, ricomincia ad esprimersi anche su quelli politici.

Sono anni di grande cambiamento per lo Stato italiano. Il crescente scontro fra capitalismo e forze socialiste incrina la struttura del potere così come si era andata definendo dall'unità nazionale in poi, accentuando il ruolo delle classi sociali nell'agone politico. Borghesia industriale e movimenti operai al Nord, latifondisti e leghe bracciantili nel Meridione, costituiscono i principali e conflittuali soggetti in gioco.

Quest'incontro di forze divergenti e trasversali costringe anche la chiesa cattolica a schierarsi, seppur con cautela e senza parteggiare apertamente per nessuna fazione. Con l'enciclica *De Rerum novarum* del 15 Maggio 1891, papa Leone XIII fonda la moderna dottrina sociale della chiesa: afferma il diritto naturale alla proprietà privata ma al tempo stesso richiede ai governi e ai capitalisti qualche timida forma di protezione delle classi operaie e proletarie, auspicando la formazione di associazioni

¹⁰⁸ FVS, p. 174.

cattoliche e richiamando l'attenzione sul valore della carità. Ciò che spaventa la chiesa sono la degenerazione dei costumi che la vita urbana massificata ed industrializzata facilita nelle classi meno abbienti, nonché la pressione anticlericale del socialismo. Più che preoccuparsi del proletariato in sé, l'enciclica sembra rivolgersi ai governanti e ai capitalisti affinché facciano in modo che le classe lavoratrici non si allontanino – per troppa o per troppo poca coscienza – dalla vita cristiana tradizionale, incentrata sulla famiglia. Vengono indicati come rimedi del conflitto sociale la beneficenza e l'associazionismo, la giusta mercede e il riposo settimanale concessi agli operai: soluzioni che nascono proprio dallo statico moralismo cristianeggiante denunciato da Banfi, Caffi e Cotti. In un illuminante passaggio dell'enciclica, Leone XIII scrive:

Obblighi di giustizia, quanto al proletario e all'operaio, sono questi: prestare interamente e fedelmente l'opera che liberamente e secondo equità fu pattuita; non recar danno alla roba, né offesa alla persona dei padroni; nella difesa stessa dei propri diritti astenersi da atti violenti, né mai trasformarla in ammutinamento; non mescolarsi con uomini malvagi, promettitori di cose grandi, senza altro frutto che quello di inutili pentimenti e di perdite rovinose. E questi sono i doveri dei capitalisti e dei padroni: non tenere gli operai schiavi; rispettare in essi la dignità della persona umana, nobilitata dal carattere cristiano. Agli occhi della ragione e della fede il lavoro non degrada l'uomo, ma anzi lo nobilita col metterlo in grado di vivere onestamente con l'opera propria. Quello che veramente è indegno dell'uomo è di abusarne come di cosa a scopo di guadagno, né stimarlo più di quello che valgono i suoi nervi e le sue forze. Viene similmente comandato che nei proletari si deve aver riguardo alla religione e ai beni dell'anima. È obbligo perciò dei padroni lasciare all'operaio comodità e tempo che bastino a compiere i doveri religiosi; non esporlo a seduzioni corrompitrici e a pericoli di scandalo; non alienarlo dallo spirito di famiglia e dall'amore del risparmio; non imporgli lavori sproporzionati alle forze, o mal confacenti con l'età e con il sesso.

Prima ancora che per i suoi contenuti, però, l'enciclica è importante in quanto segna un cambio di rotta nel rapporto del cattolicesimo con la società liberale: non si tratta certo ancora della rottura del *non expedit*, ma è una prima significativa presa di posizione ufficiale della curia su temi dell'attualità politica italiana. Due elementi in particolare attirano l'attenzione: l'accettazione implicita dei termini della lotta sociale, mutuati da un linguaggio che certo non trova riscontro nella tradizione dottrinarie cattolica – «né il capitale può stare senza il lavoro, né il lavoro senza il capitale»¹⁰⁹ –, e il riconoscimento di fatto di un potere esterno ed indipendente da quello della chiesa

¹⁰⁹ Leone Pp. XIII, *De rerum novarum*, consultabile all'indirizzo:
http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_it.html

stessa, al quale essa si rivolge quando auspica che «intervenga dunque l'autorità dello Stato e, posto freno ai sobillatori, preservi i buoni operai dal pericolo della seduzione e i legittimi padroni da quello dello spogliamento»¹¹⁰.

Dall'enciclica del 1891 dovranno passare ancora più di vent'anni prima che la partecipazione dei cattolici alla vita politica italiana sia sancita nel 1912 dal Patto Gentiloni-Giolitti e, successivamente, dalla nascita nel 1919 del Partito popolare italiano per opera di Don Luigi Sturzo (1871-1959). Ma intanto una falla è aperta e l'associazionismo cattolico, che nella *De rerum novarum* è solo citato diviene una realtà con le encicliche di poco successive.

Ovviamente questa apertura, se da un lato riavvicina la chiesa alla realtà sociale, dall'altro implica il riconoscimento del ruolo della scienza e una mediazione con i principî dello stato liberale, proprio come messo in luce nell'articolo dei tre vociani. Questi mutamenti generano la nascita di correnti di pensiero contrastanti e all'interno della chiesa il conflitto si fa aspro. Un'esigenza di rinnovamento simile a quella che Banfi e i suoi compagni invocano nasce da settori importanti dell'universo cattolico e trova espressione, ad esempio, negli scritti, nelle orazioni e nella predicazione di due appartenenti all'ordine dei barnabiti, il presbitero Giovanni Semeria (1867-1931) e il parroco Pietro Gazzola (1856-1915). Quest'ultimo è prevosto a Milano della Chiesa di Sant'Alessandro in Zebedia, distante solo qualche centinaio di metri da quella Via Circo dove al civico 8 Banfi risiede negli anni universitari.

Sia Semeria che Gazzola saranno fortemente osteggiati dalla gerarchia cattolica poiché considerati fra i ispiratori del modernismo teologico, movimento culturale e religioso che coinvolge sia ecclesiastici che laici. In esso si manifestano le istanze più diverse, che convergono però tutte nel tentativo di riformare dall'interno la struttura dottrina del cattolicesimo e riconsiderare il ruolo e la missione della chiesa nel nuovo secolo: i modernisti sottolineano, sulla scia dell'evoluzione delle scienze dello spirito, il ruolo fondamentale dell'esegesi, della critica, della storia del cristianesimo; auspicano una posizione più aperta della chiesa verso il mondo liberale; criticano, implicitamente o esplicitamente, il principio di autorità sul quale si fonda la teologia vaticana.

In Europa sono principalmente il biblista francese Alfred Loisy (1857-1940) e il sacerdote irlandese George Tyrrell (1861-1909) ad alimentare il dibattito modernista, mentre in Italia esso è portato avanti da personaggi come lo scrittore Antonio Fogazzaro (1842-1911) o il sacerdote, e poi politico, Romolo Murri (1870-1944). Milano è la città

¹¹⁰ Leone Pp. XIII, *De Rerum Novarum*, cit.

di riferimento per i rinnovatori italiani. E «Il Rinnovamento» è non a caso il nome della rivista che nel gennaio del 1907 Alessandro Casati fonda proprio nel capoluogo lombardo assieme ad Antonio Aiace Alfieri (1880-1962) e Tommaso Gallarati Scotti (1878-1966), fratello del summenzionato Gian Giacomo. Fra i redattori e collaboratori, fissi o saltuari, appaiono Don Ernesto Bonaiuti (1881-1946) e il più volte citato Giovanni Boine, corrispondente di Banfi e Rebora.

Nelle *Parole d'introduzione* pubblicate sul primo fascicolo della rivista si specifica che «la parola rinnovamento indica solo un desiderio di rinnovare noi stessi e quelli che in un comune ideale ci sono vicini nella ricerca della verità». «Noi» proseguono i rinnovatori milanesi, «non siamo dei predicatori di palingenesi sociale, (...) ma siamo interrogatori d'anime, e vorremmo risvegliare le dormienti», poiché «solo così noi pensiamo di poter essere dei silenziosi riformatori»¹¹¹. I toni sono molto simili a quelli che utilizzeranno Banfi, Caffi e Cotti nell'articolo del 1910, e tuttavia è da notare che nel momento in cui i berlinesi esprimono il loro ideale di una nuova religione di là da venire, la gerarchia cattolica ha già ridotto al silenzio la corrente modernista.

Con l'enciclica del 3 Luglio 1907, *Lamentabili sane exitu*, Pio X esprime infatti una condanna di 65 delle tesi dei modernisti, mentre con quella dell'8 settembre successivo, *Pascendi Dominici gregis*, bolla il modernismo *in toto* come sintesi di tutte le eresie ed emana la scomunica per chiunque lo sostenga. Il 23 dicembre la scomunica è rinnovata e indirizzata specificamente ai redattori e collaboratori della rivista «Il Rinnovamento», che però, nonostante la defezione di Tommaso Gallarati Scotti, continua le sue pubblicazioni per altri due anni, chiudendo solo nel dicembre del 1909.

A distanza di qualche anno dalla scomunica – negli appunti del 20 novembre 1915 – Banfi darà un chiaro giudizio della condanna cattolica del modernismo. Il dio che conferma la sua ortodossia immobile per bocca di Pio X «è il Dio che sfiducia i novatori, il Dio conservatore, il Dio scettico che sorride schernendo a chi sente che il mondo può e deve esser rinnovato dalle radici»¹¹². Come accennato, egli vede in un primo momento nella religione, intesa filosoficamente, una potenziale leva per il cambiamento generale della società. In effetti, più che ad un progetto concreto egli mira

¹¹¹ *Parole di introduzione*, in «Il Rinnovamento», vol. I, fasc. 1, anno I, 1907, p. 2. Una precisa ricostruzione dell'ambiente modernista milanese delle vicende della rivista «Il Rinnovamento» fornisce il lavoro di E. Viridia, *Aspetti del dibattito filosofico nella rivista "Il Rinnovamento" 1907-1909*, relatore A. Vigorelli, correlatore M. C. Bartolomei, consultabile all'indirizzo: <http://www.scribd.com/doc/40523717/Aspetti-del-dibattito-filosofico-nella-rivista-%E2%80%9CII-Rinnovamento%E2%80%9D-1907-1909>

¹¹² A. Banfi, *Quaderni di appunti*, datati 20 novembre 1915 e contenuti in SFN, p. 290.

ad una rigenerazione della fede cristiano-cattolica. Non è dunque un caso che la prima volta che il nome di Banfi compaia in una pubblicazione, il tema trattato non sia espressamente filosofico, bensì riguardante il rinnovamento del cristianesimo nel suo confronto con la modernità.

II.9 BANFI TRA I NOVATORI E I VOCIANI

D'altronde Banfi è molto vicino all'ambiente della rivista di Alfieri, Casati e Gallarati Scotti, oltre che per la comune esigenza di rinnovamento religioso, anche per contiguità di rapporti personali: Martinetti, le cui relazioni con Bonaiuti saranno costanti e sempre improntate alla reciproca stima, pubblica sull'ultimo fascicolo del 1908 la sua prolusione accademica *Il regno dello spirito*¹¹³; Rebora intrattiene rapporti stretti con Casati, il quale, al pari di Boine, stima molto sia lui che Banfi¹¹⁴. I due giovani lombardi sono percepiti come possibili alleati. Quando nel dicembre del 1909 «Il Rinnovamento» chiude e Casati e Boine trasmigrano a «La Voce», è proprio Rebora e Banfi che pensano di coinvolgere per imprimere alla rivista un assetto vicino più alle loro posizioni che non a quelle dei fiorentini.

Scriverà in proposito lo storico della letteratura Umberto Carpi (1941-):

È comunque fuori di dubbio che il gruppo 'religioso' di «Rinnovamento» esercitò sulla rivista [«La Voce»], e fin dall'inizio come si desume dai documenti, una forte pressione tradizionalista e di destra. Boine e Casati erano sostanzialmente d'accordo nel respingere quanto c'era stato di innovatore e di democratico nel movimento modernista e, proprio nei giorni in cui Semeria, Gazzola e Buonaiuti venivano colpiti dalla gerarchia, si scambiavano lettere di accesa apologia della gerarchia medesima e della dogmatica disciplina contro i germi introdotti dall'inquietudine intellettuale¹¹⁵.

Casati e Boine, che all'interno della corrente modernista si percepiscono come l'ala conservatrice, vengono fuori dall'esperienza de «Il Rinnovamento» con la convinzione di dover spingere per una riforma spirituale che non causi ulteriori

¹¹³ La relazione viene tenuta da Martinetti alla Regia Accademia scientifico-letteraria di Milano il 9 novembre 1908, e pubblicata poi nel «Il Rinnovamento», sul fascicolo V-VI dello stesso anno.

¹¹⁴ Così scriverà Rebora in una lettera a Banfi del marzo del 1913: «jersera mi parlò con molta simpatia di te, quell'impareggiabile spirito *aristocratico* che è il Casati, nel quale la sterminata cultura diviene *grazia* operante nel tempo, francescana profonda bontà che ci fa sentir miseri qualche volta e cattivi nella nostra limitazione arrovellata». U. Carpi, *Riflessi milanesi del vocianesimo*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», vol. CLVI, fasc. 494, 1979, pp. 265-286.

¹¹⁵ U. Carpi, *Riflessi milanesi del vocianesimo*, cit., p. 273.

sconquassi e fratture nell'universo cattolico, ma ne potenzi il ruolo e le convinzioni senza mutare la struttura del clero. Vista attraverso i loro occhi, la posizione banfiana mostra tutta la sua incerta ambiguità. In questa lettera di Boine a Casati del 13 settembre 1910, l'auspicio banfiano che il rinnovamento religioso segua lo spirito – e non le strutture – del cattolicesimo, si trasforma paradossalmente in un appoggio all'ortodossia cattolica:

È vero, l'ultima *Voce* è ottima. Questo *Banfi del Libero Cristianesimo* è quello stesso dell'Accademia, scolaro di Martinetti. Sento questo articolo come un'eco dei discorsi che ho fatto con lui tempo or è: non pareva convinto, ora parla come io vorrei parlare. Non sono in fondo le nostre idee?: dico le tue e le mie, non quelle dei modernisti e di Semeria. E la distinzione fra religione che assorbe e domina la vita e religione che si fa rimorchiare e s'adatta, è perfetta. Il nostro grande torto è stato appunto quello di conceder troppo a questa seconda religione. Abbiamo troppo veduto le deficienze del cattolicesimo e magnificata la pienezza di vita del laicismo cristianeggiante: dovevamo più potentemente sentire la forza secolare della nostra tradizione religiosa e sublimarla se s'era impicciolita. Dovevamo, non criticare ed offrire come speciali i minuti rimedi, ma laudare e potenziare, ma dar coscienza più ampia della propria amplissima missione alla gerarchia che ne smarriva il senso¹¹⁶.

Che obiettivo di Banfi e dei suoi coautori non sia affatto quello di rendere cosciente la gerarchia della sua «amplissima missione» appare abbastanza chiaro dai citati brani dell'articolo. Il fatto però che Boine interpreti in termini così tradizionalisti il loro contributo è sintomatico dei vari e contrastanti sbocchi potenziali che da esso si aprono: d'altronde Banfi stesso, ricordando quegli anni, affermerà che la sua tesi filosofica «finiva con uno schema delle attività spirituali dove, se non erro, il compito della verità filosofica era demandata a una riscoperta della religione positiva»¹¹⁷. Se nella maturità tutto ciò gli apparirà «un gioco dialettico senza consistenza»¹¹⁸, molto differente deve essere la percezione che ne ha e ne dà in questi anni.

Non è allora un caso che, proprio dopo aver letto la tesi di Banfi, sia Boine il primo a cercare di coinvolgere nel dicembre 1909 il vimercatese e l'amico Reborà nelle attività de «La Voce». Purtroppo non possediamo la lettera con cui il ligure invita Banfi a collaborare, ma è da supporre che essa contenga già alcuni accenni alla diffidenza che lui e Casati, pur sentendosi parte integrante della rivista fiorentina, nutrono verso la

¹¹⁶ Lettera di Boine a Casati del 13 Settembre 1910. G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, cit., pp. 478-479.

¹¹⁷ Bertin, p. 55.

¹¹⁸ Bertin, p. 55.

redazione diretta da Papini e Prezzolini. Dalla già citata risposta di Banfi notiamo come egli condivida lo scetticismo degli ex autori de «Il Rinnovamento»:

Quanto a Papini e a Prezzolini, ti credo: né mi spaventa il crocianesimo di questo: ciò che a volte, senza che io lo voglia, mi urta, è il loro fare: sento anch'io a volte, dinanzi a certe vergogne salirmi il sangue al viso e ribollirmi dentro l'ira: ma ad esse succede tosto l'avvilimento di aver a che fare, sia pure per lottare, con tali sozzure, di oscurare per esse la purezza dell'anima, e allora dimentico, come se rientrassi in un io migliore, al di là della lotta. Ma questo non è invero che un modo di fare interamente personale che nulla ha a che vedere con il resto. Potrei dunque occuparmi di filosofi francesi, anzitutto del Renouvier¹¹⁹.

L'ultima parte della lettera, in cui Banfi esprime il suo giudizio su Renouvier è inviata da Boine a Papini e da quest'ultimo probabilmente mai restituita. Appare chiaro, fin dai primi momenti del rapporto coi vociani, che Banfi avverte rispetto ad essi – soprattutto per via del «crocianesimo» di Prezzolini – una notevole distanza, ma che ciò non gli impedisce in linea di principio di unirsi a loro in una battaglia di rinnovamento culturale. Boine dal canto suo conta molto su Banfi e – in misura minore, data la sua mistica imprevedibilità – su Rebora, per imprimere una svolta aristocratico-conservatrice all'impostazione de «La Voce». Poco dopo l'inizio del carteggio con Banfi, il ligure scrive infatti a Casati:

Ho ricevuto la risposta del *martinettiano*: è un uomo come vorremmo che fossero tutti i giovani: intelligente e raccolto. Propone di lavorare su Renouvier di cui è entusiasta e su Lachelier di cui ha grandissima stima. Scrivo a Papini¹²⁰.

Ed ecco la lettera che Boine invia a Papini subito dopo, il 7 dicembre 1909:

L'altro a cui ho parlato merita ancor più di questo qui [Rebora] si chiama *Antonio Banfi* ed abita in *Via Circo 8. Milano*. Ha fatto un lavoro di laurea sul contingentismo francese: l'ho scorso: c'è la stoffa del filosofo. È un uomo raccolto: non ha gran simpatia per la *Voce* (al contrario di Rebora) né per Croce etc. e credo che sia per influenza martinettiana. In ogni modo offre di collaborare per la *Coltura dell'anima* e non per il guadagno che può venire né per vanità. Credo che stia bene di soldi: in ogni modo tanto a lui quanto al Rebora ho detto che i volumi sono compensati. (...) Di questi due giovani ti puoi

¹¹⁹ Lettera di Banfi a Boine del Dicembre 1909. G. Boine, *Carteggio IV. Giovanni Boine - Amici della «Voce» - Vari 1904-1917*, cit. p. 117. Il resto della lettera, con le proposte di lavoro e il giudizio sugli autori francesi, è inviato a Papini da Boine.

¹²⁰ Lettera di Boine a Casati del 2 Dicembre 1909. G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, cit., p. 306.

fidare senz'altro: di altri che se fossi rimasto a Milano e se avessi avuto meno da fare si sarebbero potuti utilizzare, non mi fido e non te li metto per le mani. (...) ho detto loro che tu gli avresti scritto ¹²¹.

Nelle lettere successive fra Boine e Papini, quest'ultimo sembra non mostrare molto interesse per i due «martinettiani»: risponde presto a Boine, il quale poi lo ringrazia dei «consigli» che manda per Banfi e Rebor, ma nelle epistole successive i due milanesi non sono citati più nemmeno *en passant*. Forse Papini fiuta il tentativo di Boine di utilizzare i due giovani per introdurre ne «La Voce» temi che erano stati anche di «Rinnovamento», o forse è Banfi stesso che, irritato dal silenzio di Papini e in previsione dell'imminente partenza per la Germania, lascia cadere il tutto. Ad ogni modo, nonostante gli intensi carteggi tra fine 1909 e inizio 1910, tra Banfi e «La Voce» non ha luogo alcuna collaborazione.

I rapporti di Banfi con la rivista però non passano solo attraverso l'amicizia con Boine: l'altro collegamento fra il vimercatese e i vociani è infatti proprio Caffi, che già nel 1909 ha conosciuto a Firenze Papini, Gaetano Salvemini (1873-1957), Giovanni Amendola (1882-1926), etc.¹²², rimanendo in ottimi rapporti soprattutto con Prezzolini. Quando nel settembre del 1910 Banfi pubblica l'articolo con Cotti e con l'italo-russo, è con tutta probabilità quest'ultimo a stabilire i contatti con la redazione fiorentina, facendo leva direttamente su Prezzolini. Testimonianza ne sono le parole di elogio che introducono il testo sulla rivista rivista, e che il fin troppo sprezzante Banfi definisce in una lettera a Daria Malaguzzi gli «insipidi non chiesti e non graditi complimenti dell'egregio Prezzolini»¹²³: «in Germania», scrive il letterato toscano, «andavano i nostri studenti di filosofia con la bocca aperta e pronta a inghiottir ogni cosa», ma da qualche anno le cose sono cambiate e «gli italiani si fanno onore e pochi giorni fa il venerando Lasson ebbe a fare grandi elogi (con stupore dei tedeschi) del movimento e del risveglio filosofico italiano. Alcuni di questi giovani, amici della *Voce*, ne danno eccellente prova, nell'articolo che qui pubblichiamo»¹²⁴.

Nonostante la distanza delle posizioni teoriche e la non perfetta sintonia personale, Banfi prova dunque timidi tentativi di cooperazione con le forze intellettuali che invocano un rinnovamento culturale, sia esso religioso o laico. Di fatto è dunque Prezzolini il suo riferimento nella rivista, sia per l'articolo sul *Libero cristianesimo*, sia

¹²¹ Lettera di Boine a Papini del 7 Dicembre 1909. G. Boine, *Carteggio IV. Giovanni Boine - Amici della «Voce» - Vari 1904-1917*, cit., pp. 118-119.

¹²² Bresciani, p. 35.

¹²³ Lettera a Malaguzzi del 27 ottobre 1910. UM, p. 97.

¹²⁴ L'introduzione di Prezzolini si trova riprodotta in FVS, p. 448.

in occasione della sua seconda ed ultima collaborazione diretta con «La Voce», che data Maggio 1913 ed ha un carattere molto più prosaico: «in questi giorni», scrive Banfi in una lettera coeva, «pregato da Prezzolini, ho scritto una recensioncina di un volumetto di storia della logica dell'Amendola: una cosa che però vuol giovare più a lui che a me, fatta anzi per questo»¹²⁵. I temi trattati nel libro di Amendola, che si muove nel solco di una revisione critica della gnoseologia kantiana, ricalcano in parte gli interessi di Banfi in quel momento. Il vimercatese elogia Amendola, il quale «batte da tempo una sua via, riesamina da sé liberamente il pensiero dei grandi, non sopporta di velare problemi, pensa insomma per sé e non filosofeggia per gli altri», mentre «in Italia, in fatto di filosofia, non so se a scanso di fatica o a sfoggio di genialità, si preferisce il criticare al comprendere»¹²⁶. Ma subito dopo Banfi calca la mano sui limiti della concezione amendoliana di atto sintetico, segnalando in nota la mancanza di riferimenti al pensiero di Martinetti come una pecca. Il vimercatese sostiene che assumendo come reale solo l'atto di sintesi di soggetto e oggetto, si mantengono proprio questi due elementi fuori dalla realtà, ricadendo in un approccio metafisico. «La ragione», conclude Banfi, «deve dunque compirsi in sé stessa e riconoscere nel farsi dell'autocoscienza dell'umanità, e non nel rapporto a un reale in sé, la concretezza del concetto e l'esigenza del pensiero»¹²⁷. È dunque l'«autocoscienza dell'umanità» che secondo Banfi compie e realizza il processo gnoseologico della ragione. Resta ancora da chiarire se egli intenda qui per umanità un'istanza personale o collettiva: è una questione irrisolta che come vedremo tornerà viva in molti contributi banfiani successivi.

Ma al di là dei contenuti del libro e degli spunti che offre, l'opera di Amendola e la relativa recensione si rivelano di fatto imposte dalle circostanze, come dichiara lo stesso intellettuale campano in una lettera del 2 giugno 1913 a Boine¹²⁸. Si può quindi

¹²⁵ Lettera di Banfi a Mario Rossi del 3 maggio 1913. P. Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, in A. Banfi, *Incontro con Hegel*, con una nota di L. Sichirillo, Urbino, Argalia, 1965, p. 34. D'ora in avanti il libro sarà citato con la sigla 'Rossi' seguita dal numero di pagina.

¹²⁶ A. Banfi, recensione a G. Amendola, *La categoria. Appunti critici sullo svolgimento della dottrine delle categorie da Kant a noi*, in «La Voce», V, n.22, 29 maggio 1913, pp. 1089-1090, rubrica *Bollettino bibliografico* n. 5, sezione *Filosofia*. Ora in FVS, pp. 409-415, p. 413.

¹²⁷ FVS, p. 413.

¹²⁸ «Ti ringrazio di aver letto *La Categoria* – vedo dall'ultima *Voce* che anche Banfi l'ha fatto. In realtà è un lavoro modesto; e tu hai ragione di dire che io troppo spesso accenno. L'ho scritto, raccogliendo con grande sforzo vari elementi in tre o quattro settimane per ottenere la libera docenza di teoretica all'Università di Pisa: ed il prossimo Consiglio Superiore dovrebbe approvarne gli atti. Un compito, adunque: il tema mi era stato dato». Lettera di Amendola a Boine del 2 Giugno 1913. G. Boine, *Carteggio IV. Giovanni Boine - Amici della «Voce» - Vari 1904-1917*, cit., pp. 330-331. Amendola aveva citato Banfi *en passant* in una lettera a Boine del 19 Giugno 1911 G. Boine, *Carteggio IV. Giovanni Boine - Amici della «Voce» - Vari 1904-1917*, cit., p. 239.

affermare, riassumendo, che il reale contributo di Banfi all'opera de «La Voce» si limiti all'articolo del 1910 sul *Liberò cristianesimo*.

II.10 UN *GRAN TOUR* TEDESCO

Chiuso l'articolo il vimercatese approfitta delle brevi vacanze prima dell'inizio del semestre invernale dell'università berlinese per conoscere il resto della Germania: a fine agosto è a Colonia, poi ridiscende il Reno fino a Magonza, fermandosi a Coblenza e deviando infine a ponente per raggiungere Treviri. Nell'antica urbe del basso Reno si commuove ammirando nella Porta Nigra la «Roma bella e grande, sopra tutta la piccola vita, immobile e sublime nella sua austerità»¹²⁹, ma non fa menzione alcuna del fatto che la città abbia dato i natali a Marx.

Non è un dato irrilevante, soprattutto se si considera che sulla via del ritorno l'itinerario di Banfi – Francoforte, Fulda, Gotha, Erfurt, Weimar e Lipsia – taglia in due la Germania appositamente per seguire tracce dei grandi personaggi della letteratura e della musica tedesca che nelle varie città hanno lasciato le loro impronte:

Ma non commuovono le tombe di Schiller e di Goethe, come la villetta solitaria, su un poggio, ch'io ho cercato sotto un diluviare incessante di pioggia, dove Nietzsche passò gli ultimi anni della sua pazzia, dove a volte si ridestava come in uno stupore a chieder se fosse proprio lui ch'aveva scritto dei grandi libri. E il mio viaggio è finito a Lipsia, sulla tomba di Bach¹³⁰.

Ed è lo stesso Johann Sebastian Bach (1685-1750) che ritrova a Berlino, in un autunno pieno di concerti. La tradizione musicale germanofona occupa oramai uno spazio particolare nell'animo del giovane Antonio: agli amati compositori di sempre si aggiungono Heinrich Schütz (1585-1672), Georg Friedrich Händel (1685-1759), Franz Joseph Haydn (1732-1809), Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) e Franz Peter Schubert (1797-1828), che aprono «una vita che non conosciamo, anzi infinite vite, ove l'anima si rapisce»¹³¹. Ma ad ossessionare Banfi è come al solito il «terribile e divino»¹³² Beethoven, di cui ormai lo appassiona l'intera vita oltre che l'opera. Nella descrizione della *Missa Solemnis* tornano potenziate le inquietudini etiche e religiose:

¹²⁹ Lettera a Malaguzzi del settembre 1910. UM, pp. 94-95.

¹³⁰ Lettera a Malaguzzi del settembre 1910. UM, p. 95.

¹³¹ Lettera a Malaguzzi del 27 ottobre 1910. UM, p. 97.

¹³² Lettera a Malaguzzi del 27 ottobre 1910. UM, p. 97.

Pensi cos'era la sua umanità per Beethoven: è tutta la sua vita, il suo dolore, la sua solitudine, che dopo un improvviso silenzio si distende: non è più musica, è spirito, è l'anima tutta che soffre con Cristo, e in un infinito scoppio risorge, e la gioia della resurrezione si amplifica, discende dalla calma fidente della Chiesa e della vita eterna¹³³.

Si rinnova in Banfi, durante quest'autunno musicale, l'idea che «il fondo di tutto è un terribile dramma che non si risolve se non nella fede e nel sacrificio, se non nell'accettarlo e nel vedere in esso qualcosa di buono»¹³⁴. L'assolutezza etica di Kant, la potenza drammatica di Beethoven, la tragica e vitale accettazione del mondo di Nietzsche si fondono e si confondono, modellando la personalità forte e determinata che traspare da questa lettera a Daria Malaguzzi del dicembre 1910:

La vita val la pena di esser vissuta, mi dice lei; oh, sì, e infinitamente, e non come curiosità, ma con serietà, come dovere, come grande combattimento ma come sublime vittoria. Io so che c'è della gente che chiama tutto ciò retorica, che mi domanda: e se tutto finisce in niente, se non ci assicuri un Domineddio onesto pagatore dei suoi conti, che alla fine aggiusta il male ch'egli ha fatto in principio, e distribuisce invariabilmente l'immortalità come al ministero si distribuisce invariabilmente il cavalierato, dove va tutto il dovere? Ma se costoro per il semplice, assoluto richiamo di ciò che è da farsi, per buttarsi a tutt'anima, per goderne con tutto il cuore, ed esser pronto anche a soffrirne, hanno bisogno d'un così complicato sistema di corsa tra cielo e terra, si tirino da parte, attendano alle loro faccende e non si immischino con quelle altrui, facciano somme e sottrazioni, le uniche cose che non siano *retoriche* nella vita. Tanto chi arrischia siamo noi, e lo facciamo volentieri, senza pretendere od attendere nulla di speciale da nessuno: siamo nati per questo¹³⁵.

Il profondo sentimento della sicurezza di sé e l'accettazione della vita come missione e dovere illuminano anche possibili sbocchi nella condotta pratica e materiale. La fine del suo periodo di formazione si avvicina, ma Banfi sembra non prendere in considerazione la carriera accademica, pur essendo pienamente consapevole del fatto che ciò lo porterà inevitabilmente a mettere da parte lo studio per lo studio, a sacrificare «quel senso generale di aristocrazia fannullona, di nobiltà spirituale»¹³⁶. Si appresta così, fra dubbi ed entusiasmi, a diventare insegnante. Alla fine del 1910 prepara la già citata lettera per il concorso ministeriale di abilitazione all'insegnamento superiore,

¹³³ Lettera a Malaguzzi del 27 ottobre 1910. UM, p. 97.

¹³⁴ Lettera a Malaguzzi del settembre 1910. UM, p. 97.

¹³⁵ UM, p. 97.

¹³⁶ UM, p. 101.

«vestendo così la bassa tenuta di futuro (oh quanto futuro!) regio impiegato»¹³⁷. L'approccio formale e burocratico all'insegnamento stimola riflessioni etiche e pedagogiche. Banfi si chiede cosa potrà offrire ai suoi futuri studenti, e la sublime musica di Beethoven gli viene ancora una volta in aiuto fornendogli una possibile risposta:

Riesco ancora a sentir nella nona di Beethoven che qualcosa di simile alla Divinità c'è nel mondo, e che ci fu un uomo che l'ha vissuto, e ne ha vissuto il calvario sublime, e queste cose, forse, quando sarò professore, mi ricorderò ancora di dirle ai miei ragazzi: guardate che c'è qualcuno di infinitamente alto sopra me e voi; c'è una vita che è infinitamente diversa¹³⁸.

II.11 UN MANIFESTO PER L'EUROPA: MASSA, MILITARISMO E RIVOLUZIONE

L'insegnamento non è però l'unica opzione che Banfi prende in considerazione per la sua vita futura. L'amicizia con Caffi si fa infatti sempre più fruttuosa, stimolando sogni e progetti di una vita del tutto differente da quella del professore di liceo. Banfi riceve dal piomburghese un «un vero fiotto di vita e d'entusiasmo»¹³⁹: sul finire del 1910 elaborano insieme le bozze di un manifesto politico-culturale che chiama metaforicamente alle armi la gioventù europea tutta, assegnandole il compito di superare la crisi epocale in cui il vecchio continente si trova. I due sono consapevoli che l'Europa non può reggere a lungo nella situazione in cui versa.

Se, come abbiamo visto, nelle parole di Banfi ritorna spesso l'idea di una «comunione degli spiriti», in quelle di Caffi si esprime l'esigenza di «fraternità spirituali» da stabilire fra gli animi più ricettivi delle nuove generazioni: negli anni a venire Caffi preciserà quest'ideale di una «giovane Europa», «modesta confraternita di "giovani europei"» che avrebbe dovrebbe favorire la nascita degli «Stati Uniti d'Europa»¹⁴⁰ in chiave federalista e antistatalista. Similmente a Banfi, anche Caffi – scrive Bresciani – si propone di «superare le antinomie della vita individuale e di quella sociale e di stabilire una organica continuità tra esperienza vitale e forme culturali». Come Banfi, anche Caffi aspira ad una «palingenesi della "società borghese"», ma, a differenza del vimercatese, lo fa «con uno sforzo teorico corrispondente a quel vitalismo

¹³⁷ UM, p. 101.

¹³⁸ UM, p. 101.

¹³⁹ Bertin, p. 55.

¹⁴⁰ Bresciani, p. 43.

rivoluzionario»¹⁴¹ che trae ispirazione in egual misura dalla filosofia di Bergson, dal socialismo di Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e dal sindacalismo rivoluzionario di Georges Eugène Sorel (1847-1922). Banfi, a digiuno di questi studi e di queste esperienze politiche, condivide con Caffi l'analisi sociale antiborghese ma non marxista. Il manifesto che i due scrivono a quattro mani mescola insieme l'immagine banfiana, dalle sfumature morali, e quella caffiana, più politicamente orientata.

Il testo viene abbozzato verso la fine del 1910 e rimaneggiato di sicuro negli anni successivi. Sebbene sia ampio e strutturato, non vede mai la luce in una pubblicazione¹⁴². Pur possedendo forse solo lo schema e non il manoscritto originale, esso tuttavia basta ad indicarci quale avrebbe dovuto essere, secondo i due giovani, il passo successivo da compiere dopo la presa di coscienza della crisi culturale già descritta nell'articolo per «La Voce». È importante sottolineare che in questi momenti la filosofia rappresenta per Banfi solo uno strumento – e non l'unico – per intendere e superare la crisi: l'obiettivo primario è infatti quello di porre le basi per la creazione di una comunità di giovani di varie nazioni che, uscendo dalle aule universitarie, facciano da mediatori fra l'immobile ma feconda cultura accademica e la viva ma assoggettata cultura popolare.

Nello schema del testo la parte analitica e quella propositiva s'intrecciano irrimediabilmente, confermando che si tratta di uno scritto che vuol essere d'azione oltre che di riflessione. Ciò che i due giovani chiedono è una *Weltanschauung* nuova, che riesca ad imporsi senza diventare preda della cultura borghese, impresa che non è riuscita alle varie correnti del «bergsonismo, pragmatismo, eticismo», né al «movimento neoidealistico» o all'«estetismo»¹⁴³. «Tutte queste soluzioni anemiche», affermano Banfi e Caffi, «ci sembrano programmi – soluzioni interessate – Noi sentiamo la necessità di un profondo disinteresse»¹⁴⁴: gli intellettuali si sono persi nel particolarismo, hanno saputo riconoscere nella categoria del lavoro solo l'economicità, non la religiosità.

I vari campi della spiritualità umana, denunciano i due, sono stati quindi in qualche modo contaminati dal degrado della cultura borghese. «L'arte c'è, ma

¹⁴¹ Bresciani, p. 42.

¹⁴² Banfi racconta con Bertin di non aver più sottomano il manoscritto. Fulvio Papi ritroverà uno schema che di sicuro non comprende tutto il lavoro, ma che ne fornisce un'immagine indicativa. A. Banfi, *Frammento politico del 1910*, a cura di F. Papi, in «Rivista storica del socialismo», IV, fasc. 12, gennaio-aprile 1962. Ora in UM, pp. 125-133.

¹⁴³ UM, p. 125.

¹⁴⁴ UM, p. 125.

sminuzzata»¹⁴⁵, espressa «*sub specie spectaculi*»¹⁴⁶ o ridotta a intellettualismo. La politica si perde fra l'evanescenza dei «puri extrapartito»¹⁴⁷ e il pragmatismo dei «realisti» con «false competenze risolvendosi in conservatorismo involontario»: persino il socialismo, sebbene le «organizzazioni operaie legittimamente non ammettono intellettualismo e conferenzismo»¹⁴⁸, esprime per lo più, attraverso una gerontocrazia pari a quella borghese, «una rigidità teorica e una *souplesse* pratica»¹⁴⁹. La scienza, infine, manifesta in pieno una «contraddizione del valore morale»:

Verso l'800 la scienza trionfa, ma allora si rivela non come principio ma come sottostruttura nel suo oscuro dinamismo e nei suoi rapporti al particolarismo della vita. (...) L'intellettualità scientifica si collega al regno del denaro, alla tecnica e al produttivismo senza principio e senza fine e allo stato astratto moderno¹⁵⁰.

La scienza deve dunque ritrovare una sua unità organica, non legata al semplice fattore economico di sviluppo, e stimolare anche una «nuova educazione morale, filosofica, estetica dello scienziato»¹⁵¹. Ma soprattutto occorre, secondo i due amici, negare recisamente la «società filistea» ed esaltare il «grande valore per noi della personalità» e della «solidarietà umana»¹⁵².

Con questo breve accenno al valore della personalità si delinea un altro elemento determinante del pensiero banfiano: assieme alla crisi, la persona costituirà negli anni a venire l'altro nucleo teorico-pratico di definizione della realtà umana. Ma se la crisi, che si caratterizza inizialmente come elemento più storico che trascendentale, è individuata da subito come categoria fondamentale, alla definizione di una concezione unitaria della persona Banfi giungerà invece più lentamente. Che però essa sia presente sin dall'inizio nella sua speculazione è fuor di dubbio: già nelle critiche a Boutroux, Renouvier e Bergson è emersa infatti una necessità forte di considerare la personalità come un tutto organico, non scisso, meccanicamente o spiritualmente, in elementi psichici indipendenti. Ovviamente questa lettura si muoveva ancora solo sul piano gnoseologico, non certo storico. Ma da un saggio inedito del 1914 intitolato *Logica* notiamo come già in questi anni la categoria filosofica di personalità si connetta implicitamente, attraverso

¹⁴⁵ UM, p. 126.

¹⁴⁶ UM, p. 126.

¹⁴⁷ UM, p. 126.

¹⁴⁸ UM, p. 126.

¹⁴⁹ UM, p. 126.

¹⁵⁰ UM, p. 126-127.

¹⁵¹ UM, p. 127.

¹⁵² UM, p. 125.

la morale, con quella storica: quando Banfi afferma che «la filosofia non risolve la vita: le ridà libertà, e chi ha acquistato tal libertà s'è levato come persona autonoma, come volere e responsabilità della propria vita»¹⁵³, esprime su un piano gnoseologico e morale ciò che nel manifesto con Caffi cerca di ritrovare nel piano storico e sociale. Anche la filosofia può svolgere, dove ce ne siano le condizioni, quel lavoro di riscatto spirituale che Banfi e Caffi vogliono suscitare, a diversi livelli, nei giovani europei e nelle masse diseredate. Perché questo lavoro sia possibile bisogna però innanzitutto evitare ogni «idealismo morale di anima bella», concepire intellettualità e società come un tutto organico:

Le soluzioni offerte [dai vari movimenti culturali] erano dottrinari compromessi o dottrinarie sintesi di individualità e solidarietà di persona e storia, persone e società, dell'attualità e della storia. Noi le volevamo (Tolstoi) vivere, anche nell'azione – anche in doveri determinati con il principio che: chi perderà l'anima la salverà. Ogni dovere ci appariva nella sua specificazione determinata non come compimento assoluto e quindi sollevava sempre sopra di sé per reazione più alto il senso del compimento. La vita interiore come necessità *fisiologica* non come ingrasso artificiale e come senso della neghittosità¹⁵⁴.

Il problema principale che per Banfi e Caffi si pone è quello di suscitare in un contesto sociale che esula dalle *élites* intellettuali una spinta verso la scoperta della cultura come spiritualità che nasce dalla vita. Sintomatico è il modo in cui trattano la questione della massa, intesa come agglomerato di persone nel quale bisogna «entrare non come rinunciatori – né portatori, ma fratelli»: «il problema pratico della massa era per noi il problema morale»¹⁵⁵. Pur provenendo entrambi, per vie differenti, da una aristocrazia intellettuale, Banfi e Caffi ricercano un approccio né pedagogico, né tecnico, ai problemi della società di massa. Eloquenti, per quanto intricata, è questa sequenza di appunti:

La massa – Falsi modi di conoscerla: 1) partecipare a circoli di beneficenza o propaganda; 2) conoscenza in blocco studi sociali o visite in massa. Modi: 1) aver vissuto nelle stesse condizioni; 2) esser vissuto alla campagna; 3) passar qualche tempo al lavoro; 4) di avere amicizie vere; 5) aver freschezza sensibile. V'è tutta una parte della plebe precapitalistica che non è accostabile, ma è oggetto di studio – terribile posizione – V'è tutta una parte che è come gettata fuori a marcire dalla corrente storica: miserabile, oppressa, ma con tutti i vizi i difetti (plebe di Napoli, schiavi della Hausindustrie – certe

¹⁵³ A. Banfi, *Logica*, saggio datato 12 novembre 1914 e pubblicato postumo in SFN, p. 331.

¹⁵⁴ UM, p. 125.

¹⁵⁵ UM, p. 126.

regioni agrarie – V. anche certi piccoli impiegati). Noi trovammo nel più dei paesi superato il momento d'afflusso e di eccitazione e di ribellione contro il giogo – Le generazioni successive sono irrigimentate, specie di crosta. a) le nuove generazioni cittadine sono addomesticate e depauperate; b) l'industria ha perfezionato i modi di tenere ed impiegare il lavoratore; c) un certo benessere s'è formato; d) le riforme sociali alleggeriscono la vita materiale α) β) deviano i migliori elementi acquietandoli e offrendo vie chiare e prestabilite; e) la mezza cultura come livellamento e adattamento; f) alcool e divertimenti a buon prezzo. Velo tra noi e il popolo: civiltà fittizia del popolo: adattamento¹⁵⁶.

Per conoscere davvero la massa bisogna eliminare la distanza fisica che separa da essa, e ciò è possibile sempre e solo su un piano di vita vissuta, mai su quello della semplice riflessione. Ma annullata la distanza originaria di classe e di formazione, il giovane di buona cultura scopre che le «riforme sociali» hanno addomesticato la massa, placandone lo spirito di ribellione e livellandone rozzamente i gusti fino a creare una «civiltà fittizia del popolo». Si tratta invero di una prima, piccola e temporanea capitolazione del desiderio banfiano di abbracciare spiritualmente le classi lavoratrici: presa di coscienza che se da un lato denuncia l'imbarbarimento della cultura popolare dovuto all'industrializzazione, dall'altro fa i conti per la prima volta con l'autonomia di un mondo estraneo.

Un mondo che ha regole proprie e proprie caratteristiche, di cui non sempre i due redattori del manifesto riescono a darsi ragione. L'elenco delle degenerazioni della cultura popolare causate – direttamente o indirettamente – dalla società liberal-borghese comprende: l'ammirazione per la cultura «pseudoscientifica», un romanticismo spicciolo, l'«incapacità di resistere al godimento immediato», «la persuasione che le canaglie vincono» e «che il denaro è strapotente», la perdita di ogni ritualità, lo scetticismo cieco. Ma questi aspetti negativi convivono nella massa con «una certa idea morale di onestà e di lavoro», con «un rispetto per molte cose ed istituzioni» e con il «fiuto per ogni generosità». Sul perché questa convivenza sia possibile, Banfi e Caffi propongono varie ipotesi: può darsi che le virtù popolari siano «atavismi che andranno scomparendo», o che esse siano irreggimentate da un moralismo semplice, saldo e pervasivo; altra ipotesi è che la divisione del lavoro crei una morale specifica per le classi proletarie, sì che «l'operaio trova nel lavoro un elemento chiaro della sua vita», identificandosi «quasi con la sua forza produttrice», al punto che questa assorbe tutta la sua energia creativa senza lasciare spazio per l'interesse verso le altre sfere spirituali. Questa condizione specifica e cameratesca – che pure è in grado di rafforzare il «senso

¹⁵⁶ UM, p. 127.

della famiglia», la «solidarietà tra compagni» o addirittura «l'eroismo del popolo in guerra» – non basta però a garantire alla lunga una saldezza morale di vita. Lo chiarisce questa massa di appunti, eloquente ed intricata quanto la precedente:

Ma non può persistere, non può persistere per lo stato di squilibrio: 1) tecnica – urbanizzazione – rivoluzione – gettito di energie – il senso della rivoluzione – Se durasse questo stato la catastrofe diventa terribile tutto meccanicamente travolge – Nei momenti liberi v'è l'abbandono al sollazzo e all'alcool: logorio della razza: razza di schiavi capaci di lavori infimi (per un lavoro più fine ci vuole già risveglio dell'intelligenza) – Condizione di questi elementi superiori: tra la massa arretrata o quella mezza contenta per un falso equilibrio – o quella che è travolta dal sistema di vita – L'esperienza della lotta sociale è lunga – L'operaio moderno trovò troppe menzogne e disillusioni. Il tran-tran di un'organizzazione non gli basta non gli prende molte forze: scetticismo: vie d'uscita: o apache vero o apache politico (Briand¹⁵⁷). Il giovane operaio: è impossibile condurre a fine le sue aspirazioni: le sue vie: o lasciare la classe operaia martire: miseria e volgarità della vita che non gli permette l'elevazione a martire – non solo non ha tempo, ma ha difficoltà enorme di rimontare all'intellettualità ma anche l'intellettualità non è maneggiabile se non in un ambiente di società raffinata – La cultura dell'operaio è astratta. La classe dominante non dà esempio né della morale né del gusto. Gli intellettuali non sono che per tradizione in un ambiente intellettuale e non si possono avvicinare al popolo che con vuote parole: e ne offende lo spirito di serietà: gli porta un mondo convenzionale – le idee sono confuse – La serietà stessa del popolo lo mette in posizione ultra tragica. Si avverte che il popolo più va innanzi e più non s'immiserisce, ma decade moralmente, quindi manca il ressort della nazione e l'uscita dalle condizioni presenti¹⁵⁸.

Si avverte in questo frammento la piena coscienza di una precarietà culturale prim'ancora che economica o sociale. Sia la classe lavoratrice che quella intellettuale non possiedono più un universo organico di significati. È questo che Banfi e Cotti intendono quando scrivono che la «cultura dell'operaio è astratta»: al di là della semplice sfera lavorativa, il giovane operaio non ritrova un suo mondo né nella tradizione stravolta dall'industrializzazione, né negli intellettuali privi essi stessi di una propria norma di vita non astratta, né più negli ideali socialisti, ché oramai la spinta rivoluzionaria si è arenata nel piccolo benessere sociale, nella disillusione, nel «tran-tran» e nei «sollazzi» della volgare quotidianità che non lascia tempo nemmeno per diventare martiri.

¹⁵⁷ Aristide Briand (1862-1932), politico francese, ripetutamente presidente del consiglio. Difficilmente inquadrabile in uno schieramento, è inizialmente socialista, ma si assesta attorno al 1910 su un posizione più liberale. Nel primo dopoguerra si distingue per il suo forte pacifismo, il suo appoggio alla creazione della Società delle nazioni e ad una integrazione europea: azioni che gli valgono nel 1926 il Premio Nobel per la pace.

¹⁵⁸ UM, p. 128.

La situazione che così si determina nelle società europee è paradossale: la cultura borghese genera un sommovimento di forze che poi tende ad imbrigliare meccanicamente; la massa si trova in un «falso equilibrio», presa fra la ricerca di una propria cultura e la mancanza di autonomia di vita. Così, immobilità e tensione coesistono, e il dinamismo rapido delle forze sociali è contenuto sempre più a malapena nella struttura rigida degli Stati nazionali.

È l'alveo perfetto per il sorgere e il diffondersi di germi pericolosi, come «il militarismo» e la «piovra finanziaria», che si alimentano a vicenda. Il primo dà forza «all'elemento più malsano: industrie e imprese parassite, irresponsabili e corruttori», i quali si giovano di «confusione internazionale e pericolo di conflitto». Non a caso Banfi e Caffi sottolineano la differenza fra i tradizionali ideali marziali e il moderno militarismo: nel primo l'eroe è il «grande guerriero», nel secondo è il «grande calcolatore». Il militarismo, proseguono i due, nasce come calcolo, come educazione, come «abitudine di passività e di adattamento», ma si trasforma ben presto in vera e propria forza sociale, creando un circolo vizioso pericoloso: «il militarismo trova una base nella situazione sociale che lo prepara e crea la mentalità della gente che ne usa»; esso è in sostanza «l'attuazione di tutto uno stato potenziale di disprezzo dell'uomo».

Banfi e Caffi individuano con finezza la categoria politica del militarismo, ma la impongono come modello forse un po' troppo rigido ai differenti contesti nazionali: in Francia come «falsificazione della lotta sociale», in Italia come tensione verso l'imperialismo, in Austria e Germania come spinta verso la federazione, in Turchia come motore dei conflitti balcanici e in Russia come rivoluzione.

In realtà proprio il caso della Russia rivoluzionaria del 1906 li spinge a correggere il tiro: sebbene anche nella rivoluzione, come nel militarismo, sia presente un elemento forte di irresponsabilità collettiva – «irresponsabilità d'una classe», «perdita del senso della responsabilità singola» –, essa è mossa dall'«entusiasmo cieco» piuttosto che dal calcolo. Inoltre, mentre il militarismo si impone sempre più massicciamente, la rivoluzione si fa ogni giorno più difficile a causa della «debolezza ed incertezza nella massa».

Immedesimandosi idealmente nella prospettiva rivoluzionaria, i due si vedono allora costretti ad affrontare una questione spinosa:

La specialità della mentalità rivoluzionaria – Formazione di un'élite operaia: ma formare l'élite operaia era straniarsi dalla rivoluzione: e se questa fosse accaduta? E non era poi gettar pochi germi a

perdersi? E la rivoluzione d'altra parte senza élite operaia era senza forza. E d'altronde la formazione di un'élite è buona e necessaria?

È una questione nuova per Banfi, ma non per Caffi, che ha assistito dopo la fallita rivoluzione del 1905 all'inasprirsi del dibattito fra bolscevichi e menscevichi circa la necessità o meno di un'avanguardia operaia rivoluzionaria. Già nel 1902 Vladimir Il'ič Ul'janov, meglio noto come Lenin (1870-1924), aveva pubblicato a Stoccarda l'opuscolo *Che fare? (čto delat'?)*, nel quale proponeva la formazione all'interno del partito di una frangia avanguardista formata da rivoluzionari di professione, senza i quali una vera coscienza della classe operaia non sarebbe stata possibile. Caffi aveva scelto allora, per varie ragioni, una strada diversa da quella indicata da Lenin¹⁵⁹, ma ora il problema si ripropone e affrontarlo insieme a Banfi significa anche cambiarne l'impostazione. I due amici sigillano allora, con un passaggio determinante del manoscritto, il loro appello ideale all'avanguardia della gioventù europea:

Un nuovo spirito deve penetrare tutto, sconvolgere tutto; con forza e penetrazione – Il cristianesimo dava a ogni anima una perfezione dell'aldilà – Ma qui il mondo stesso deve viver di realtà e di perfezione: Sollevare il mondo e trasformarlo. La Juene Europe non è una élite (non potevano esservi che gente di sacrificio dal carattere di élite) ma un centro di concrenza libera da ogni presupposto e da ogni compromesso. Gente che lavora in attesa e per ciò di cui essa stessa non può farsi un'idea¹⁶⁰.

Come verificheremo più avanti, quest'ultima frase esprime l'essenza dell'atteggiamento etico-politico che Banfi adotterà per oltre un decennio a partire dal 1910. Mentre tenta in qualche modo di «farsi un'idea» di ciò per cui sta lavorando, continua a mettere a fuoco ciò che ritiene sia da evitare. Lo scritto con Caffi procede così nella descrizione sommaria delle condizioni storico sociali e degli ambienti intellettuali dei vari paesi europei: dalla Francia dell'*affaire* Dreyfus alla Germania della rivista di rinnovamento cristiano «Die Tat», dalla Russia dello Zar alla Polonia frammentata ed asservita agli imperi, ovunque il problema comune è la «mancanza di vivo contatto», il distacco fra i giovani intellettuali rinnovatori o rivoluzionari e le masse popolari.

¹⁵⁹ Scrive Bresciani: «la formazione cosmopolita, la cultura europea "aristocratica", l'esperienza del sindacalismo menscevico, l'influenza della tradizione rivoluzionaria ottocentesca, in particolare Herzen, Proudhon e il "nichilismo" russo, dissuasero Caffi dall'«aderire a un dogma, a un programma dogmatico, a una chiesuola», ossia al leninismo». Bresciani, p. 34.

¹⁶⁰ UM, p. 129.

Un'analisi più dettagliata Banfi e Caffi dedicano ovviamente alla situazione italiana. Denunciano l'«elementarità della cultura», l'assorbimento «senza discernimento e senza basi» delle influenze straniere, l'«assenza di cultura cattolica», il contrasto fra le «vuote ideologie del socialismo» e il suo «sentimento vivo», la presenza di un'«élite sociale non intellettuale» che non è in grado di assumere un ruolo guida. Elencano poi i vari tentativi di rinnovamento, cercando di isolarne gli aspetti positivi. Il primo ad essere preso in esame è il modernismo:

Modernismo: α) tentativi di rinnovamento di cultura di una classe superiore illuminata e raffinata - β) tentativo di elevazione di spiritualità del clero con gravi disagi – tentativo generale di risolvere il dissidio tra nazione e religione in un nuovo piano, essendosi gli italiani già staccati dallo Stato.

Segue il sindacalismo:

Sindacalismo: tentativo di creare un'élite socialista, con un carattere morale di sacrificio: dando sanzione all'azione di molti socialisti italiani. Carattere esotico dei due movimenti e una gran lontananza dalle masse, tendeva alla creazione di una pura chiesa e virtuosismo: necessità di cultura moderna: sbrigliamento di elementi.

Quindi il crocianesimo:

La critica a Croce: miseria e squilibrio sotto il retorismo (D'Annunzio) il positivismo: erudizione posticcia esteriormente tedesca: Croce, tentativo di un sistema: Leonardo: dinamismo: agilità e orizzonte – Dilettantismo generale mancanza di unità – Croce l'ha tentata: semplicismo e formalismo – assenza di un'organizzazione etico-sociale.

Poi «La Voce»:

Tentativo vociano: buona intenzione: atteggiamento di realismo politico-democratico e liberista sociale, ma nazionale – periodo di incertezze intellettualistiche morali. *Cahier de la quinzaine*: Jean Christophe; incapacità di realizzazione – fine: scoperta dell'assenza di una base profonda.

Ed infine il nazionalismo:

Il nazionalismo: crisi sociale nazionalisti socialisti libici – rivoluzionari interventisti assenza di cultura e di pensiero: demoralizzazione: corruzione dell'Università. Borgese¹⁶¹.

Sono solo accenni, schizzi, ma aiutano a farsi un'idea della visione che Banfi ha dell'Italia a lui contemporanea. Il giovane ha uno sguardo ampio e non discriminante, sebbene non sempre lucido, sui fermenti culturali che movimentano i primi anni '10. Mosso dalla volontà di individuare un sistema di pensiero in grado di garantire un sviluppo organico della vita sociale, Banfi si ritrova però a dover constatare la «decadenza di tutti i partiti», la «confusione e assenza di entusiasmo», l'«assenza di élite» che condizionano trasversalmente i movimenti politici e culturali.

Lo scritto a quattro mani si chiude con una nota sulla relazione stretta fra «autonomia morale e libertà economica»: la visione economica della realtà si sviluppa parallelamente alla socialità umana, e «anche nei rapporti tra singoli individui, l'unità sociale ha sempre un carattere iperegoistico, sacro, appunto perché corrisponde al bisogno dell'individuo di uscir da sé».

È una considerazione non secondaria se letta sotto una lente politica d'analisi: appurato che il progetto ideale dei due estensori del manifesto è quello di reclutare una *élite* nella gioventù europea, che sia preparata intellettualmente ma non lontana dal popolo, e che il compito di questa *Juene Europe* è quello di suscitare nelle masse un riscatto morale e spirituale, la relazione fra autonomia morale e libertà economica assume un ruolo chiave. Manca qui però ogni specificazione ulteriore, ogni analisi del fatto economico che esuli dalla sua semplice definizione come categoria spirituale generica. Lo scritto di Banfi e Caffi si chiude quindi lasciando abbozzate ed insolute numerose questioni, senza fornirci indicazioni ulteriori.

¹⁶¹ Tutti i giudizi sono nella stessa pagina. UM, p. 132.

CAPITOLO III

III.1 DOPO BERLINO: L'INSEGNAMENTO E L'INCONTRO CON MARIO ROSSI

Nel corso dei primi anni '10, come vedremo, Banfi e Caffi ritorneranno più volte sul manoscritto, senza però mai terminarlo. Più che riguardo ai contenuti, sui quali l'accordo è completo, è sulla destinazione del manifesto che le intenzioni, semplicemente poco definite in un primo momento, si faranno negli anni molto divergenti. Il testo resta intrappolato nella contraddizione fra l'analisi e l'azione, rispecchiando così anche i differenti caratteri dei due amici che lo hanno redatto. Dopo la scrittura del manifesto, non a caso, Banfi e Caffi si separano.

Andrea vuol continuare a viaggiare per l'Europa, seguendo il *Volkgeist* del vecchio continente lungo le nuove correnti culturali e i sommovimenti politici, immergendosi totalmente nel flusso della storia. Banfi – che secondo il giudizio autorevole di Cordié vede in Caffi un sé stesso idealizzato¹ – sembra in un primo momento intenzionato a seguirlo, ma abbandona presto l'idea. A Bertin nel '42 racconterà che il fatto che «nonostante tutti i progetti fatti per passare a Parigi ed a Londra con lui io me ne sia tornato in Italia, si deve ad una di quelle realtà contro cui, come Le dissi, non c'è nulla da fare, perché son realtà interne ed esterne insieme»².

Nelle parole di Daria Malaguzzi alcune di queste «realtà» si fanno chiare: la futura signora Banfi ricorderà come il marito non fosse «per fortuna sua, affatto preso dal nomadismo che non dava quiete al buon Caffi»³; Antonio non è un «esterofilo» e a differenza di Caffi è «uscito da una famiglia patriarcale, amava la casa»⁴ ed è molto legato agli ormai anziani genitori. A queste ragioni ne va aggiunta un'altra, che Malaguzzi stessa cita come secondaria, ma che può forse aver parimenti influito: proprio nei mesi fra la fine del 1910 e l'inizio del 1911 l'amore di Antonio per Daria viene, sempre per via epistolare, finalmente contraccambiato. La sua passione cessa dunque di essere una di quelle «petulanze interiori» che «durano fuori di misura»⁵ e si trasforma in un sincero moto di «tutto il dovere e tutta la gioia di vivere»⁶: «qualunque sia la casa che l'anima mia si fabbricherà», scrive all'amata il 19 gennaio, «ci sarà

¹ Cfr. SL, p. XXI n.

² Bertin, p. 55.

³ UM, p. 138.

⁴ UM, p. 138.

⁵ Riferimento datato dicembre 1910. UM, pp. 100-101.

⁶ Lettera a Malaguzzi del 19 gennaio 1911. UM, p. 108.

sempre un posto per lei, anzi un posto suo, ch'ella stessa s'è fatta nella mia vita»⁷. È comprensibile dunque che la volontà di abbracciare un amore a lungo perseguito pesi molto nella scelta di tornare in Italia ed avviarsi, seppur fra mille dubbi, alla carriera d'insegnante, invece di seguire Caffi nel suo pellegrinare infinito.

Quali che siano le ragioni che lo riportano in Italia, è con tutta probabilità questo il momento in cui Banfi sceglie di essere un uomo di pensiero piuttosto che di azione. Approfitta degli ultimi momenti brandeburghesi per inebriarsi ancora di concerti e per salutare i boschi dove spesso ha trovato rifugio dal clangore metropolitano e dall'onnipresenza della massa. Il 18 marzo 1911 lascia una Berlino ormai «deserta di amici»⁸ e torna a casa facendo tappa a Praga, Monaco di Baviera e Verona, dove riceve via fermo posta una lettera di Daria che lo invita a Padova qualche tempo dopo. L'incontro non fa che confermare l'affetto maturato per via epistolare, e dà avvio ufficiale al percorso che li porterà ad unirsi in matrimonio nel giro di quale anno.

Banfi torna in patria nella primavera del 1911. «Ma in Italia», racconterà ancora a Bertin, «ero solo, senza compagni»⁹, a causa della dissoluzione del circolo berlinese e della dispersione degli amici milanesi. Termina dunque le pratiche burocratiche per accedere all'insegnamento. È attratto dalla possibilità di aiutare giovani menti a formare la propria personalità, ma la vita del docente liceale sembra non affascinarlo molto, soprattutto per le privazioni di tempo e di libertà di ricerca che impone. La carriera accademica, comunque, lo attira ancora meno. Così nell'autunno dello stesso anno accetta l'incarico temporaneo presso il liceo di Lanciano, cominciando a venticinque anni la sua carriera d'insegnante statle. Rimane in Abruzzo fin quando è chiamato, nel febbraio del 1912, a Urbino. Nel piccolo centro marchigiano Antonio stringe una nuova, fondamentale, amicizia, quella con Mario Rossi (1875-1947), insegnante di italiano e latino ed autore nel corso della sua carriera di numerose importanti pubblicazioni sulla storia della letteratura italiana.

Se Caffi incarna la figura del giramondo, Rossi esprime un senso di saggezza pacata e stanziale col quale Banfi si sente immediatamente in sintonia. Nonostante rimanga ad Urbino solo sei mesi, il tempo è sufficiente perché si stabilisca fra i due un rapporto intimo e profondo che durerà fino alla scomparsa di Rossi. Preziosissimo è dunque l'epistolario fra i due, curato e pubblicato nel 1965 dal figlio di Mario, lo storico

⁷ Lettera a Malaguzzi del 19 gennaio 1911. UM, p. 108.

⁸ Lettera a Malaguzzi del 12 marzo 1911. UM, p. 112.

⁹ Bertin, p. 55.

della filosofia Paolo Rossi (1923-), che dopo essersi laureato con Eugenio Garin a Firenze sarà assistente per quasi dieci anni proprio di Banfi.

Gli anni che separano il venticinquenne Antonio dal trentasettenne Mario non segnano una distanza spirituale fra i due, cementando al contrario il loro legame. Rossi lo definirà «la sola, profonda, fraterna, benefica amicizia che mi abbia illuminato la vita»¹⁰. Ricordando con nostalgia un rapporto affievolitosi naturalmente col tempo e la distanza, eppur ancora intimamente saldo, Rossi affermerà: «molto di quegli anni è rimasto per sempre nel mio spirito: nelle mie aspirazioni morali e intellettuali, nella mia fede e nel mio pensiero. Il nome di Antonio Banfi non potrà cancellarsi dal mio cuore»¹¹. Banfi da parte sua ricorderà nel 1947 il periodo ad Urbino in una commovente missiva a Emilia Rossi, vedova di Mario, poco dopo la scomparsa di quest'ultimo:

in me era una giovinezza ancora scomposta e molto fervore, ma molta ingenuità. In Mario un'umanità più profonda, una saggezza già provata un mondo di sapere e di gusto già orientato, ma tutto vivo e aperto e produttivo. Egli ritrovava in me un'eco ai suoi pensieri e ai suoi entusiasmi; io avevo in lui un maestro e una guida. (...) Mario leggeva allora l'estetica hegeliana. Essa lo induceva a passar oltre le formulazioni crociane. Io avevo fatto qualche anno prima una vera ubriacatura hegeliana e anche questo dava ai nostri pensieri un terreno comune. Si faccia leggere dal suo Paolo l'ultima frase della *Fenomenologia* hegeliana e Lei comprenderà l'ebbrezza spirituale in cui ci trovavamo¹².

La passione per Hegel, che Banfi riprende a leggere con maggiore consapevolezza in questi mesi, è uno degli elementi che rinsalda il suo rapporto con Rossi. Quest'ultimo, da parte sua, offre al più giovane amico due suoi studi, uno su Dante Alighieri (1265-1321), l'altro su Tucidide (460 a.C.-397 a.C.). Il secondo si rivela fondamentale per Banfi, che ne trae «ispirazione per comprendere il mondo greco, la sofistica e Platone»¹³. Nei brevi mesi urbinati Banfi assapora le prime amarezze del mestiere d'insegnante, le piccolezze quotidiane dei colleghi, un «piccolo e povero mondo» da cui stilla di quando in quando una «goccia di miseria e d'indegnità morale»¹⁴, che i due amici sopportano ridendone insieme.

¹⁰ La testimonianza di Rossi fu da sua moglie ritrovata «fra le sue molte carte [in] un foglio datato 3 novembre 1929». Rossi, p. 59.

¹¹ Rossi, p. 60.

¹² Rossi, p. 61. La frase in questione è un verso che Hegel ruba a Schiller modificandolo: *aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit*, ossia «dal calice di questo regno degli spiriti spumeggia fino a lui, cioè allo spirito assoluto, la sua infinità».

¹³ Rossi, pp. 61-62.

¹⁴ Rossi, p. 62.

Le rinnovate letture hegeliane e lo studio del mondo greco attraverso Tucidide non sono gli unici interessi banfiani di questo periodo. Nel tempo lasciato libero dall'insegnamento il vimercatese riprende la sua indagine sulla filosofia europea contemporanea. Mentre in Italia la prima diffusione del pensiero di Nietzsche è frammentaria e disorientata, Banfi ne rilegge l'opera seguendo la salda – sebbene da ridiscutere – interpretazione vitalistica fornita da Simmel. Al tempo stesso tornano forti le passioni letterarie, che lo spingono «improvvisamente [verso] romanzieri, poeti, drammaturghi dell'ottocento in su di tutt'Europa: con un ardore incredibile alla ricerca della vita»¹⁵. Ancor forte è invece l'idiosincrasia per Croce, colpevole di aver catalogato lo spirito in attività determinate e scisse. «Noi vogliamo», scrive Banfi a Rossi il 4 aprile 1913, «comprendere il movimento e la vita dello spirito nel suo reale divenire», ricercare cioè quell'unità dello spirito che Croce nega: nel suo modo di pensare, afferma ancora Banfi, «manca assolutamente il senso storico che è uno solo col senso filosofico e l'espressione teoretica del senso religioso»¹⁶.

Il sodalizio con Rossi si interrompe presto a causa della partenza di Banfi. Il 5 maggio 1912 presenta domanda per il concorso generale per le cattedre di filosofia nei Regi Licei, per il quale risulta vincitore. Finito in luglio l'incarico temporaneo urbinato, Banfi è dunque nominato, il 16 novembre, professore straordinario di filosofia presso il liceo di Jesi. Qui trascorre tutto l'anno accademico 1912-13, dividendosi fra l'insegnamento, le letture e i carteggi. Trova il tempo, in maggio, di scrivere su «La Voce» del 29 maggio 1913, la già richiamata recensione al volume di Amendola. A questa pubblicazione segue però un lungo periodo di silenzio: fra gli intensi carteggi e l'elaborazione di saggi e appunti che non darà mai alle stampe, Banfi scrive moltissimo in questi anni, eppure sceglie di non pubblicare alcunché. Sente di aver bisogno di un periodo di incubazione durante il quale far maturare le sue idee. Già nel 1911 da Berlino aveva d'altronde confessato a Malaguzzi: «ho bisogno di lasciar venire su tranquillo e quieto tutto il mondo che mi è nell'anima, e sarei felice che mi fosse concesso di tacere, fino a che egli stesso parlasse per bocca mia»¹⁷.

¹⁵ Bertin, p. 55.

¹⁶ Rossi, p. 30.

¹⁷ UM, p. 110.

III.2 ALESSANDRIA E LE RIFLESSIONI GIURIDICO-POLITICHE

Il 1 ottobre del 1913 ottiene, sempre come straordinario di filosofia, la cattedra del liceo Giovanni Plana di Alessandria, dove ha fine il suo peregrinare scolastico. Trascorrerà infatti nella «triste» e «greve» città piemontese, «spiaccicata nella pianura nel fango e nella polvere»¹⁸, ben tredici anni. Al principio si stabilisce però a Torino, facendo dunque una vita da pendolare.

Il peso dei viaggi quotidiani per Alessandria è bilanciato dalla presenza nella prima capitale del Regno dell'amico Confucio Cotti, che insegna al liceo di Carmagnola. Banfi conta inoltre di poter usufruire delle biblioteche e dell'ambiente culturale torinesi. Per tutto il 1913, fra Jesi, Vimercate, Torino ed Alessandria, le sue letture si vanno allargando e approfondendo, pescando qua e là nella letteratura europea: si emoziona per la «difesa del donchisciottismo eroico e forte nella sua fede»¹⁹ dello spagnolo Miguel de Unamuno (1864-1936), autore che – in rapporto epistolare con Giovanni Boine, suo estimatore – aveva anche scritto un paio di articoli appositamente per «Il Rinnovamento»; approccia la letteratura francese, ma non si entusiasma né per Honoré de Balzac (1799-1850), pur «pieno di buoni principi»²⁰, né per Marie-Henri Beyle, ovvero Stendhal (1783-1842), che gli sembra esprima una «vita senza intenzione»²¹; riscopre il lato tedesco del proprio animo con Nietzsche, sul quale scrive una nota il 13 maggio citando *Die Fröhliche Wissenschaft* e *Der Wille zur Macht*, e sentendone le parole «echeggiare a tanta distanza e continuamente nell'anima»²², come riporta a Mario Rossi il 6 ottobre successivo; assapora infine la letteratura russa con Nikolaj Vasil'evič Gogol' (1809-1852) e con Lev Tolstoj²³, lasciandosene profondamente trasportare. L'unica lettura italiana di questo periodo sembra essere *La rivolta ideale*, ultimo e più fortunato libro di Alfredo Oriani (1852-1909), autore che prima di questa pubblicazione aveva riscosso scarsa attenzione dalla critica. De *La*

¹⁸ Bertin, p. 55.

¹⁹ Rossi, p. 34.

²⁰ Rossi, p. 35.

²¹ Rossi, p. 35.

²² Rossi, p. 36.

²³ Questa la lista delle letture principali del 1913, così come si ricava dai riferimenti contenuti negli epistolari: M. de Unamuno, *Commento al Don Chisciotte*, 3 maggio, cfr. SL, p. XXVIII; F. Nietzsche, *Froeliche Wissenschaft* e *Wille zur Macht*, 13 Maggio, cfr. Atti, p. 153; L. Tolstoj, *Hadij Mourad*, 28 maggio, cfr. Rossi, p. 34; sempre di Tolstoj legge in agosto gli scritti postumi, cfr. Rossi, p. 35; H. Balzac, *Eugénie Grandet*, luglio-agosto, cfr. SL, p. XXIX; Stendhal, *Chartreuse de Parme*, luglio-agosto, SL, p. XXIX; N. Gogol, *Taras Bulba*, luglio-agosto, cfr. SL, p. XXIX; ancora Nietzsche, con *Also sprach Zarathustra* e *Die Geburt der Tragödie*, settembre-ottobre, SL, p. XXX; e di nuovo Tolstoj, con *Katia, Che fare?* e *Ciò che si deve fare*, ottobre-novembre, SL, p. XXI.

rivolta ideale Banfi si dice entusiasta in una lettera inviata a Caffi da Jesi²⁴. Il libro, che ha forti toni nietzschiani ed auspica la nascita di un potere forte e carismatico che prenda in mano le sorti dell'Italia, contribuirà negli anni successivi a trasformare Oriani in una incolpevole bandiera della peggiore delle ideologie italiane.

Nonostante i continui spostamenti, prima nelle varie sedi scolastiche del centro Italia, poi fra Torino ed Alessandria, Banfi trova dunque in questi anni il tempo e la concentrazione per definire del tutto la sua posizione filosofica e personale. In una ritrovata solitudine, ben più consapevole di quella adolescenziale, il giovane insegnante ritorna sul tema della persona, non ancora in modo del tutto strutturato, ma di sicuro non come semplice sfogo privato. Scrive in un appunto del 1913:

Nella vita quotidiana che il tempo ritaglia e disperde, (...) solo il senso della propria persona come centro e ragione della breve umanità nella cui vita un attimo fuggevole ci è possibile signoreggiare – come ferro che solo incandescente si piega al martello, poi si restringe nella sua tenace natura, solo il dominio che ogni uomo estende ed afferma intorno a sé, sembra portare ordine e chiarezza. (...) Questo insano senso di dominio (...) è la rivelazione dell'intima necessità per l'uomo di non subire la vita, ed è al suo primo apparire forza e freschezza, né si fa grave e sterile d'egoismo, se non quando repugnando a più profonda esperienza si rinnega e si esaspera nei limiti brevi d'una prepotenza, misera e ridicola sempre di fronte alla necessità d'assoluta signoria dello spirito²⁵.

La personalità è tanto più salda in sé stessa quanto più sa riconoscere di non poter avere un dominio assoluto su tutte le forze che la attraversano. Chiunque si rinchiuda nel dominio di sé per il timore di volger lo sguardo al «profondo scintillante cielo della vita che lo avvolge», è destinato a vivere un «fuggevolissimo presente che dimentica il passato e sconosce l'avvenire, onde l'uno si fa il suo destino e l'altro la sua morte»²⁶.

È interessante notare come Banfi traduca questo principio anche in un linguaggio sociale, spiegando come la tendenza verso il «dominio assoluto» in ambito politico e verso le «eccessive ricchezze accumulate» in ambito economico, si ritorcano alla fine contro la stessa volontà accentratrice che li ha generati: se un monarca vuole rappresentare la propria potenza assoluta nello stato, egli finisce per sottostarne all'ordinamento; quando il denaro sfugge per quantità all'attiva gestione del possessore,

²⁴ Informazione tratta da una lettera inedita conservata dall'Archivio dell'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia. Carteggio Banfi-Caffi: AB I, 3, epistolario A-Z, Caffi, "s.d.". D'ora in poi ci si riferirà ai documenti dell'archivio con la sigla 'AB' seguita dalle indicazioni sul fondo.

²⁵ UM, p. 140.

²⁶ UM, p. 140.

finisce col generare sue proprie leggi, «necessarie come quelle di natura, ma complicate nei loro elementi come il posto assoluto degli arbitri»²⁷. È una metafora forse un po' forzata ed imprecisa, ma ben rende l'idea di persona che Banfi sta definendo, in cui convergono, ancora mischiati alla rinfusa, sentimenti personali, intuizioni filosofiche e categorie politiche.

La solitudine stessa, che abbiamo visto esser stata per Banfi una compagna saltuaria ma decisiva, viene ora tematizzata nella sua doppia veste: essa può essere il momento di raccoglimento in cui la persona ritrova un agire organico, ma può tramutarsi anche – quando l'unità del proprio mondo non è più «límpido amore» bensì «fato oscuro» – in «sterilità profonda, che è misteriosa e tacita schiavitù di forze straniere»²⁸. La possibilità di un risorgimento personale è però sempre alla portata di chi sappia non cedere al ripiegamento su sé stesso:

Eppure basta che un atto – o di pensiero o di vita – squarci la fissità stanca, perché in esso ci risuoni quasi un'eco di più profonda libertà, e scosso il torpido incubo dell'opprimente ed estranea necessità ci rincuori esso di speranza il senso della vita. Poiché il senso della vita è senso di libertà ma non come possesso pieno e tranquillo, ma come insaziata conquista, come sublime nostra creazione d'eternità²⁹.

La categoria di persona così intesa si propone come *trait d'union* etico fra il concetto gnoseologico di soggetto trascendentale su cui Banfi s'interroga sin dagli anni universitari e il piano della storia. Il legame fra queste idee non è ancora compiuto, ma la direzione che esse indicano è abbastanza chiara.

Sulla base di queste riflessioni, tra il 1913 e il 1914 Banfi riprende a scrivere molto anche di politica, sebbene sempre in forma privata. Partendo da una pura prospettiva filosofica analizza, in maniera più o meno sistematica, le sfere della giustizia, del diritto, dell'economia e della democrazia. «La giustizia assoluta», scrive il 24 settembre del '13, «non esiste che nella matematica e nella meccanica. Nel mondo vivente essa è irrealizzabile, appunto perché tal mondo è coscienza, infinità di rapporti, indistinzione di limiti»³⁰. Si tratta di un concetto di giustizia di chiara derivazione logica, che tende ad identificarla con l'equilibrio delle forze. Un simile equilibrio è ipotizzabile in un modello scientifico della realtà, non nella partecipazione del

²⁷ UM, p. 140.

²⁸ UM, p. 140-141.

²⁹ UM, p. 141.

³⁰ A. Banfi, *Accordi - note*, in SFN, p. 269.

mondo degli uomini. Ma la società moderna, prosegue Banfi, ha isolato l'individuo e riassunto le sue relazioni in un rapporto che si limita schematicamente «al dare e all'avere»³¹. La legge stessa si fonda sull'astratta posizione dell'individuo singolo e si realizza come «il luogo delle reazioni automatiche delle azioni sociali degli individui»³². Cambiare la legge significa allora innanzitutto cambiare la visione della realtà. Una rivoluzione politica non può allora, continua il vimercatese, che partire da una «negazione dell'individualità, in una più vasta e universale coscienza»³³.

Di nuovo notiamo come il tema della personalità e quello del rinnovamento sociale e politico siano strettamente intrecciati: l'individualità del dare e dell'avere è l'opposto del concetto di persona come centro di un campo organico di forze che agisce in sintonia col mondo in cui è inserita. Rinnovare la struttura sociale significa allora in prima istanza capovolgere la visione borghese del soggetto, che tende a separare di netto ed oggettivamente il proprio dall'estraneo. Esemplare è, su questo aspetto, l'accento che Banfi fa alla questione carceraria: solo nel momento in cui la legge va «sostituendo alla punizione la correzione[,] [essa] trasforma questa soggettività opaca in coscienza vivente, giacché l'individuo non è considerato nel puro sé stesso (...). Solo così riconoscendo sé stessa nell'individuo la società si eleva su sé stessa»³⁴.

Come abbiamo osservato, il giudizio che Banfi dà delle democrazie liberali non è certo lusinghiero. E tuttavia ancor più dura è la sua condanna di quegli «spiriti *eletti*» che con animo leggero maledicono democrazia e parlamentarismo a partire da una posizione comodamente conservatrice: si tratta di un distacco altezzoso che rispecchia una «ingenuità risibile da piccolo borghese che pensa sé stesso come centro della storia, sogna lo Stato perfetto dove nulla contraddica ai suoi interessi e che rimanga intatto per la gioia dei suoi figli e nipoti»³⁵.

Le critiche che Banfi stesso muove al parlamentarismo dimostrano invece una maturazione nella concezione delle cose politiche rispetto al periodo caffiano. Il confrontarsi anche con i temi tecnici della politica contemporanea gli permette di rendere finalmente chiare le sue distanze dal conservatorismo, ancora non bene in luce negli anni precedenti, come mostravano i carteggi di Boine. Sono tre i punti principali su cui la critica di Banfi si concentra: «l'intrusione dell'elemento politico nel campo della tecnica e della competenza», «l'assenza della gran maggioranza dalla vita

³¹ SFN, p. 269.

³² SFN, p. 269.

³³ SFN, p. 269.

³⁴ SFN, p. 269.

³⁵ SFN, p. 269.

politica», e «la burocratizzazione delle funzioni di governo e di Stato»³⁶. Queste tre questioni convergono in un unico, grande, problema, che è quello dello stato nazionale moderno. Vale la pena, per comprendere a pieno la riflessione di Banfi, leggere questo lungo brano:

nella società, nello Stato, una funzione non è né può esser mai puramente tecnica, se lo Stato non rappresenti la totalità degli interessi: ma può essere la totalità degli interessi veramente rappresentata dallo Stato moderno nella sua separazione nazionale? È quanto non credo: di qui la necessaria intrusione dell'elemento politico nel tecnico come innovatore e distruttore (è noto che i competenti sono sempre conservatori, perché la loro competenza s'arresta allo stato attuale). Ma d'altronde è certo che questo universalizzarsi di interessi si compie lentamente; il denaro è per sua natura universale e rompe i vincoli politici che tentano di arrestarlo. A mano a mano che tale universalizzazione si compie, la politica dello Stato si immiserisce, la sua indipendenza nazionale diminuisce, la funzione di governo si burocratizza. Nulla di più significativo del fatto che il re – il rappresentante della politica nazionale – diviene, stipendiato, un impiegato dello Stato, e i deputati perdono completamente ogni personale indipendenza di pensiero di fronte alla massa degli elettori e l'opera loro è pure stipendiata. Il movimento sociale non è se non questo universalizzarsi di interessi, se non la rivelazione della potenza spirituale del denaro: in pochi anni i tiranni e i legislatori si son tramutati in impiegati. La democratizzazione dei parlamenti è un fenomeno tanto ineluttabile quanto reale: la politica, l'azione sociale, il rinnovamento sta in ogni uomo come uomo, nella sua azione libera, nella sua propaganda. I cittadini non possono lamentarsi della decadenza della vita politica se la burocratizzazione del parlamento dà veramente ad essi la indipendenza politica che ben altrimenti si manifesta fuori del voto. Le singole organizzazioni economiche sono qui altrettanto necessarie quanto la singola azione personale: e non è improbabile che si prepari una vera e propria lotta tra organizzazioni economiche (capitale e lavoro uniti) che traggono vantaggio da determinate condizioni escludistiche e organizzazioni economiche che aspirano ad una più larga universalità d'interessi: a questa lotta assistiamo anzi ora, e questa tendenza all'universalizzazione economica rinascerà costante sotto le più diverse forme: inesorabile, fatale, perché inesorabile è il signore che l'umanità si è dato nel denaro. Se tal modo abbia a venir per riforme lente o rivoluzioni questo non è determinabile se non dalle circostanze determinate d'uomini e cose³⁷.

È un passaggio molto denso, nel quale compaiono vari nuclei tematici che meritano attenzione, primo fra tutti la distinzione fra l'elemento politico e quello tecnico nella gestione della cosa pubblica: non esistono nello stato, afferma Banfi, funzioni puramente tecniche, poiché ogni decisione rappresenta solo una parte delle istanze sociali. I tecnici ed i burocrati, d'altronde, sono portati per la natura stessa della loro *forma mentis* a mantenere l'esistente piuttosto che a spingere per il rinnovamento. La congiuntura totale fra tecnica e politica sarebbe possibile solo in una perfetta

³⁶ SFN, p. 270.

³⁷ SFN, p. 270-271.

concordanza fra tutti gli interessi che emergono in seno allo stato, ma questa possibilità, che non si è verificata all'interno delle singole società nazionali, diventa addirittura impensabile su un piano internazionale dove a scontrarsi sono proprio gli interessi generalizzati dei singoli stati-nazione.

Tuttavia una lenta ma inesorabile universalizzazione degli interessi è in moto: il denaro è al tempo stesso motore propulsivo e obiettivo finale di tale processo. Si tratta però di un'universalizzazione non più politica, dove anzi la politica assume un ruolo comprimario rispetto alla «potenza spirituale del denaro», fino al paradosso che lo stesso monarca diviene «uno stipendiato». Fino a questo punto l'analisi di Banfi sembra ricalcare per molti aspetti quella di Marx, autore al quale, a quanto possiamo dedurre, le sue letture non sono nel 1913 ancora giunte. Ed è forse anche per questo motivo che la seconda parte del discorso banfiano prende tutt'altra strada che non quella indicata dalla prospettiva marxiana: come Marx, Banfi ipotizza infatti una possibile alleanza fra le forze che si avvantaggiano di una concezione «esclusivistica» dell'economia, ma, a differenza del tedesco, inserisce fra queste forze non solo il capitale ma anche il lavoro. Quest'alleanza è destinata comunque, a suo giudizio, a cedere il passo alle tendenze universalistiche dell'economia, sospinte proprio dalla potenza del denaro. Si crea così una visione paradossale in cui i tre soggetti fra loro in conflitto – stato, capitale e lavoro – vengono in blocco scavalcati dal denaro concepito come categoria a sé, l'unica in grado, attraverso «riforme lente o rivoluzioni», di spingere verso l'universalizzazione degli interessi. La «democratizzazione dei parlamenti» non è che la manifestazione più riconoscibile di questo processo, sul quale Banfi sembra non esprimere alcun giudizio di valore, limitandosi a descriverlo come ineluttabile.

III .3 I MUTAMENTI POLITICI ITALIANI E LE CRITICHE AL SOCIALISMO

Nel quadro che egli delinea convergono frammenti di una visione generale del capitalismo ed elementi d'analisi dei fatti storici a cui assiste. Quando afferma, per esempio, che «i deputati perdono completamente ogni personale indipendenza di pensiero di fronte alla massa degli elettori», Banfi non fa altro che descrivere la trasformazione della politica italiana fra il 1910 e il 1914. Fino alla fine del primo decennio del secolo, infatti, i partiti hanno avuto una funzione di contenitori elastici, all'interno dei quali le personalità dei singoli parlamentari contavano più dei programmi

politici. Sfruttando tale situazione Giolitti aveva potuto improntare la sua strategia di alleanze continuamente mutevoli, che aveva trovato resistenze solo da parte del partito socialista. Nel 1912, però, l'allargamento del suffragio³⁸ getta le basi per la nascita dei partiti di massa, per i quali i rapporti con l'elettorato avranno rilevanza ben differente che non per le compagine parlamentari storiche: la linea del partito comincia quindi ad imporsi sull'autonomia del singolo rappresentante eletto. Alle elezioni del 1913 i nazionalisti, associatisi in partito nel dicembre 1910, ottengono un primo nugolo di parlamentari, mentre il patto Gentiloni-Giolitti – siglato l'anno prima – garantisce una forte presenza, per la prima volta dall'unità, dei cattolici in parlamento. A subire le conseguenze di questa situazione è anche il P.S.I., fino a quel momento l'unico partito con una base popolare forte: nelle stesse elezioni del '13 i socialisti riformisti, resisi autonomi l'anno prima, ottengono 21 eletti a fronte dei 47 del partito socialista, e accettano in seguito di partecipare al governo, contraddicendo la politica fino ad allora seguita dal socialismo parlamentare. Scriverà in proposito lo storico Federico Chabod (1901-1960):

La sua politica [di Giolitti tra il 1910 e il 1914] – che d'altra parte continua una tradizione italiana, quella del Depretis e dello stesso Cavour – è volta alla formazione di una maggioranza parlamentare di centro che consenta di governare dissolvendo, per così dire, le differenze teoriche dei programmi nella prassi parlamentare. Questo giuoco non riuscì a Giolitti col partito socialista. Già nel 1903 aveva offerto al *leader* socialista Turati di entrare nel governo: la grande idea di Giolitti era infatti quella di «assorbire il socialismo», di smussarne le punte rivoluzionarie, trasformandolo, a poco a poco, in partito «d'ordine». Turati aveva rifiutato³⁹.

Giolitti deve però fare i conti anche con le forze favorevoli al riavvio di una politica espansionista e coloniale, abbandonata dopo le disfatte in Etiopia alla fine del XIX secolo: il 28 settembre del 1911 l'Italia dichiara guerra all'Impero ottomano con l'intenzione di strappargli i territori dell'attuale Libia. Approfittando anche delle difficoltà in cui la Turchia si trova a causa dello scoppio della prima guerra balcanica, l'Italia ottiene dopo un anno di conflitto il controllo oltre che della Tripolitania e della Cirenaica, anche delle isole di Rodi e del Dodecaneso.

La guerra ha l'effetto di rafforzare i nazionalisti e di creare fratture all'interno degli altri gruppi culturali. Nell'autunno del 1911 la redazione de «La Voce» entra in

³⁸ Tutti gli uomini possono votare a 21 anni, a 30 se analfabeti, senza limitazioni di censo.

³⁹ F. Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, introduzione di G. Galasso, Torino, Einaudi, 2010 (1961), pp. 42-43.

crisi, lacerata fra l'appoggio all'iniziativa bellica che giunge da Amendola e il non interventismo di Prezzolini e – soprattutto – Salvemini, che sottolineano entrambi la scarsa convenienza economica del conflitto. La linea dello storico pugliese ha la peggio ma la questione libica non fa che portare alla luce le numerose contraddizioni che da tempo sono presenti in seno alla redazione della rivista, già osservate a proposito della corrente conservatrice che in essa rappresentano Boine e Casati. Umberto Carpi scriverà in proposito:

In fondo il primitivo gruppo vociano era tenuto insieme da motivazioni d'ordine negativo, dalla comune insoddisfazione d'origine generazionale per *questa Italia che non ci piace*, come suonò subito una suggestiva formula di Amendola. Sul piano propositivo l'unico fattore unificante, ma efficacissimo nei tempi brevi, era un bisogno di immediata affermazione operativa e protagonista della cultura⁴⁰.

Nel dicembre del 1911, in seguito alle polemiche interne sorte attorno alla questione libica, Salvemini lascia dunque la rivista e fonda «L'Unità», pubblicazione che Banfi seguirà con molto interesse. Boine aveva paradossalmente individuato in Banfi un elemento utile a spingere in direzione contraria a quella di Salvemini la redazione de «La Voce», ma, a seguito dello scisma interno alla rivista fiorentina, il vimercatense segue proprio lo storico pugliese, di cui apprezza molto il «praticismo». Le antipatie banfiane per la rivista fiorentina, chiare già dal 1909, non si sono infatti per niente attenuate col tempo. Non bastassero i giudizi negativi espressi nel manifesto scritto con Caffi, Banfi confermerà la sua posizione in questa lettera a Mario Rossi del 9 giugno 1914:

Sbaglierò, ma se la *cultura* italiana continua ad essere l'armeggio estetico-olimpico-pavoneggiante d'un Borgese, e il programma dell'idealismo attuale affisso a tutte le cantonate da quegli attacchini becereschi della *Voce*, andiamo piuttosto verso una decadenza: ed è bene: è la mentalità di una classe immobile che si chiude in se stessa e marcisce⁴¹.

Tutt'altro è l'atteggiamento che Banfi riconosce nell'azione de «L'Unità». Alla nuova rivista di Salvemini egli si interessa nel 1912 e, con ancora maggior convinzione, nel maggio 1913, vale a dire proprio nel periodo in cui si conclude definitivamente la sua sporadica collaborazione con «La Voce». Nelle lettere a Mario Rossi del 28 Maggio e del 12 giugno 1913 Banfi afferma di aver appena preso visione degli arretrati de

⁴⁰ U. Carpi, *Riflessi milanesi del vocianesimo*, cit., p. 273.

⁴¹ Rossi, p. 32.

«L'Unità», di reputarlo «un serio e buon giornale», e di ritenere che «potrà far bene se manterrà quel suo idealismo pratico, senza inutili formule»⁴²: ne denuncia alla lunga una certa «secchezza», ma confessa la soddisfazione per essersi totalmente «assorbito nel suo *praticismo*»⁴³.

De «L'Unità» Banfi apprezza molto l'attenzione dedicata alla questione meridionale e ai problemi della cultura popolare, come chiaramente traspare da un appunto inedito, che Carlo Monti data al 1912. Nel lungo brano sono inoltre presenti numerosi elementi che ci permettono di dedurre la posizione banfiana su temi specifici della politica dell'epoca:

La difesa degli interessi del Mezzogiorno è lotta contro le classi privilegiate, protette dall'organismo politico parlamentare. La battaglia antiprotezionista mira, in fine, chiaramente, a rinvigorire le forze economicamente produttrici, a liberare il campo economico dai privilegi politici, a rendere più equa per quanto ora è possibile e, quindi, più feconda la distribuzione della ricchezza. Il nazionalismo e il militarismo, in cui le classi economicamente privilegiate tentano l'ultimo e il più disonesto sforzo per irrigidire il processo economico; il democraticismo, che vive d'astrazioni e si presta ad ogni concreta ingiustizia; il liberalismo, che dello Stato fa un ente sacro e inviolabile, un fantoccio ridicolo, se non fosse la difesa d'interessi già stabiliti; il clericalismo, che offre allo Stato dei privilegiati la consacrazione divina e sopprime nell'ideale religioso, il diritto della lotta economica; il socialismo stesso, quando, per necessità politiche, venga a rappresentare determinati gruppi di lavoratori favoriti, dimenticando di ricostruire, sotto nuovi vasti problemi, la sua indipendente ostilità di classe, sono ugualmente gli avversari dell'«Unità». E tutta l'opera di coltura politica – ch'io vorrei vedere estendersi, sotto forma d'inchieste, alle varie regioni italiane – è sempre la dissoluzione dei falsi quadri politici nella gravità concreta dei problemi economici. Su questa via l'«Unità» conduce gli amici suoi: essa non fa della lotta di classe, ma lavora a costruire la coscienza delle classi economiche e a dare alla più abbandonata la persuasione dei propri diritti, e a noi la certezza che ogni vero progresso coincide con la liberazione delle forze economiche finora oppresse e con la giustizia e gli ordinamenti che esse daranno a sé stesse e alla società. Che importano formule e definizioni? A noi non dà nessun ideale, ma una fede, che è insieme partecipazione viva alla storia e offerta in noi del passato all'avvenire [...]. L'opera dell'«Unità» è liberazione da ideologie astratte. [...] Tale liberazione non è compiuta con atteggiamento scettico o intellettualistico, ma sulla base reale del movimento economico, che nel nostro periodo storico mira a liberare da ogni pressione esteriore, anche politica, le forze veramente produttrici, sforzandosi, secondo questo criterio, di modificare, sia pure, per ora, artificialmente, il sistema di distribuzione, anche attraverso l'organismo vecchio ed imperfetto dello Stato contemporaneo. L'«Unità» è, così, l'onesta e chiara coscienza della dissoluzione della concezione politica con tutto il suo retoricismo, i suoi privilegi e le sue limitazioni nazionali, nella concezione economica. L'opera unitaria è tutta pervasa da tale

⁴² Rossi, p. 34.

⁴³ Nel prosieguo della lettera Banfi scrive però che «è qualche giorno che ne sento come la secchezza, qualche giorno ch'io non apprezzo che l'intimità e il silenzio». Rossi, p. 37.

coscienza. Il suffragio universale, che è la negazione della concezione politica dello Stato, che gli elettori debbono considerare come entità idealmente superiore ai nostri bisogni (ma tale non lo considerano le classi dirigenti), trae tutto il suo valore nell'affermazione che nessuno è giudice meglio di sé stesso dei propri interessi e che nessun senso ideale deve avere lo Stato al di sopra della giustizia economica⁴⁴.

Per almeno un biennio Banfi guarda a «L'Unità» con speranza e partecipazione e a Salvemini, che nel 1911 ha abbandonato non solo «La Voce» ma anche il P.S.I., come ad un punto di riferimento per i problemi concreti della politica nazionale. Nel lungo frammento citato scorgiamo un'adesione ideale a molte delle battaglie che il meridionalista sta portando avanti in questi anni, dalla lotta contro il protezionismo a quella per il suffragio universale, ma riconosciamo anche elementi che iniziano a diventare costanti nelle riflessioni politiche che Banfi elabora personalmente: la condanna del militarismo nazionalista, considerato l'ultima espressione della politica del privilegio; la centralità della «lotta economica» nel processo di liberazione delle nuove forze spirituali; la necessità che alla liberazione economica si affianchi lo sviluppo di «coltura politica» nelle singole classi, affinché queste possano sviluppare in autonomia coscienza dei propri diritti e del proprio ruolo. Banfi elogia «L'Unità» proprio perché «essa non fa della lotta di classe, ma lavora a costruire la coscienza delle classi economiche».

A questi temi si affianca così la critica all'atteggiamento particolarista del socialismo, che è sulla stessa lunghezza d'onda con la descrizione del «lavoro» come forza economica in qualche modo «esclusivistica». Non è possibile con certezza stabilire se le critiche di Banfi siano indirizzate all'ala riformista o a quella massimalista del P.S.I., o se esse si rivolgano alle leghe sindacali o ai sindacalisti rivoluzionari: non si nota da parte sua una vera e propria analisi specifica delle azioni di questi distinti soggetti politici. In un articolo del 1950 intitolato *Prospettiva filosofica*, Banfi riassumerà così i motivi della sua distanza dal socialismo in questi anni:

Da un'adesione più concreta mi trattenevano – oltre forse motivi di carattere, di formazione personale, di valutazione generale dell'attività politica – l'aura di revisionismo densa di motivi positivistici o idealistici che circolava negli ambienti colti del socialismo e che mi appariva destinata a

⁴⁴ Monti data questo scritto al 1912. C. Monti, *Vitalismo e umitarianismo nella formazione del giovane Banfi*, in Atti, pp. 146-157, pp. 156-157.

oscurare e confondere il nocciolo della sua realtà storica, e, d'altra parte l'astrattezza e l'interna incoerenza della politica socialista stessa⁴⁵.

Quel che è sicuro è che negli anni 1912-13 la sua posizione personale è ancora critica nei confronti delle forze socialiste. E questo nonostante il fatto che il riscatto delle classi culturalmente ed economicamente svantaggiate costituisca per lui il punto fondamentale di una qualsiasi prospettiva politica che voglia non eludere la realtà. Nella rivista di Salvemini Banfi non cerca dunque un ideale – tale sembra apparirgli la lotta di classe –, bensì ancora e sempre «una fede» che sia «insieme partecipazione viva alla storia e offerta in noi del passato all'avvenire». Questa distinzione fra ideale e fede va chiarendosi sempre di più fra il 1911 e il 1914, fino a diventare un *topos* specifico dell'atteggiamento spirituale di Banfi per tutti gli anni '10.

III.4 «SOFFRIRE LA STORIA»: COSCIENZA E AUTOCOSCIENZA, REALTÀ E IDEALITÀ

In una lettera a Mario Rossi del 4 aprile 1913 Banfi spiega con chiarezza come la definizione del concetto di ideale non sia un affare solo filosofico, bensì un elemento che determina in maniera diretta le scelte della vita:

Mi rifaccio anch'io dai principi cercando d'essere il più breve possibile nel determinare cosa debba intendersi per realtà dell'idealità ed idealità della realtà, concetti che sembrano sempre nascondere il tranello di una cosa in sé, di un dover essere altro dall'essere, di un teleologismo estrinseco, un valore in sé che diriga e idealizzi gli eventi⁴⁶.

La ricerca dell'*unum necessarium*, tanto in filosofia come nella vita personale, impone di non perdere mai di vista il legame fra il piano reale e quello ideale. Gnoseologia e storia sono in questo senso consequenziali. Per poter agire seguendo un dover essere che non sia estrinseco alla propria natura personale bisogna, ancora una volta, chiarire la connessione fra soggetto e oggetto. Autocoscienza è il nome che, nella seconda metà del 1913, Banfi comincia ad utilizzare per descrivere la giusta posizione del rapporto fra i due termini:

⁴⁵ A. Banfi, *Prospettiva filosofica*, in AA. VV., *La mia prospettiva filosofica*, Padova, Liviana, 1950. Ora in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, a cura di G. D. Neri e G. Scaramuzza con la collaborazione di B. Cavaleri, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Il Mulino, 1997 (1959), pp. 699-725, p. 715.

⁴⁶ Rossi, p. 19.

non che coscienza e autocoscienza siano due attività distinte: è piuttosto la stessa attività che trascende se stessa comprendendo se stessa, e non è posta se non in quanto si trascende, giacché il soggetto è sì uno dei due termini del rapporto soggetto-oggetto, ma è insieme la trascendenza di tal rapporto, la sua coscienza per sé. (...) il pensiero nel reale è il reale come veramente reale, cioè come autocoscienza, come eterna produttività di sé, come creazione. Ma è ovvio che non si possa parlare di un pensiero in sé fuori del reale (...), il pensiero è solo pensiero come pensiero del reale (l'autocoscienza è solo autocoscienza della coscienza), l'idealità è dunque idealità solo nella realtà ed è la realtà come vera realtà⁴⁷.

Palese è la derivazione hegeliana di quest'impianto di pensiero, ma l'ascendenza idealistica è smorzata dal rafforzamento di considerazioni già espresse in forma embrionale nei citati scritti degli anni universitari. Il pensiero è il dinamismo ideale della realtà, e la coscienza ha la funzione di ricomprendere continuamente il reale e sé stessa nel movimento dell'autocoscienza. Pensiero e coscienza, chiarisce Banfi nella medesima lettera a Rossi, vivono entrambi nella storia e non possono trascenderla in un assoluto:

Il pensiero è dunque storia. Dato dunque che il pensiero o l'idealità della realtà non è qualcosa che abbia un contenuto suo (particolari dottrine etiche o religiose) fuori del reale, ma solo l'autocoscienza della realtà come coscienza, tale è precisamente la storia. Ora io dissi che l'autocoscienza è *nel e per* il soggetto e quindi come determinata: un'autocoscienza assoluta è affatto impensabile, negando essa il divenire trascendente, cioè se stessa. L'autocoscienza (l'idealità) raggiunta nella storia è così sempre relativa: ogni forma di coscienza e quindi di autocoscienza non fa che preparare una forma di coscienza e quindi di autocoscienza superiore⁴⁸.

Banfi affina dunque la sua lettura dell'idealismo hegeliano precisando le intuizioni degli anni passati: condivide la visione dinamica del rapporto fra ideale e reale nella storia, ma rifiuta l'assoluto metafisico. Tuttavia di metafisico il vimercatese conserva il principio di una costante evoluzione dello spirito, in cui le forme di coscienza inferiori sono continuamente ricomprese in quelle superiori: questa visione viene ribadita negli appunti del 10 settembre successivo, intitolati *Note incoerenti*⁴⁹, in cui Banfi parla dell'autocoscienza come momento di oggettività che giunge solo in un particolare stadio dell'evoluzione spirituale umana, quando cioè soggetto ed oggetto vengono per la prima volta percepiti nella loro distinzione. D'altro canto egli non

⁴⁷ Rossi, p. 19.

⁴⁸ Rossi, p. 20.

⁴⁹ SFN, p. 305.

specifica se questa evoluzione sia da intendersi come il procedere dell'intera umanità nella storia del mondo o come il percorso che porta ogni singola persona a comprendere il significato della propria individualità. Quest'ambiguità è però strutturale nella visione banfiana, prova ne sia il fatto che essa si era già manifestata nel saggio su Renouvier:

La storia nella sua generalità non è una legge di progresso fuori degli individui, è il progresso dello spirito attraverso gli individui non indipendentemente, ma per i loro pensieri e le loro azioni; è, si può dire, la verità che si tramuta in vita, la personalità intera e quindi la società che si compenetra lentamente di determinate sintesi spirituali, che la filosofia intravede, prepara, fa sorgere dalle altre passate⁵⁰.

Ad ogni modo, che la storia sia evoluzione personale o collettiva o un compenetrarsi delle due, il compito di chiunque cerchi di gettare uno sguardo d'insieme sul percorso umano – scrive ancora a Rossi – è quello di «soffrire la storia, cioè non dominarla»⁵¹. Proprio perché siamo consapevoli che il continuo processo di comprensione della coscienza nell'autocoscienza non può mai dirsi compiuto definitivamente, siamo obbligati, nel momento in cui guardiamo alle manifestazioni passate di tale processo, a riviverne come attuali le limitazioni che per noi risultano superate. Le considerazioni sulla storia diventano allora immediatamente, ed in maniera consequenziale, considerazioni sulla storiografia. Alla base del lavoro storiografico sta una scelta etica che deriva da una visione gnoseologicamente chiara del soggetto. Lo chiarisce quest'altro passaggio della preziosa lettera a Rossi:

Questa limitazione (...) è assolutamente ineliminabile: giacché la nostra autocoscienza storica (l'idealità) non può esser tale se non nell'ambito di una coscienza determinata (realtà) e questa coscienza termina a noi – e termina a noi e interessa noi – e questo interesse è sempre un elemento della coscienza e quindi della realtà. (...) Lo studio della storiografia che altro allora può essere se non lo scoprire in che modo gli storici abbiano sofferto la storia, e il dare ad essi – per mezzo della filosofia – la coscienza della necessità di tal sofferenza e del suo valore? Ma neppure noi possiamo determinare sotto che forma gli

⁵⁰ SFN, p. 145. Una specificazione di questa concezione della storia in uno dei citati saggi di Benedetto Croce del 1909: «la storia non è dunque un divenire Assoluto, ma un divenire dell'empirico, cioè un divenire dello Spirito in tutte le sue varie determinazioni. Filosofia della storia non può essere che il giungere alla coscienza di questa come di un processo spirituale, così che l'individualità nostra possa porsi vera sintesi di tutto il passato, ché in noi vivano immortalmemente gli spiriti dei morti. (...) In questa insaziata sete di unità, in questo divenire continuo distruggente le determinazioni dell'empirico, lo spirito acquista coscienza dell'Assoluto, come concetto limite, di Dio. Concetto limite in quanto noi non ne siamo coscienti immediatamente, ma solo lo poniamo termine e compimento di quell'attività che vive ed opera in noi. La religione è perciò immanente allo spirito: si può anzi dire che è lo spirito stesso: Dio è nelle sue determinate forme il limite immaginato dell'attività stessa cosciente». Banfi vede in sostanza la «tendenza all'unità, come continua epifania dell'Assoluto nel mondo». SFN, p. 260.

⁵¹ Rossi, p. 20.

storici futuri ne dovranno soffrire perché ciò sarà solamente determinato nell'impredicibile divenire della realtà⁵².

La storia, continua Banfi, potrebbe dirsi compiuta e l'autocoscienza completamente piena solo nel caso che quest'ultima «si identificasse con le cose, che non fosse trascendenza, ma attualità»⁵³. Ma «un tal atto non è che la vita dell'umanità e a nessun uomo – neppure a Cristo – fu possibile sostituirsi ad essa»⁵⁴. Meta finale del «soffrire la storia» potrebbe essere dunque solo un'ipotetica autocoscienza che sia espressione dell'umanità come totalità, e non semplicemente dell'individualità, fosse anche l'individualità di Cristo⁵⁵. Dunque la storia svela il suo valore di verità solo nel rapporto conflittuale, sofferto ed inscindibile fra realtà ed idealità, cioè fra lo scorrere degli eventi del mondo e la loro continua assimilazione nell'autocoscienza, la quale a sua volta ridiventa subito evento per una ricomprensione successiva. In mancanza di un contenuto fisso dell'autocoscienza o di un suo ancoraggio ad un ente metafisico, ciò che tiene insieme realtà e idealità è allora ancora la fede giovanile, che di nuovo si esprime come amore, dovere, senso religioso dell'esistenza:

La storia è idealità del reale e realtà dell'ideale: è quindi pensiero non di un dover essere del reale, ma pensiero del reale in quanto è coscienza, è movimento, è vita, amore profondo di tutto l'essere. (...) L'idealità non può distruggere la volizione, ma l'una rimane in e di fronte all'altra. (...) L'eticità si realizza nella storia, e poiché essa è coscienza del nostro destino (è coscienza del nostro dovere, del nostro sacrificio che è insieme somma gioia nel nostro esser-di-Dio) deve attuarsi nella conoscenza della nostra posizione nel mondo: e tanto più profonda è tal conoscenza, tanto più pura è la nostra azione, tanto più divino il nostro atto⁵⁶.

⁵² Rossi, p. 20.

⁵³ Rossi, p. 21.

⁵⁴ Rossi, p. 21.

⁵⁵ Nel campo dell'arte però, il grande amante di Beethoven svolge tutt'altro tipo di considerazioni: in essa, infatti, il divenire dell'autocoscienza si arresta in un senso di infinito. In quella sensazione si esprime però non l'autocoscienza totale della storia e dell'umanità, bensì «il trionfo dell'io determinato», che «sconta il suo atto con l'identificazione dell'io all'universo» ponendo non «un caso particolare, ma l'unico, il solo caso». E così l'arte, se è catarsi ed acquietamento, è anche «l'isolamento terribile in cui l'artista è cacciato di creazione in creazione». Riconosciamo in questi passaggi la tematizzazione filosofica del misticismo musicale tante volte testimoniato negli anni giovanili: descrizione che però non rappresenta ancora una vera e propria filosofia dell'arte, a cui Banfi giungerà solo combinando queste considerazioni con quelle risultanti da un'analisi dell'aspetto sociale del fenomeno artistico. Rossi, p. 21.

⁵⁶ Rossi, pp. 21-22.

III.5 FEDE E STORIA: UN INDEFINITO MESSIANESIMO

Dunque la generica fede che abbiamo osservato consolidarsi sin dall'adolescenza trova ora il suo campo d'azione nella storia, sebbene non nella forma chiara di un ideale certo e sicuro da perseguire, né in quella rassicurante della religione rivelata che indica la via: essa appare piuttosto una necessità di purificazione continua del pensiero e dell'azione, una volontà di ricreazione costante di sé stessi e del proprio mondo, un bisogno, infine, di cogliere nell'opera storiografica il momento dinamico delle esistenze passate. È significativo che nei citati appunti settembrini Banfi sottolinei che «la fede di Cristo, il suo dovere, non è nelle determinazioni della sua dottrina, ma nel suo apostolato: egli non ha fede in qualcosa, ma nella propria infinita e divina libertà dello spirito che si realizza nella dottrina determinata»⁵⁷. Storia, eticità e religiosità si incrociano e di determinano a vicenda. La fede ampia e non prescrittiva che si realizza nella «dottrina determinata» si situa all'opposto rispetto agli ideali forti che pretendono di adeguare a sé l'intera realtà. Se da un lato è vero che tale atteggiamento spirituale può, da una visione esterna, essere considerato vago e privo di ricadute concrete, dall'altro lato va tenuto presente che esso spinge Banfi ad interessarsi senza pregiudizi di tutte le questioni dirimenti della sua contemporaneità. Si spiega così la passione banfiana per il «praticismo» di Salvemini e il suo astio per l'idealismo crociano o prezzoliniano: il primo cerca, a giudizio di Banfi, il momento di idealità nelle singole classi e nei singoli contesti sociali; il secondo stabilisce invece un valore ideale ed astorico che poi scende a ricercare nel dato storico e politico. Fra l'inadeguatezza alla modernità della religione rivelata e lo sbandieramento di ideali nati dalla pura ragione o dalla smania d'azione, la vera fede deve sapersi ritrovare in una «interiorità profonda, e la sua universalità non può riferirsi ad un oggetto, ma all'essere essa stessa l'essenza dello spirito»⁵⁸:

Ogni certezza, ogni vita è rapita fuori di noi. Tale è la terribile coscienza della fede religiosa. Ma chi ha afferrato tale coscienza è libero dalla morte di tale fede: egli di nuovo l'ha accettata nella sua libertà, ha accettato il sacrificio. (...) Quando questo eroismo e questo amore salirà alla sua coscienza, sarà giunta l'ora divina della sua libertà. E l'ora è giunta⁵⁹.

⁵⁷ SFN, p. 307.

⁵⁸ SFN, p. 308.

⁵⁹ SFN, p. 308.

Colpisce quest'ultima frase, così carica di accenti messianici. Né si tratta di un accenno isolato, ch  anzi simili toni cominciano a diventare frequenti negli scritti banfiani a partire dalla seconda parte del 1913. Il senso di attesa per una religione di l  da venire si accompagna alla volont  di agire sulla cultura nelle sue espressioni meno pompose. «Il mostro   l'*Ideale*»⁶⁰, scrive addirittura Banfi nelle note del novembre 1913. Dagli appunti, dai carteggi e dai saggi inediti di questo periodo traspare una sorta di messianesimo d'ispirazione religiosa e di destinazione pratica, che ripudia ogni retorica e punta innanzitutto alla ricostruzione di un senso etico personale adatto a superare la crisi della cultura europea. Banfi non attende un redentore, ma individua nell'opera e nel lavoro di coloro che costruiscono attivamente il futuro l'incarnazione di un Cristo tutto terrestre. Uno degli autori che maggiormente ispirano questa visione   Tolstoj: «vedessi come non si permette nessuna illusione», scrive Banfi a Rossi il 26 agosto 1913, «vedessi come domina sempre i suoi pensieri con la realt ». Credere con convinzione ma senza retorica significa far come lui, che «non si permette un istante di distogliere il suo sguardo dalla vita»⁶¹.

Per comprendere a pieno in che modo questo vivido messianesimo morale di Banfi nasca in contrapposizione alle tante nuove fedi e ai molti nuovi ideali che affollano la cultura italiana che lo circonda   illuminante la lettura di questo corposo brano, datato «il capo d'anno del 1914»:

Di giorno in giorno s'ode il grido degli intellettuali: «Il mondo precipita: il dramma della vita travolge gli indifferenti: ricostruiamo una fede, stringiamoci in una Chiesa». Eppure la marea umana sale e s'abbassa con ritmico fragore e le loro Chiese e le loro fedi non son pi  che un giuoco di luce sulla cresta delle onde. E gli stanchi sospirano in silenzio alla vecchia Chiesa e mentiscono a s  stessi e ne invocano la pace e il silenzio e la comunit  di spirito e ad essa si aggrappano invocando una educazione religiosa in nome – comica irrisione – del pensiero! (...) Non v'  pi  Chiesa? Ma la Chiesa come voi la sognate non fu che un desiderio mistico di frati ove si rifugiavano i perseguitati della Chiesa vivente. Non v'  pi  fede? Ma la fede non vissuta, non sentita, la fede geniale che volete voi, la fede non difesa rabbiosamente, non imposta nel sangue, non sfruttata fino all'ultimo sugo di vita, la vostra fede   una commossa di morbidezza ove non so qual brivido di terrore s'acqueta. Via, via voi, rintanatevi nei vostri conventi, rimasticatevi le tentazioni, prostratevi notte e giorno all'*Ideale*, giocate d'astuzia e d'orgoglio contro il mondo che vive. La Chiesa, la Chiesa viva e sacra di forza ed eterna di potenza si costituisce giovane attorno a noi. Non conoscete pi  la fede? Ma dite, non vedete voi l'ansia delle mille creature che gettan l'attimo della loro vita all'opera, al fare, e non curan se non di vederlo in concreto, di risentir nel guadagno l'eco eccitante dell'instancabile fatica? Ricchi, poveri, non li sentite trascinati oltre s , inebriati

⁶⁰ SFN, p. 273.

⁶¹ Rossi, p. 43.

di sacrificio nel lavoro e nel guadagno? Questa è la fede: vedete in lei le aspre lotte? Vedete come la sola fede conduca gli uni contro gli altri a cozzare: vedete come il vessillo della giustizia non ha mai luogo fisso, ma di qua e di là l'ondante corrente della fede lo travolge? Guardate laggiù: là è la Chiesa; l'umanità in sublime affanno, toltasi ogni illusione, lotta meravigliosa nella lotta per la vita. Mai più vorticoso fu la battaglia, mai più sublime la fede: ogni falsa fede, ogni maschera d'ideale è travolta: una sublime brutalità arranca sulle più venerate rovine: dove va, dove va questa umanità che abbandona ogni certo confine, ogni riparo e si macella nell'oscurità? Dove corre alla morte questa falange di increduli, ardenti di cupidigia, volenti la vita così com'è? Oh! Voi non vedete, siete cechi e avete anime tortuose; ma non sentite che è la libertà che si trae fuori e s'immembra su tutte le rovine e sparge la sua gioia serena sul vento della verità? Non vedete finalmente che la Chiesa è universalità e verità? Chi mi intende, chi mi intende? Oggi i nuovi pagani sono i cristiani, e i nuovi cristiani sono gli ardenti dell'opera, i servi del guadagno. E tanto più vana è la loro speranza, tanto più reale e sublime è la loro fatica. (...) Chi comprende? Le parole brancolano faticosamente. Ma la certezza è profonda: noi non possiamo distinguere ancora, ma solo perché siamo nella libera luce senza alcuno schermo⁶².

Da quest'ecumenismo mistico sono scomparsi gli accenni accondiscendenti verso il cattolicesimo che caratterizzavano l'articolo con Caffi e Cotti e le lettere ad esso coeve. Banfi vede nell'«ansia delle mille creature che gettan l'attimo della loro vita all'opera» un riscontro della fede attiva che percepisce in sé stesso. Poco importa che quelle «creature» siano ricchi o poveri, ché anzi questa nuova fede vive proprio di conflitti, di «aspre lotte» che spostano continuamente «il vessillo della giustizia». La nuova fede, la nuova chiesa è «l'umanità in sublime affanno» che, «toltasi ogni illusione, lotta meravigliosa nella lotta per la vita».

La nuova chiesa che Banfi già scorge nel mondo non è quella che invocano gli intellettuali. Di fronte alla giovane umanità, gioiosa nell'attività e nel conflitto, suonano vano e retorico alle orecchie del professore alessandrino il richiamo alla ricostruzione artificiosa di un'altra nuova chiesa che abbia a sorgere in contrapposizione alla cattolica ma ricalcandone la struttura, sostituendo alla fede il pensiero e alla divinità l'ideale. Il credo di questi intellettuali, secondo Banfi, non è altro che una «maschera d'ideale»: una fede «commossa di morbidezza» che elude la lotta «sanguinosa» della vera fede che intanto si sta imponendo nel mondo, togliendo finalmente ogni velo di illusione all'umanità e spingendola a volere la vita «così com'è».

Il discorso di Banfi, pur in un'esaltazione quasi mistica, non può eludere però alcune ambiguità: egli celebra questa nuova fede attiva propria degli uomini impegnati nella costruzione di una universalità concreta, ma identifica il principio di quest'universalità nell'«instancabile fatica» tanto del lavoro quanto dell'accumulo. I

⁶² SFN, pp. 273-275.

nuovi cristiani sono secondo lui al tempo stesso «gli ardenti dell'opera» e «i servi del guadagno». Eppure queste due istanze si pongono nella realtà a lui contemporanea come inconciliabili: l'universalità proletaria immaginata dal socialismo ha certo ben poco a che spartire con quella commerciale su cui si basa il liberalismo borghese. Probabilmente Banfi è spinto in questa contraddizione a causa del conflitto fra la sua storia personale – la sua stessa estrazione sociale – e la direzione che inesorabilmente sembrano aver preso le sue riflessioni etiche e sociali. E così l'unica finale «certezza profonda» di questo strano messianesimo laico è che «noi non possiamo distinguere ancora, ma solo perché siamo nella libera luce senza alcuno schermo».

Il Banfi del 1913 è un giovane insegnante di ottima cultura, che si è allontanato volutamente dagli elitari circoli accademici ed intellettuali, ma che calza a fatica i panni del mansueto ed austero insegnante liceale. Non appartiene al mondo popolare, ma nemmeno si riconosce in quello borghese. È comprensibile allora che in questa sorta di *epoché* più sociale che politica Banfi si esalti per quelle che gli appaiono come le manifestazioni più pure di una volontà autonoma di emancipazione delle classi svantaggiate, soprattutto quando queste manifestazioni non sono né ammantate del vago umanitarismo della beneficenza, né troppo irrigidite dalle organizzazioni socialiste.

Nella già citata lettera del 12 Giugno 1913, scrivendo a Rossi, Banfi ritorna a parlare de «L'Unità» di Salvemini, elogiandola per i suoi *reportages* sugli avanzamenti della cultura popolare:

Di', hai letto su una delle ultime «Unità» quella relazione del Comitato per le scuole dei contadini dell'Agro Romano? Leggila: io mi ci son commosso ed esaltato e d'allora mi par di non respirar più in questa scuola senza entusiasmo⁶³.

La vicenda delle scuole contadine dell'Agro romano e delle paludi pontine – al cui confronto ancor più piccina appare l'esperienza nella scuola statale – rappresenta per Banfi un esempio di giusto avvicinamento fra intellettuali e mondo popolare, aspirazione che come abbiamo visto sta al centro dei suoi interessi politici almeno dalla scrittura del manifesto con Caffi. Sin dal 1904 il medico Angelo Celli (1857-1914) e gli scrittori Giovanni Cena (1870-1917) e Sibilla Aleramo (1876-1960) avevano organizzato viaggi nei villaggi e nelle campagne dell'Agro romano per monitorare le condizioni sanitarie e il grado di istruzione della popolazione. In seguito, con il coinvolgimento di artisti come Duilio Cambellotti (1876-1960), avevano contribuito a

⁶³ Rossi, p. 35.

creare le prime scuole estive e serali per i contadini, fortemente osteggiate dai latifondisti e nobili locali, spaventati dalle possibili conseguenze di un'alfabetizzazione di massa dei propri coloni. Banfi vede in iniziative come questa il concreto manifestarsi di un'ideale – non retorico né moralistico – di umanità libera. Ma più ancora che l'impegno degli intellettuali lo commuove lo sforzo che il mondo contadino sopporta pur di garantirsi un'autonomia di cultura. Il 15 luglio 1914 Banfi scrive a Mario Rossi:

Quei contadini che nel Lazio, cacciati dai padroni, fanno e rifanno per cascinali e capanne la loro scuola, che v'imparano a leggere e scrivere dopo dieci, dodici ore di lavoro faticoso, questa gente a cui la società degli idealisti non ha saputo dar che chiacchiere vane e senza scopo, non sono i martiri e gli eroi di una vita nuova? A me par come lo scoppiare d'una enorme e vigorosa nuova vegetazione e finalmente tutte le ombre metafisiche son rotte e anche noi siamo in mezzo al sole, vediamo intorno a noi come cresce la vita, come l'uomo è Dio nel profondo della sua corporeità stessa. E non è che si conquista il bene materiale per potersi poi rivolgere ai beni spirituali: questa è l'ubbia dell'umanitarismo delle idee astratte, ma mentre la gente nuova si costruisce la propria vita materiale ed economica, ne crea il criterio ideale, ne vive lo spirito⁶⁴.

Ritorna in queste parole l'idea che l'autonomia morale e quella economica non siano separabili. Tanto per la persona quanto per la classe, l'idealità – ossia il momento di autocoscienza – non può giungere come un elemento esterno, che si affianchi alla vita materiale o che la sovrasti. Lo sviluppo materiale deve, secondo Banfi, non essere il semplice percorso da compiere per rendersi degni dell'idealità della cultura: questa, al contrario, nasce e sviluppa organicamente a quello, e proprio il legame fra di essi garantisce che la cultura non si trasformi in retorica astratta. Credendo fermamente in questo principio, Banfi si commuove per l'esperienza delle scuole contadine e vive con sofferenza il paragone con la sua personale esperienza scolastica, dove invece la cultura tende proprio a trasmettersi attraverso forme vuote ed esteriori.

III.6 LA VITA SCOLASTICA: RIFLESSIONI SULLA PEDAGOGIA E SULLA GIOVENTÙ

La vita extrascolastica accentua inoltre il suo senso di frustrazione. Il tempo che egli trascorre a Torino è troppo poco per potersi sentire organico alla vita culturale della «grande città dove» – scrive a Rossi il 6 ottobre del 1913 – «si guadagna molto e, mi dicono, ci si diverte abbastanza», e dove quindi «uno che guadagna poco e non si

⁶⁴ Rossi, p. 16.

diverte (...) tu capisci come possa star solo»⁶⁵. A Jesi prima e ad Alessandria poi Banfi ha incontrato tra i colleghi «qualche gentiluomo, (...) qualche buon diavolo, molti burocrati»⁶⁶, ma mai nessuno del calibro morale ed intellettuale di Mario Rossi. Il vimercalese sente la solitudine di una provincia che non è né campagna né città e soffre di un isolamento culturale mitigato solo dalla scoperta della preziosa biblioteca comunale alessandrina dove, nel gennaio del 1914, ritrova un'edizione completa delle opere di Hegel: «è stata tale la commozione», commenta con Rossi, «che mi veniva da piangere. L'ansia della filosofia mi ha ripreso»⁶⁷.

L'insegnamento però, ingabbiato dalla burocrazia scolastica, lo entusiasma solo a tratti. Ma anche questa esperienza individuale, per quanto frustrante, non è patita come un fato malevolo. Anche le insoddisfazioni personali sono sempre da Banfi inserite nel quadro generale degli eventi storici e sociali in cui si trova a vivere, come traspare da questa lettera a Mario Rossi del 9 giugno 1914:

La scuola è una galera, ecco la mia vera scoperta che nessuna pedagogia del mondo, neanche quella gentiliana, riuscirà a distruggere. Perché mi sono accorto che il difetto della scuola è il difetto stesso della società borghese a cui serve: una società a cui il pensiero, che è liberazione, è inutile e nemico e che ha inventato il termine anfibio di *cultura* che è diletterantismo e retorica⁶⁸.

Questo spunto è sviluppato ulteriormente nello scritto intitolato *Nella scuola*⁶⁹, molto probabilmente contemporaneo alla lettera. Innanzitutto Banfi si scaglia contro la concezione oggettivistica del sapere: «una delle ragioni per cui la scuola va male», afferma in apertura, «è che in essa il maestro insegna solo ciò che lo scolaro deve ripetere». Il sapere si riduce così ad «un oggetto che il maestro trasmette allo scolaro e di cui questo è obbligato a consegnar la ricevuta». Ciò che va perso in questo procedimento così formale è, sostiene Banfi, il valore formativo che il sapere deve avere per l'interesse della persona:

ogni conoscenza, anche se abbia uno scopo tecnico, anche se sia semplice affatto, non ha nessun valore, anzi non è possibile, se non si organizza nella vita della persona che la possiede. Il sapere quindi

⁶⁵ Rossi, p. 37.

⁶⁶ Rossi, p. 37.

⁶⁷ Lettera a Rossi del 14 febbraio 1911. Rossi, p. 27.

⁶⁸ Rossi, p. 32.

⁶⁹ SFN, pp. 281-283.

che si trasmette nella scuola è un'astrazione, un sistema abitudinario di nozioni di cui né il maestro né lo scolaro scoprono e sentono il valore: il maestro d'insegnarlo, lo scolaro d'apprenderlo⁷⁰.

Né è possibile, secondo il giovane ma già esperto insegnante, porre rimedio ai danni causati da questa impostazione pedagogica rifugiandosi in un semplice rinnovamento del metodo d'insegnamento. Se il sapere è inteso come «qualcosa di non spirituale, di oggettivo che esce senz'anima dalla bocca del maestro ed entra senz'anima nelle orecchie dello scolaro», anche il «*metodo*» si trasforma in nient'altro che un «tentativo di dare un'anima formale a questo sapere astratto». Anzi, l'ossessione per una pedagogia metodologicamente funzionale rende artificiosa l'attitudine del maestro, favorendo la scomparsa di ogni umanità nel suo rapporto con l'alunno:

Come posso insegnare una nozione in modo differente da come io la intendo, in modo che il ragazzo possa apprenderla, e apprender precisamente quella nozione e chiaramente? Il metodo si riduce necessariamente a questo: togliere alla nozione ogni vivacità, ridurla alla sua forma schematica (schematica per noi), ai suoi elementi astratti (l'intuizione, la nomenclatura) e costringere il ragazzo a imparare a memoria. L'insegnamento mnemonico è ancora oggi l'unico che viga nelle nostre scuole, né altro insegnamento è possibile di un sapere che non è sapere di nessuno, ma sapere in sé. (...) Ogni spontaneità è uccisa. E io penso che non si tratta solo della scuola che va male, ma della vita. La scuola – di questo sono ben persuaso – non è un incidente senza valore nella vita. La scuola isterilisce gli anni più freschi, la scuola è l'espressione più funesta della tendenza che ha la nostra forma sociale a cristallizzarsi: il pensiero diventa astrazione, il sapere si oggettivizza, è una tradizione, un titolo, una convenienza⁷¹.

Appare evidente che non si tratta di semplici riflessioni teoretiche sull'insegnamento, bensì di una vera e propria assunzione di responsabilità morale verso quella gioventù che rappresenta il dinamismo del mondo. Nella scuola, nonostante le restrizioni in cui si trova a lavorare, Banfi comincia ora a scorgere la possibilità di una funzione maieutica dell'insegnamento attraverso la quale favorire lo sviluppo organico delle personalità degli studenti e della propria. Queste riflessioni del 1913-14 si mostreranno un paio d'anni dopo non solo più mature, ma anche in grado di superare il pessimismo iniziale con un nuovo slancio etico. Il 16 settembre 1916 Banfi, su richiesta dell'amico Mario Rossi, invierà una lettera a suo fratello Astolfo, in procinto di cominciare la carriera d'insegnante nelle scuole normali e bisognoso di consigli. La lettera è preziosa perché ci consegna un quadro peculiare del pensiero pedagogico di

⁷⁰ SFN, p. 281.

⁷¹ SFN, p. 282-283.

Banfi quando, alla soglia dei trent'anni, si volge indietro a valutare il primo lustro della sua esperienza d'insegnante:

Per me credo che una disciplina pedagogica non vi sia, ma i problemi morali da un lato, che solo una spiritualità profondamente vissuta individualmente può risolvere (e il problema pedagogico non ha valore spirituale se non sgorgi da un interesse morale per l'umanità e dal senso della nostra unità con essa), e da un altro problemi pratici e sociali in cui i primi si concretano. Tutta la retorica positivista dei metodi si riduce in fondo alla negazione di scopi particolari dell'educazione e a certi artifici pratici di valore molto relativo. (...) È meglio prender giorno per giorno un argomento e discuterlo con gli scolari: vedrà che in questo modo quella didattica che è nei testi un guazzabuglio di sciocchezze noiose può diventare interessante⁷².

Banfi si permette un giudizio tanto leggero sulla pubblicistica pedagogica poiché dimostra non solo di conoscerla, ma di averne percepito nella pratica la grande distanza dalla realtà scolastica effettiva. La lettera ad Astolfo Rossi infatti ci dice molto anche sui modelli pedagogici a cui Banfi fa riferimento, seppur per lo più in maniera critica, poiché – come osservato – l'intero problema dell'insegnamento non è per lui altro che un'espansione del problema morale. È sostanzialmente all'opera del pedagogista Giuseppe Lombardo Radice (1879-1939) che Banfi consiglia di affidarsi: ne cita sia le *Lezioni di didattica e ricordi di esperienza magistrale* – «possono dare un buon aiuto»⁷³ – che le *La milizia e l'ideale: letture pedagogiche proposte agli allievi maestri e agli studiosi*. Al pedagogista catenese Banfi si affida anche per ciò che riguarda l'insegnamento specifico della psicologia, consigliandone un testo in via di pubblicazione, giudicato utile e sincero «a parte la semina inopportuna e abbondante dell'idealismo prezzoliniano, e certe ingenuità»⁷⁴. Non cita affatto Gentile, di cui ha sicuramente già letto anche testi pedagogici, e suggerisce invece la lettura di *Elementi di pedagogia*, di cui Giovanni Vidari (1871-1934) ha pubblicato nel 1916 il primo volume presso l'editore Hoepli: come tutti gli altri scritti di Vidari però, scrive Banfi, anche questo «rovina le idee nelle buone parole»⁷⁵. Il giovane insegnante consiglia infine la consultazione di pubblicazioni seriali come «Scuole di lavoro» e «Cultura popolare».

Ma il consiglio più importante che Banfi dà all'amico epistolare è quello di lavorare, soprattutto in riguardo all'educazione degli infanti, in direzione contraria alle

⁷² Rossi, pp. 40-41.

⁷³ Rossi, p. 40.

⁷⁴ Rossi, p. 41.

⁷⁵ Rossi, p. 41.

codificazioni eccessive, «distruggendo quell'orribile concetto di educando e di educatore che la pedagogia par autorizzi»⁷⁶. Nonostante la buona volontà e gli *escamotages*, in molti casi il tentativo di trasmettere spiritualmente un sapere attraverso un sistema organizzato secondo criteri oggettivistici è destinato a fallire:

Quanto alla morale, se lei sa cosa sia la morale, si disilluda: nulla di ciò che lei sa è ciò che si insegna nella Scuola Normale. Nel primo anno (...) nozioni generali e *positive* di morale. Nel secondo (...) nozioni civili e patriottiche sul diritto politico, civile, sullo statuto, ecc. Qui non ho da dar consigli: si salvi chi può⁷⁷.

Si giunge così fino al paradosso che Banfi esprime in questa frase in chiusura della missiva: «io dopo quattro anni non so più che cosa sia possibile insegnare di filosofia»⁷⁸. Se la funzione della filosofia dev'essere, come scrive a Mario Rossi il 28 aprile 1914, «risolversi in una logica che nell'autocoscienza pura liberi lo spirito (...) da ogni oggettività come assoluta», e se il compito dell'etica è di non elevare «fumosi doveri morali sopra l'atto vivo e reale»⁷⁹, appare difficile che entrambe trovino posto nei programmi scolastici.

Ma l'amarezza disillusa che traspare da questi brani non deve ingannare. Se Banfi è tanto critico nei confronti del sistema scolastico e dello spirito che lo innerva è proprio perché egli sta lentamente – e senza forse esserne nemmeno del tutto consapevole – scoprendo il senso più vitale dell'esperienza d'insegnante. Egli capisce a poco a poco che il vero privilegio dell'insegnare sta «nell'esser con i giovani». «Mi par che sian loro», torna a scrivere a Mario Rossi il 27 ottobre 1914, «le mie, le nostre speranze». Descrive questa consapevolezza come una sensazione strana, «che forse è ingenuità, ma che non deve esser tale, se no non è più possibile capire la vita»⁸⁰.

III.7 ECONOMIA E AUTOCOSCIENZA: LA PRIMA LETTURA DI MARX

Il contatto quotidiano con la gioventù è in qualche modo garanzia di freschezza nel pensiero. Nello stesso periodo in cui matura questa consapevolezza, però, Banfi si

⁷⁶ Rossi, p. 41.

⁷⁷ Rossi, p. 41.

⁷⁸ Rossi, p. 42.

⁷⁹ Rossi, p. 24. Banfi utilizza in questa lettera per la prima volta l'espressione 'autocoscienza pura', nozione destinata a diventare nel giro di poco tempo un elemento centrale della sua filosofia.

⁸⁰ Rossi, p. 39.

rende anche conto del fatto che l'insegnamento e lo studio umanistico non bastano ad avere una presa determinante sulla realtà a lui contemporanea. D'altronde gli è già chiaro da qualche tempo che il momento di idealità della storia e quello di autocoscienza della persona sono possibili nella loro purezza solo se accompagnati da una comprensione piena delle dinamiche materiali dell'esistenza. Banfi ha già compreso che il nuovo principio di universalità umana dipende dall'economia, ma non è ancora in grado di capire che tipo di lettura sia la più appropriata per questa categoria dello spirito.

Al principio del 1914 si lancia dunque negli studi economici, dedicandovisi per un mese intero. Nella lettera del 14 febbraio comunica a Rossi di averne «spremuta alcune idee»⁸¹, che possiamo supporre essere quelle esposte nel frammento *Economia*⁸², non datato ma accorpato dai curatori delle carte postume assieme ad altri scritti del periodo 1913-14. Sembrano confermare questa datazione sia l'abitudine banfiana di redigere delle schede di lettura dettagliate a seguito di specifici studi, sia il mancato accenno nel testo alle vicende belliche – così strettamente connesse a quelle economiche – che nel giro di pochi mesi infiammeranno l'Europa.

La datazione di questo breve frammento è importante perché in esso Banfi cita per la prima volta direttamente – a quanto possiamo dedurre dai testi editi e dai principali carteggi inediti – il nome di Karl Marx e, se si escludono alcuni precedenti accenni generici alla questione delle classi, la sua dottrina. È dunque ragionevole supporre che le prime letture su Marx risalgano a questo periodo. A confermare quest'ipotesi sta anche la stessa testimonianza di Banfi, che nel 1950 scriverà: «lo studio dei testi del marxismo risale per me alla vigilia della grande guerra»⁸³.

L'analisi che Banfi svolge del fenomeno economico è d'altro canto strutturalmente hegeliana: nella lettura del vimercatense il pensiero di Adam Smith (1723-1790) costituisce il momento della tesi, quello di Jean-Baptiste Say (1767-1832) dell'antitesi, mentre quello di Marx è la sintesi finale. Smith pone il soggetto economico, cioè quello che compie «il passaggio dall'individuo naturale alla socialità»⁸⁴, intesa come «concetto astratto». Say esprime invece l'«oggettività economica» che determina le leggi generali del fenomeno economico ma mostra poi la sua «inettitudine in confronto alla storia, all'individuo, al reale». Questo secondo

⁸¹ Rossi, p. 27.

⁸² SFN, p. 300.

⁸³ A. Banfi, *La ricerca della realtà*, cit., p. 714.

⁸⁴ SFN, p. 300.

momento è quello corrispondente alla società borghese, che costituisce una «*platitudo della socialità*», determina la «solitudine degli intellettuali» e giudica secondo un criterio economico anche «dignità, giustizia, onore, ecc.». Ma i limiti al tempo stesso astratti e materiali che gli ideali borghesi si trovano di fronte nel momento in cui spingono verso la propria attuazione, creano nel seno stesso della propria cultura dei tentativi di rinnovamento: Banfi spiega che fenomeni come «il romanticismo e le unità spirituali nazionali (Mickiewicz, Mazzini ecc)» o come lo stesso hegelismo, altro non sono che reazioni interne alla stessa borghesia che tenta di rinnovarsi. Ma la «trasformazione della nazionalità in Stati» e il «processo di assorbimento nel generale concetto delle democrazie» sono soluzioni parziali e contraddittorie.

Con queste riflessioni Banfi, sempre lontano dal nazionalismo militaresco, sembra distaccarsi completamente anche dal patriottismo estetico giovanile che celebrava il Risorgimento quale compimento dello spirito italico maturato nei secoli dall'umanesimo in poi. La sua prospettiva, che come abbiamo visto non rinnega comunque l'idea che la storia sia una concatenazione spirituale di eventi, si volge ora in avanti per cercare di comprendere che ruolo abbia l'economia in quel processo. Soltanto la sintesi che Marx compie fra soggetto ed oggettività economici gli appare in grado di descrivere l'economia come espressione dell'autocoscienza dello spirito:

Necessità della sintesi (Marx). L'oggettività economica deve riconoscere che la sua economicità sta nel soggetto economico. Il soggetto economico deve riconoscersi come autocoscienza e il suo processo non come sviluppo verso un'astratta idealità, ma il farsi reale dell'idealità presente (come autocosciente) in ogni atto economico, in quanto posto idealmente (come idea dell'economicità dell'io) e quindi in rapporto con lo sviluppo completo dell'autocoscienza personale in tutti i suoi momenti. Qui l'economicità si risolve nel senso più alto, o meglio in storicità e realtà concreta dello spirito come autocoscienza⁸⁵.

La lettura banfiana dell'economia sembra appoggiarsi dunque con piena fiducia a Marx. Eppure non sono affatto marxiane le conclusioni a cui il vimercatense giunge. La lotta di classe, infatti, pur non essendo più un'espressione degli interessi della società borghese, si pone secondo lui sullo stesso piano degli altri tentativi da questa elaborati per superare il conflitto che le si è generato all'interno. Così come le «unità spirituali nazionali» anche la «forma assillante e allucinante della lotta di classe» ripropone «lo spettro dell'identità di problema sociale che la borghesia ha posto e ritrova ora nella

⁸⁵ SFN, p. 300.

reazione contro sé stessa»⁸⁶. La vera rivoluzione dello spirito, sembra suggerire implicitamente Banfi, sarà quella che nella sua manifestazione politica saprà fare a meno di identità collettive ed oggettive – stati o classi – in assoluta contrapposizione fra di loro.

Il ragionamento banfiano giunge a compimento nel «concetto umanistico di una federalità», che sembra quasi ricondurre alla pace perpetua immaginata da Kant. Se però per il tedesco questo concetto si incarna politicamente in una federazione mondiale di stati, possibilmente sorretti tutti da una costituzione repubblicana, per Banfi le conclusioni sono molto più indecifrabili:

Lo «Stato» deve essere il sepolcro della borghesia, non l'avvento del nuovo mondo. Lo Stato è il Leviathan – Esso morrà dopo ingoiato il vecchio mondo, e rivivrà lo spirito vivido d'infinite forme⁸⁷.

Dagli scritti che possediamo non ci è possibile dedurre quali siano le nuove «infinite forme» che Banfi sta immaginando. Egli vede un'opposizione dicotomica fra l'immobilità dello Stato e il dinamismo economico – e dunque anche etico – delle innumerevoli forze che tentano di liberarsene, ma non ha ancora elaborato, al principio del 1914, una posizione politica definita, né sul piano teorico né su quello della prassi. Si esprime con estrema chiarezza e lucidità quando deve indicare le strade che non bisogna percorrere, ma sfocia inevitabilmente in toni confusi – a tratti mistici o messianici – quando cerca di definire il suo ideale di rinnovamento concreto. Alla precoce e abbastanza limpida definizione dei principî gnoseologici della filosofia non fa dunque da contraltare una teoria politica altrettanto efficace. Sembra quasi che l'analisi filosofica della struttura della ragione e quella storica della crisi della cultura europea procedano su due binari paralleli, che si incrociano solo quando entra in gioco la componente etica o spirituale di entrambe. In tal senso, gli studi di economia possono leggersi proprio come il tentativo di accorciare quella distanza.

Pur non possedendo ancora una *Weltanschauung* politicamente del tutto determinata, Banfi ha comunque alcune salde convinzioni: rifiuto della cultura borghese, ritenuta astratta, fondata sul privilegio ed incapace di garantire uno sviluppo delle nuove forze spirituali; ammirazione commossa per il mondo popolare, quando esso si mostra in grado, con il proprio lavoro e la propria vitalità, di costituirsi un'autonomia etica ed ideale; disprezzo per il nazionalismo e il militarismo; rifiuto del

⁸⁶ SFN, p. 301.

⁸⁷ SFN, p. 301.

vago umanesimo degli intellettuali ma apprezzamento per il «praticismo» di alcuni di essi; ammirazione per il realismo morale tolstoiano, in grado di spazzare via «gli ultimi resti possibili di nebulosità romantiche»⁸⁸; condivisione dell'analisi economica marxiana ma distanza dall'ideale pratico della lotta di classe e – presumibilmente – anche dal concetto di una dittatura del proletariato; atteggiamento critico nei confronti del partito socialista italiano, giudicato – a torto o a ragione – troppo dipendente dalla cultura positivista.

Banfi sembra dunque concordare sia con la lettura economica della modernità che Marx propone, sia con i presupposti etici – il riscatto delle classi più povere – che muovono il socialismo, eppure continua a tenersi lontano da una reale adesione politica. Nei primi mesi dell'anno si rituffa dunque nella filosofia, con l'ennesima rilettura di Hegel, che durerà per tutto l'anno, e con una inedita passione per la logica che scaturisce dallo studio di *Geschichte der Logik im Abendland* di Carl von Prantl (1820-1888), «libro assai ben fatto, di spirito hegeliano, cioè capace di capire la storia»⁸⁹. Inizia con questa lettura un interesse per la logica che durerà qualche anno e darà come frutti un paio di corposi saggi pubblicati postumi.

⁸⁸ Lettera a Rossi del 28 maggio 1913. Rossi, p. 34.

⁸⁹ Rossi, p. 36.

CAPITOLO IV

IV.1 LA SETTIMANA ROSSA E LA GUERRA: UNA NUOVA *WELTANSCHAUUNG*

Il mondo intorno, intanto, corre veloce: la seconda metà del 1914 è piena di eventi che costringono il professore alessandrino a rimettere la politica al centro dei propri pensieri. La guerra contro l'Impero Ottomano del 1911, conclusasi con l'annessione al Regno d'Italia dei territori libici e di molte isole greche, aveva consolidato il potere – più culturale che politico – dei nazionalisti, lasciando però strascichi nella società italiana. Il 7 giugno 1914 ad Ancona anarchici, repubblicani e sindacalisti tengono una manifestazione congiunta a favore di due soldati di leva puniti per i loro ideali antimilitaristici. A seguito del comizio, in cui prendono la parola fra gli altri l'anarchico Enrico Malatesta (1853-1932) e il repubblicano Pietro Nenni (1891-1980), i manifestanti vengono caricati dalle forze pubbliche che sparano sulla folla, causando tre morti.

La notizia degli scontri suscita rabbia e indignazione in tutta la penisola. Proprio da Ancona parte uno sciopero organizzato dallo stesso Malatesta e dal sindacato dei ferrovieri, che ben presto si estende a molte città, infiammando in particolare le Marche e la Romagna: le ragioni del malcontento diffuso si fondono con l'antimilitarismo che aveva fatto da scintilla alle proteste, e lo sciopero si trasforma in un vero e proprio abbozzo d'insurrezione. Il sentimento antimonarchico dei repubblicani, le rivendicazioni sociali dei sindacalisti e l'antiautoritarismo degli anarchici si alleano momentaneamente e incutono timore al potere centrale: per tutta la durata della 'settimana rossa' la rivoluzione, almeno nel centro-nord dello stato, sembra davvero alle porte.

I disordini si placano il 14 giugno e sembrano avere un impatto fondamentale sull'interpretazione banfiana della politica, trasformando definitivamente la sua simpatia per le istanze popolari in una vera e propria adesione ad una visione socialista del mondo. Esattamente un mese dopo la conclusione degli scioperi e delle insurrezioni, il 15 luglio 1914, Banfi invia da Vimercate una lettera fondamentale a Mario Rossi. Dalle riflessioni sulle frustrazioni scolastiche si giunge, dopo un riferimento alle scuole contadine laziali, a quello che sembra un commento implicito sui fatti di Romagna:

Cosa son stati di fastidio questi esami: non per il lavoro, ma per la sua inutilità; poi un affollarsi di genitori asini di asini figli, un mondo di piccolezze e di viltà. Io sempre più mi persuado che questa

classe privilegiata ch'entra nelle nostre scuole le dissolve nella stessa sua incapacità di progredire: l'ideale non è per esser reale: giacché reale è solo il loro interesse e l'ideale è retorica. La storia è per essa una pazza catena di retoricismo e di individualità senza senso. Ma oggi v'è gente per cui ideale e reale sono uniti nella lotta per la vita che li renda uomini. Quell'unità che i filosofi idealisti cercan nel violentare concetti, io la sento vivente come un'incarnazione divina di coloro che, uniti, si conquistano nel pane, nella casa, il diritto d'esser uomini. Il nostro ideale teoretico, Mario, ci si realizza attorno, e noi non siamo che la coscienza di libertà di questo nuovo mondo, questo mondo senza Dio, perché è Dio vivente che opera. (...) Il socialismo, attivo oggi nella sua realizzazione pratica del materialismo storico, è per me l'unica forza veramente idealistica o concreta della nostra società, concreta nei suoi errori, nelle sue limitazioni, nelle sue ribellioni che ai quietisti e ai filosofi sembran senza senso e senza scopo, come se la vita abbia dei sensi e degli scopi. Dico a te queste cose che non dico quasi a nessuno, perché da che le penso mi par di vivere in un altro mondo: un mondo di verità in cui io non abbia nulla da attendere fuor che la verità, a cui non chiedo altre consolazioni che lavorare per esso, come a me è dato¹.

D'improvviso dunque, anche i movimenti di piazza prima identificabili come «forma assillante e allucinante della lotta di classe» si trasformano in ribellioni che appaiono «senza senso e senza scopo» soltanto all'occhio placido dei «quietisti e ai filosofi». Proprio nel momento in cui l'ala riformista del P.S.I. guidata da Turati si vede scavalcata a sinistra dai moti di ribellione e se ne distanzia, Banfi dichiara di accettare del socialismo anche gli «errori» e le «limitazioni» che prima lo tenevano lontano da esso. Probabilmente egli si sbilancia in maniera così marcata con Rossi, poiché quest'ultimo si attesta invece su una posizione che il figlio Paolo non esiterà a definire «crociana»², ossia tendente proprio verso quel quietismo liberale che Banfi condanna nella lettera.

A fronte dell'invettiva antiborghese banfiana contro i «genitori asini di asini figli» che compongono la «classe privilegiata» degli esaminandi liceali, fa sorridere rileggere le parole con cui Croce descriverà, nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* del 1928, gli eventi della 'settimana rossa': scrive il filosofo napoletano che dopo le «violenze, le scomuniche o "boicottaggi", e i "sabotaggi"» con cui le leghe dei contadini «soverchiavano la classe dei possidenti», giunge «con fermezza e con prudenza» la giusta repressione del governo guidato da Antonio Salandra (1853-1931), e «sul finire del luglio, la calma era tornata dappertutto; le famiglie pensavano agli esami dei loro figliuoli e si apprestavano o già movevano spensierate per le villeggiature estive»³.

¹ Rossi, pp. 16-17.

² Rossi, p. 49.

³ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1967, pp. 253-254.

È evidente che si tratta di visioni del mondo, quella di Banfi e quella di Croce, radicalmente inconciliabili per cultura e per prospettive politiche. Non possediamo purtroppo lettere di Banfi di questo periodo indirizzate all'amico rivoluzionario Caffi, le quali ci avrebbero permesso forse di capire se la sua posizione sia effettivamente già così immersa nella prospettiva socialista come appare nella lettera a Rossi. Di sicuro però le vicende della 'settimana rossa' spingono Banfi a varcare un confine, sulla soglia del quale esitava da un po' di tempo: da adesso in poi egli si sente inserito in un universo di significati in cui il materialismo storico segna l'orizzonte generale dell'evolversi della civiltà. Ciò non implica subito un passaggio all'azione o alla pratica politica, ma rappresenta un cambio di prospettiva determinante che, nato sul piano storico, tende a risalire fino a quello filosofico, permeandolo pian piano. Gli accenni al nuovo «Dio vivente» lasciano addirittura pensare che il messianesimo confuso abbia finalmente trovato una sua nuova chiesa universale.

Nello stesso mese in cui in Italia le rivolte sociali si propagano fino a toccare persino l'animo solitario di Banfi, l'Europa si scopre improvvisamente e inaspettatamente in subbuglio. Negli ex possedimenti europei dell'Impero ottomano, equilibri politici e militari già molto incerti, sconvolcati dalle due guerre balcaniche dei primi anni '10, causano il rinfocolarsi del nazionalismo in molti Stati neonati o aspiranti all'indipendenza. Il 28 giugno a Sarajevo lo studente serbo-bosniaco Gavrilo Princip (1894-1918), membro del gruppo nazionalista panslavo della Giovane Bosnia (*Mlada Bosna*), uccide a colpi di pistola l'arciduca Francesco Ferdinando d'Austria (1863-1914) e sua moglie. L'assassinio dell'erede al trono dell'Impero austroungarico incrina i già difficili rapporti fra questo e il Regno di Serbia, dando avvio, il 28 luglio 1914, ad un conflitto che coinvolge immediatamente quasi tutti gli altri Stati europei, in un fittissimo intreccio di rivendicazioni politiche ed interessi economici, coloniali e militari. Ai due Imperi centrali – austroungarico e tedesco – si contrappone l'alleanza di Russia, Francia, Belgio e Inghilterra. L'Italia, nonostante il legame sancito con tedeschi e austriaci attraverso gli accordi della 'triplice alleanza', rimane inizialmente neutrale.

La prima guerra mondiale rende tragicamente manifesta la crisi di civiltà dell'intera Europa. Il militarismo, che già nel 1910 Banfi aveva descritto come strumento attraverso il quale «le classi economicamente privilegiate tentano l'ultimo e il più disonesto sforzo per irrigidire il processo economico», penetra in tutte le società del continente, sfruttando il facile e populistico ideale della supremazia nazionale. Sia negli imperi che nei regimi repubblicani o liberali, le élites intellettuali si schierano per lo più

a favore del conflitto. I rarissimi pacifisti e pochi non interventisti non sono in grado, tanto nei singoli stati quanto a livello continentale, di creare un movimento d'opinione in grado di contrapporsi con determinazione alle ostilità.

Lo scoppio della guerra non fa che accentuare il senso drammatico della scelta di Banfi di far convogliare la sua fede nel socialismo. Il messianesimo morale per anni espresso solo per metafore trova ora nell'immagine di un riscatto degli ultimi la sua meta storica ed ideale al tempo stesso. Nelle parole di Banfi il conflitto fra stati appare come nient'altro che l'ultimo stadio di un processo di sfruttamento sistematico dei diseredati. Ma il travaglio di questi pensieri dev'essere grande, poiché genera isolamento: Banfi non riesce a condividere le sue gravi allusioni nemmeno con gli amici coetanei, e molto calzante è a questo proposito la definizione di Fulvio Papi che inquadra il suo maestro in questo periodo come una sorta di «filosofo privato, del tutto fuori modo e completamente originale nel suo disegno intellettuale»⁴. Il suo silenzio preoccupa Reborà che, scrivendogli il 1 agosto 1914, gli chiede, anche per conto di Cotti e Monteverdi, «in nome dell'intima adesione nostra un cenno del tuo bene – o della tua angoscia»⁵. Il giorno seguente, e nemmeno una settimana dopo l'inizio delle ostilità, Banfi scrive invece al più anziano amico Rossi:

C'è intorno a noi questo mondo orribilmente sconvolto: ci deve essere una ragione, terribile ragione di vendetta; ma ora che ho visto chi soffre e chi muore per poter guadagnare il pane e getta nei figli il seme della tisi, e non ha più nulla d'umano, e non può avere idealità, Mario, perché ha bisogno di mangiare, e vive di lavoro, di fame, di sporcizia e di quella enorme tristezza morale che è la miseria, e che penso che poche persone si giovan della vita intatta ancora di queste creature per cacciarle sotto ai fucili e ai cannoni, io mi sento dentro come una disperazione d'ira. E se non credessi, Mario, nel mondo nuovo, se non fossi certo che questa gente senza ideale dalla sua fame creerà una nuova giustizia alla storia, non avrei più forza né per lavorare, né per pensare, né per voler nulla d'onesto. Altrimenti, Mario, sarebbe il mondo della maledizione immobile, quel tuo mondo senza Dio in cui non si può respirare. E il nostro pensiero, Mario, non è del mondo passato: è nell'aspettazione che ci sostiene; è la libertà che attende d'aver forza nella realtà⁶.

⁴ Papi *vita e filosofia*, p. 140.

⁵ C. Reborà, *Mania dell'eterno*, cit., 36.

⁶ Rossi, p. 46.

IV.2 LA CRISI SOCIALISTA E IL NEUTRALISMO BANFIANO

Ma proprio mentre Banfi affida queste speranze all'amico, quel nuovo mondo sembra sgretolarsi. Al principio dello stesso agosto, infatti, anche il socialismo della seconda Internazionale – all'interno della quale alcune correnti avevano ipotizzato che la guerra potesse essere l'avvio della rivoluzione mondiale – entra in crisi: nei mesi immediatamente antecedenti al conflitto i rappresentanti dei vari partiti e movimenti marxisti europei avevano formulato alcune ipotesi per porre fine alla corsa agli armamenti, dall'organizzazione di un arbitrato per costringere le potenze europee a dimezzare le loro spese belliche, fino ad uno sciopero simultaneo internazionale. Nessuna di queste azioni viene messa in atto, e «allo scoppio della guerra», scriverà la storica francese Madeleine Rebérioux (1920-2005), «l'Internazionale si rivela impotente. Il socialismo aveva fallito in uno dei massimi obiettivi del movimento operaio: preservare la pace»⁷.

La posizione di Banfi nei confronti della guerra è, in questi primissimi mesi del conflitto, abbastanza complessa. Se da un lato essa è da lui vista e condannata come l'apoteosi dello sfruttamento della «gente senza ideale», dall'altro gli offre l'occasione per tornare a riflettere sul tema dell'identità nazionale e del ruolo che può o deve spettare alla neutrale Italia nel generale rivolgimento europeo. Scrive in appunto del settembre 1914:

L'equilibrio europeo durato tanti anni corrisponde al movimento che si rivela da un lato come sviluppo d'interessi economici, formazione della piccola borghesia e costituzione del grande capitalismo internazionale, dall'altro – come riflesso ideale – quale risoluzione d'ogni «politica» nelle astratte idealità democratiche di libertà e di autonomia di stato di fronte alla forza della chiesa (...). La posizione internazionale di ogni nazione non ebbe significato che per il confine armato e il bilancio militare⁸.

Banfi interpreta l'affermazione dello stato-nazione fondato su principî liberali come un processo nato con una contraddizione interna: la spinta universalistica delle idealità democratiche e risorgimentali si è in realtà tradotta solo nell'internazionalizzazione economica del capitalismo, mentre il confronto politico fra gli stati si è ridotto alla salvaguardia dei territori acquisiti e alla rivendicazione più o meno diplomatica di quelli persi nel corso del XIX secolo. Questo equilibrio precario

⁷ Madeleine Rebérioux, *Il dibattito sulla guerra*, in AA. VV., *Storia del marxismo. Vol. II: Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, cit., pp. 897-935, p. 935.

⁸ UM, p. 147.

conteneva in sé già tutti i presupposti del conflitto. Le ragioni della crisi, prim'ancora che economiche o sociali, sono quindi ideali:

Finalmente è scoppiata la lotta: e subito ciascuna nazione ha avuto il suo posto, il posto che – con più o meno retorica – ha nell'animo dei suoi cittadini. Ciascuna nazione si è creduta minacciata: ma la minaccia non portava contro nessuno: ma contro il suo posto ideale: la sua idea di nazione: idea di nazione che non è voluta, ma è la sua storia, il suo passato: i nemici che ha vinto e da cui fu vinta, le sue glorie e le sue sconfitte⁹.

L'idea di nazione, che a giudizio di Banfi nasce e si evolve naturalmente nelle singole culture, implica costitutivamente il sentirsi minacciati non da una potenza straniera specifica, ma dal mancato raggiungimento del proprio ruolo nella storia. Diversa è però la condizione dell'Italia, in cui per ragioni storiche particolari questo processo di unificazione, ideale e materiale, è avvenuto tardi e non completamente. La politica post-risorgimentale, tanto interna quanto estera, ha «predisposto la nazione a questa pigrizia morale d'oggi». Essa è quindi neutrale perché «non ha il suo posto», perché «nessuna idealità (nessun passato) la sorreggere»: è «plastica», «senza forma e senza volontà», dato che questa, se non sorge dall'interno della cultura nazionale, non può essere imposta posticciamente. Il popolo pigramente «vuol la pace», mentre il nazionalismo dei pochi non è che «viltà d'interessi e debolezze», «vergogna elevatasi a diritto».

Dunque l'Italia sembra secondo Banfi destinata a rimanere ancora fuori della storia d'Europa, in una posizione «incerta e ridicola e pietosa» che non esprime, in un senso o nell'altro, alcuna forte idealità: «la guerra – se non sarà di difesa – sarà di rapina», vaticina con una certa lungimiranza. Il discorso di Banfi, seppur a tratti ambiguo, punta dunque a denunciare la mancanza di una forte nervatura di cultura politica nella nazione, ma certo non intende spingere in direzione di un intervento in guerra che già si preannuncia drammaticamente ridicolo¹⁰.

Eppure ai suoi occhi proprio «questa immobilità che compromessi deboli e vili ci hanno preparato», può essere l'occasione per fare dell'Italia la culla del rinnovamento della cultura europea. Solo qui, «dove la storia non pesa» può nascere la «giovane

⁹ UM, p. 147.

¹⁰ Anche Prezzolini notava, già nel 1910 che una guerra con l'Austria sarebbe una tragedia economica, «ma che forse avrebbe l'effetto morale che talora le disgrazie hanno sui popoli: quello di rinsaldarne il carattere». G. Prezzolini, *Che fare?*, in «La Voce», II, 28, 23 giugno 1910. Ora in G. Boine, *Carteggio I. Giovanni Boine - Giuseppe Prezzolini (1908-1915)*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. Prezzolini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971.

Europa» già intravista assieme a Caffi, un movimento in grado di liberare dal «mostro che sopra ogni popolo vive come ideale». Messi da parte temporaneamente i temi del socialismo, la fede punta a stimolare un nuovo spirito italico che sfugga alla «pigrizia del tempo» e eviti la retorica «di vuote forme del passato»:

In Italia non è più possibile *vivere* che non preparando l'avvenire d'un rinnovamento sociale profondo. Noi dobbiamo gettare fuor delle nostre anime l'ideale inerte della patria da altri voluta e creata: non dobbiamo chiuderci in esso e morire: dobbiamo avere il coraggio della nostra storia, perseguirla sino in fondo e poiché siamo senza gravezza di passato farci spirito del mondo che sorge. Allora la nostra incredulità, la repugnanza ad ogni autorità e ad ogni fede, e la scettica sottomissione ad essa, e l'exasperato coraggio e ardore che in un istante toglie alla sommissione ogni senso e l'eleva nell'eroismo, allora tutto ciò avrà pure senso e potenza. Noi siamo la generazione della libertà, la generazione della incredulità, la generazione che ha sete di realtà nuda e di libertà serena. (...) Siamo senza speranza perché siamo la certezza¹¹.

Questa aspirazione di rinnovamento e questo desiderio che dalla neutrale Italia possa partire il riscatto della gioventù europea non trovano però ascolto nemmeno negli amici più stretti. Il 6 settembre 1914, mentre Banfi cerca uno spiraglio per tradurre in un vago progetto culturale il sogno di un'Italia ed un'Europa diverse, Andrea Caffi, assieme al quale quel sogno era nato e si era strutturato, scrive una lettera a Prezzolini in cui ammette il totale fallimento:

Per me personalmente con questa guerra era finito tutto. L'idea della «giovane Europa» diventava un'ironia di fronte a questo jeu de massacre. Ed il gruppo di amici francesi, italiani, tedeschi, polacchi che si era formato per sostenere generosamente questa lenta preparazione di una civiltà e solidarietà europea ora si trova mobilitato e messo in pericolo di commettere veri fratricidi¹².

Mentre il sogno della «giovane Europa» svanisce, almeno temporaneamente, la brutalità con la quale l'esercito tedesco muove contro il neutrale Belgio e la repubblicana Francia suscita un moto d'opinione antiprussiano che mobilita molti potenziali neutralisti spaventati dall'immagine di un'Europa dominata dagli illiberali regimi tedeschi. Caffi stesso si arruola volontario nel I Battaglione del I Reggimento della Legione straniera francese, vale a dire nella Legione Garibaldina organizzata già nell'estate del 1914 da «sparuti drappelli di repubblicani, anarchici e sindacalisti»¹³

¹¹ UM, p. 148.

¹² Bresciani, p. 44.

¹³ Bresciani, p. 45.

italiani. Non sappiamo come Banfi accolga la notizia, ma appare improbabile che essa generi alcuna frattura, poiché ancora nel '46 il vimercatese ricorderà come Caffi «rideva (...) al cannoneggiamento delle Argonne, alla fucileria del Sabotino, ch'egli aveva affrontato col fucile a tracolla, disposto a morire non ad uccidere»¹⁴.

IV.3 GLI SCRITTI DI LOGICA E L'‘AUTOCOSCIENZA PURA’

La tragica assurdità della situazione europea non ostacola l'avvio dell'anno scolastico nella piccola provincia piemontese. Nell'autunno del 1914 Banfi riprende a far la spola fra Torino ed Alessandria. Nonostante l'ansia per gli eventi e l'impegno scolastico, trova il modo di consolidare la sua conoscenza dei classici della filosofia, grazie anche alla ben fornita biblioteca alessandrina. Le citazioni e gli appunti di questo periodo spaziano dalla tradizione del pensiero cristiano con Agostino d'Ippona (354-430), Anselmo d'Aosta (1033-1109) e Tommaso d'Acquino (1225-1274), alla metafisica e al razionalismo moderni con René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), Nicolas Malebranche (1638-1715), Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754) e David Hume; dall'idealismo tedesco con Kant, Fichte, Hegel e Schelling, fino – passando per il pensiero di Arthur Schopenhauer (1788-1861) – alle correnti contemporanee con John Stuart Mill (1806-1873), Afrikan Špir (1837-1890), Bernardino Varisco (1850-1933), Simmel, Bergson, Martinetti e Gentile.

Stimolato dalle letture, Banfi riesce in questo periodo a portare a compimento degli studi di logica, di metafisica e di epistemologia che lo stanno impegnando da tempo. La totale assenza di pubblicazioni fra il 1913 e il 1920 non deve trarre in inganno: egli scrive moltissimo in questi anni, conservando il materiale per sé o affidandolo alla sola lettura degli amici, e mettendo a fuoco alcuni dei nuclei teorici che si riveleranno centrali nel suo pensiero maturo. Ad esempio, nella gran mole degli *Appunti conclusivi* – testi sparsi o strutturati ma incompleti datati 1913-14 – compare per la prima volta la definizione del ‘copernicanesimo’, concetto sul quale il Banfi degli anni '40 e '50 calibrerà la sua intera prospettiva filosofica e politica. In questi appunti, esso è definito attraverso un'analisi dell'astronomia: con piglio antipositivista, il vimercatese esalta il valore trascendentale della scienza, il suo essere cioè motore del

¹⁴ SL, p. 248.

progresso umano non solo sul piano tecnico, ma soprattutto su quello generale della cultura. Scrive Banfi che la concezione copernicana

non è la verità di un oggetto in sé, ma è la verità dell'autocoscienza che procede nella riflessione sulla propria posizione e pone in ogni suo oggetto l'infinito. Non c'è tra le due teorie tolemaica e copernicana una differenza di fatto, ma una differenza di pensiero (la base fisica dell'attività non è se non risoluzione in infinità nuove)¹⁵.

Fra questi densi scritti trova spazio anche un corposo saggio praticamente pronto per la stampa, ma rimasto anch'esso inedito. Si tratta del già citato *Logica*, datato 12 novembre 1914, in cui il vimercatese tira le somme del suo pensiero. La gran parte di queste riflessioni sono il frutto di un ritorno costante del giovane studioso sugli stessi temi, affrontati di volta in volta in maniera più organica, più personale, con un linguaggio sempre più adatto alla natura dell'oggetto di studio. Così in questo saggio, riconfrontandosi con Hegel, Banfi può definire in maniera appropriata la sua distanza dalla «fissità universale della legge dialettica» del tedesco:

Per me nell'autoriflessione il pensiero conquista la sua indipendenza, si pone per sé, si dà come oggetto a sé stesso, non come realtà, ma come libertà del reale, almeno di quelle forme di reale in cui la nostra vita si muove. Altre forme sorgeranno e si svilupperanno e sarà essenziale al pensiero riprendersi in esse, e ciò sarà solo possibile quando la vita preparerà di esse forme nuove¹⁶.

Se il pensiero è questo processo continuo di autoriconoscimento, la storia della filosofia non è «un succedersi di errori o di verità offuscate da errori, ma è uno sviluppo dell'autocoscienza del pensiero, in cui altro errore non c'è se non per la nostra posizione provvisoria»¹⁷. Ogni momento empiricamente determinato della storia genera il suo criterio di organizzazione del pensiero. Quando rileggiamo il pensiero del passato, «il nostro criterio non è quello di chi lo pensò, ma è il pensiero stesso»¹⁸ come rinnovata attività: questo criterio non deve credersi mai oggettivo, ma bisogna anche essere consapevoli che esso è «permesso e comandato dalla vita che in noi sorge e s'organizza»¹⁹. Il pensiero non è mai immediatamente identico alla vita, ma da essa sorge costantemente, sì che in ogni momento scelto della storia «noi procediamo

¹⁵ A. Banfi, *Della quantità*, in SFN, p. 403.

¹⁶ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 315.

¹⁷ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 334.

¹⁸ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 334.

¹⁹ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 334.

analiticamente allo svolgimento o posizione completa dell'autocoscienza pura, del pensiero, e da questo punto di vista giudichiamo la storia della filosofia»²⁰. Oggetto, soggetto e concetto sono «i tre termini del pensiero filosofico», e il problema del loro rapporto «non può essere risolto se non nella coscienza dei loro rapporti stessi come dati per l'autocoscienza»²¹. Questa particolare autocoscienza è definita da Banfi 'autocoscienza pura'. Essa ha una ricaduta immediata sulla storia. Non c'è un teleologismo che guida la storia umana o quella del pensiero, poiché «il termine stesso del processo è implicito nella coscienza stessa ed è la sua posizione come personalità e libertà»²². Stando per Banfi la questione in questi termini, l'intera vicenda della vita spirituale assume nuove forme:

Lo spirito non può essere considerato come un'altra sostanza dalla materia, o in qualche modo un «esse», un «quid». Lo spirito è l'autocoscienza pura, è l'atto di riflessione che fonda la libertà. (...) Lo spirito non crea la realtà ma si crea nella realtà, e la realtà non è tale assolutamente libera se non nell'assoluta posizione dello spirito stesso²³.

Il dogmatismo filosofico è dunque definito da Banfi come volontà di oggettivare il pensiero e lo spirito, di riconoscerli «come una materia che prende diverse forme»²⁴. Il compito della filosofia è precisamente quello di «strappare il pregiudizio oggettivista della nostra coscienza», di comprendere che «non c'è un fondo comune di tutta la realtà»²⁵ e che l'unica unità in essa è quella che stabilisce il pensiero. Questa negazione di un «fondo comune» non significa però l'azzeramento delle possibilità conoscitive umane. Con finezza Banfi osserva che «l'assoluto dogmatico» e «il nulla scettico»²⁶ coincidono: è vero che lo scetticismo «è la coscienza che le pretese del dogmatismo non si compiranno mai»²⁷, ma esso nega in maniera determinata ed oggettiva ciò che il dogmatismo altrettanto determinatamente ed oggettivamente afferma. Di fatto lo scetticismo invece di comprendere la realtà non fa altro che portare a compimento il ciclo del pensiero dogmatico, passando dall'affermazione assoluta alla negazione assoluta. Per Banfi, invece, la negazione della «verità oggettiva» equivale solo alla

²⁰ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 334.

²¹ A. Banfi, *Soggetto-oggetto*, in SFN, p. 381.

²² A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 335.

²³ A. Banfi, *Soggetto-oggetto*, in SFN, p. 388.

²⁴ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 316.

²⁵ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 319.

²⁶ A. Banfi, *Critica del dogmatismo*, in SFN, p. 353.

²⁷ A. Banfi, *Critica del dogmatismo*, in SFN, p. 352.

negazione di ogni «verità che non sottocada al pensiero»²⁸, ma non alla negazione del valore dell'autocoscienza pura. Il pensiero, sostiene il vimercatese, si dà sempre in una peculiare relazione:

non ci sono «atti di pensiero» in sé, ma ogni atto è quel che è nella varietà e originalità infinita della sua coscienza: ogni atto è anzi questa vivente contraddizione di ogni concettualità-oggettività che come realtà si risolve vivendo e come coscienza nell'autocoscienza pura. (...) La verità non è se non coscienza del metodo²⁹.

Su questi presupposti il campo d'azione della filosofia viene ridotto e purificato: la metafisica lascia spazio ad una logica estesa, che non si limita alla definizione formale dei rapporti fra pensiero e oggetto, ma ricomprende sé stessa come momento costantemente inserito in questo processo. Banfi si spinge addirittura ad affermare che «la filosofia è la risoluzione della metafisica nella logica, di Dio nel pensiero»³⁰. Ma con questo *statement* egli non vuole figurare un dio razionale, ed anzi, come Blaise Pascal (1623-1662), dichiara anche lui il suo odio per il «Dio dei filosofi» che vive più nelle prove ontologiche della sua esistenza che non nel cuore degli uomini. Risolvere dio nel pensiero significa per Banfi esattamente non oggettivarlo:

Se chiedete se dovete o potete pensare Dio, l'anima, come oggetti esistenti, io vi risponderò di no, e avrete pur l'obbligo di riflettere. Se parlate invece di fede, se parlate di quegli affanni interiori, di quell'insaziabilità, di quel senso di abbandono e rifugio, nessuno può dirvi di non potere o dovere aver tal fede. Solo che tal fede è vostra, e voi ne siete praticamente responsabili: essa non si addormenta in due concetti metafisici, né in un rimando all'avvenire, ma si tranquillizza e rasserena solo nell'opera vostra se potete e sapete. Non accusate la filosofia di non saper risolvere problemi: accusate voi stessi che elevate a problemi teorici quelli che son pratici della vostra vita³¹.

Questo restringimento del campo serve anche a tagliar fuori dalla filosofia sia il pessimismo irrazionalista che il semplicismo idealista: la filosofia non ha il compito di consolare gli animi o di raccogliere gli uomini attorno ad ideali storici determinati, ma di chiarificare il rapporto fra la realtà e l'ideale stesso. Il messianesimo morale banfiano si esprime qui paradossalmente come un nuovo ateismo:

²⁸ A. Banfi, *Il pensiero*, in SFN, p. 362.

²⁹ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 325.

³⁰ A. Banfi, *Critica del dogmatismo*, in SFN, p. 350.

³¹ A. Banfi, *Della quantità*, in SFN, p. 410.

Per questo la filosofia ha cessato d'esser metafisica e teologia: è logica ed ateismo, è coscienza del progresso e attesa della creazione: è di nuovo il grido lanciato agli uomini: non sperate che fuori di voi nessun essere e nessun principio o idea vi salvi e vi conforti: nel vostro volere, nella vostra libertà, nel lavoro, nella fatica, nell'amore sostenuto, nella vigoria del vostro animo sta la vostra salvezza e il vostro conforto. Sotto l'oscurità dell'ideale turbinava il demonio della passione; nella luce libera del pensiero la vita si getta all'avvenire e l'umanità ha solo da sé e per sé la propria legge e la propria volontà: essa finalmente pensa e finalmente vuole. La divinità è in lei³².

IV.4 TOLSTOJ E IL *CHE FARE?* LA CONTRAPPOSIZIONE ETICA ALLA MODERNITÀ

Un lucido misticismo e un'immanente razionalità si compattano e definiscono una filosofia che stabilisce dei confini specifici per entrambi. La ragione esprime l'idealità concreta dell'esperienza, la fede garantisce la concretezza e l'unità ideale dell'azione umana: nella storia esse trovano il loro punto d'incontro. La concezione che Banfi ha della realtà umana abbraccia ora per la prima volta tutti i suoi aspetti in un unico sguardo: la struttura trascendentale della ragione, la fede immanente, l'etica personale, l'analisi della crisi di civiltà e la prospettiva d'azione storica sono espresse in un pensiero che finalmente riesce a presentarsi come un *unum necessarium*, proprio perché non pretende di subordinare nessun aspetto agli altri. Quello che Banfi scrive sembra quasi un manifesto programmatico:

Il processo della «filosofia» non è un processo semplice di un'unica attività teoretica, piuttosto è la ricerca della posizione teoretica. La nostra dottrina non pretende di risolvere tutti i problemi filosofici, ma risolve in quanto pensa in essi la filosofia, cioè il pensiero. È dunque la ricerca e la posizione del pensiero puro. In ogni posizione (oggettivazione) filosofica sta una necessità d'altro genere che non sia quella teoretica ed è questa che determina e avvalora il decadere dal puro pensiero: ché anzi ognuna di tali posizioni cerca altro dal puro pensiero e lo trova. Ora determinare tale valore e significato extralogico spetta alla storia: basti a noi risolvere il punto di vista metafisico nel punto di vista logico, raggiungere cioè una nuova posizione nello sviluppo della coscienza (che è sempre autocoscienza). Noi cioè non cerchiamo ciò che è vero, ma semplicemente la verità e risolviamo in questa seconda ricerca la prima. (...) La filosofia è coscienza del reale, è atteggiamento della vita nei suoi vari momenti e come tale non ha coordinamento nei vari momenti stessi: ciascuno è un atto vitale di un'originalità assoluta. Ma la «filosofia» comincia quando i vari momenti vengono coordinati e subordinati all'unico fine della verità. I vari atteggiamenti vitali vengono unificati nell'autocoscienza come filosofia. È tale autocoscienza che si vien svolgendo da prima come ricerca dell'oggetto assoluto, sino a che si risolve come autocoscienza pura. (...) Solo ora in noi il pensiero puro raggiunge come tale la sua determinazione nel nostro

³² A. Banfi, *Logica*, in SFN, pp. 325-326.

atteggiamento verso la società moderna, ma la realizzazione del futuro è fuori di lui nel processo che egli libera e a cui riconosce il diritto di determinazione (la società nuova non è che negativamente in noi come pensiero): positivamente è nell'elemento antispirituale, che non ha subito l'evoluzione metafisica³³.

In questo passaggio c'è un'immagine di una società futura espressa solo negativamente: essa è concepita infatti come qualcosa di estremamente differente dalla cultura delle astrazioni ideali che Banfi riconosce come fondamento della società borghese, ma non prefigura alcuna direzione positiva. Il compito che egli assegna alla sua filosofia è innanzitutto quello di far piazza pulita di tutta la metafisica che a quella cultura dell'ideale fornisce un fondamento filosofico per fiancheggiare ideali storici determinati. Annullata la metafisica, la filosofia deve risolvere i rapporti metafisici in rapporti logici, in attesa di poter assolvere al compito extrafilosofico ed extralogico di rinnovamento:

io non nego che nel processo filosofico il pensiero si sia trovato a contatto e confuso con altri interessi di altissima importanza e non nego che tali interessi esigano d'essere risolti. Ma appunto perché essi vengano risolti nella loro pienezza occorre liberarli non dal pensiero, ma dal pensiero nella sua immediatezza, dalla riflessione empirica: occorre restituire al pensiero la propria libertà e la propria concretezza di vita³⁴.

Obiettivo delle critiche di Banfi è in questo caso ogni pensiero che semplicisticamente voglia riflettere sulla realtà effettuale. La guerra è già entrata – in maniera velata ma prepotentemente – nelle riflessioni filosofiche banfiane, forzandolo ad approfondire il suo distacco dall'hegelismo e ad estendere la sua critica dell'idealismo dal piano filosofico a quello culturale. Le note e gli appunti appena citati sono destinati, proprio a partire dall'autunno del 1914, a costituire il cuore filosofico di una critica sanguigna alla cultura italiana che pian piano si va compromettendo col conflitto.

La guerra infatti va avanti e si estende come un cancro, toccando inevitabilmente anche le nazioni ancora neutrali. Banfi si sente isolato ed impotente. Caffi, sul fronte franco-tedesco, è come se fosse in un mondo parallelo. Daria è lontana, così come gli amici Clemente Rebora e Angelo Monteverdi. Il carissimo Confucio Cotti è a Torino, ma i rispettivi impegni li tengono distanti. Anche Mario Rossi è distante, ma nelle lettere che con lui continua a scambiare Banfi trova la possibilità di esprimere tutte le

³³ A. Banfi, *Logica*, in SFN, pp. 329-330.

³⁴ A. Banfi, *Della quantità*, in SFN, p. 415.

sua angosce ed aspirazioni più profonde. Racconta all'amico di come, in un momento tanto grave, stia trovando nella lettura di Tolstoj motivi di realistica speranza. Quella dello scrittore russo è una presenza tanto forte nello spirito di Banfi da rimanere invariata anche nel ricordo. Nella lettera a Bertin del '42, infatti, leggiamo:

La guerra mi prese a Torino imbevuto di tolstojanesimo: comincio allora quel "no" che è durato per anni, un'assenza appassionata ma ferma dalle cose, un rimaner nell'ultimo rango per non assumere responsabilità e doveri che mi repugnavano, disposto, se si presentasse l'occasione, ad andar fino in fondo³⁵.

Sul finire dell'estate, forse anche a causa delle difficoltà socialiste, Banfi riprende a leggere ripetutamente gli scritti sociali di Tolstoj, la cui spietata lucidità morale lo fa quasi commuovere. Scoperto probabilmente grazie a Caffi, che aveva aperto a Banfi una piccola finestra sulla cultura russa e su quella slava, l'autore di *Guerra e pace* ha un impatto non solo letterario sul vimercatese, che non a caso predilige le sue opere morali, pedagogiche e religiose. Quelle di Tolstoj, scrive a Rossi l'8 novembre 1914 «sono parole così umane e così vere: anche là dove sbocca l'assurdo, l'assurdo è così vero e necessario alla vita»³⁶. Banfi Si appassiona in particolare a *Katia* e a *Tak čto že nam delat'?* (*Quel che si deve fare*), testo scritto da Tolstoj fra il 1882 e il 1886, uscito a puntate a causa della censura zarista e delle revisioni continue dello scrittore. Il libro viene tradotto in italiano nel 1902 da Libreria moderna di Genova col titolo *Che fare?*, che lo rende omonimo al *pamphlet* di Lenin stampato a Roma nello stesso anno. Mentre però il libro di Lenin vuole omaggiare esplicitamente il romanzo *Che fare? (čto delat'?)* scritto tra il 1862 e il 1863 dal rivoluzionario populista Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1828-1889) nelle carceri di San Pietroburgo, l'ispirazione tolstojana giunge direttamente dal messaggio di Giovanni Battista tramandato dall'apostolo Luca nel suo vangelo. Alle folle che gli chiedono «che cosa dobbiamo fare?», Battista risponde: «chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; e chi ha da mangiare, faccia altrettanto»³⁷.

³⁵ Bertin, p. 55.

³⁶ Rossi, p. 36.

³⁷ Questo il racconto evangelico: «le folle lo interrogavano: "Che cosa dobbiamo fare?". Rispondeva: "Chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; e chi ha da mangiare, faccia altrettanto". Vennero anche due pubblicani a farsi battezzare, e gli chiesero: "Maestro, che dobbiamo fare?". ed egli disse loro: "Non esigete nulla di più di quanto vi è stato fissato". Lo interrogavano anche alcuni soldati: "E noi che dobbiamo fare?". Rispose: "Non maltrattate e non estorcete niente a nessuno, contentatevi delle vostre paghe"». Luca, 3:3, *Bibbia di Gerusalemme*.

In *Che fare?* Tolstoj, scioccato dalla miseria delle grandi metropoli russe – «meno sincera, più esigente, più crudele di quella dei villaggi»³⁸, a cui lui, nobile e possidente di campagna, è abituato – tenta un’attualizzazione del precetto giovanneo. In occasione di un censimento decide di fare visita, assieme agli addetti alla registrazione della popolazione, alle zone più degradate di Mosca. Il suo progetto, schernito o ipocritamente assecondato dalla sua famiglia e dai nobili suoi pari, è di prendere nota delle condizioni di povertà di ciascuna famiglia o individuo, per poi porvi rimedio con mirati interventi di aiuto economico. Quello che inizia come un *reportage* di questa missione sociale si trasforma però ben presto in una spietata riflessione etica sul senso della ricchezza e sulla divisione del lavoro. Tolstoj si rende conto che le condizioni di miseria non solo economica, ma soprattutto morale della popolazione moscovita dipendono in gran parte dal sistema di valori che emana dalla classe agiata a cui egli stesso appartiene:

Mi dicevo: ecco, adesso registriamo anche loro, e *dopo* noi (chi fossimo questi *noi*, non mi era ben chiaro), quando avremo finito di registrare, ce ne occuperemo. Ritenevo possibile che noi – le stesse persone cioè che nel corso di tante generazioni le hanno condotte alla perdizione e continuano a farlo – un bel giorno, facendoci venire in mente queste nobili idee, ponessimo riparo a un tale stato di cose. (...) È molto facile prendere un bambino a una prostituta, a un mendicante. È molto facile, avendo denaro, lavare questo bambino, ripulirlo, vestirlo bene e addirittura insegnargli varie scienze; ma insegnargli a guadagnarsi il pane quando noi non ci guadagniamo il nostro è non solo difficile ma addirittura impossibile, visto che il nostro esempio e con quel che gli diamo materialmente per migliorarlo – e che peraltro non ci costa niente – gli insegniamo esattamente il contrario³⁹.

L’evidenza del fallimento pratico del suo progetto di beneficenza organizzata conduce Tolstoj a riflettere hobbesianamente sull’origine prima della diseguaglianza sociale e dello sfruttamento che ne consegue: «qualsiasi asservimento», scrive, «si basa solo sul fatto che un uomo può privare della vita un altro uomo e, tenendolo sempre sotto questa minaccia, costringerlo a compiere la propria volontà»⁴⁰. Ma nella modernità l’asservimento ha cominciato a manifestarsi attraverso mediazioni come il denaro e la proprietà. Seguendo queste riflessioni, Tolstoj è costretto ad interrompere la narrazione per interrogarsi sui dilemmi etici che l’esperienza gli ha fatto venire in chiaro: il racconto – scrive con finezza Banfi – «gli si spezza fra le mani» poiché «la

³⁸ L. N. Tolstoj, *Tak čto že nam delat’?*, trad. it., *Che fare?*, a cura di Luisa Capo, con una nota di Francesco Leonetti, Milano, Mazzotta, 1979, p. 66.

³⁹ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., pp. 47 e 54.

⁴⁰ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., p. 129.

realtà che vive nelle sue premesse respinge le sue conclusioni»⁴¹. L'economia politica, riflette Tolstoj, considera il denaro come un neutrale strumento di scambio di beni: in realtà però, «in una società in cui regna la violenza di un uomo su un altro» – quali sono per lui le società russa ed europea – «il suo significato di mezzo di scambio viene sostituito da quello di mezzo più comodo per sfruttare il lavoro altrui»:

Prendere tutto il bestiame per avere sempre e nella quantità necessaria cavalli, mucche, pecore non è comodo, perché bisogna nutrirli; lo stesso con il grano, può rovinarsi; lo stesso con il lavoro, con la corvè: a volte servono mille lavoratori, a volte neanche uno. Il denaro, richiesto a chi non ne ha, dà la possibilità di liberarsi di tutti questi inconvenienti e di avere sempre tutto il necessario, e solo per questo motivo è preferito dal depredatore⁴².

Nella riflessione di Tolstoj, altrettanto drastico è il ridimensionamento del concetto di proprietà, che a differenza del denaro, compromette non solo il depredato, ma anche il depredatore:

La proprietà, ai giorni nostri, è la fonte delle sofferenze degli uomini, sia di quelli che la detengono, sia di quelli che ne sono privi. (...) Noi sappiamo, e se anche non lo sappiamo è facile vederlo, che la proprietà è solo un modo per usare il lavoro degli altri. (...) Non appena egli chiama proprietà qualcosa che non è il suo corpo, ma che desidererebbe sottoporre alla sua volontà al pari del suo corpo, commette un errore e si procura una delusione, delle sofferenze e si trova nella necessità di far soffrire altre persone. (...) La proprietà significa qualcosa che mi è stato dato, che appartiene esclusivamente a me, con cui posso sempre fare tutto ciò che voglio, una cosa che nessuno può strapparmi, che resterà mia sino alla fine della mia vita e che io devo appunto usare, aumentare, migliorare. Una proprietà siffatta è per ogni persona solo se stesso⁴³.

È allora necessario, secondo lo scrittore russo, «rigettare la falsa concezione di una proprietà che non sia il proprio corpo, concezione che ci fa sperperare le migliori forze della nostra vita»⁴⁴: tale concezione spinge non solo verso lo sfruttamento del lavoro altrui, ma anche verso l'infiacchimento del proprio corpo, verso il desiderio di sempre nuovi svaghi e piaceri, verso la propria infelicità.

Della modernità Tolstoj non condanna solo la concezione della proprietà e la funzione del denaro, bensì anche quella della scienza. Egli rifiuta innanzitutto la scienza positivista: tirando in ballo direttamente Auguste Comte (1798-1857), Tolstoj afferma

⁴¹ Lettera a Rossi del 26 agosto 1913. Rossi, p. 43.

⁴² L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., p. 126.

⁴³ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., pp. 292-294.

⁴⁴ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., p. 297.

che l'errore basilare del positivismo è stato quello di considerare l'intera umanità come un organismo in evoluzione, laddove invece «nell'umanità manca il segno essenziale dell'organismo, il centro di sensazione o di coscienza»⁴⁵. Sezionando quest'organismo e il suo universo in particelle infinitesimali, il positivismo si propone un lavoro di catalogazione che si presenta di fatto infinito, e grazie al quale lo scienziato delega per sempre ad altri la lotta contro la natura per il raggiungimento dei mezzi di sussistenza che costituisce l'essenza del lavoro umano.

La scienza induttiva ed esperienziale si è in generale, sostiene Tolstoj, sostituita alla teologia e alla metafisica, trasformando ed affinando la menzogna che le sorreggeva. Lo scienziato non afferma più la sua superiorità sul volgo e la sua distanza dal lavoro attraverso il senso di colpa religioso o la rivendicazione di autorità spirituale: egli assume però ad uno *status* privilegiato e si ritiene dispensato dalla fatica e dal giudizio dei più in quanto fautore del progresso civile e possessore di una dottrina non comprensibile dai profani. Scienza ed arte hanno la colpa, continua lo scrittore russo, di non percepire come sia la loro stessa posizione nella società ad assecondare lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo:

La scienza si comporta si comporta come uno studioso delle condizioni economiche degli schiavi che non prendesse in considerazione l'influenza sulla vita di questi schiavi della volontà del padrone, il quale, a proprio arbitrio, li costringe a fare questo o quel lavoro, a proprio arbitrio li caccia da un luogo a un altro, a proprio arbitrio li nutre o non li nutre, li uccide o li lascia vivere. (...) Gli uomini di scienza e di arte non ritengono neanche necessario paludarsi dietro il desiderio di essere utili: essi negano addirittura l'utilità come scopo, tanto sono convinti non solo dell'utilità, ma persino della santità della propria occupazione. (...) La scienza e l'arte serviranno il popolo solo quando i loro rappresentanti, vivendo in mezzo al popolo e come il popolo, senza arrogarsi alcun diritto, gli offriranno i loro servizi, che il popolo sarà libero di accettare o non accettare⁴⁶.

Banfi riceve dal libro di Tolstoj una vera e propria folgorazione: ne scrive ripetutamente a Mario Rossi e ne sviscera i contenuti anche negli appunti privati. Proprio da quest'ultimi vediamo però come la sua ammirazione non si traduca in accettazione totale. A non convincere del tutto il lettore neokantiano del positivismo è precisamente l'analisi tolstojana della scienza. Banfi traduce in termini puramente epistemologici ciò che Tolstoj suggerisce esprimendosi con toni morali: il vimeratese concorda con lo scrittore – ed implicitamente col relativismo nietzschiano – affermando

⁴⁵ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., p. 214.

⁴⁶ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., pp. 144, 199 e 246.

che la scienza, ponendo come suo fondamento la ricerca del fatto, «si è data un oggetto e quindi un compito infinito»⁴⁷, poiché il mero fatto non può mai esser circoscritto in via definitiva; ma una volta identificata questa deriva oggettivistica della scienza moderna Banfi, a differenza di Tolstoj, non ne condanna la funzione liberatrice, che per il russo è invece menzognera. Secondo il vimercatese limitare il campo d'azione della scienza in nome di un bene umano identificabile in maniera semplice e definitiva, significa ricadere nello stesso errore che si sta denunciando:

L'errore di Tolstoj (si può parlare di errore di un tal uomo?) sta nel voler assegnare all'infinito un limite esterno all'infinito stesso. (...) La scienza, insomma, non è che la realizzazione della libertà dell'uomo nel mondo che sta come mero oggetto e quindi come possibilità di azione e determinazione. In questo senso la scienza è veramente sacrilega: essa esclude ogni ideale da sé stessa, ma non dall'uomo: essa anzi attende dall'uomo stesso la sua via e la direzione del suo processo. In verità Tolstoj ha inteso più che egli stesso non chiarisca: ha inteso questa dualità tra l'infinito dell'oggetto e la realtà viva e ideale della persona e ha sentito la necessità di congiungere i due momenti. Ma ogni congiungimento è artificiale, perché i due momenti sono precisamente uniti in questa loro inscindibile e reciproca dualità. (...) Ciò che sembra dividerci da Tolstoj è allora il concetto del progresso, della creazione di fronte alla stasi di un «bene umano». Ma non è che il punto di vista che distingue. Il bene umano tolstoiano è l'ideale che assorbe in sé la persona mentre la concreta, (...) è la fede insomma che è coscienza della creazione⁴⁸.

Le precisazioni epistemologiche di Banfi se da un lato inquadrano diversamente la funzione della scienza descritta da Tolstoj, dall'altro non impediscono l'adesione pressoché totale ad una visione semplice ma imprescindibile dell'etica. La conclusione del discorso tolstoiano è una sorta di utopia minima e diffusa: la fine dello sfruttamento del lavoro altrui e il riequilibrio delle proprie forze psicofisiche si ottengono contemporaneamente, suddividendo la giornata lavorativa di ogni individuo in quattro momenti dedicati rispettivamente al lavoro fisico pesante, quello intellettuale individuale, a quello manuale ed artigianale e a quello sociale di confronto con gli altri. È certo una deriva paradossale e *naïf*, ma il ragionamento di Tolstoj rimane disarmante per la sua schiettezza, e Banfi – che vive le stesse suggestioni etiche in maniera sempre più ossessiva – ne riceve una spinta che lo porta quasi a negare la funzione stessa della cultura, se essa è incapace di togliere la miseria dal mondo. La cultura può forse essere giustificata, sostiene Tolstoj, quando essa non individua l'asservimento che si nasconde

⁴⁷ SFN, p. 276.

⁴⁸ SFN, p. 277.

dietro il denaro e la proprietà, ma certo non può nascondersi rispetto alla più esplicita manifestazione della schiavitù moderna, rappresentata dagli eserciti nazionali:

Noi tutti siamo convinti, in modo assai ingenuo, che la schiavitù personale sia stata soppressa nel nostro mondo civilizzato (...) Dimentichiamo solo una piccola circostanza, quelle centinaia di milioni di soldati di un esercito permanente, senza cui non potrebbe esistere nessuno Stato e la cui soppressione distruggerebbe inevitabilmente tutta la struttura economica di ogni paese. Ma cosa sono questi milioni di soldati se non schiavi personali di coloro che li comandano? (...) La schiavitù personale non solo non è stata soppressa nelle nostre civilizzate società, ma, con il servizio militare obbligatorio, negli ultimi tempi si è rafforzata, e, così come è sempre esistita, resta anche ora, solo sotto una forma leggermente diversa. E non può non esistere perché, sino a che ci sarà l'asservimento di un uomo da parte di un altro, ci sarà anche questa schiavitù personale, quella che, mediante la minaccia della spada, sostiene l'oppressione fondiaria e tributaria⁴⁹.

Alla miseria ordinaria si somma nel ragionamento di Tolstoj, che Banfi sembra condividere, una schiavitù di stato: abolito il servaggio della gleba, sono ora gli eserciti a rappresentare la riserva di forza lavoro sottomessa ed istituzionalizzata. Nella semplificazione tolstoiana, le guerre non sono altro che lo strumento attraverso il quale le classi privilegiate di una nazione tentano di portar via risorse in maniera massiccia a quelle di un'altra: i soldati di leva diventano così soggetti di un sopruso costretti a commettere a loro volta soprusi ai danni dei loro pari di diversa nazionalità.

Si tratta di una visione della guerra che calza perfettamente con l'analisi del militarismo che Banfi aveva già svolto per suo conto, e che la rafforza. Sulla scia delle letture tolstoiane dell'autunno 1914, dunque, la tendenza non interventista di Banfi si trasforma sempre più in un vero e proprio pacifismo. Essendogli venuta a mancare una prospettiva pacifista politicamente forte, quale avrebbe potuto essere quella elaborata ma non praticata dalla seconda Internazionale, Banfi trova in Tolstoj l'argomentazione morale fondamentale per smontare qualsiasi ragionamento che guardi con occhio di non ferma condanna al primo conflitto mondiale.

IV.5 L'INTERVENTISMO ITALIANO E IL PACIFISMO DI ROLLAND

Mentre in Italia nazionalisti ed interventisti cominciano con insistenza a far sentire la propria voce, per il tolstoiano Banfi ha inizio l'«assenza appassionata ma

⁴⁹ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., pp. 138-141.

ferma dalle cose» di cui racconterà a Bertin. Questa sua scelta determina un isolamento pressoché totale nel mondo culturale italiano. Il 18 ottobre 1914 il direttore del quotidiano socialista *Avanti!*, Benito Mussolini (1883-1945), muta improvvisamente la linea propria e del giornale dichiarandosi a favore dell'ingresso dell'Italia in guerra. Per tale presa di posizione è costretto alle dimissioni ed espulso dal P.S.I., ma meno di un mese dopo, il 15 novembre 1914, fonda a Milano *Il popolo d'Italia*. Il nuovo quotidiano ribadisce la linea mussoliniana ed è salutato con giubilo da Prezzolini, che vi collabora e che già dall'inizio dell'anno aveva avvicinato – in nome dell'«idealismo militante» – anche «La Voce» a posizioni interventiste.

Già nel 1910, in un ennesimo celebre *Che Fare?*, Prezzolini esortava a «vivere ed agire in mezzo agli altri», a «mettere a prova la purezza», nella convinzione «che ci sia modo di agire e di conservarsi puri, e che non sia vera purezza se non quella messa alla prova dall'azione»⁵⁰. Il fiorentino cercava allora di convincere la sua generazione a misurarsi sul campo col democraticismo che tanto aborrisceva: suggeriva di farsi edotti dei problemi tecnici e localistici della nazione, in cui egli – come Banfi – riconosceva i reali punti di forza del conservatorismo e della corruzione. Di quel pragmatismo Banfi aborrisceva i toni, ma condivideva spesso gli obiettivi: su tutti, il problema del mezzogiorno e dell'istruzione pubblica, vere e proprie chiavi per un riscatto morale degli italiani. Ora che quel medesimo pragmatismo – sempre in nome dell'unità morale della nazione – si dichiara favorevole al conflitto, il distacco di Banfi si tramuta in disprezzo silenzioso. Le sue già sparute collaborazioni con le riviste si interrompono, confermando il silenzio nelle pubblicazioni che durerà a lungo.

Negli anni precedenti al 1914, l'accusa rivolta da Prezzolini ai solitari dalla «purezza acquistata troppo facilmente» poteva forse stimolare in Banfi un qualche senso di colpa per la propria assenza dalla discussione pubblica sui temi politici. A conflitto iniziato, però, la scelta più difficile è decisamente quella di tenersi fuori dal coro dei novelli patrioti, che in numero sempre maggiore infiammano il dibattito italiano. Anche gran parte del movimento sindacalista rivoluzionario, le cui azioni avevano in qualche modo acceso la scintilla socialista nell'animo di Banfi, si schiera ora apertamente a favore di un intervento in sostegno della Francia, basandosi anche sull'idea che la guerra potrebbe accelerare l'avvento della rivoluzione antiborghese.

Banfi compie la difficile scelta del silenzio allontanandosi anche dalle posizioni di Salvemini. Il meridionalista, contrario nel 1911 alla guerra di Libia, si schiera infatti

⁵⁰ G. Prezzolini, *Che Fare?*, cit. p. 141.

a favore dell'apertura delle ostilità da parte dell'Italia, mettendosi a capo di quel movimento d'opinione che sarà definito interventismo democratico, e la cui voce avrà notevole rilevanza. È probabilmente anche a causa di questa presa di posizione salveminiiana che Banfi abbandona la lettura de «L'Unità» e si rifugia in «Critica sociale». Il periodico socialista, a differenza di tante altre pubblicazioni, si è tenuto distante da molte innovative correnti filosofiche, e forse proprio per questo motivo Banfi non ne è stato un lettore appassionato e partecipe. Ma nell'autunno del 1914 la posizione neutralista del riformismo socialista fa sì che «Critica sociale» sia forse l'unica fra le riviste italiane che lascia ampio spazio alle voci europee che stonano rispetto al coro degli intellettuali belligeranti.

Fra queste voci spicca «un'unica parola onesta e coraggiosa»⁵¹, quella dell'autore che ha segnato la gioventù di Banfi, Romain Rolland. Il francese si trova in una sorta di esilio volontario in Svizzera, quando, il 22 settembre 1914, pubblica sul supplemento del *Journal de Genève* un articolo intitolato *Au-dessus de la mêlée*, ossia *Al di sopra della mischia*. Il testo è tradotto in una versione leggermente più breve⁵² su «Critica sociale» del 16 novembre, dove Banfi ne prende visione, scrivendone a Mario Rossi il 2 dicembre:

Vorrei che lo leggessi: i rimedi che egli propone sono ingenui, ma è così grande che in Francia ci sia oggi uno che solleva l'animo sul sangue e sull'orrore e quando la patria è in pericolo gridi contro le infamie della guerra e l'orrore di questa educazione di ferocia per i giovani, di questo imbestialimento in cui l'Europa è stata trascinata, che sente insomma che siamo e vogliamo essere uomini, che si ribelli ad uccidere ed a morire per distruggere l'opera lenta di giustizia e di fraternità che lo spirito ha creato nel mondo dietro le vie che gli hanno aperto il dolore e la miseria. Non so scriverti d'altro⁵³.

Nel primo titolo che Rolland aveva pensato per il suo scritto, al posto della *mêlée* c'era la *haine*, l'odio. Egli non si ritiene infatti estraneo agli eventi, ma è convinto che sia obbligo degli intellettuali non perdere la bussola. Non propugna un utopico pacifismo astratto da calare dall'altro sull'Europa, ma vuole combattere contro la vera tragedia che il conflitto sta generando: vale a dire la cancellazione dell'idea di un

⁵¹ Lettera a Rossi del 2 dicembre 1914. Rossi, p. 46.

⁵² Degno di nota il fatto che fra i brani dell'articolo assenti dalla versione di «Critica sociale» sia compreso anche questo: «ma le due potenze morali di cui questa guerra contagiosa ha maggiormente svelato la debolezza, sono il cristianesimo e il socialismo. Questi apostoli rivali dell'internazionalismo religioso o laico hanno improvvisamente dimostrato di essere i più ardenti nazionalisti». L'analisi di Rolland certo non rende onore al socialismo, neppure a quello italiano che comunque aveva mantenuto una posizione sostanzialmente neutrale nei confronti del conflitto. R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in Id., *Romain Rolland. Premio Nobel per la Letteratura 1915*, cit., pp. 128-129.

⁵³ Rossi, p. 47.

continente attraversato da culture affratellate, che aveva innervato tutta la lunga saga di *Jean Christophe*. Il vero nemico è secondo Rolland l'imperialismo. Lo scrittore francese afferma però che esso non è rappresentato solo da potenze come Austria, Germania e Russia, ma che s'incarna nel cuore di ogni nazione, di ogni patriottismo che non sia in grado di concepire l'esaltazione nazionale in altra maniera che come oppressione di altri popoli. Secondo la sua concezione del patriottismo, invece, «l'amore della patria non esige che io nutra odio e uccida le anime pie e fedeli che amano le altre patrie, esige che io le onori e cerchi d'unirmi con loro per il bene comune».⁵⁴

Obiettivo del suo appello sono soprattutto gli intellettuali – per lo più francesi e tedeschi – che, riscopertisi improvvisamente fervidi sciovinisti, inneggiano alla supremazia delle loro rispettive nazioni: essi sono colpevoli come e più dei capi di stato che conducono al massacro milioni di giovani, poiché gli forniscono nobili giustificazioni di facciata nella cultura. Nella versione ginevrina dell'articolo Rolland tira in ballo nomi che scompaiono dall'articolo apparso su «Critica sociale» e letto da Banfi:

Nell'*élite* di ciascun paese, tutti proclamano e sono convinti che la causa del loro popolo è la causa di Dio, della libertà e del progresso umano. E lo proclamo anch'io... I metafisici, i poeti, gli storici si abbandonano a singolari dispute: Eucken contro Bergson, Hauptmann contro Maeterlinck, Rolland contro Hauptmann, Wells contro Bernard Shaw. Kipling e D'Annunzio, Dehmel e de Régner cantano inni di guerra; Barrès e Maeterlinck intonano peana d'odio⁵⁵.

Riprendendo così un tema caro anche a Tolstoj, di cui non a caso era stato prima giovane corrispondente e poi biografo, Rolland mette in discussione il dovere civile ed intellettuale del patriottismo: se esalta acriticamente gli interessi esclusivi della nazione, esso è infatti nient'altro che un'aberrazione che nessuna cultura può davvero camuffare. Tolstoj riteneva una grave superstizione il credere che «oltre agli obblighi che un uomo ha nei confronti di un altro uomo, esistono obblighi ancora più importanti nei confronti di un essere immaginario», lo stato, e che questi sacrifici debbano essere compiuti «con tutti i mezzi possibili, non esclusa la violenza»⁵⁶. Rolland dal canto suo attualizza il messaggio tolstoiano, ma è bravo a distinguere con un lavoro di buona retorica il dovere

⁵⁴ R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in Id., *Romain Rolland. Premio Nobel per la Letteratura 1915*, cit., 131.

⁵⁵ R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in Id., *Romain Rolland. Premio Nobel per la Letteratura 1915*, cit., pp. 128-129.

⁵⁶ L. N. Tolstoj, *Che fare?*, cit., 145.

vissuto da quello imposto. Citando l'intera gioventù europea ne esalta l'eroismo e l'abnegazione, ma poi la interroga:

Voi fate il vostro dovere; ma gli altri, l'hanno fatto? Osiamo dire la verità ai più anziani di questi giovani, alle loro guide morali, a coloro che ne influenzeranno l'opinione, ai loro capi religiosi o laici, alle Chiese, ai pensatori, ai tribuni socialisti. Avevate nelle mani queste ricchezze viventi, questi tesori d'eroismo, e cosa ne fate? Quale scopo avete offerto alla magnanima dedizione di questa gioventù avida di sacrificarsi? La strage reciproca di giovani eroi! La guerra europea, questa sacrilega mischia che offre lo spettacolo di un'Europa demente, pronta a salire sul rogo, dilaniandosi come Ercole, con le sue stesse mani!⁵⁷

Ma quali sono i rimedi che Rolland propone e che a Banfi paiono «ingenui»? Innanzitutto egli invia un messaggio agli intellettuali di tutta Europa, affinché dismettano la divisa di eroi nazionali e siano coscienti del fatto che «anche a guerra scatenata è un delitto per l'*élite* non conservare l'integrità del proprio pensiero»⁵⁸. Bisogna rimanere sobri, egli afferma, anche e soprattutto dinanzi alla barbarie: affrontarla senza farsene partecipi. Suggerisce la formazione di un'alta corte morale internazionale che, partendo dai paesi neutrali, si erga come autorità morale per giudicare nel diritto e non nella vendetta i mille torti che le nazioni stanno perpetuandosi. Se esiste un dovere in una così grande carneficina, esso impone di gettare le basi per una ricostruzione:

Lo spirito è la luce, e il nostro dovere è di elevarlo al di sopra delle tempeste e di scacciare le nuvole che tentano di oscurarlo. Il nostro dovere è di costruire più largo e più alto, tanto tra dominare l'ingiustizia e gli odi tra le nazioni, il muro che cinge la città in cui devono unirsi le anime fraterne e libere del mondo intero⁵⁹.

Rolland, che viene subito accusato dai suoi connazionali di sentimenti antifrancesi, è cosciente di parlare a poche coscienze inquiete sparse qua e là in un'Europa dove il bellicismo domina ormai incontrastato. Fra queste coscienze c'è quella di Banfi, che è pienamente consapevole del carattere utopico e al tempo stesso moralmente lucido della posizione di Rolland, ma è che anche perfettamente cosciente

⁵⁷ R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 22 (16-30 novembre 1914), pp. 339-340, p. 339.

⁵⁸ R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in «Critica sociale», cit., p. 340.

⁵⁹ R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 22 (16-30 novembre 1914), pp. 339-340, p. 340.

che solo una posizione tanto radicale può valere da esempio per ricostruire una fraternità europea⁶⁰.

IV.6 IL NEUTRALISMO SOCIALISTA E IL POSITIVISMO RIVOLUZIONARIO DI LEONE

La lettura di Tolstoj e Rolland è un conforto e una speranza per un Banfi sempre più atterrito dalla guerra e dai mutamenti che essa sta generando nell'animo dei suoi connazionali, di una parte della sua famiglia, dei suoi stessi amici ed alunni. Sempre nella lettera del 2 dicembre 1914, si sfoga con Rossi:

E vedi attorno? È perduto ogni senso di giustizia e di umanità e di verità: tutto è lecito per la patria, per la libertà: e non è forza, non idealità che travolge delle formule vuote: è elegante scetticismo che si dà nuove forme: è un atteggiamento di posa: è una soddisfazione d'egoisti e disonesti. Non senti con che gioia si dice che la forza è legge, che ogni nazione deve veder solo sé e il proprio egoismo: ed è retorica, una retorica che uccide migliaia di creature. Con che felicità si urla che il socialismo è morto, che è morta cioè l'unica minaccia – debole e incerta anch'essa – alle ingiustizie, l'unica volontà – pure confusa – di rifar di nuovo il mondo e dar concretezza nella vita ai vanissimi ideali; che beatitudine è per tutti dire che l'unione e l'amore degli uomini è menzogna, che ci sgozzeremo sempre l'un l'altro. Se fosse vero sarebbe la disperazione⁶¹.

Nonostante i suoi fallimenti, il socialismo è dunque ancora per Banfi l'unica forza attiva in grado di avvicinare il mondo al vago ma persistente ideale giovanile di un'umanità come «comunione degli spiriti», ideale che gli stati d'Europa sembrano voler cancellare definitivamente in nome delle contrapposte supremazie nazionali. E così dopo avervi riscoperto un Rolland anti-sciovinista, Banfi comincia ad interessarsi anche ai numeri arretrati di «Critica sociale», nei quali trova altri e più strutturati articoli di non interventisti italiani dai quali rimane positivamente impressionato. È forse questo il momento in cui Banfi si sente più vicino alle posizioni del socialismo parlamentare italiano, nei confronti della quale era fino ad ora sempre stato molto freddo. Nei numeri di settembre ed ottobre 1914 scova una serie di articoli di Enrico Leone (1875-1940), il quale, a differenza di molti altri sindacalisti rivoluzionari dell'U.S.I., è saldamente fermo su posizioni non interventiste. Raccomandandone la lettura a Rossi, Banfi lo avverte di non spaventarsi del «vilissimo giornale», e gli confida che negli articoli di

⁶⁰ Rolland sarà insignito nel 1915 del Premio Nobel per la letteratura, assegnatogli diplomaticamente in vece di quello per la pace che l'Accademia di Svezia ha giustamente abolito negli anni del conflitto.

⁶¹ Rossi, p. 46.

Leone ha trovato «un tal profondo consenso con ciò che in questi mesi mi son creato dentro, tra i timori gli avvillimenti e gli entusiasmi, che mi son sentito più quieto»⁶².

In *Ciò che il socialismo può dire*, Leone limita le colpe del socialismo nei confronti del conflitto, sostenendo che era impossibile che «nell'attuale stadio delle sue *capacità* il proletariato internazionale potesse impedire la guerra insurrezionalmente», sebbene sia vero che «uno sforzo più alto era atteso da tutti»⁶³. La sua analisi si volge allora in prima battuta alla relazione fra il principio di nazionalità e il conflitto europeo:

Lo Stato, al pari della Chiesa, alimenta molti dogmi, e la spontanea convergenza simpatica che gli stringe gli uomini nelle *etnie* e nelle nazioni, che il militarismo minaccia di venir facendo e rifacendo, forma un terreno sul quale i pastori delle greggi coltivano le ideologie dell'insolidarietà fra le genti, delle stupide suscettibilità e delle vane megalomanie, cui si appiccica il nome d'interesse, delle codarde conversioni dello straniero in nemico. (...) Io non sono credente nel «principio» di nazionalità come una categoria definitiva delle organizzazioni delle genti. Questo principio era già vecchio nel '48 non solo nel pensiero rivoluzionario di Proudhon e di Marx (il primo dichiarava le nazioni *une pâte*, il secondo nunziava che i proletari non hanno patrie) (...). Ma non v'è dubbio che, residuo delle società nelle quali essa era l'utile e inevitabile fattore della concorrenza vitale epperò del progresso, la guerra ha un ufficio omai distruttivo e nocivo ai processi della specie appunto perché riminaccia l'equilibrio, sia pure relativo che le nazionalità consentono all'Europa.

Se anche, sostiene Leone, il principio di nazionalità e le guerre che ne sono scaturite hanno avuto un ruolo nello sviluppo dei popoli, quella funzione si è ampiamente esaurita. Affermare, come ad esempio fanno i repubblicani italiani, che in nome dell'indipendenza nazionale e democratica l'Italia debba schierarsi contro i popoli tedeschi significa secondo Leone esser fermi in un «irrealismo storico»: il fatto che la Francia abbia una regime repubblicano non la pone su di un piano differente dall'illibertaria Germania, poiché «le guerre a protocollo rosso» non sono certo «meno inique di quelle combattute sotto le insegne imperiali»⁶⁴. D'altronde, prosegue il sindacalista, i civilissimi inglesi e i nobilissimi russi, entrambi alleati della Repubblica transalpina, non sono certo meno imperiali di austriaci e tedeschi: in caso di vittoria, preconizza finemente Leone, i francesi e i loro alleati non si mostreranno certo meno irrispettosi dell'indipendenza altrui di quanto farebbero i tedeschi.

⁶² Rossi, p. 47.

⁶³ E. Leone, *Ciò che il socialismo può dire*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 17 (1-15 settembre 1914), pp. 261-262, p. 261.

⁶⁴ E. Leone, *Ciò che il socialismo può dire*, cit., p. 262.

L'unica giustificazione che il conflitto può avere su base filosofico-politica affonda le radici in una visione salvifica e metafisica della storia: per affermare che «le guerre, che sono una funzione militare, parassitaria, invadente, dominatrice, siano invece al servizio del progresso dei popoli, bisognerebbe accogliere una filosofia della storia ispirata dal paino della divina Provvidenza!»⁶⁵. Ai socialisti che per i motivi più diversi si sono lasciati abbagliare dal fascino o dalla pretesa utilità della guerra, Leone ricorda quindi che tutt'altro da quello nazionalista è il tipo di conflitto che si confà a chi crede nella libera eguaglianza:

Non dunque sul terreno militare, ove l'indole stessa del sistema di appropriazione privata tende a ricacciare i partiti di progresso, (...) ma sul terreno della azione interna e sul terreno della solidarietà intercollettiva dei produttori contrapposta all'insolidarietà dei parassiti della produzione: è là che bisogna cercare insieme i termini del conflitto e della soluzione. Ogni altra via ci distrae, ci frena il passo, e, soprattutto, rende incompresi od odiati fra loro uomini che, al di là dei monti e dei mari, lavorano per l'istesso tipo di civiltà, e maledicono la guerra che combattono⁶⁶.

Solo a questo tipo di conflitto, chiosa il sindacalista, può seguire una pace salda e duratura, «la pace dei popoli affratellati nella comune legge del lavoro e nella comune esecrazione della *conquista* dei capitali e delle armi»⁶⁷, che è il vero obiettivo del socialismo.

Se *Ciò che il socialismo può dire* appare perfettamente in linea con la visione banfiana del conflitto, ed anzi precisa molti punti critici lasciati irrisolti dallo stesso filosofo, più controverso è il discorso che Leone porta avanti nell'altro articolo a cui Banfi fa riferimento, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, apparso sempre su «Critica sociale» nei numeri di fine settembre e inizio ottobre del 1914. Il discorso leoniano si sposta qui dalla specifica guerra europea alla violenza in sé, cercando di precisare i termini in cui il socialismo deve intendere questioni come il pacifismo e l'uso della forza nella rivoluzione. Leone stabilisce un paragone diretto fra guerra e capitalismo, in quanto entrambi momenti di lotta: entrambi mietono vittime, siano essi soldati fucilati o operai che muoiono nelle officine, con l'unica differenza che «la guerra intensifica in breve durata, con forma drammatica, gli inconvenienti del regime borghese». A differenza delle guerre del passato, quella moderna può sfruttare inoltre una mano d'opera più estesa rispetto alla tradizionale e ristretta «classe guerriera»,

⁶⁵ E. Leone, *Ciò che il socialismo può dire*, cit., p. 262.

⁶⁶ E. Leone, *Ciò che il socialismo può dire*, cit., p. 262.

⁶⁷ E. Leone, *Ciò che il socialismo può dire*, cit., p. 262.

poiché «la democrazia ha consentito alla borghesia (...) di utilizzare il precetto dell'uguaglianza a suo profitto, rafforzando la compagine dello Stato organizzato con l'imposizione della coscrizione obbligatoria»⁶⁸. A rafforzare quest'ultima concorrono gli ideali del militarismo e del nazionalismo, di facile presa sulle masse, ma che per Leone non sono altro che il mascheramento degli interessi statali e dell'industria pesante.

Sono temi che abbiamo visto essere comuni anche a Tolstoj e Rolland. Leone però, in quest'articolo, si differenzia da essi: la sua analisi si svolge su di un piano non tanto etico-politico, quanto più dettagliatamente socio-economico, ed è per di più portata avanti secondo un'impostazione consequenziale, quasi meccanicistica. Leone guarda oltre la guerra al futuro del proletariato, del quale vede nitidamente uno sviluppo necessario:

Tutte le cause che l'esame dei rapporti capitalistici di produzione ci indica come attuose del divenire proletario sono destinate – cessato il turbine e anche durante il turbine – a generare con crescente energia l'unità, l'organizzazione, la disciplina *volontaria*, epperò non brutale né pseudo-militare, della classe proletaria⁶⁹.

Quella provvidenza che egli nega allo sviluppo glorioso delle nazioni è riaffermata, in una versione certo più laica e scientifica, per descrivere destino e sorti del proletariato. Ciò nonostante i calcoli di Leone si rivelano – all'osservatore che gode del senno di poi – estremamente lucidi. Nelle sue parole possiamo intravedere, entro certi limiti, i destini della Francia vincitrice e della Germania di Weimar:

Il paese vincitore ritempererà nell'orgoglio della propria vittoriosa epopea il potere tradizionale e rinsalderà la compagine del dominio di classe. D'altra parte una rivoluzione politica, nel paese ove il Governo riuscirà sconfitto, si svolgerebbe in un'epoca di decadenza economica e di marasma della ricchezza e della industria: essa non potrebbe perciò cooperare in modo energico e salutare all'avvento del nuovo ordinamento socialista⁷⁰.

La natura della sua analisi è però fondamentalmente di tipo deterministico. Il ruolo del proletariato nel processo di sviluppo degli eventi europei non è messo in discussione nemmeno marginalmente, e la via che gli si para innanzi sembra non poter

⁶⁸ E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 19 (1-15 ottobre 1914), pp. 295-299, p. 295.

⁶⁹ E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, cit., pp. 295-296.

⁷⁰ E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, cit., p. 296.

subire deviazioni: il socialismo non è secondo Leone «una meteora sociale che una congiuntura possa fugare», bensì «un processo morfologico che s'innesta nella vita della grande industria con legge di inesorabile e ferrea necessità»⁷¹. La natura stessa di una guerra così cruenta, estesa e coinvolgente, continua il ragionamento del sindacalista, convincerà la maggior parte della popolazione della necessità del socialismo, dando quindi avvio alla sua affermazione definitiva. Vestendo i panni dello scienziato sociale evoluzionista, Leone bolla il primo conflitto mondiale come l'ultimo conflitto naturale della storia umana. La violenza del conflitto borghese non può essere condannata perché il suo arbitrio è quello dei fenomeni naturali, sui quali non c'è ancora valutazione possibile: essa esprime semplicemente le forze animalesche dell'umanità, ben differenti da quelle morali che il socialismo sta inesorabilmente sbrigliando. La violenza della guerra borghese non ha nulla a che spartire con quella che attraverso la rivoluzione proletaria metterà fine al regno dell'arbitrio: quest'ultima sarà infatti non uno scontro cieco e animalesco, ma il passo finale di un cambiamento di cultura e di animo che è in moto nelle società industriali. Non ha alcun senso per il socialismo, continua Leone, schierarsi con o contro il conflitto: innanzitutto perché «il socialismo non è spinto da una forma di lotta che somigli alla brutalità delle guerre»⁷², non può, cioè, utilizzare lo stesso tipo di violenza massiccia che utilizza lo stato borghese; in secondo luogo perché «il proletariato non era in grado d'impedire con un moto di volontà la guerra, perché questo sarebbe stato altrettanto miracoloso quanto porsi a cavalcioni delle proprie spalle e quanto operare liberamente in una struttura il cui automatismo è regolato dalla cieca fatalità»⁷³.

In realtà, in chiusura dell'articolo Leone rilancia l'idea che la rivoluzione cominci con lo sciopero generale simultaneo ed internazionale, che pure era stata una delle proposte sorte in seno all'Internazionale per tentare di opporsi al conflitto. Intanto, però, milioni di operai e proletari si stanno massacrando nelle fangose trincee del centro Europa, e Leone giunge ad utilizzare concetti freudiani per giustificarne il ruolo sacrificale:

Se fossero liberi nella loro volontà, nella estrinsecazione della loro psiche, si getterebbero nelle braccia gli uni degli altri. Un'oscura fatalità invece li trascina: è il carattere di necessità che i rapporti

⁷¹ E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, cit., p. 297.

⁷² E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, cit., p. 298.

⁷³ E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, cit., p. 298.

sociali assumono nel mondo capitalistico e che il genio di Marx ha indagato nelle loro basi profonde. L'atto dell'uomo libero non può indirizzarsi al male⁷⁴.

Leone è convinto tanto che gli uomini siano per libera volontà portati al bene, quanto che la guerra borghese sia una tarda manifestazione della natura necessitata degli esseri umani. Altrettanto paradossalmente, egli afferma che il regno dell'eguale libertà e della libera eguaglianza giungerà per un moto storico che procede seguendo una necessità intrinseca a cui le forze sociali poco possono aggiungere o togliere.

Il Banfi che filosoficamente sviscerava il concetto di libera volontà definendolo un'astrazione, si poneva in posizione talmente critica verso la «forma assillante e allucinante della lotta di classe» da utilizzare con diffidenza la definizione stessa di proletariato, il Banfi che rinnegava ogni provvidenzialismo storico, legge quest'articolo e lo consiglia vivamente all'amico Rossi, senza muovergli alcun appunto.

Eppure la sua sensibilità non può non essere allarmata dalla marcata impostazione positivista che Leone mostra nella sua analisi sociale: forse però la comunanza di obiettivi ideali – su tutti, l'affermazione dell'antimilitarismo e la critica del regime borghese – inducono Banfi a rinunciare momentaneamente alla critica. È la prima volta che egli mostra un simile atteggiamento, ma non sarà l'unica.

IV.7 RAGIONE INDIVIDUALE E RAGIONE STORICA

La tragicità degli eventi annulla la certezza di categorie filosofiche e culturali che parevano ormai saldissime. Banfi sembra spaesato, al punto che la speranza di un diverso ordine delle cose gli sembra valer la perdita delle più alte conquiste intellettuali. Questa, per lo meno, la posizione che ci appare dal rapporto con Rossi, e che forse Banfi rafforza *e contrari* per farsi intendere da uno spirito affine, che su questi stessi temi sembra però da lui molto distante. Nella stessa lettera del 24 dicembre 1914 in cui gli segnala gli articoli di Leone, Banfi scrive infatti:

Io sento che sono i temi, la posizione stessa di questa storia che bisogna rinnegare; sono i suoi ideali tradizionali, covati nella morta coltura, che bisogna distruggere. Noi dobbiamo, a costo di soffrire, spogliarci di questi ideali mostruosi di coltura che vogliono ecatombi e miserie e viltà e ferocia. A costo di rimaner senza nulla, con la sola libertà d'animo e mirar, lontano da noi, chi non ha avuto storia e va

⁷⁴ E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, cit., p. 298.

entrandoci per altra via, con altri diritti e con altre speranze, con altra volontà. Bisogna resistere ai propri sentimenti, bisogna umiliarsi in una sincerità assoluta e non sottometterci alla realtà d'oggi, ma esserle contro e volerla mutare⁷⁵.

La posizione estrema di Banfi è sempre più isolata. Al principio del 1915 gli eventi cominciano a precipitare e l'intervento italiano, sebbene il parlamento sia a maggioranza neutralista, sembra sempre più probabile. Ampi settori dei repubblicani, degli anarchici e dei sindacalisti rivoluzionari vedono la guerra come un utile strumento per attuare – rispettivamente – l'ideale risorgimentale d'indipendenza, la distruzione dello stato o l'instaurazione di un regime di uguaglianza. I favorevoli all'intervento sono sempre meno una minoranza e si fanno sempre più rumorosi anche nel mondo della cultura e nel dibattito pubblico: bandiere tricolori e slogan patriottici si diffondono ad ogni angolo di strada, il sentimento anti-austriaco si irrobustisce e diffonde, il pur legittimo lamento degli italiani che vivono nelle terre 'irredente' viene amplificato a dismisura. Nazionalisti, futuristi, pragmatisti, idealisti esaltano tutti – chi per convinzione, chi per vanità o convenienza – ideali di gioventù e di sacrificio patriottico, che vedono nella guerra il culmine della virtù umana: «se sinceri», scrive Banfi, «si muovono tra formule vuote di falsi ideali», cercando «un bene di ciò che non esiste – la nazione la patria – se non come volontà di bene e di felicità dei cittadini, e cercano questo bene nella loro morte e nell'aizzarli alla crudeltà»⁷⁶.

Banfi è atterrito da questo spettacolo, si sente impotente nell'educazione dei suoi stessi studenti, che inneggiano esaltati alla gloria della nazione ripetendo formule trite che quei movimenti culturali mettono in circolazione. Ne scrive a Rossi il 7 febbraio 1915:

Si lascian trascinare, si lascian perdere e poi gridan che la patria è in pericolo. Ma non la patria, l'umanità è in pericolo, l'umanità che sembra chiudere nel cerchio delle parole di nazione, di libertà, di potenza imperiale, la propria avidità egoistica, e, stando, entusiasmi ciechi e barbari, togliere la possibilità di un rinnovamento verso una vita più giusta e più umana. Non è giovinezza questa crudeltà, è l'essere senza speranze e senza forze di questa nostra Europa⁷⁷.

Il professore si rifugia ancora caparbiamente nella lettura solitaria di Tolstoj, in quel *Che fare?* che è ormai diventato per lui una sorta di piccolo vangelo moderno.

⁷⁵ Rossi, p. 47.

⁷⁶ Rossi, p. 48.

⁷⁷ Rossi, p. 48.

Torna a riflettere sulla storia, che non è, scrive a Rossi, «solo la ragione celebrantesi, è la ragione che si vendica di chi l'ha spezzata»⁷⁸. «La vita abbandonata a sé stessa si consuma», scriveva Banfi nel citato *Logica*, e «solo il pensiero la solleva instancabile»:

Il pensiero è l'eternità della storia in cui si salva lo spirito: esso non è ciò che si salva, ma il salvarsi stesso. Da tal coscienza oscura nasce quell'abbandono sicuro delle più pure anime alla ragione: giacché in essa e in essa solo sta l'avvenire. (...) E la coscienza del pensiero è la nostra fede, che è fiducia in noi e chiarezza nel guardar la vita⁷⁹.

La ragione, che a livello soggettivo svolge una funzione ordinatrice dell'esperienza, potrebbe indicare nella storia la strada per un'armonia delle genti, ma essa è stata «spezzata». È questo probabilmente il nodo teorico più critico della filosofia banfiana in questo periodo: il tentativo – a volte inconscio, a volte strutturato – di immaginare una ragione che valga tanto per l'individuo quanto per la storia, ma che non sia un'elaborazione metafisica astratta né un mito provvidenzialistico.

In appunti contemporanei alla lettera a Rossi, Banfi afferma che quando la ragione come autocoscienza pura è posta concretamente per il singolo individuo, la tensione fra le varie correnti spirituali interne alla persona «cessa di essere un rapporto psicologico e diviene un rapporto logico tra concetti»: si può a suo giudizio addirittura concluderne che «il rapporto psicologico è un rapporto logico non compiuto, chiuso ancora nel dogmatismo del soggetto e dell'oggetto in sé». Egli elude ogni riferimento a Sigmund Freud (1856-1939), impostando la sua concezione della psicologia su basi prettamente razionalistiche. Afferma la totale relatività degli stati psichici, sostituendoli anche lessicalmente con i rapporti psicologici: ciò che per Freud è l'*Unbewusstsein* diventa per il vimercatese l'incosciente, e non l'inconscio. Nella lettura banfiana, la psicologia punta ad «isolare il pensiero soggettivo»⁸⁰ come astrazione, mentre «la persona (come persona in generale, e di questa s'occupa la filosofia) è un sistema di concetti»⁸¹. Si struttura in questi passaggi un'avversione per la psicologia che accompagnerà Banfi nel corso di tutta la sua vita, spingendolo a volte su posizioni decisamente dogmatiche, fondate peraltro su costanti fraintendimenti e generalizzazioni:

⁷⁸ Lettera a Rossi del 7 febbraio 1915. Rossi, p. 49.

⁷⁹ SFN, p. 339.

⁸⁰ SFN, p. 320.

⁸¹ SFN, p. 320.

Insolubili difficoltà della psicologia (...): lo spirito non è per essa che un mero individuale soggettivo (...). La sua posizione è sempre quella invincibile di un soggettivismo assoluto e tutto lo sforzo di spiegare la conoscenza non è che un'illusione: i processi di localizzazione, esteriorizzazione, astrazione ecc. non so che una graduale introduzione dell'elemento oggettivo astratto nei suoi momenti⁸².

Con la condanna della psicologia oggettivista, che per lui rappresenta tutta la psicologia, Banfi cerca di definire la persona come entità che può liberarsi di ogni residuo incompreso grazie al costante lavoro dell'autocoscienza pura. Se pure egli ammette che «la logica non risolve il reale» e che «la filosofia non libera gli spiriti dal loro oblio», resta fermo il fatto che attraverso la logica «il reale si illumina e si conosce e si ricrea» e che attraverso la filosofia gli spiriti possono redimersi «dalla loro schiavitù immediata»⁸³. In un altro passaggio Banfi giunge ad affermare che «il terribile dramma umano dei pessimisti è un dramma logico e val come tale solo per chi non sappia liberarsi da tale erronea autocoscienza»⁸⁴.

E così come l'individuo, anche una collettività sociale può liberarsi dal proprio dogmatismo e dalla propria schiavitù: sebbene non sia immaginabile in questo caso qualcosa come l'autocoscienza pura, la ragione mantiene una funzione attiva nella storia. L'apparato di pensiero di Banfi si mostra qui ancora hegeliano e le sue speranze sembrano voler assecondare in questo momento tragico un determinismo storico – razionalista e speranzoso al tempo stesso – d'ispirazione socialista. Tuttavia nella lucida analisi banfiana della situazione europea ciò che muove la storia è sempre e solo l'umano agire: «la ragione non diviene nel mondo se non per la nostra volontà, e se noi non la vogliamo essa diventa l'intreccio oscuro e ineluttabile di cause e di effetti che uccide»⁸⁵. Perché la ragione si affermi nella storia è dunque dovere di ognuno inquadrare la guerra per quello che è: un massacro insensato. Rossi non concorda pienamente con Banfi, il quale nella lettera del 3 aprile 1915 insiste nell'affermare che «nessuna ragione né di praticità né di falsa idealità, (...) nessuna preoccupazione di civiltà o di cultura, (...) può farmi accettare l'idea del diritto e del dovere di uccidere e farsi uccidere»⁸⁶. In questi momenti la concezione filosofica del dovere si innerva nel suo significato storico profondo, mostrando la sua ambiguità e al tempo stesso la sua forza. Proprio quest'ultima consente a Banfi di assumere una posizione radicale, che

⁸² A. Banfi, *Soggetto-oggetto*, in SFN, p. 384.

⁸³ A. Banfi, *Memoria, associazione, ecc.*, saggio non datato, ma risalente probabilmente al periodo 1914-15. SFN, p. 286.

⁸⁴ A. Banfi, *Logica*, in SFN, p. 336.

⁸⁵ Lettera a Rossi del 7 febbraio 1915. Rossi, p. 49.

⁸⁶ Rossi, p. 49.

partendo da presupposti tolstoiani e socialisti, incrocia il ripudio dello sfruttamento e della guerra:

Dovesse cadere tutta la nostra cultura e intellettualità, la nostra libertà democratica, i nostri diritti liberali, insomma il quieto vivere in cui fermenta l'inerzia del nostro mondo «superiore», l'unico dovere che io capisco è che sia difesa la vita e l'integrità morale dell'enorme moltitudine che vive da secoli solo per faticare e per penare, per dare a noi il comodo dell'«idealità». Noi ci sacrifichiamo all'ideale quando ci pare, essi giornalmente si sacrificano per noi e per sé, si sacrificano per vivere. Di fronte al loro diritto di vivere i nostri ideali son idoli vuoti e le promesse che ad essi facciamo son menzogne ridicole. È un mondo di ingiustizia che pretende di trascinare nella propria voragine coloro stessi che furono oggetto di ingiustizia. So che a pensar così son solo e sarò sempre più solo, ma io non posso vedere ciò che vedo, non posso trovar dovere dove è ingiustizia: e se questo è utopia, è utopia tutto il dovere e l'umanità⁸⁷.

La fede e il dovere giovanili, che per qualche anno si erano manifestati nella tensione verso una comunione di più o meno eletti spiriti, si incarnano ora in maniera ben più salda e drammatica in una negazione attuale – non più messianica – della cultura borghese, di cui Banfi sembra rifiutare in blocco anche le conquiste civili e le migliori tradizioni intellettuali, poiché queste non sono in grado di evitare la carneficina. La crisi dei valori europei è giunta alla sua più terrificante manifestazione, e non certo a causa della decadenza dei costumi contro cui si scagliava il semplice moralismo: al contrario, quello stesso moralismo sembra ora aggravare la crisi, utilizzando l'idea del dovere patriottico per giustificare un conflitto che è invece la manifestazione della sua inadeguatezza al mondo contemporaneo.

IV.8 L'ITALIA IN GUERRA E GLI AMICI AL FRONTE

Mentre Banfi svolge queste appassionate riflessioni che lo conducono su una posizione di sempre più estremo rifiuto non solo della cultura borghese ma anche della politica nazionale italiana, questa muove passi decisivi verso la guerra. Nello stesso aprile in cui Banfi manifesta a Rossi il suo radicalismo, la monarchia e i vertici del governo si apprestano a violare la Triplice Alleanza che sin dal 1882 lega l'Italia all'Austria e alla Germania. Col favore di Vittorio Emanuele III (1869-1947) e senza avvisare il parlamento – ancora a maggioranza neutralista – il primo ministro Antonio Salandra (1853-1931) e il ministro degli esteri Sidney Sonnino (1847-1922) stipulano in

⁸⁷ Rossi, pp. 49-50.

segreto, il 26 aprile, il Patto di Londra con le potenze della Triplice Intesa: a fronte delle spropositate offerte territoriali e coloniali che Francia, Inghilterra e Russia prospettano all'Italia in caso di vittoria, questa accetta di schierarsi contro l'Austria.

Il 24 maggio 1915 la guerra ha dunque inizio anche per i sudditi del Regno. Banfi, riformato in gioventù ed insegnante, non è chiamato alle armi. Non così i suoi amici di sempre. Andrea Caffi, già ferito nel gennaio 1915 sul fronte delle Argonne mentre combatteva al fianco dei francesi, partecipa al dibattito pubblico italiano schierandosi confusamente con gli interventisti, convinto come molti che combattere gli imperi significhi combattere l'imperialismo. È richiamato al fronte in quanto cittadino italiano e grazie alla sua conoscenza delle lingue e all'intermediazione di Daria Malaguzzi, che gode di ottimi agganci nelle alte sfere militari, gli vengono assegnate mansioni di traduttore di campo⁸⁸. La guerra sembra convincere Caffi dell'«assoluta inutilità degli “intellettuali” per il popolo»⁸⁹. D'altronde, come scriverà il 19 agosto del 1916 a Banfi, la sua «disgrazia è di non aver mai avuto né la “semplicità” dell'uomo d'azione, né la serena pacatezza del probo “lavoratore intellettuale”»⁹⁰, che invece caratterizza per certi versi proprio il vimercatese.

Confucio Cotti viene inviato sul fronte trentino, dal quale invia lettere commoventi al «caro Tonio»: «quando mi si abbuia tutto intorno», gli scrive sul finire del 1915, «è la tua immagine, il pensiero di te, il senso rinascente della nostra amicizia che mi è luce e vita e sollievo»⁹¹. Il sacrificio, gli stenti e il delirio della vita in trincea mettono a dura prova lo spirito, lo aiutano a cogliere l'essenziale. Ma Cotti percepisce questo sforzo come un qualcosa di estraneo, come un addestramento per un obiettivo vano. Per farne qualcosa di concreto ci vorrebbe una fede comune:

Manca è vero il più; mancano i vecchi credenti, quelli che finiscono per accendersi essi stessi il Rogo perché la loro fede rimanga intatta; noi stiamo facendo qualcosa di simile; siamo su un rogo a cui non manca che appiccare il fuoco, eppure non ci sono i credenti, qui non c'è fede, di cui questa strana vita piena di miserie potrebbe illuminarsi e splendere come la celebrazione non per simbolo ma in verità d'un sacrificio sublime⁹².

⁸⁸ Bresciani, p. 49.

⁸⁹ Lettera di Caffo a Prezzolini del 24 febbraio 1915. Bresciani, p. 47.

⁹⁰ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi, lettera del 19 agosto 1916.

⁹¹ UM, p. 159.

⁹² UM, p. 160.

A causa della censura, la lettera di Cotti non può contenere espliciti riferimenti alla situazione politica, ma la richiesta che egli inoltra a Banfi di inviargli «un Tolstoj filosofico»⁹³ ci dice molto sulla sintonia spirituale fra i due amici.

Se con Caffi e Cotti le relazioni e gli scambi epistolari di Banfi rimangono molto intensi durante il conflitto, più complicato si fa il rapporto con gli altri due amici storici, anch'essi impegnati al fronte: Clemente Rebora e Angelo 'Nino' Monteverdi. È un dato significativo perché, come già ricordato attraverso le parole di Daria Malaguzzi, «nelle famiglie dei tre amici era viva e presente una tradizione patriottica dalle radici fin nell'epopea napoleonica e dalle risonanze, relativamente recenti, in quella garibaldina»⁹⁴. Le radici culturali comuni, però, danno vita ad atteggiamenti molti diversi nei confronti del conflitto:

Monteverdi, che era stato a lungo in Germania ed era nutrito di profondi studi non solo filologici ma anche storici, mentre inizialmente resisteva a quella guerra come a tutte le guerre, nutriva un naturale generoso moto di ascolto verso quel che si chiamava «il richiamo della patria»; Rebora pure lo sentiva, con eguale generosità; pronti ambedue a pagar di persona; ma covava in loro, e forse più in Clemente, l'umana negazione alla violenza. Netta, poi, in quest'ultimo, una presa di posizione antiretorica, antimonarchica⁹⁵.

Se Banfi elabora un rifiuto totale dell'ideale patriottico, l'animo tragico di Rebora rimane stretto fra le contraddizioni che esso genera a confronto con un forte sentimento di pietà umana. Già nel febbraio del 1915 il poeta aveva pubblicato su «La Voce» la lirica *Fantasia di carnevale*⁹⁶, nei cui passaggi più intensi questa contraddizione emerge con tutta la sua drammatica potenza:

La sciagura ritmava in lontananza;
or s'avvicina. Il patrio terreno
in bilico, già crolla:
è un invito di danza...
Signori, alla coda!
Or sù, giovanotti,
la morte è in amore.
Ha baci d'un vigore
da incidervi l'ossa.

⁹³ UM, p. 163.

⁹⁴ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 15.

⁹⁵ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 16.

⁹⁶ Clemente Rebora, *Fantasia di Carnevale*, in «La Voce», 28 febbraio 1915.

Rebora rimane schiacciato psicologicamente dal conflitto. Dopo i primi mesi di operazioni viene ricoverato per esaurimento nervoso. Chiede di tornare subito al fronte ma di esser degradato da ufficiale e soldato semplice, per evitare la responsabilità di altre vite che non la sua. In replica a tale insolita richiesta un alto ufficiale gli consiglia di «andare a donne che ne ha bisogno»⁹⁷, consiglio a cui il poeta reagisce scagliando un calamaio d'inchiostro in direzione del superiore. Considerato il precedente esaurimento e la necessità di conservare un'immagine impeccabile dell'esercito, l'insubordinazione viene camuffata da disturbo psichico e Rebora è internato nel nosocomio di Reggio Emilia. Il periodo temporaneo di cura si prolunga, anche in seguito all'interessamento dell'onnipresente Daria Malaguzzi, la quale, muovendo i suoi numerosi contatti, riesce a fare in modo che Rebora stia a lungo lontano dal fronte e sia infine riformato. «Aveva chiesto di partecipare ancora al martirio di tutti», ricorderà la stessa Malaguzzi, «nella condizione di non uccidere né di fare uccidere, e accettava senz'altro di essere ucciso»⁹⁸.

Se Rebora incarna in sé tragicamente la contraddizione fra la volontà di martirio e il bisogno di umanità, Angelo Monteverdi s'immedesima sempre più nel ruolo di difensore della patria. Il passaggio dall'eroismo vissuto e subito a quello celebrato si compie nel fango delle trincee da cui Banfi è lontanissimo. Quando finalmente ha l'occasione di incontrare l'amico soldato, il vimercatese è scioccato dalla maniera in cui egli è ormai devoto alla difesa dei 'sacri confini', e se ne rammarica aspramente scrivendone sia a Caffi che a Rossi. Al primo – anch'egli uomo d'azione, ma inquieto e senza patria – Banfi racconta in una lettera del 20 ottobre 1916 che «Nino è persuaso: ha accettato la sua parte, ha sentito la gioia del comando e dell'avventura e la soddisfazione del proprio sacrificio. L'ho sentito chiuso nel suo lavoro e nel suo dovere, tutto spiegando e giustificando in esso»⁹⁹. Col secondo invece, confidente delle riflessioni più intime, Banfi si sfoga ben più apertamente nella lettera del 19 ottobre 1916:

Mio Mario, ho parlato con giovani venuti di là, gente che ha accettato la situazione, che fa il «proprio dovere», il dovere di cittadino cosciente, che, da intellettuali divenuti gente di comando, acquista la propria coscienza nella soddisfazione di compiere un reale sacrificio, e di abbandonarsi alla tanto vietata «avventura». E per questo, tutto essi giustificano e niente comprendono, niente comprendono del

⁹⁷ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 23.

⁹⁸ D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 24.

⁹⁹ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi, lettera del 20 ottobre 1916.

passato e dell'avvenire, niente dell'umanità di creature su cui essi gravano la mano come si grava sugli schiavi, finché dimentichino ciò che han lasciato, ed era la loro ragione di vita. Son divenuti, Mario, dei negrieri, pronti a colpir colla sferza qualunque sollevi il capo dal campo sanguinoso, a ripensare ciò che vi è di umano. E quando raccontano sorridono, perché ciò è «necessario». E non passa loro in mente che una cosa sola sia necessaria: che ciò non possa avvenire, che a ciò rifiutiamo le nostre anime, che ci teniamo saldi nell'umanità, che non offendiamo mai in altri lo spirito e la libertà, che non vogliamo ergerci a giudici dei diritti delle nazioni, quando violiamo quelli di chi ci è più vicino¹⁰⁰.

Sin dai primi momenti dell'ingresso dell'Italia nel conflitto Banfi ha chiarissima un'idea: succeda quel che succeda, non bisogna lasciare che la fede in un'avvenire differente sia contaminata dai sofismi patriottici, che convogliano in sé il legittimo desiderio di rinnovamento e di sacrificio di un'intera generazione e lo pongono al servizio di interessi particolarissimi. È quel che scrive già il 6 luglio 1915 a Rossi, che probabilmente lo interroga su ciò che sia da farsi da parte di chi, come loro, non è al fronte: «il nostro dovere», scrive Banfi, «è adesso quello che era prima: umanità attiva, volontà di giustizia semplice e verità limpida senza idealismo, e fermezza di fede, mio Mario, anche a costo di rimaner soli»¹⁰¹. La fermezza di Banfi è naturalmente agevolata dall'esser stato riformato: egli può guardare le cose con occhio tanto lucido perché si trova molto lontano dall'azione. D'altra parte, è forse anche vero – come scriveva Boine nel 1914 – che gli «azionisti» nel mondo «o son come Prezzolini ed hanno i paraocchi, o son come Rebora e di occhi ne vorrebbero centomila. Paiono avversari ma si danno la mano»¹⁰².

IV.9 LA CRITICA ALL'IDEALE E IL MARXISMO PRIVATO

I chilometri che separano Banfi dal fronte non ne riducono però l'angoscia. Nell'estate del 1915 fa la spola fra Vimercate e Bologna, dove Daria Malaguzzi presta servizio volontario come assistente sanitaria presso l'ospedale De Amicis, pieno di feriti provenienti dai campi di battaglia: attraverso la sua esperienza, condivisa fra visite e lettere, Banfi entra in contatto diretto con lo strazio di giovani chiamati a raccolta da

¹⁰⁰ Rossi, p. 51.

¹⁰¹ Rossi, p. 50.

¹⁰² Lettera di Boine a Casati del 10 Aprile 1914. G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, cit., pp. 828-829.

tutta Italia a sacrificarsi per nessuna «ragione plausibile fuor di quel simbolo diventato vuoto che si ostinava a chiamarsi patria»¹⁰³.

L'estate del '15 è anche il momento in cui Banfi riprende ed approfondisce la lettura di Marx. Alle prime letture economiche – databili con molta probabilità, come abbiamo visto, al gennaio 1914 – fa seguito ora la lettura del capolavoro marxiano: Fulvio Papi ritiene «ipotesi molto ragionevole quella che suggerisce una lettura del primo libro del *Capitale*, curata nel 1914 da Karl Kautsky, e tradotta a Milano per la società editrice Avanti!, l'anno successivo»¹⁰⁴. La testimonianza di questo studio approfondito ci giunge da una lettera a Rossi del 29 settembre 1915, in cui Banfi così commenta la lettura di Marx:

leggendolo si dimenticano le miserie dei partiti, se ne scopre anzi tutta la debolezza e il socialismo si mostra veramente come una *weltanschauung*. Ora mi sembrano così formali gli studi di Croce in proposito: tanto varrebbe criticar Kant per la cosa in sé¹⁰⁵.

Il socialismo marxista e il tolstoianesimo, apparentemente basati su principi simili, sono in realtà due *Weltanschauungen* sia teoricamente che praticamente agli antipodi, eppure Banfi viene assorbito sempre più da entrambe, dalle loro differenti capacità di essere – al contrario degli altri innumerevoli ideali politici contemporanei – aderenti alla realtà, concrete nel loro carattere di affermazione ideale e concreta della giustizia. Continua a scriverne a Rossi, mentre con Cotti e Caffi è costretto a limitarsi a soddisfare le richieste di invio di libri e materiale di cancelleria.

Il 1 ottobre 1915 torna ad Alessandria, dove è nominato ordinario liceale di filosofia ottenendo anche la conferma della cattedra piemontese. La stabilizzazione della situazione lavorativa e il rafforzamento del rapporto con Daria Malaguzzi – ferma intanto a Bologna – spingono Banfi ad abbandonare Torino e la vita pendolare per stabilirsi definitivamente ad Alessandria. Gli risulta però difficile rimanere saldo ai propri compiti quotidiani d'insegnante, fingere una normalità mentre il mondo è in subbuglio. Confida a Rossi che gli sarebbe piaciuto restare a Vimercate ad imparare dai contadini a «guardar a volte le cose senza passione», piuttosto che tornare nel liceo alessandrino dove sente di non avere «nulla da dire ai giovani che vengono a scuola ch'essi ora possano amare o comprendere»¹⁰⁶.

¹⁰³ Parole di Malaguzzi. UM, p. 155.

¹⁰⁴ F. Papi, *Vita e filosofia*, cit., p. 141.

¹⁰⁵ Rossi, p. 31.

¹⁰⁶ Rossi, p. 50.

Banfi sente che il vero dovere è non ineggiare al martirio, ma mantenere la fede, scioglierla da ogni compromesso con il cattivo ideale. Sebbene aborrisca l'esaltazione nazionalistica, l'oggetto delle sue critiche non è un ideale specifico, bensì l'ideale in sé quando viene mal compreso: quello che si sgancia dalla realtà effettuale proclamando principi assoluti ed oggettivi, che diventano quasi sempre preda di biechi interessi. Il dovere etico – abbiamo osservato – si delinea ormai per Banfi come un elemento che nasce nella relazione fra il mondo interiore della persona e quello esterno ad essa. L'autonomia non è quindi libertà assoluta, ma rapporto organico di forze che si sviluppa in sintonia col mondo circostante. Similmente, l'ideale non può essere pensato come un elemento calato dal cielo o estrapolato dalla storia e poi oggettivato: esso nasce come concettualizzazione dell'esperienza sociale reale, si sviluppa come suo indirizzamento e si conserva vero ed efficace solo fin tanto che è in grado di mantenere questo legame organico con le forze che lo hanno generato e alle quali fornisce una direzione di marcia.

Non riconoscere questo carattere specifico dell'idealità significa, secondo Banfi, fraintendere il vero senso della filosofia e della vita spirituale, e conseguentemente anche quello della storia. Vale la pena rileggere – sezionandolo – un lungo brano che egli dedica all'argomento in una nota del 20 novembre 1915, e nel quale appaiono critiche esplicite ai «filosofi italiani»:

Domine Iddio è ritornato di moda tra i filosofi italiani e può darsi che la pietà e il patriottismo degli illustri professori prepari, alla più grande Italia, il moralissimo e scientificissimo idoletto che viva in pace con tutti i sacrosanti ideali e odori, nell'intima gioia della sua occulta potenza creatrice, il profumo delle migliaia di vittime trascinate a uccidere e ad essere uccise. (...) Ogni ideale, disse [Cristo], cercato nella solitudine e nella superbia è vuoto idolo destinato a perire, ma l'ideale, il misterioso trasporto che vi fa uscir da voi stessi, che nella vita quotidiana s'accende oltre la necessità e oltre l'esistenza, che nella disperazione della solitudine, dell'abbandono, del peccato vi ritrova ancora come una gioia e una speranza senza ragione, ma onnipotente sopra ogni ragione, questo, disse Cristo a chi l'intende, questo è l'amore che fa di tutti gli uomini una famiglia sola, questo è il sacrificio dell'orgoglio e dell'interesse. Quando sarete fratelli l'uno all'altro, Dio sarà realmente tra voi e voi sarete in lui nella calma più dolce, perché solo da poco amore viene il peccato e l'ansia e il rimorso¹⁰⁷.

Banfi chiarisce ancora quella che per lui è l'unica plausibile accezione della fede e dell'ideale. La prima è la strada interiore e collettiva che ha in Cristo un precursore e nell'ecumenismo evangelico di un regno terreno di giustizia il suo indirizzo concreto:

¹⁰⁷ SFN, p. 288.

dio è con gli uomini se e quando essi vivono realmente la propria naturale fratellanza. L'ideale coincide con la fede solo quando è cercato nell'uscir quotidiano da sé stessi e non «nella solitudine e nella superbia». Altrimenti esso si trasforma in un dio filosofico, in un dio patriottico, quindi in un dio morto. Se è inteso così, infatti, l'ideale non è altro che la riproposizione «moralissima e scientificissima» della più statica teologia: un idolo vuoto che conduce a massacri simili e peggiori di quelli a cui, prima della modernità, conduceva il dio antico della religione. Come quello antico, anche il dio della modernità filosofica sembra incapace o disinteressato a generare un cambiamento nel mondo e a salvare gli uomini dai pericoli che essi stessi generano:

Il nuovo Dio è impacciato in tutti i suoi movimenti: non parla, non comanda, è obbligato a esser sé stesso secondo una ignota legge di più fantastica libertà. Invano gli uomini si rivolgono a lui. Egli è il mondo bello e risolto: sì, questo mondo vivo di dolori e di ingiustizie e di vanità è il mondo di Dio, Dio è là ad assicurarne l'esistenza e la solidità ad assicurare ch'esso è il migliore dei mondi possibili. Perché il pensiero di Dio, di questo Dio filosofico è il pensiero del mondo come giustificato, del mondo come finito, anche se Dio è pensato come inesaurito svolgimento e infinità. (...) Questo Dio-concetto, questa autosoddisfazione del mondo che non ode i pianti, le grida di questa terra, che risolve nella sua pacifica evoluzione lo strazio di infinite creature, che sdegna la gioia sublime di altro, questo Dio che è nell'uomo e fuor di lui, lo avvince e lo lascia libero, variando da pagina a pagina dei nostri filosofi, non è che la vilissima soddisfazione degli egoismi contenti¹⁰⁸.

Non è dai filosofi né dal loro «Dio-concetto» che può nascere il rinnovamento del mondo. In questo passaggio troviamo la tematizzazione teorica degli sfoghi espressi epistolarmente con Rossi, in cui Banfi affermava di esser disposto a rinunciare a tutta la cultura, l'intellettualità e il mondo spirituale, pur di garantire la salvezza di coloro che materialmente lo sostentano e si sacrificano per esso. Qualsiasi teorizzazione filosofica o ideale che non nasca con l'obiettivo di eliminare lo strazio della guerra e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo non val la pena di esser presa in considerazione, poiché nasce già ingenua o corrotta. Non è la filosofia – che nel caso peggiore esalta la guerra, nel migliore la descrive come necessaria – a poter direttamente salvare il mondo. Ai filosofi proclamatori d'ideali Banfi consiglia il silenzio, la meditazione, la critica dell'esistente. Si spiega probabilmente così anche la sua personale posizione di questo periodo: egli continua ad esprimersi solo in carteggi e appunti privati, ma evita il dibattito pubblico, forse per paura di restar preso nella mischia dei «confortatori

¹⁰⁸ SFN, p. 290.

d'uomini». È solo dagli ultimi e dai «senza nobili ideali», sostiene Banfi, che potrà giungere la redenzione materiale e morale della civiltà:

Oh! Se i filosofi volessero essere filosofi e non guidatori e confortatori di uomini! Se volesser pensare a snebbiare le nubi spaventose dell'errore che attorce l'umanità. Quanto a Dio, lascino che coloro che vivono nella sofferenza o nella gioia lo cerchino in sé stessi: quando vinti i falsi ideali, l'amore e la giustizia regneranno per opera di chi fu oppresso, Dio sarà l'umanità redenta. Ma sino a che un solo uomo soffre e odia, non sappiamo che farne dei predicatori di Dio. E bisognerà pure che vi si scopra. Perché noi vi conosciamo: noi sappiamo che quando nel mondo troppa è l'ingiustizia e il dolore, quando l'umanità s'agita e si ribella, l'inutile ombra del vostro Dio compare con gesti pietosi e severi. È il Dio dei nobili ideali, è il Dio che contempla sorridendo il sacrificio dei più, senza promesse, è il Dio che permette le ingiustizie e le viltà, è il Dio che si scandalizza di chi ha fame e sete di qualcos'altro che non sia la nobiltà spirituale. È il Dio che sfiducia i novatori, il Dio conservatore, il Dio scettico che sorride schernendo a chi sente che il mondo può e deve esser rinnovato dalle radici. È il Dio s'ogni egoismo soddisfatto, è il Dio di coloro che credono il mondo perfetto perché troppo bene ci stanno, di coloro che togliendosi dall'opera comune, indifferenti ai propri fratelli, sorridono alla propria indifferenza stessa. Ma noi atei, noi senza i nobili ideali, noi destinati a morire, noi che in comune lavorando cerchiamo di aiutarci e illuminarci l'un l'altro, di liberarci d'ogni falsità e vanità, noi sappiamo e sentiamo che il regno di Dio sarà fatto della nostra fatica, della nostra sofferenza, del nostro amore, di tutta la nostra vita¹⁰⁹.

È forse questo il brano in cui il messianesimo trasfigurato dalla fede personale e l'ideale di una società di stampo socialista si fondono insieme in maniera inestricabile. È importante sottolineare che ciò che si va cementando in questi momenti è il cuore spirituale dell'intera esperienza politica successiva di Banfi. La sua idea di socialismo nasce certo grazie alle letture marxiane, ma la fede che egli vi ripone non si basa su una stretta analisi economica della società delle classi: essa si genera piuttosto grazie al contatto diretto e indiretto con gli ultimi che Banfi intensifica negli anni della guerra, e che va di pari passo con la lettura di Tolstoj e Rolland, nonché con la condanna della patria filosofia. Tutti questi elementi concorrono a generare un personalissimo pacifismo che non è semplice negazione della violenza armata, bensì senso di attesa per una civiltà giusta e affratellata, piuttosto che libera ed egualitaria. Una tale posizione garantisce a Banfi una lucidità etica notevole, che gli permette di individuare con chiarezza la natura moralmente corruttrice del sistema borghese di produzione e la sua naturale tendenza al conflitto imperialistico. Tale impostazione etica è però sostanzialmente negativa, come dimostra il fatto che Banfi non riconosca, se non saltuariamente, nessun partito o movimento come strumento utile di lotta e di

¹⁰⁹ SFN, pp. 288-290.

cambiamento. Per questo motivo a Banfi manca – in questi ultimi fondamentali momenti della sua formazione filosofica e personale – un confronto serrato e costante con le questioni tecniche della politica. La guerra e la generale situazione sociale e politica italiana non gli facilitano di sicuro la situazione, ma è un dato di fatto che la sua primissima adesione al marxismo sia una scelta privata, filosofica, che non implica alcuna *praxis* specifica. Egli condanna «l'inerzia morale della anime oneste che temono il crollare dei puntelli di questo fracido mondo»¹¹⁰, ma mantiene intatta la sua diffidenza verso le incarnazioni concrete del marxismo in Italia. Mentre internamente elabora la fine di un'intera civiltà e s'interroga su quali possano essere le basi etiche per costruirne un'altra, esternamente Banfi non conduce una vita di molto differente da quella di un comune borghese. Sulle ragioni che lo tengono distante dalla pratica politica, Banfi non si interroga però più di tanto. Illuminante a questo proposito è però quel che scriverà nell'articolo del 1950:

Il fatto è che, nonostante lo sviluppo intellettuale e le simpatie personali, io subivo l'effetto della mia origine di classe e, mentre rifiutavo d'illudermi di poterne uscire attraverso compromessi, mi mancava l'occasione – ed era un'occasione morale che doveva investire tutta la personalità, sino al suo profondo – per uscirne radicalmente¹¹¹.

IV.10 LA CRITICA SERRATA ALL'IDEALISMO ITALIANO

Una simile consapevolezza Banfi la svilupperà solo col tempo. Per ora, invece, la sua posizione di distanza non cerca giustificazioni. Persino la sua esperienza nella scuola gli appare in questi anni un momento di resistenza piuttosto che di costruzione. Come abbiamo visto, non ha ancora elaborato una sua specifica prospettiva pedagogica, ma si trova a disagio in un sistema d'istruzione fondato su idealità che egli non riconosce valide. Sebbene si appoggi ai testi di Lombardo Radice, Banfi è molto distante dalla pedagogia gentiliana. D'altronde egli è molto severo nei confronti dello stesso idealismo di Gentile, criticato tanto quanto quello di Croce. Il neoidealismo era già stato descritto in passato da Banfi come un progresso «meramente negativo» in filosofia, e i suoi esponenti definiti «scolaretti che danno in due parole il sunto della

¹¹⁰ Lettera a Rossi del 30 ottobre 1915. Rossi, p. 51.

¹¹¹ A. Banfi, *La ricerca della realtà*, cit., p. 715.

poesia, e credono d'aver risolto e superato il poeta»¹¹². L'errore di base del filosofo siciliano è secondo il vimercatese l'errata posizione del rapporto tra coscienza e autocoscienza, errore da cui deriva il fraintendimento della relazione fra logica e metafisica. L'idealismo immanente dell'atto puro

ha la medesima origine filosofica della coscienza assoluta dello spiritualismo, ma ha, a suo maggior vantaggio, una specie di sterilità, un'incapacità assoluta a riflettersi sui problemi reali. Esso rappresenta veramente un progresso filosofico, giacché solo con grave disagio la soluzione meramente concettuale del rapporto oggetto-soggetto nell'autocoscienza assume in esso il carattere d'una soluzione metafisica. Nella coscienza l'attualità risolve veramente le due potenze dell'oggetto e del soggetto. Fino a che questi siano concepibili nella loro separazione esse esigono un *atto* che le tragga dalla mera potenzialità, ma questo atto è precisamente immanente ed attuale e l'autocoscienza lo scopre nella coscienza stessa. Ma questa scoperta – se così si può chiamar un concetto insito in tutta la filosofia moderna –, codesta scoperta *logica*, deve essere mantenuta nel campo logico, e qui essa potrà disegnare tutta la storia *logica* della filosofia e guidare alla soluzione del problema filosofico nella sua vera posizione al di fuori di ogni problema concreto. Ma se essa è introdotta come soluzione metafisica oscura di nuovo il problema, lo irrigidisce e getta una profondo senso d'indifferenza su tutto. L'idealismo attuale del Gentile s'è smarrito su questa via: basta pensare ch'egli non abbia potuto esprimerlo che come dottrina pedagogica per comprendere come poco il pensiero abbia retto nella sua pura sfera¹¹³.

Il rapporto organico fra soggetto e oggetto – che per Banfi è un carattere fondante della comprensione umana dell'esperienza – viene risolto da Gentile non con un'organica compenetrazione di coscienza e autocoscienza, bensì con l'atto puro. Negli citati saggi di logica del biennio 1913-14, Banfi sostiene che è merito di Gentile l'aver chiarito che «la verità è il pensiero non come risultato ma come atto». Ma, incalza Banfi, il filosofo siciliano si chiude in un circolo vizioso, poiché «il pensiero come atto è pure un pensato», e quindi è «un concetto che è presupposto vero»¹¹⁴. Banfi non rinnega il valore potenziale della filosofia dell'atto puro, ma sostiene che essa perda ogni significato nel momento in cui non si limita al campo logico: se l'atto viene infatti oggettivato come un in sé, la sua definizione si trasforma da logica in metafisica.

Dal tono banfiano traspare comunque un generale apprezzamento per il lavoro teoretico di Gentile, giudicato più filosoficamente solido di quello crociano. Eppure il pensiero del siciliano gli causa «uno strano senso di depressione»: in una lettera a Rossi del 16 aprile 1918, Banfi si dice ben consapevole della «finezza d'animo del Gentile», e

¹¹² SFN, p. 317.

¹¹³ SFN, p. 289.

¹¹⁴ SFN, p. 364.

perciò molto sorpreso del fatto che «il suo ragionare non ha più nulla di dialettico», al punto che «egli stesso non veda ove né come proceda». Ancora una volta, ciò che Banfi fatica a sopportare è «lo sforzo della sua religiosità metafisica»¹¹⁵, che fa di Gentile uno dei tanti filosofi che vogliono trasformarsi in «guidatori e confortatori d'uomini». Il siciliano si era d'altronde espresso già nel 1914 affermando che «la guerra è il nostro atto assoluto, il nostro dovere»¹¹⁶, ponendosi così esattamente agli antipodi rispetto alla prospettiva etica, filosofica e storica di Banfi. Se sul piano teoretico, dunque, Banfi accetta di confrontarsi con l'idealismo dell'atto puro ritenendolo foriero di spunti interessanti, sul piano del dibattito intellettuale l'idiosincrasia per la filosofia gentiliana si va facendo sempre più forte man mano che gli eventi storici incalzano. Scrive ancora Banfi negli appunti di logica:

Il suo religiosismo non è invero se non debolezza di pensiero che si fa retorica accattando vesti nella tradizione. E il suo realismo è di pura maniera o coincide stranamente con l'impressionismo lirico che è al fondo della dottrina bergsoniana. Un manto di cristianesimo copre l'incapacità di serrare in un sol pugno le fila della vita, l'incapacità di accettare la realtà e di levarsi in essa sovranamente libero per la verità. Tale dottrina ha dato una nuova formula dell'essere dogmatico, ha rinnegato così il concetto di verità¹¹⁷.

Anche Croce, sui cui scritti Banfi aveva misurato il proprio hegelismo negli anni universitari, viene inserito ora nella risma dei filosofi patri che il vimercatese ha tanto a noia. Il 2 febbraio 1916 Banfi scrive a Caffi per aggiornarlo sul dibattito politico italiano e ironizza proprio sulle posizioni crociane:

E avrai da leggere anche gli articoli olimpici del Sen. Croce ove lo Stato come potenza coincide col patriottismo più allegro – convinto che è dovere del Sen. Croce di stare a meditare e dovere degli altri di esporre la propria vita, senza domandar conto allo stato né dove né cosa fa, lasciando poi alla storia di decidere se ebbe torto o ragione (a quale storia poi, nessuno lo sa). Ciò che è ben certo ad ogni modo per il C. è che il Socialismo è morto non solo in realtà, ma anche in effigie e questo perché sui campi di battaglia non si battono classi ma nazioni. E pensare che è il meno stupido dei filologi-filosofi d'Italia!!¹¹⁸

¹¹⁵ Rossi, pp. 31-32

¹¹⁶ Rossi, p. 57.

¹¹⁷ SFN, pp. 347-348. In un altro passaggio Banfi si dimostra ben più caustico: «ma il realizzarsi della ragione nella metafisica schematica di tal idealismo è una fede non razionale. Che la ragione si realizzi creando i topi, i ragni e gli stipendi universitari è fede altrettanto cieca quanto quella del credente che vede i misteriosi voleri della Provvidenza in una zanzara che gli ha pizzicato un occhio». SFN, p. 391.

¹¹⁸ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

In una lettera successiva, il 20 ottobre 1916, Banfi ironizza con Caffi dicendo che «secondo l'idealismo napoletano la pretesa di avere delle idee sulla futura sorte dell'umanità e di voler lavorare per questa è decisamente superata: la via indicata da Croce consiste secondo Banfi nel «buttarsi nel tafferuglio come Pulcinella nella lotta con i diavoli, e lasciar che la storia ci pensi lei», senza troppo curarsi se poi ci si ritrova come lo stesso Pulcinella che menando bastonate alla cieca nella zuffa «picchiava solamente il proprio naso»¹¹⁹.

IV.11 ZANOTTI BIANCO E LA GIOVINE EUROPA

Sul tema dell'agire storico cominciano però a mostrarsi differenze sostanziali anche fra Banfi e Caffi, come vedremo fra poco. L'amico soldato Andrea inizia a carteggiarsi anche con Daria Malaguzzi, che ancora non conosce di persona, ma con la quale stabilisce subito un rapporto molto intenso. Il 4 marzo 1916 Antonio e Daria si sposano con rito civile nel municipio di Bologna e, dopo qualche giorno a Castellarquato, si stabiliscono ad Alessandria nella casa che Banfi aveva trovato in corso Regina Margherita al civico 59.

Le operazioni militari italiane sul fronte orientale vivono intanto un momento di stasi. Le numerose battaglie sul fiume Isonzo non fruttano avanzamenti territoriali significativi, mentre ingentissime sono le perdite in entrambi gli schieramenti. Il numero dei richiamati alla leva si allarga, coinvolgendo ragazzi sempre più giovani e numerosi riformati. Banfi è fra questi e verso la metà di aprile del 1916 sostiene una nuova visita presso l'ospedale militare di Alessandria. La vicenda, raccontata dalla crocerossina Daria Malaguzzi, ha alcuni aspetti poco chiari:

mi presentai all'Ospedale e potei passare subito in fureria. Noto che io avevo il lasciapassare per tutti gli ospedali militari, anche per la zona di operazione (...). In fureria trovai subito un giovane ufficiale medico, un bel figliolo gentile che mi fece pensare a mio fratello, gli esposi il mio caso di moglie che desiderava notizie del marito: ebbi pronta e non sperata risposta: «Il Professor Banfi – mi disse con buon sorriso l'ufficiale – ma glielo mandiamo subito a casa!». (...) Feci la strada volando e poco dopo ecco che Tonio è di nuovo a casa e mi racconta cosa gli è succeduto: era stato visitato una prima volta collegialmente dai medici, poi, mandato all'Ospedale, aveva subito una seconda visita da quel tenente, o capitano che avevo visto io, accompagnato dal Colonnello che era l'autorità suprema deliberante. (...) La

¹¹⁹ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

riforma era motivata da vizio di cuore e Tonio mi disse che il Colonnello si era mostrato perplesso ma che il medico giovane aveva insistito dicendo «no, controlli, vede che c'è»¹²⁰.

Il mistero della riforma si accentua solo un mese più tardi. A Vimercate, Daria prega un cugino di Antonio, il medico Giulio Banfi, di visitare il marito per verificare l'entità della sua insufficienza cardiaca. Dalla «visita accuratissima» condotta dal cugino, Banfi risulta avere un «cuore ottimo»¹²¹: rimane dunque inspiegata, durante una guerra di posizione nella quale il numero di soldati è determinate per gli equilibri delle forze in campo, la riforma di un ventinovenne in apparente perfetta salute. Per retaggio familiare, la contessa Daria Malaguzzi Valeri gode di conoscenze influenti in molti ambienti, militari e civili: se ne serve per favorire l'assegnazione di Andrea Caffi a compiti di *intelligence*, per mantenere lontano dal fronte lo sfortunato Clemente Reborà e far curare suo fratello Piero, intossicato dai gas chimici in battaglia e fiaccato anch'egli nella sua integrità psichica. La vicenda della visita di Banfi lascia ipotizzare dunque un interessamento diretto della contessa alle sorti militari del marito. Va però tenuto presente che ella stessa affermerà: «solo per mio fratello e per Banfi non ho chiesto nulla a questi cari potentissimi amici»¹²². Affermazione che trova un drammatico riscontro nel fatto che proprio suo fratello Rodolfo Malaguzzi, volontario medico in prima linea sul fronte macedone, resterà ucciso nell'agosto del 1918, col conflitto ormai alle sue fasi finali.

Quale che sia il peso che Daria Malaguzzi ha nella riforma di leva di Banfi, è certo che dal momento del matrimonio ella diventa un elemento determinante nelle scelte di vita e nelle relazioni culturali del marito. La loro casa di Alessandria diventa il porto sicuro di molti amici: Reborà e Caffi in particolare trascorrono spesso le licenze o le convalescenze ospiti dell'amico professore, affidando in molti casi a lui e a sua moglie confidenze e carteggi, libri e appunti. Durante le visite di Caffi, lui e Banfi riprendono di quando in quando la stesura del manoscritto iniziato in Germania. Nella lettera del 3 gennaio 1916, scritta subito dopo la ripartenza di Caffi da Alessandria, Banfi commenta con l'amico una rilettura: «anche a me è parso organico, e poi l'ho sentito vivere un po' come un nostro figlio... settimino. Ora attenderò a dargli corpo più vivo che mi sia possibile, poi vedrò il da fare. E te ne terrò avvisato»¹²³.

¹²⁰ UM, p. 158.

¹²¹ UM, p. 158.

¹²² UM, p. 156.

¹²³ UM, p. 168.

In fase di scrittura i due conservano l'affiatamento dei giorni berlinesi, ma è sull'indirizzo da dare al testo che ormai le posizioni sono del tutto divergenti. Le loro dispute cominciano con la lettura de *La questione polacca*, libro che il meridionalista Umberto Zanotti Bianco (1889-1963) pubblica nel 1916 sotto lo pseudonimo di Giorgio D'Acandia. Giovanissimo, nel 1910, Zanotti Bianco aveva propiziato con Giustino Fortunato (1848-1932) e Leopoldo Franchetti (1847-1917) la fondazione dell'Associazione nazionale per gli interessi del mezzogiorno d'Italia, impegnata nella lotta all'analfabetismo nelle regioni del meridione. Amico di Salvemini, si era dedicato alla creazione di scuole, asili, cooperative, ecc., prima di arruolarsi volontario allo scoppio del conflitto, senza però essersi segnalato come fervente interventista. Proviene dunque da esperienze a cui Banfi guarda da sempre con ammirazione.

L'incontro tra Zanotti Bianco e Caffi ha luogo nella primavera del 1916, ed è propiziato dal comune contatto con gli esuli russi in Italia e dal condiviso interesse per l'intreccio fra la questione sociale e quella nazionale¹²⁴. Ben prima dell'incontro, però, Caffi si appassiona a *La questione polacca* e in generale al progetto della Giovine Europa, che egli stesso – assieme a Banfi ed altri – aveva coltivato e del quale si era disilluso al principio del conflitto. Caffi segnala il libro di Zanotti Bianco a Banfi verosimilmente al principio del 1916, ma il vimercatese si mostra critico. In una lettera del 4 febbraio 1916, scrive:

È il circolo senza uscita della politica delle democrazie (in che senso ci intendiamo). È quanto la Giovine Europa di Z. B. mi par non voglia riconoscere. Siamo sempre di fronte alla illusione mazziniana del concetto idealistico-metafisico di “nazione”, come un principio immutabile idealmente permanente uguale a sé stesso nel divenire storico. Il principio idealistico di nazionalità s'è mostrato assolutamente insufficiente a racchiudere e risolvere nel suo valore semplicista la vita storica. Si tratta di negarlo nella sua assolutezza (e quindi nella sua idealità, del resto ingiustificabile se non in una strana metafisica della storia) ma di riconoscerne gli elementi e il processo concreto nella multiforme realtà e di liberarne i problemi attuali ch'essa presenta per una risoluzione organica di ciò a cui noi aspiriamo¹²⁵.

Nonostante la premessa con la quale Banfi si distanzia dalle posizioni di Zanotti Bianco, *La questione polacca* presenta a suo giudizio caratteristiche diverse dalla semplicistica narrazione di una rivendicazione nazionale. Ciò è dovuto però alle specifiche condizioni storiche del popolo polacco, il quale non ha sostanzialmente ancora terminato il suo movimento di unificazione e proprio per questo non ha visto

¹²⁴ Bresciani, p. 51.

¹²⁵ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

cementificarsi al suo interno la politica borghese che ha invece calcificato l'Italia. Per certi versi, sembra che Banfi salvi il movimento di rivendicazione nazionale dell'unità, condannando poi la forma politica a cui esso dà luogo:

Se noi amiamo la Polonia è perché essa è nazione senza essere stato. Il nostro affetto non riguarda solo le sue sofferenze, ciò che essa ha patito, ma ciò che essa ha fatto. E questo è una meravigliosa organizzazione sempre più largamente e liberamente federativa di tutte le sue forze materiali e intellettuali. La borghesia degli stati europei, sistematasi comodamente nelle "nazioni libere" ha sfruttato la sua posizione ispirando tutta l'opera sua alla grettezza che conosciamo ed idealizzando nella sua ignoranza (tipica!) la sua situazione "comoda" con tutti i suoi organi difensivi ed offensivi. Ma in Polonia, la sua stessa opera economica è stata animata da una profonda idealità e la unità nazionale s'è concretata in quella magnifica opera federativa e in quel grande slancio di vita e di novità sociali ed intellettuali. Essa si trovava alla vigilia della guerra su una via nuova e veramente feconda: ciò che oggi è dolorosamente più tragico, è che la guerra europea ha travolto il lavoro compiuto, ha risollevato le vecchie, astratte formule e ha riposto la sorte della Polonia nelle mani delle Grandi Potenze, e di quelle tra le grandi potenze che son meno atte a fecondarne le tendenze (Germania e Russia). Così la giovane Polonia è soffocata anche se si riesca ad avere una più o meno completa indipendenza polacca: come la giovane europa in Germania, in Francia, in Russia, in Italia sarà oppressa dalla nuova ondata. E verrà allora la necessità di riprender la doppia opera di organizzazione e di pensiero¹²⁶.

Attraverso l'opera di Zanotti Bianco, Caffi vede una possibilità di saldare insieme questione sociale e questione nazionale. Banfi è di altro avviso: anche laddove – come in Polonia – la questione nazionale si è mantenuta nella sua purezza ideale perché la mancata formazione dello stato ha impedito l'imposizione degli interessi economici borghesi sul movimento di emancipazione popolare e culturale, le istanze di indipendenza sono destinate a fallire. Banfi ha ormai chiaro che un'emancipazione europea non può avvenire secondo il principio mazziniano d'indipendenza dei singoli stati, dato che questi si son dimostrati appannaggio esclusivo della staticità politica liberale. Di fatto, quando parlano del principio di nazionalità, Banfi e Caffi si riferiscono a due fenomeni differenti: il vimercatese assimila la patria unificata e matura al sistema capitalistico e borghese, condannandoli entrambi; l'italo-russo guarda invece a popoli dell'est Europa che vivono frazionati fra stati e imperi differenti, e per i quali l'unità di lingua e cultura è un veicolo di emancipazione reale.

Caffi è dunque convinto che quella indicata da Zanotti Bianco sia una strada feconda. Come il meridionalista, l'italo-russo ammira la figura di Giuseppe Mazzini (1805-1872), sebbene, come Banfi, ripudi qualsiasi approccio pedagogico verso le

¹²⁶ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

masse. Caffi cerca dunque di convincere Banfi a collaborare con Zanotti Bianco. Nella lettera del 10 febbraio 1916 lamenta «l'isolamento spirituale e la difficoltà per noi (tu, Confucio etc.) di trovare un “ceto comprensivo”», e chiede lumi all'amico professore sul testo redatto a quattro mani fra Berlino ed Alessandria: «che è diventato?», domanda, «c'è speranza che veda presto la luce [?]. Mi pare attuale assai»¹²⁷. Banfi gli risponde il 24 febbraio successivo, dicendogli di aver affidato il manoscritto ad amici: Cotti l'ha lasciato a Torino dopo aver presumibilmente contattato i redattori della rivista luganese «Coenobium», per le cui edizioni il mantovano aveva già pubblicato in passato. Ma i «cenobiti», comunica Banfi a Caffi, «riescono a mala pena con enormi ritardi a stampar la loro rivista»¹²⁸, difficile quindi che trovino i fondi per pubblicare il manoscritto. L'italo-russo allora incalza l'amico, e nella lettera del «XXI Ventôse» (11 o 12 marzo) seguente lo prega di contattare Zanotti Bianco e di inviargli «il nostro dramma lirico-epico», poiché «sono disperato che una composizione di tanta attualità non veda ancora il fuoco della ribalta»¹²⁹. Caffi spera probabilmente di convincere Zanotti Bianco ad inserire il loro manoscritto nel progetto editoriale e politico della Giovine Europa, a cui il meridionalista ha dato vita pubblicando presso l'editore Battiato di Catania una serie di volumi monografici dedicati alle nazionalità europee senza stato: nel 1914, *Albania che nasce* di Eugenio Vaina De' Pava (1888-1915); nel 1915, *La nazione ceca*, di Giani Stuparich (1891-1961), e, quasi a segnare la rotta editoriale, *Mazzini*, di Gaetano Salvemini; nel 1916, *L'Armenia: il suo martirio e le sue rivendicazioni*, di Hrand Nazariantz (1886-1962), *Il principio delle nazionalità e il Belgio*, di Jules Destrée (1863-1936), e lo stesso *La questione polacca*.

La risposta di Banfi a Caffi arriva con la lettera del 31 marzo 1916, ed è un rifiuto articolato: il professore alessandrino afferma di aver già letto la prefazione di Zanotti Bianco al libro di Vaina, di apprezzarlo molto per «l'opera per il Mezzogiorno a cui ha dato con molta abnegazione la sua attività», e di essere «certo che nelle sue aspirazioni ideali v'è molta, anzi completa sincerità»¹³⁰. Ma la distanza dalle sue posizioni gli appare incolmabile, avendo egli tutt'altra concezione della crisi storica borghese e degli strumenti atti a superarla:

Per lo Zanotti Bianco come per tutte queste anime religioso-mazziniane la coltura, la bontà, la verità da diffondere sono già pronte, già fatte: stanno in poche parole: giustizia, libertà, fraternità: per noi

¹²⁷ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

¹²⁸ UM, p. 169.

¹²⁹ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

¹³⁰ F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961, p. 29.

tutto è da fare e da creare: noi non ci possiamo accontentare di riplasmare il reale in una forma ideale già pronta; si tratta di ricreare l'ideale stesso da un contatto vivo, reale, senza infrangimenti, senza idealismi con la realtà. Noi non vogliamo educare (anzi questo concetto pedagogico della funzione attiva della gioventù nel mondo ci sembra quanto mai assurdo e ridicolo) ma farci noi stessi, affondando il più possibile la vita e trar da essa il segno più umano di riconoscimento per una lunga fraternità. Ed è per questo, mio Caffi, che noi rifuggiamo da ogni ingenuità storica, in cui si cullano invece gli uomini tipo Zanotti Bianco, da ogni confusione tra misticismo e storicità, per questo che sentiamo che le «anime belle» farebbero meglio ad esser meno belle e più sincere: per questo pur pregiando in sommo grado la generosità individuale la sappiamo incapace a risolvere i problemi storici e sociali: se non si ha la generosità di accettarli nei loro veri termini, per questo che il lavoratore in tutti i campi val più per noi dell'eroe romantico, l'opera utile del bel gesto, e se il sentimento può condurci ad agire, noi ci guardiamo bene dal confondere un motivo così personale con dei motivi di universale idealità. (...) Ma che il problema sociale venga inteso come problema morale è – dirò – un tal colmo d'innocenza (per altre persone sarebbe di gagliofferia) che non resta altro da dire¹³¹.

Banfi riutilizza qui l'epiteto di 'anima bella' che, usato sporadicamente anche in passato, diverrà una costante delle sue polemiche politiche. Paradossale è però il fatto che egli la utilizzi per accusare di ingenuità storica un personaggio che, nella prassi concreta, vanta di sicuro più esperienze di lui. L'accenno al valore del «lavoratore» piuttosto che a quello dell'«eroe romantico» è in effetti l'unico indizio che richiami in maniera diretta all'idea di socialismo che egli sta sviluppando. Quella di Banfi è una posizione politicamente ibrida, isolata e scomoda: sulla base dell'idea etica tolstoiana critica il positivismo storico del socialismo, mentre sulla base di un non specificato realismo attacca l'ingenuità dei mazziniani. Partendo da simili presupposti non gli è possibile dare seguito alla sua posizione teorica, se non nell'isolamento e nel silenzio.

Caffi gli risponde con una lunga lettera il 1 aprile 1916. Chiarisce a fondo la sua posizione e invita Banfi a riflettere, a considerare se l'isolamento, sebbene lucido e giustificato, non sia un implicito sfuggire alla cose. È convinto come Banfi che a dividerli da Zanotti Bianco siano «l'idealismo con astrazioni maiuscole», «il pedagogismo verso le masse» e il senso attribuito agli «avvenimenti attuali». Gli conferma inoltre di aver intenzionalmente evitato di discutere con Zanotti Bianco della «questione sociale», per non creare fratture insanabili con quello che comunque considera un «generoso lavoratore e di larga e sicura intelligenza». Quindi, entra nel merito della questione, chiarendo che partecipare alla storia non significa necessariamente arrendersi al romantico desiderio di azione:

¹³¹ F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., pp. 29-30.

Vedi, caro Ton, la nostra concezione mi pare coinvolga il bisogno assoluto di attività di partecipazione diretta alla storia – il sentimento di una quantità di valori... immediati, che noi non cercheremo nemmeno di gerarchizzare sotto un “massimo”: sono perché sono – Non è di azione personale (per sfogo o disperazione come tutto quello che faccio da un anno e mezzo in qua) che voglio parlare[,] ma dell’utilizzazione per un bene – piccolo o grande – di quelle poche facoltà che si possiede. Non so se è spirituale incoerenza; ma io ho sempre sentito irresistibile l’“attirance” verso un operare anche effimero, anche se molto lontano dalla via maestra che vorrebbe l’“io” profondo. (...) Ora nel caso concreto di Z. B. ecco un uomo – già vasto – ristretto il suo circolo d’azione – (ma certo ha più fondamenta pratiche che noi) che contribuisce a un’opera utile, difficile, rara: attirare l’attenzione dei giovani su problemi massimamente calpestati! Non si tratta certo di andare ad aggregarsi – del resto non esiste neanche il gregge credo giacché egli mette a contributo... quello che trova – Io credo del resto che in nessun modo potrei aderire a un dogma, a un programma dogmatico, a una chiesuola – ma appunto per ciò non ho paura di nessun contatto. (...) Quello che faccio lo faccio in buona fede (e spero con un pochino di riflessione) ma sono rassegnato che conduca a effetti minori e in parte diversi da quel che attendo (...). Poi noi siamo bene decisi a “unire” quanto più possibile e a non provocare acrimoniosi frastagliamenti. Io credo per esempio che fu grave errore (che condusse alle conseguenze che sappiamo) quel sdegnoso appartarsi di Marx e più ancora degli epigoni: guadagnò per sé molti scemi, si rese antipatico ai migliori. Dunque non credo al pericolo di fare la comparsa “sentimentale”: non dispero di poter in qualche modo far penetrare un poco del nostro spirito nell’azione di questa “giovine Europa” – Se poi si constatasse l’irriducibile “incomprensione reciproca” eh bien noi saremo noi e loro saranno loro. O forse abbiamo tanto parlato di intuizione dell’“essere altrimenti” per non tentarlo una volta che si presenta l’occasione[?]. (...) Tu sei quello che ci rappresenti tutti quello che farai, sono certo di trovarlo ben fatto, come trovo giusto quello che mi scrivi. (...) In ogni modo del manoscritto sei assoluto padrone.¹³²

È chiaramente un invito a venir fuori da una «torre d’avorio» intellettuale che entrambi hanno sempre considerato come rifugio comodo ma colpevole. Caffi considera il loro manoscritto un lavoro «attuale», il cui valore sta anche nell’urgenza con cui dev’essere pubblicato. Banfi al contrario appare reticente sia dal collaborare con Zanotti Bianco, sia dal pubblicare il testo. Si può supporre che egli si senta in un momento di maturazione, prima della fine del quale non ritiene di dare alle stampe alcun volume in cui esponga direttamente le sue riflessioni politiche: dagli appunti sulla crisi scritti a quattro mani possiamo intuire che si tratta probabilmente di uno scritto militante, e Banfi non è certo pronto per la militanza. Il suo spirito appare già sistematico, e quindi molto differente da quello di Caffi, per il quale il richiamo della *praxis* è determinante, anche e soprattutto quando non c’è una macrostruttura che garantisca la razionalità e sistematicità dell’azione. Mentre Caffi – restio ad ogni dogmatismo – cerca un «agire

¹³² AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi.

anche effimero», Banfi – altrettanto antidogmatico – sembra in attesa della possibilità di un agire razionale puro.

Caffi pone l'accento implicitamente anche su una questione di metodo, specificando come l'iniziativa editoriale della Giovine Europa non implichi necessariamente una totale convergenza ideale e politica, ma Banfi sembra irremovibile e del manoscritto, purtroppo, si perderà ogni traccia. A questo piccolo dissidio ideologico si accompagna anche uno screzio personale, che sembra fargli da contraltare: nella stessa lettera Caffi si dice dispiaciuto di non aver compiuto una nuova visita all'amico e a Daria, preferendo – anche a causa di una serie di incomprensioni organizzative con Banfi – alla fedele ma chiusa «torre d'avorio» alessandrina, la mutevole ma dinamica Firenze degli intellettuali.

Il contrasto fra il nomadismo ideologico di Caffi e la stanzialità riflessiva di Banfi si fanno sempre più marcati. Nonostante ciò i due amici conservano un legame di notevole solidità. Con Caffi il vimerchese racconta delle sue letture più eterodosse, quelle che provengono dall'ambiente culturale francese: si spazia dal chimico e storico della scienza Marcellin Berthelot (1827-1907) – «che m'ha messo passione di lavoro»¹³³ – allo scrittore romantico franco-polacco Zygmunt Krasiński (1812-1959), dall'antropologo Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) al simbolista Auguste de Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889), autore nel 1886 del visionario romanzo di fantascienza *L'Ève future*, che Banfi giudica «un bellissimo libro, di grande animo»¹³⁴.

IV.12 LA RETORICA UMANITARIA E IL MATERIALISMO DEI NUMERI

Ma sul piano politico, come detto, un solco è ormai scavato fra i due amici. In una lettera a Mario Rossi del 20 maggio 1916, Banfi commenta la lettura de *La questione polacca* e il progetto intero della Giovine Europa. Sono, egli ammette, tentativi coraggiosi, ma «più i problemi che essi pongono (primi tra tutti i nazionali) son posti onestamente e sinceramente e più sono insolubili, se non sul piano di un'infantile semplicismo»¹³⁵. A fronte di questo semplicismo «che vuol la nazione (con un governo, con un reggimento democratico, ossia industriale-capitalistico ecc.) e non vuol

¹³³ UM, p. 169.

¹³⁴ UM, p. 169.

¹³⁵ Rossi, p. 44.

l'esercito ai confini, la diplomazia procacciante, l'egoismo patriottico, le classi dirigenti e i loro interessi»¹³⁶, se ne profilano altri due, con caratteristiche ben differenti:

Il semplicismo tolstoiano e il semplicismo socialista (...) son la ricerca l'uno di una nuova idealità, l'altro di una nuova realtà. L'uno dà forma a una fede nuova, l'altro sconvolgendo i vecchi confini dissoda le terre ed io sento sempre più che la generosità feconda è solo là ove essi s'incontrano e si riconoscono, dove il sacrificio del proprio egoismo ha il riflesso concreto dell'amore e della felicità altrui e non della rassegnazione a un cieco feticismo d'ideali¹³⁷.

È con Rossi, dunque, che Banfi sente di poter esprimere a pieno le proprie aspirazioni politiche ideali. È significativo il fatto che con Caffi – che lo aveva iniziato a Tolstoj e che aveva vissuto in prima persona la rivoluzione del 1905 – Banfi non accenni a queste due alternative, limitandosi a far risaltare i limiti del patriottismo mazziniano. A lui non può presentare questi due semplicismi come un'alternativa concreta e si limita quindi a riproporre un critico senso d'attesa. Il 4 agosto 1916 gli scrive da Viareggio, dov'è in villeggiatura, affermando di sentirsi come «Gulliver nel suo orrido ribrezzo per gli iahù dell'isola lontana». Ma rifugiarsi nell'ironico distacco di Jonathan Swift (1667-1745) e fingersi uno dei suoi savissimi cavalli distanti dagli uomini bestiali non serve: la «gelida disperazione» di Swift non può placare chi sente di esser parte di un gruppo di «piccoli superstiti, con il senso preciso di un'enorme responsabilità, con lo spavento d'esser incatenati in un ingranaggio che quasi insensibilmente s'innesta in una tragica colpa»¹³⁸. Banfi sembra suggerire che se si riesce a mantenere la fede pur nella confusione del conflitto e se si è disposti a non vendicare il sacrificio forzato della propria gioventù che la guerra ha imposto a soldati e civili, la Giovine Europa sognata semplicisticamente da Zanotti Bianco verrà da sé, ma trasfigurata:

La giovine Europa dovrà pur venire: tra gli urli bestiali e retorici, le voci melliflue che preparano i compromessi e le astuzie miserabili, qualche vecchio riprende la fede illanguidita qualche giovane si ribella e s'accende. Qualche focolare si rischiarà: e basta il nome, altro non possiamo, basta sapere che vi sono anime fraterne per risorgere dal cupo smarrimento. E dovremo dimenticare che la nostra età è l'età del raccolto, accontentarci di preparare il terreno in noi e fuori di noi: bisognerà liberarci da quel non so che di vago che ancora tradisce le nostre idee verso altre tanto differenti. (...) Noi dobbiamo non accettar

¹³⁶ Rossi, p. 44.

¹³⁷ Rossi, p. 44.

¹³⁸ UM, pp. 169-170.

domani nessun preconetto, noi dobbiamo sentirci liberi, in una posizione così netta, così chiara, come fossimo scesi allora da una terra lontana, liberi figli dell'eternità¹³⁹.

Questo senso di attesa immobile e questa consapevolezza del carattere ancora indefinito delle proprie aspirazioni non appagano Caffi, che si perde infatti nella ricerca di nuovi ideali ed entra, tra il 1917 e il 1918, in un periodo di crisi personale¹⁴⁰. Banfi invece punta a legare sempre di più analisi storica e riflessione filosofica. Ritorna, in una nota del 25 novembre 1916, sul tema della volontà, che definisce come «la coscienza dell'unità intellettuale dell'io e del mondo (o se si vuole come l'autocoscienza intellettuale)»:

Appunto perché intellettuale essa non si realizza assolutamente, ma determinatamente, punto per punto della realtà e non come semplice *essere*, ma come un divenire e non è quindi un fatto, ma un farsi continuo. La volontà è dunque sottomessa al dramma interiore della coscienza intellettuale: all'essere un altro da sé, per sé. Essa è quindi un proporsi mezzi per un fine, in quanto l'autocoscienza intellettuale pone un io limitato che ha in sé un dover uscire da sé, un fine¹⁴¹.

La volontà non è definibile una volta e per sempre, ma si ritrova continuamente nell'interazione fra il sé e l'altro da sé, e nella conseguente definizione di un fine determinato da perseguire. La connessione col discorso politico sul principio della nazionalità è evidente: il principio della libertà nazionale, infatti, non è che un obiettivo determinato che specifici soggetti storici si sono dati in un momento contingente, ma non costituisce un fine in sé assoluto. Inoltre, a differenza della volontà singola, quella collettiva non muta solo riguardo all'oggetto che persegue, bensì anche riguardo al soggetto che la pone: un'individualità collettiva stabile e perfettamente definita è infatti una definizione ossimorica, a meno che non si voglia ricorrere ad un principio oggettivistico che regge la storia.

Questa prudenza nella definizione dei soggetti storici Banfi la utilizza non solo nell'analisi del concetto di nazione ma anche in quella dell'idea di umanità. Spaventato dal retoricismo che vuole l'umanità in pericolo per via della guerra, Banfi precisa, in una lettera a Rossi del 20 novembre 1916, che «l'umanità non ha tragedie, (...) perché l'umanità è oggi ancora un al di là della nostra vita. La tragedia o meglio lo spettacolo

¹³⁹ UM, p. 170.

¹⁴⁰ Bresciani, p. 54.

¹⁴¹ SFN, p. 293.

tragico è nella nostra idea di umanità»¹⁴². Il pericolo che si nasconde dietro ad un'immagine oggettivata di umanità come universalità incalcolabile di persone è molto chiaro: se l'umanità è un concetto così esteso si può esser spinti a pensare che essa sia quasi un soggetto che porta «in sé stessa il senso della redenzione»¹⁴³, che essa da sempre causi e redima le proprie atrocità secondo una legge di natura, e che sia nulla la possibilità di intervento nelle sue sorti poiché esse si regolano secondo logiche che i singoli individui non possono afferrare. Dire genericamente che l'umanità è in pericolo significa secondo Banfi ingigantire moralisticamente il senso della tragedia europea e porlo fuori dalla storia, significa arrendersi ad un destino autonomo dalle scelte degli esseri umani. Questa resa non è secondo Banfi innocente, né è sufficiente aver coscienza della tragedia per poter non sentirsene corresponsabili moralmente:

La nostra (di noi pochi – in Italia – io non conosco nessuno tra coloro che scrivono, cioè tra coloro che insegnano, che ci si possa numerare) coscienza è turbata e sconvolta nella sua primitiva sistemazione un po' vaga. Ma ciò non si risolve in nessuna redenzione spirituale nostra se un vecchio errore di pigrizia religiosa o metafisica ci illude che tal turbamento non sia da risolversi in noi con le nostre forze spirituali e la nostra potenza di verità, e lo rimanda a un fatale moralistico scioglimento di una tragedia dell'umanità o del mondo¹⁴⁴.

Quel che Banfi vuol evitare è una definizione metafisica del male, necessariamente disarmante per ogni azione individuale. Per evitare di considerare il male un oggetto assoluto, il vimercatese cerca dunque di spostare l'attenzione dal senso spirituale e generico della guerra a quello materiale e specifico dei suoi effetti, secondo un procedimento che abbiamo visto essere proprio del semplicismo tolstoiano. La «morte prematura», la «faticosa miseria» e la «ben definita sofferenza di molti» sono da lui osservate «non come un fatto generale, ma nel [loro] frangersi in mille vite e travolgere ciascuna irrimediabilmente»¹⁴⁵. E poco importa, prosegue Banfi, «se la ferocia che s'esprime preesisteva, la malvagità potenziale del mondo sia o non sia aumentata»: quel che è tangibile è solo il fatto che «la reale sofferenza degli uomini e di ciascuno di essi è aumentata, ed è aumentata sino al grado che il dolore s'è fatto disperazione, la miseria morte e disperazione, la brutalità assassinio»¹⁴⁶.

¹⁴² Rossi, p. 52.

¹⁴³ Rossi, p. 52.

¹⁴⁴ Rossi, p. 52.

¹⁴⁵ Rossi, p. 52.

¹⁴⁶ Rossi, pp. 52-53.

Se per alcuni è sintomo di grettezza contare crudamente i morti per giudicare la tragicità degli eventi storici, per Banfi è vero il contrario: «non posso ammettere che il più e il meno in queste cose non conti, poiché di più o di meno è fatta tutta la nostra vita, le nostre speranze, la nostra volontà: niente di assoluto ci è dato possedere, anzi assoluta è proprio questa gradazione»¹⁴⁷. Se la vita spirituale contemporanea è contaminata da un falso moralismo che prima vede la violenza armata come naturale ed inevitabile, e poi ne giustifica la pratica in nome della difesa degli interessi della nazione, Banfi si attacca invece ad un materialismo minimo ma trasparente, cercando a partire da quello di immaginare un mondo spirituale davvero aderente alla realtà. Arrendersi ad una rappresentazione della guerra come destino spirituale dell'umanità, trasforma quest'ultima in un'espressione di una necessità che ha sede fuori di lei; al contrario, osservare nel dettaglio la devastazione del conflitto aiuta a comprendere che tutti i mali che esso genera sono espressione della libera volontà umana, che essi sono quindi con eguale volontà modificabili. Il primo passo da compiere per agire liberamente nella storia è capire che la libertà consiste proprio nel gesto umano concreto, non nella sua giustificazione metafisica:

Per questo, mio Mario, io posso capire e spiegare, anzi capisco e spiego, ma non posso acquietarmi in nessuna giustificazione, perché – se siamo uomini e non pietre – v'è un criterio sopra la meccanica necessità, e dall'uso di questo criterio dipende ogni dignità morale e spirituale. E appunto perché spiego e capisco e perché non giustifico, sono disposto a qualsiasi conseguenza, a rinnegare tutte quelle istituzioni, quelle idee e quegli ideali che giustificano, e quindi tendono a non lasciar che gli uomini comprendono. S'io non tollero d'essere il servo d'un Dio che non conosco, tanto meno tollero d'esser lo schiavo di un Destino sia pure idealistico finché vuole (...). Io non so preoccuparmi di questa curiosa moralità del destino stesso, poco mi importa di celebrare questa sua strana necessità ideale; io mi occupo e mi interesso della mia coscienza, e so che gli uomini sono per me uomini e un morto è un cadavere, e una sofferenza è una sofferenza, e non posso realizzare di fronte alla mia coscienza uno spirito disindividualizzato e lasciarmi imporre da esso doveri. Giacché tale Spirito annullerebbe con gli altri me stesso e, con il loro diritto di vivere e non soffrire, la mia stessa coscienza morale. E non credo d'essere un utopista per quanto non è utopia pensare e volere¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Rossi, p. 53.

¹⁴⁸ Rossi, p. 53.

IV.13 IL DISTACCO DA CAFFI

Il 1916 si chiude così – mentre «La Voce» cessa le sue attività – con Banfi sempre più saldo ed isolato nelle sue posizioni etiche e politiche, posizioni che esprimono ormai una certa continuità con gli assunti gnoseologici e filosofici che è andato sviluppando in questi anni.

All'inizio della primavera del 1917 gli Stati Uniti entrano in guerra, mossi fra le altre ragioni dal desiderio di tutelare i propri traffici commerciali con l'Inghilterra, minacciati dalla Germania. Quasi contemporaneamente la rivoluzione menscevica in Russia, cominciata in febbraio, depone lo zar Nicola II, creando scompiglio e confusione nell'esercito russo e alleggerendo di fatto la pressione militare del fronte orientale degli austro-tedeschi. Banfi e sua moglie ricevono notizie incerte per via del filtro della censura, ma la loro inquietudine aumenta. Nell'aprile del 1917 Caffi torna a fargli visita ad Alessandria, portando la sua testimonianza e le sue riflessioni. Nei quindici giorni che spendono assieme, il rivoluzionario e il filosofo pensano ad un nuovo testo a quattro mani. Scrivono una breve lettera che intendono spedire a spiriti affini della gioventù europea, ma che in realtà rimarrà per anni nei cassetti di casa Banfi finché Daria Malaguzzi non la pubblicherà nel 1967. Si tratta di un appello più conciso del manifesto dei primissimi anni '10, ma altrettanto poco specifico, ispirato dall'umanitarismo rollandiano ed estremamente – ma solamente – carico di speranza:

Amici di vite e di patrie diverse e diverse sorti, ma d'uno spirito solo, d'una sola speranza e di una sola fede divisi e sperduti nel turbine, (...) contro il dolore che uguaglia ed accomuna, sotto mille forma ingannatrici e perverse, s'inferocisce l'opera degli sterminatori d'odio, ben nascosti dietro sicuri riapri. E poiché la fortuna ha ricondotto noi due vicini, a nome di tutti, d'altri italiani, di due francesi, di quattro tedeschi, di quattro russi e d'otto polacchi, del cui consenso siamo sicuri come del nostro pensiero, (...) come una reciproca promessa posta nelle mani di un padre, come atto di augurio per l'avvenire, come prova di vivo affetto per voi, così brevemente come le circostanze lo consentono, vi notiamo le idee nelle quali avemmo ed abbiamo tanta fede, da dimenticare la debolezza delle nostre persone e di vivere ancor oggi solo di speranza¹⁴⁹.

Queste righe trasudano di un volontarismo che esprime per l'ultima volta – nell'ultima sua forma possibile: l'appello di speranza in un momento disperato – l'ideale di una comunione degli spiriti non definita, fondata cioè soltanto su quello che

¹⁴⁹ UM, p. 177.

Daria Banfi chiama giustamente un «sogno internazionale»¹⁵⁰. I due amici devono essere pienamente consapevoli di quanto velleitario sia un simile tentativo. Ma probabilmente si rendono anche conto che le loro rispettive strade possono ormai incontrarsi solo in azioni di questo tipo, essendo la concezione caffiana della *praxis* troppo bisognosa di immediatezza e quella banfiana, al contrario, troppo distaccata e selettiva.

Con Caffi, inoltre, Banfi non accenna a discutere dell'ipotesi e della *Weltanschauung* socialista, come invece fa con Rossi. La vicenda di Zanotti Bianco, d'altronde, aveva manifestato altre profonde differenze fra i due amici, e lo stesso meridionalista sarà il pretesto, meno di un anno dopo, del loro definitivo distacco ideologico. Zanotti Bianco fonderà nell'aprile del 1918 la rivista «La Voce dei popoli», che, sebbene in aspra polemica con i nazionalisti, si proporrà di chiarificare il problema della nazionalità in Europa, soprattutto in riguardo a quei popoli la cui indipendenza non si è ancora affermata. Si tratta di un progetto pienamente in linea con i principî della zanottiana Giovine Europa, e che si avvarrà del sostegno – oltre che di numerosi intellettuali stranieri – di collaboratori italiani che già hanno gravitato attorno ad essa: da Salvemini a Vaina, da Tommaso Gallarati Scotti a Prezzolini, fino allo stesso Caffi. Quest'ultimo inviterà ovviamente Banfi a collaborare con la rivista, ricevendone in risposta, in una lettera non presente in archivio, un prevedibile diniego. Nella lettera, di difficile datazione, con la quale Caffi esorterà nuovamente il «caro Ton», apostrofandolo bonariamente «vecchio reazionario», troviamo ormai chiarissime le loro due differenti concezioni dell'azione culturale:

A me basta che tu mi scrivi due righe come quelle dell'altro giorno e mi dica due parole quelle del 1915 per sentirmi come fortemente richiamato all'intima realtà. Ma io mi sforzo di essere uno di quelli per cui “le monde extérieure existe”. (...) Zanotti Bianco, povero giglio tutto di buoni ed eroici sentimenti spreca tre quarti delle sue forze a volere illudersi di convertire esseri di argilla con parole serafiche. E Pr.[ezzolini] e Sal.[vemini], con le migliori intenzioni del mondo (quelle che lastricano l'inferno) hanno compromesso gravemente le [parola incomprensibile]... c'è però una cosa, caro Tonio, in un momento di grande tragica sincerità Prezzolini mi diceva: non puoi immaginare quanto costi fare qualche cosa e mi sono ricordato del 1905-07 e di Kerenski e di Lenin e [parola incomprensibile] di quelli che ho visto morire allora e adesso al fronte! Ci sono, diceva Simmel, due valutazioni delle grandi opere d'arte, il loro valore puramente artistico e il loro valore di cultura. Grünwald è infinitamente inferiore a Dürer come puro “sogno” artistico, ma Dürer ha nella vita del suo popolo nello sviluppo della comprensione non solo artistica un posto molto più importante. E io penso che Ton e Cotti hanno come

¹⁵⁰ UM, p. 177.

pensiero, purezza, vastità valore immenso; ma hanno lasciato ai Pr.[ezzolini] e ai Sal.[vemini] la fatica di comprendere i più grossolani errori, di avvicinare un poco (o poco e male quanto vuoi!) la pesante opinione pubblica e parlamentare a criteri meno inumani (...). Ora ti pregherei molto molto: vorresti tu sacrificarti a scrivere [in] quattro-cinque pagine il tuo pensiero sulla questione politica delle nazionalità – e mandare a Prezzolini (...). Io ho cercato (scrivendogli ieri) di farci obiezioni dal punto di vista che credo anche tuo – ma a te riuscirebbe più assoluto, più reciso¹⁵¹.

Ben prima che questa limpida missiva giunga a chiarire queste profonde differenze, esse si fanno già sentire nel rapporto politico fra i due amici. È sintomatico che alla ripartenza di Caffi da Alessandria, nella primavera del 1917, la frequenza dei loro carteggi cali drasticamente: l'italo-russo entra nel periodo di crisi personale ed ideologica già accennato, mentre Banfi riprende la sua strada solitaria alla ricerca di un socialismo non positivista.

Nonostante la non indifferente frustrazione che gli causa la vita scolastica, Banfi inizia a focalizzare il valore dell'insegnamento in funzione anche politica: si dedica quindi all'approfondimento degli studi pedagogici, ancora con Vidari e Lombardo Radice. A questi studi della fine del 1916 fanno seguito, nella prima metà del 1917, i ritorni a Nietzsche, Lévy-Bruhl, Dante e Ariosto, riletti assieme a Daria nelle pause dell'ormai pienissima attività d'insegnamento. Banfi è infatti chiamato a coprire più cattedre per sopperire alla mancanza dei docenti impegnati al fronte. I suoi interessi spaziano ancora molto, come testimoniano le letture del filosofo tedesco Alfred Brunswig (1877-1927) e del matematico francese Henri Poincaré (1854-1912): quest'ultimo in particolare lascerà una traccia forte nella visione banfiana della scienza e dei suoi rapporti con la filosofia.

IV.14 LO «SFASCIO» DEL POLITICO

La guerra intanto comincia a logorare gli spiriti europei. Il 1 agosto 1917 Benedetto XV invia una lettera ai capi di stato dei paesi belligeranti, che viene resa pubblica il 17 dello stesso mese. Il pontefice sottolinea come la sua posizione, sebbene poco manifesta all'esterno, sia sempre stata imparziale nel corso del conflitto ed orientata alla pace. Per la prima volta, però, egli sente di non potersi limitare agli auspici e di dover indicare alcune – seppur generiche – strade per affrettare la chiusura

¹⁵¹ AB, I,3 epistolario A-Z, Caffi. Leggibile è solo la data del 27 agosto, ma non è possibile avere certezza sull'anno della lettera. È molto probabilmente databile al 1918.

delle ostilità, che spetterà poi ai governi perseguire concretamente: «il punto fondamentale», afferma, «deve essere che sottentri alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto»; perché ciò sia possibile occorre che avvenga una simultanea e controllata diminuzione degli armamenti, sotto la tutela di un arbitrato e «nella misura necessaria e sufficiente al mantenimento dell'ordine pubblico nei singoli Stati»; sarà necessario inoltre, prosegue la nota, stabilire una «comunanza dei mari» e rinunciare ad ogni richiesta di danni per le spese di guerra, affidandosi piuttosto alla «norma generale di una intera e reciproca condonazione». Definiti questi principi generali, il pontefice prova a entrare nel vivo delle questioni politiche, spingendo per la «reciproca restituzione dei territori attualmente occupati»: ma se relativamente logico appare l'auspicio dell'abbandono del Belgio da parte della Germania e la restituzione ad essa delle sue colonie, meno lineare è la speranza vaticana che l'Italia e l'Austria, e la Germania e la Francia, possano esaminare le questioni territoriali pendenti fra di esse «tenendo conto, nella misura del giusto e del possibile (...) delle aspirazioni dei popoli, e coordinando, ove occorra, i propri interessi a quelli comuni del grande consorzio umano». Con lo stesso, indefinito, criterio di suddivisione nazionale Benedetto XV punta a risolvere la questione degli Armeni, quella dei Balcani e quella della Polonia. Egli è convinto che i principi da lui enunciati siano tali «da rendere impossibile il ripetersi di simili conflitti», e che essi preparino anche «la soluzione della questione economica, così importante per l'avvenire e pel benessere di tutti gli stati belligeranti»¹⁵².

Banfi commenta la nota vaticana nella lettera del 19 agosto 1917 a Mario Rossi, attestandosi su posizioni che sono la naturale evoluzione di quelle espresse nell'articolo del 1910: in quello la propensione del cattolicesimo a manifestarsi come dottrina generale della vita che involge anche la sfera sociale era considerata come il cuore stesso della religiosità apostolica romana; nella lettera a Rossi si denota invece come il fallimento di quell'attitudine generi ora un adattamento storico della dottrina vaticana alla modernità e ai suoi conflitti. Il cattolicesimo, sostiene Banfi, si è trovato inizialmente impreparato ad essi, ma ha saputo trasformarsi rapidamente per conformarsi alle nuove condizioni storiche e per cercare di mantenere la sua influenza sociale:

¹⁵² Benedetto Pp. XV, *Lettera del santo padre Benedetto XV ai capi dei popoli belligeranti*, consultabile all'indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/letters/1917/documents/hf_benxv_let_19170801_popoli-belligeranti_it.html

Ora sente avvicinarsi una interna tempesta rivoluzionaria: aspira a salvar se stesso e il principio conservatore, buttando a mare i sostegni ormai senza forza del conservatorismo tradizionale. Rinuncia per conto suo al sillabo, accetta i principi dell'89 e del '48, e tende a ricostruire la propria forza sociale in una pace internazionale di un internazionalismo conservatore. Richiama i giovani borghesi alla necessità di mascherare con una soluzione secondo diritto e benevolenza il fallimento dei metodi e dei principi per cui e con cui sono entrati in guerra. È una mossa abile e grandiosa, anche se destinata a fallire per lo spasimo senza uscita in cui si trovano le varie classi dirigenti¹⁵³.

Nella lettura banfiana la soluzione auspicata dal vaticano non garantisce dunque né il ritorno della religione ad un ruolo egemone nell'etica sociale, né, d'altro canto, una reale correzione delle storture intrinseche dei sistemi liberali. L'appello del papa ad una risoluzione «secondo diritto e benevolenza» non coglie secondo Banfi nel segno della crisi: ne auspica il superamento, non la comprensione. La chiesa come manifestazione storica è certo salva, ed esce idealmente rafforzata da un conflitto contro il quale, da un certo momento in poi, si è apertamente schierata: ma la sua accettazione del tutto esteriore dei principî liberali – ai quali la guerra è così strettamente legata – non garantisce né un reale rinnovamento del suo messaggio ecumenico, né il miglioramento o il superamento di quei principî stessi.

Alle inquietudini vaticane fanno seguito qualche giorno dopo quelle ben più rumorose del proletariato industriale. Il 22 agosto 1917 a Torino un ritardo nella distribuzione della farina offre lo spunto per avviare una manifestazione di piazza, in cui alla protesta per il pane si affianca ben presto quella antimilitarista. Gli scontri vanno avanti per giorni. Il 28 agosto, quando le autorità dichiarano la situazione sotto controllo, si contano fra operai, manifestanti e militari circa sessanta morti e quasi duecentocinquanta feriti. Le centinaia di arresti riguardano quasi interamente militanti socialisti, ma rilevante è anche la presenza degli anarchici nei moti. Le notizie giungono nella vicina Alessandria, da dove il 16 settembre Banfi scrive a Rossi, commentando l'accaduto come la necessaria conseguenza della piega che gli eventi europei hanno preso:

La dottrina e la pratica della violenza vanno scendendo sino alle loro ultime conseguenze: l'ordine diventa distruzione, la legge furore e ferocia. Par che ciò che v'è di «politico» presso tutti i popoli si sfaccia¹⁵⁴.

¹⁵³ Rossi, p. 55.

¹⁵⁴ Rossi, pp. 55-56.

La guerra ha causato il fallimento della categoria del politico, così come essa era stata concepita per quasi un secolo. La religione, come osservato, non ha saputo opporre a questo fallimento una risposta originale perché non ha saputo rinnovarsi essa stessa. L'etica comune ha visto l'assolutezza dei suoi valori infrangersi contro una realtà che non li riconosce come propri, o che li trasforma in qualcosa di antiumano. In ognuna delle sfere spirituali che compongono l'universo di significati del singolo e della collettività si manifestano fenomeni che concorrono ad accrescere la generale crisi della civiltà europea: la guerra ne è solo la più appariscente ma non esclusiva manifestazione. Ritornando nei primi anni '30 su questi temi e prendendo spunto dalle tante pagine scritte insieme ad Andrea Caffi, Banfi comporrà un prezioso manoscritto che non si sentirà mai in animo di dare alle stampe, ma che contiene le definizioni più profonde ed illuminanti della crisi come concetto al tempo stesso storico e trascendentale. Nelle prime pagine de *La crisi* si leggono riflessioni che sembrano descrivere esattamente il momento che l'Europa sta attraversando negli anni della prima guerra mondiale:

Per «crisi» s'intende qui crisi di civiltà o di cultura e ciò significa che una sintesi di cultura non presenta più un processo di evoluzione, ma di dissoluzione. Ogni sintesi di cultura è indubbiamente qualcosa di relativo e dinamico. Il suo organismo non è mai in un equilibrio perfetto e tanto meno statico: piuttosto un equilibrio instabile, che però ha una sua legge di sviluppo e di continuità, che si pone, almeno, e ci va posto per una legge di equilibrio. Crisi può dirsi quando questo equilibrio si spezza – non si evolve – e i suoi elementi proseguono indipendentemente, così da diventare principi stabili di disquilibrio, e la continuità dello sviluppo viene infranta, così che affiorano forze nuove incontrollate, mentre la possibilità di un organismo equilibrato viene messa in forse¹⁵⁵.

IV.15 L'ARRUOLAMENTO, LA FINE DEL CONFLITTO E I *QUADERNI DI VITA*

Mentre Banfi matura riflessioni simili, la guerra sul fronte orientale ha una svolta inaspettata. La mattina del 24 ottobre 1917 le truppe austro-tedesche sfondano le linee italiane sull'Isonzo e nel giro di pochi giorni riescono a spingere il fronte in avanti di decine di chilometri, fino ad attestarlo sul Piave. Alla disfatta di Caporetto si aggiungono le notizie che arrivano dalla Russia, ben poco favorevoli alle sorti delle truppe italiane: la rivoluzione bolscevica non fa che confermare la svolta anti-

¹⁵⁵ A. Banfi, *La crisi*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri, prefazione di C. Bo, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967, pp. 19-20.

imperialista già iniziata nel febbraio precedente, e – sebbene la fine delle ostilità fra la Russia e gli Imperi centrali sarà sancita solo nel marzo del 1918 dal trattato di Brest-Litovsk – consente agli austro-germanici di spostare un gran numero di soldati dal fronte russo a quello italiano.

Questi due avvenimenti cambiano radicalmente il volto della guerra: di fronte alla minaccia concreta di un'invasione austriaca, anche Banfi sembra smuoversi dal proprio isolamento immobile e medita se non sia il caso di arruolarsi volontario rinunciando alla sua condizione di riformato. Non si sorprende probabilmente neanche alla resa pubblica da parte dei bolscevichi dei documenti che attestano gli accordi segreti fra l'Italia e le forze dell'Intesa: si tratta solo di conferme per l'idea che Banfi oramai si è fatto del conflitto e del militarismo che lo ha generato.

La gravità della situazione genera in lui per la prima volta un timido desiderio di azione. «Lo esasperava», ricorderà la moglie, «il pensiero di non far nulla»¹⁵⁶. Quasi a voler realizzare questo suo pensiero giunge alla fine del 1917 una nuova chiamata per la visita di leva, nella quale Banfi viene finalmente dichiarato idoneo, sebbene non al servizio di guerra bensì solo a quello sedentario. Ancora una volta Daria Malaguzzi svolge un ruolo non secondario nelle sorti militari del vimercatense: con la ragione ufficiale di chiarire se il marito, laureato, debba o meno essere indirizzato ad un corso di addestramento per ufficiali, Malaguzzi si reca a Roma e riesce ad avere un colloquio direttamente con il ministro della guerra Vittorio Alfieri (1863-1918) e con il Ministro delle armi e munizioni Alfredo Dallolio (1853-1952), entrambi compagni di Accademia militare di un suo zio; successivamente incontra anche in Piemonte, tramite ulteriori contatti familiari e di amicizia, alcuni alti ufficiali che la rassicurano: la sorte di Banfi sarà nella stessa Alessandria. Ancora una volta, appare singolare che nel 1917, anno in cui sono richiamati alle armi neanche diciottenni i celebri appartenenti alla leva del 1899, un trentunenne dichiarato idoneo ottenga non solo di non partire per il fronte, bensì di prestare servizio nella sua stessa città di residenza.

L'inizio del 1918, ad ogni modo, vede Banfi assegnato ad un ufficio che si occupa della distribuzione del grano e delle sementi agli agricoltori. Sebbene non si trovi in una zona di manovra, è costretto a confrontarsi quotidianamente con la grettezza degli ambienti militari. È un soldato semplice insofferente ma non indisponente, che svolge le sue mansioni controvoglia, saluta senza pompa i superiori e torna appena può a dormire a casa sua, evitando accuratamente la vita cameratesca. Non ha il tempo di

¹⁵⁶ UM, p. 178.

trovare consolazione nelle letture filosofiche, ma si rifugia nell'affetto di Daria, nella «carezza di quella sua piccola mano così morbida sul mio viso, della sua mano che cuce, che stira per me, che compone le golosità delle cene per il suo grande bambino»¹⁵⁷.

A questi primi mesi del 1918 risalgono gli appunti diaristici forse più amari, meno proiettati verso il futuro e verso l'esterno che Banfi lascerà: «una cosa sola sento», scrive in marzo, «ed è inesprimibile, fuor d'ogni dimostrazione: l'orrore di tanta morte e di tanto dolore, – Cultura, civiltà, Europa, America, Asia, patria, umanità lasciano allora d'esser reali, come oggetti di desiderio o d'ansia: io non capisco la morte e l'affanno di tante creature, non capisco e non voglio e non posso capire»¹⁵⁸. Perché la vita non sia inutile come una fila di «stracci che danzano al vento», c'è bisogno di una «parola di verità», ma quella parola sente di non poterla o non saperla ancora pronunciare.

Nel suo periodo di maggior scoramento personale, però, la guerra sembra avviarsi alle sue fasi finali, spinta più dal logoramento delle nazioni che vi prendono parte e dalle rivolte interne ad esse, che non da una reale supremazia militare di qualcuno degli eserciti belligeranti. Le truppe italiane, bloccata l'avanzata degli austro-tedeschi sulla linea che va dal Monte Grappa alla foce del Piave, vanno ricompattandosi e riorganizzandosi. Intanto l'8 gennaio 1918, il presidente americano Woodrow Wilson (1856-1924) tiene al Senato degli Stati Uniti il discorso denominato dei *Quattordici punti*, nel quale immagina la strada da percorrere per un riassetto pacifico dell'Europa. Il discorso ricalca molti dei temi sollevati dalla nota vaticana dell'agosto precedente – dalla libertà dei mari al disarmo progressivo, dalla liberazione del territorio belga alla restituzione delle colonie, dalla liberazione della Polonia al riconoscimento degli stati balcanici – ma si spinge oltre, auspicando la riduzione delle barriere commerciali e bandendo gli accordi segreti fra stati. Il perno del ragionamento wilsonianiano, che a tratti suona già come una sorta di imposizione di condizioni alla Germania e all'Austria, è però sempre l'idea di una istituzionalizzazione del principio di nazionalità. Il nono dei quattordici punti recita ad esempio:

9. Redrawing of Italian frontiers. A readjustment of the frontiers of Italy should be effected along clearly recognizable lines of nationality.

¹⁵⁷ Appunto diaristico del 22 marzo 1918. UM, p. 182.

¹⁵⁸ Appunto diaristico del marzo 1918. UM, p. 178.

Wilson punta di nuovo ad una risoluzione nazionale delle conflittualità europee, latenti o manifeste che siano. Sotto il criterio dell'autodeterminazione dei popoli si cela *de facto* l'idea di un'evoluzione democratica e mercantile dello stato-nazione ottocentesco. Banfi ha già immaginato una simile soluzione, scartandola quando essa si presentava in maniera onesta, come nel caso di Zanotti Bianco, e disprezzandola quando veniva usata per mascherare ipocriti interessi. Ma che il progetto di Wilson abbia fondamenta poco solide lo dimostra il caso italiano stesso. Le frontiere del Regno risultano in realtà impossibili da tracciare in maniera definitiva secondo «riconoscibili linee di nazionalità»: nelle 'terre irredente' di Istria e Dalmazia, di Trieste e del Tirolo, lingue ed etnie differenti convivono in maniera inestricabile. E tuttavia è secondo i criteri wilsoniani che si va prospettando la fine delle ostilità.

Banfi è impossibilitato a scrivere estesamente su ciò che sta avvenendo: abbozzi di scritti filosofici, carteggi e anche semplici appunti personali sono ridotti al minimo nel corso del 1918, a causa del lavoro militare. Nell'agosto il fratello medico di Daria, Rodolfo, è ucciso in battaglia. A consolarla giunge ad Alessandria nel settembre successivo Clemente Rebora, in periodo di remissione dai suoi disturbi. Rebora, intimo da sempre di Daria, non ha più con Antonio un rapporto di confidenza come quello che invece Banfi ha con Caffi o con Rossi. Il vimercatese non vede più nel fragile ma ispirato amico un confidente intimo o politico. Piuttosto sente nei suoi confronti una responsabilità quasi paterna e fa in modo che l'amico poeta trovi in lui e in casa sua un porto sicuro e discreto dove riposare e dove dare sfogo alle proprie inquietudini private ed universali. Rebora riconoscerà più volte questo debito verso Banfi, attestandosi di fatto come il primo dei molti animi smarriti che nel professore troveranno un'accoglienza spirituale e un'indicazione per uscire dai momenti di crisi. «E tu, Ton», gli scrive il 25 settembre 1918, appena lasciata Alessandria, «lasciami benedirti con fede intera per la tua bontà che non ha limiti di intelligenza e di tenerezza per chi ami»¹⁵⁹.

Nel corso degli anni '20 i due amici porteranno avanti un'intensa collaborazione, sotto gli auspici dell'editore Paravia di Torino: per la collana *Libretti di vita*, diretta da Rebora, Banfi tradurrà e curerà nel 1924 gli *Scritti di religione* di Jakob Böhme (1575-1624) e *La fede dell'avvenire* di Jean-Marie Guyau (1854-1888), e nel 1925 il volume *Dio*, composto di estratti delle *Ennadi* plotiniane. La collana, scriverà Rebora nella nota editoriale, «mira a porgere elementi di educazione filosofica e religiosa, contribuendo

¹⁵⁹ C. Rebora, *Mania dell'eterno*, cit., p. 51.

con qualcosa di suo al vasto lavoro moderno intorno ai valori essenziali», indirizzandosi specificamente a coloro i quali «non potendo accostare i testi di alcune correnti spirituali, desiderano pure alimentarsene direttamente alle fonti»¹⁶⁰. Nel 1950 Banfi includerà «l'interesse per le varie forme di vita religiosa e per la loro struttura teologica», e quindi probabilmente anche questa collaborazione, «tra i peccati giovanili, se tali possono dirsi»¹⁶¹. Di fatto però l'operazione editoriale messa in piedi da Rebora rappresenterà per Banfi uno strumento intellettuale volto a realizzare quel risveglio etico diffuso a cui spesso Banfi si è appellato nel corso degli anni '10.

Ma ciò che Banfi cercherà di promuovere attraverso i *Libretti di vita* sarà qualcosa di convergente, bensì non identico, a ciò che Rebora avrà in animo. Per il poeta infatti, l'interesse religioso non è solo fenomenologico, ma è mosso soprattutto da profonde inquietudini personali, che Banfi ha invece già lasciato alle sue spalle. Scriverà Daria Malaguzzi:

Banfi e Rebora risentirono profondamente di tutte le correnti intese a nuove ricerche nel campo del pensiero più propriamente religioso anzi confessionale; però mentre il primo conservava la sua indagine culturale speculativa, il secondo se ne creava una nutrizione interiore personale a lui necessaria dopo l'esperienza della guerra. E Banfi, che non aveva fatto la guerra e gli erano state risparmiate quelle tremende sofferenze proprie e altrui, era rimasto nella sua sfera d'indagine filosofica, cercandone manifestazione – e sua soddisfazione – nelle vie storiche¹⁶².

Poco dopo la ripartenza di Rebora da Alessandria, il conflitto volge al termine. L'esercito italiano, che aveva resistito alle ultime offensive degli austriaci in primavera, contrattacca sul finire di ottobre costringendo il nemico alla resa. Il 4 novembre 1918 viene firmato l'armistizio fra Italia e Austria-Ungheria. Una settimana dopo, l'11 novembre, la resa della Germania segna ufficialmente la fine delle ostilità. I Banfi non hanno però il tempo di gioire, poiché l'influenza spagnola che sta martoriando la popolazione europea comincia a mietere vittime anche ad Alessandria, decimando i colleghi militari e civili di Antonio. Nonostante il suo trasferimento ad un ufficio della prefettura, Banfi si ammala, e assieme a lui anche sua moglie. Sopravvivono entrambi, «magri e pallidi da far spavento»¹⁶³, e con quest'ultima tragica esperienza si chiude la loro personalissima ed isolata guerra.

¹⁶⁰ FVS, p. 466.

¹⁶¹ A. Banfi, *Prospettiva filosofica*, cit. p. 701.

¹⁶² D. Banfi Malaguzzi Valeri, *Introduzione*, in C. Rebora, *Mania dell'eterno*. Cit., p. 26.

¹⁶³ UM, p. 187.

CAPITOLO V

V.1 1919: CRISI SOCIALE E RINASCITA PERSONALE

Il 1919 apre una fase nuova. La situazione italiana dopo la guerra è tutt'altro che tranquilla. Numerose forze politiche e sociali, vecchie e nuove, agitano la nazione: a gennaio Luigi Sturzo fonda il partito popolare; il 23 marzo a Milano Mussolini crea i fasci italiani di combattimento, un cui drappello studentesco a metà aprile assalta la sede dell'*Avanti!*; il 1 maggio esce a Torino il primo numero di *Ordine nuovo*, fondato da Antonio Gramsci (1891-1937), Palmiro Togliatti (1893-1964), Angelo Tasca (1892-1960) ed Umberto Terracini (1895-1983). Non meno agitata è la situazione europea: a Mosca il partito bolscevico al potere dopo la rivoluzione d'Ottobre organizza dal 2 al 6 marzo il primo congresso del Comintern, che segna la nascita della terza Internazionale, quella comunista; il 28 giugno, nell'ambito della conferenza di pace di Parigi, viene firmato il Trattato di Versailles, che – sulla scia delle direttive di Wilson – istituisce la Società delle Nazioni e ristabilisce le divisioni territoriali nazionali imponendo pesanti sanzioni alla Germania e limitandone le forze armate; con questo grave fardello l'11 agosto entra in vigore la nuova costituzione tedesca che segna l'inizio della cosiddetta Repubblica di Weimar.

Per Banfi, ad ogni modo, il 1919 segna una piccola rinascita. All'inizio dell'anno è esonerato dagli incarichi militari e può tornare ad insegnare al liceo Plana. Comincia a collaborare con la ricca e vivace biblioteca comunale e muove un primo passo nell'attività politica concreta iscrivendosi alla Camera del Lavoro di Alessandria. Nel 1950 ricorderà fra le sue speranze più genuine di questo dopoguerra «la simpatia pratica per il movimento socialista e per l'indirizzo della terza internazionale, l'interesse per l'attività politico-culturale del gruppo dell'Ordine Nuovo, l'entusiasmo per la vittoria della rivoluzione d'ottobre e lo sviluppo dell'Unione Sovietica»¹. A queste passioni storiche concrete egli aggiungerà inoltre il contributo filosofico del marxismo al suo pensiero: «lo svuotamento del pensiero hegeliano dal mito idealistico, l'accentuazione di uno storicismo radicale, l'interesse portato all'aspetto sociale dei fenomeni di cultura non erano avvenuti senza un diretto influsso marxista»². Ma queste passioni politiche non generano ancora l'«occasione morale» che investa «tutta la personalità», e i contributi filosofici del marxismo sono ritenuti ancora «influssi

¹ A. Banfi, *Prospettiva filosofica*, cit. pp. 714-715.

² A. Banfi, *Prospettiva filosofica*, cit. p. 715.

incoerenti, su un piano puramente teorico»³. La sua iscrizione alla Camera del Lavoro segna comunque un cambiamento rispetto all'isolamento politico degli anni precedenti e costituisce la prima forte messa in gioco pubblica delle proprie aspirazioni.

Il riscatto economico delle classi lavoratrici appare ora a Banfi non più soltanto lo strumento per garantirne l'autonomo sviluppo morale e culturale, bensì anche un fine da perseguire in sé. Come testimonierà la collaborazione con Reborà, non muta in Banfi l'attenzione all'aspetto etico della coesistenza sociale. Ma la sofferenza materiale che la guerra ha imposto a milioni di persone sposta lo sguardo del vimercatense su obiettivi più piccoli e concreti. D'altronde l'economia italiana versa in condizioni molto difficili, cosa che, nota Banfi, contribuisce a modificare la struttura sociale del paese. Gravato dalle spese belliche, il deficit pubblico aumenta notevolmente. «Prime vittime di questa situazione», scriverà Chabod, «sono quei gruppi sociali che avevano costituito fino allora la vera struttura dello Stato italiano, nel senso politico del termine, cioè la piccola e media borghesia (...) e i piccoli proprietari che non coltivano direttamente i loro fondi»⁴. Al declino della classe a cui anche Banfi appartiene, si accompagna il peggioramento delle condizioni del proletariato, sia industriale che contadino, mentre si va rafforzando il ceto industriale, arricchitosi notevolmente durante il conflitto. «Per taluni», scrive ancora Chabod, «sopraggiunge un totale sfacelo economico, per altri invece un arricchimento improvviso: i nuovi ricchi di fronte alla vecchia borghesia agiata che sta crollando»⁵. Inoltre, la scarsità di grano genera durante l'estate movimenti di rivolta diffusi: tra luglio ed agosto del 1919 vengono assaltati magazzini in varie città e occupate terre nelle campagne. A guidare i cortei contadini ci sono non solo i socialisti, bensì anche alcuni cattolici: sebbene in forme differenti, entrambi i movimenti chiedono la distribuzione dei terreni da coltivare. Meno equilibrata è la situazione nelle città industriali, specialmente in quella Torino di *Ordine nuovo* che per Banfi è diventata un piccolo punto di riferimento ideologico:

Le masse operaie, in buona parte specializzate (ad esempio gli operai della Fiat a Torino), divengono per così dire le divisioni corazzate del movimento socialista. (...) Per gli operai, e soprattutto per l'*élite* operaia dei grandi centri industriali, la parola d'ordine è la Russia. In questo periodo, cioè nel 1918-19, poco si conosce ancora con precisione sugli sviluppi della situazione in Russia. Tuttavia, tra le

³ A. Banfi, *Prospettiva filosofica*, cit. p. 715.

⁴ F. Chabod, *L'Italia contemporanea*, cit., p. 29.

⁵ F. Chabod, *L'Italia contemporanea*, cit., p. 29.

masse operaie, dove sempre più si parla di Lenin, dei consigli operai e dell'abolizione del capitalismo, si va diffondendo una parola d'ordine (...): «La Russia, la Russia, viva Lenin!»⁶.

Ma la protesta politica non prende solo la strada della rivendicazione sociale: le acquisizioni territoriali italiane alla conferenza di pace di Parigi – dove, secondo la linea dettata da Wilson, l'accordo segreto fra Italia e potenze dell'Intesa non viene riconosciuto valido – sono ritenute oltraggiosamente insufficienti dal sempre più diffuso sentimento nazionalista: si introduce nel dibattito pubblico l'immagine di una 'vittoria mutilata'. Ma al nazionalismo italiano si contrappone quello slavo, certo non meno acceso. «La saggezza», scriverà con sagacia Chabod, «era assente da quei due nazionalismi, sull'una come sull'altra sponda dell'adriatico»⁷. Una forte percentuale della popolazione di Fiume, in Dalmazia, è di lingua madre italiana, ma la conferenza parigina non l'ha riconosciuta tra i territori spettanti al Regno. Nel settembre 1919 il poeta Gabriele D'Annunzio (1863-1938) decide dunque di porsi alla testa di alcune migliaia di soldati italiani che, disobbedendo ad ordini superiori, occupano la città. È la prima volta che così ampi settori dell'esercito regio agiscono contro le direttive del governo. I nazionalisti hanno molta presa sui reduci del conflitto e sugli studenti, ma anche su larghi strati della piccola borghesia in crisi, che vedono in una solida destra nazionale la possibilità di arginare i movimenti popolari e di ristabilire un conservatorismo liberale.

Banfi si rende conto che la crisi storica in cui il conflitto è sorto è tutt'altro che superata: le ragioni profonde che hanno generato la guerra – al di là degli opportunismi economici e degli interessi determinati – non sono state comprese politicamente perché non è stato posto sul banco degli imputati l'ideale di civiltà che ad essa ha condotto. Il tentativo di Lenin in Russia è per Banfi motivo di speranza, ma il vimercatese è ben lungi dall'esaltare un fenomeno di cui non può avere che un'immagine minima. Non possediamo una testimonianza in presa diretta di Banfi su questi momenti così determinanti, ma può essere utile rileggere quanto scriverà a riguardo nei primi anni '30 in un lungo e corposo brano. Nelle pagine non sempre stilisticamente raffinate del postumo *La crisi* vediamo come l'intreccio fra l'analisi storica e la fenomenologia della cultura si vada ormai facendo strettissimo:

⁶ F. Chabod, *L'Italia contemporanea*, cit., p. 37.

⁷ F. Chabod, *L'Italia contemporanea*, cit., p. 24.

Anzitutto andrebbe considerata tutta la massa di ideologia politica provocata dalla guerra e dalle vicende del dopo-guerra. La guerra stessa, la possibilità di una guerra è la prima esperienza tragica. Si aggiunga la facilità con cui essa – e tutta la svalutazione dei valori che sembravano assoluti – può venir accettata. Si noti appunto questa radicale negazione di valori e la facile assimilazione ad essa dell'individuo come della collettività. E ancora il senso di una fatalità, irresistibilità degli eventi contro le pretese di un illuminato valore umano. È più la sfiducia in un preteso progresso, in quanto non solo l'orrore della guerra torna centuplicato, ma i pretesi motivi spirituali superiori della politica (la democrazia, la partecipazione del popolo alla vita della nazione, la nazionalità dello stato) ritornano come incrementi a motivi di guerra più atroci. E infine il riprendersi di valori spirituali e culturali creduti sorpassati, e il ritornare in opposizione agli altri. Rilevata mancanza di continuità progressiva, avvertimenti di una dura realtà di problemi, di una potenzialità di valori e di esigenze in opposizione a quelli creduti trionfanti e continuativi e coscienza infine di questa resistenza o di questo dualismo. Questo senso di negatività di incertezza, di squilibrio fu dominante. Il dopoguerra in verità non fece che accentuare, perché trasporto le ideologie contrastanti sul terreno della realtà e le vide concretarsi e svilupparsi per vie nuove con una potente intensità di sviluppo. Venne a mancare una forma univoca di stato moderno (e quindi il senso di un suo normale costante sviluppo). Se la forma tradizionale si mantenne là dove una più lunga tradizione di vita politica aveva prodotto un certo equilibrio, essa cessò di valere per quegli stati di nuova formazione ove alla coscienza politica di lunga data si sostituiva una coscienza vaga, irregolare e però potente, formatasi nelle generazioni della guerra e in esse trovavano per la prima volta – sia pure oscuramente – la propria coscienza ceti nuovi, non ancora politicamente assorbiti. Ciò rendeva possibile un'intromissione nei valori politici di altri valori spirituali – etici, religiosi – la formazione di un amalgama sotto principi elementari, spesso contraddittori, ma corrispondenti sia a queste nuove classi dominanti e alla loro ideologia, sia alla necessità di soluzioni rapide e di semplificazioni di problemi. E concorreva anche a ciò una mancanza di esperienza politica, una specie di ingenuità e di freschezza, donde la possibilità di accogliere e condurre a fondo ideologie semplicistiche (neomachiavellismo ad es.). D'altra parte la guerra con il suo rovesciamento e trasformazioni di valori imponeva gli stessi problemi a tutti i paesi, sottraeva la possibilità di un'affermazione dell'autonomia della sfera politica (che non è semplice un principio teorico, ma l'estrema conseguenza teoretica di un processo manifestantesi nella cultura). Economia, morale, religione, ecc. si rifondevano nei valori politici, donde il dissolversi dell'equilibrio ideale dei valori e il formarsi di un equilibrio di fatto, violento radicale. Si completi questo nel senso così formantesi che la sintesi culturale non procede da sé, ma si impone si costruisce: la responsabilità da ciò nascente. E il quadro generale era di due concezioni politiche: democratica e comunista, di cui la prima con tendenze vaghe (pacifismo, Società delle Nazioni) ad universalità, la seconda con esigenza assoluta (terza internazionale) all'universalità ridotta invece a valere come forma di governo nazionale e parziale, la prima combattuta al proprio interno dalle forze di unitarietà di fatto (e non di diritto) dello stato – fascismo, nazismo ecc. – con tendenze particolaristiche, ma insieme con pretesa di diffusione universale per giustificare sé, e la diffusione è proprio la negazione della validità di quella limitazione, o se no limitate e cosce di ciò e ostili all'idea di una cultura universale. Nell'un caso e nell'altro centri di una nuova problematicità – L'ideale dello stato moderno e con ciò l'idea della sua funzione è spezzata. E ciò proprio nel momento in cui lo stato, per l'oscillare degli altri piani assume un valore particolare. Va ricordato ancora che questo senso politico di crisi va

accompagnato al senso di una crisi economica, la prima e fondamentale che il capitalismo subiva. Perché non era una semplice crisi parziale, ma essa conduceva a mettere in dubbio e rivedere tutte le posizioni economiche: l'autonomia del mondo economico (trasposizione di un'autonomia teorico-trascendentale in una autonomia pratica) e le posizioni concrete per cui questa autonomia pratica s'era venuta concretando. In questa scossa capitalismo e anticapitalismo (comunismo) sembravano perdere la loro validità ideale come principi opposti di un rinnovamento politico (anche l'idea rivoluzionaria sembrava inefficace in generale: questa è una delle cose più gravi del dopoguerra: la rivoluzione comunista trionfante in Russia, ma caduta altrove, coscienza sia pur vaga del principio extrarivoluzionario positivo della rivoluzione russa – impossibilità di una rivoluzione generale: esclusione di questa forma di evasione: ripiegamento sui problemi concreti e reali come ineluttabili). La questione sociale-economica sembra offrirsi a una soluzione contingente, ma concreta nel campo politico, in funzione del quale tutte le forze hanno perduto la loro libertà: ma in realtà è tutta la mentalità borghese che muta, o meglio che rimanendo tale deve orientarsi in senso opposto da sé⁸.

È un passaggio denso ma ricco di spunti interessanti, che ci fornisce un'analisi nient'affatto scontata della situazione europea del dopoguerra e uno quadro dell'atteggiamento politico banfiano che non collima del tutto con quello da lui stesso fornito negli anni '50. Banfi sottolinea come la guerra abbia lasciato in molti una sfiducia nel valore dell'azione umana nella storia e un domino diffuso di un senso di negatività: «Ogni coscienza di crisi», scrive nelle stesse pagine, «quanto più si accentua, tanto più porta al suo interno la coscienza di un Kairos, di una maturità dei tempi e questa tensione apocalittica aumenta il senso di crisi»⁹. Questa sfiducia nelle possibilità umane d'intervento e questa *Umgebung* apocalittica aggravano la crisi dell'ideale dello stato moderno. Esso era stato fino alla guerra concepito come ottimisticamente orientato al progresso ed aveva rappresentato uno dei pochi punti saldi durante la generale trasmutazione dei valori fondanti della civiltà borghese. La sua svalutazione è concausa dell'assolutizzazione delle ideologie, che è favorita anche dal cambiamento dei ceti sociali: quelli formati durante la guerra hanno nuove coscienze politiche, molto forti ma altrettanto indefinite. Accade così che valori che sembravano in crisi nelle loro singole sfere – etica, religione ed economia su tutti – si inseriscano di forza nella concezione della politica, minandone l'autonomia, rendendone più semplicistici i principî e trasformandola sempre più in un esplicito gioco di forza.

Sono chiare le nuove tendenze politiche che Banfi individua nel dopoguerra: da un lato c'è la democrazia, il cui universalismo vago – di cui la Società delle Nazioni è la più propria manifestazione – è impregnato di particolarismi che predicano l'esaltazione

⁸ A. Banfi, *La crisi*, cit., pp. 42-46.

⁹ A. Banfi, *La crisi*, cit., p. 23.

nazionale, ma contraddittoriamente aspirano ad una diffusione oltre i limiti patri; dall'altro lato c'è il comunismo della terza internazionale, il cui universalismo, per natura assolutista, resta limitato in realtà entro i confini della sola Russia.

Entrambe le tendenze devono fare i conti con la crisi economica: essa non causa solo difficoltà materiali forti per tutti i paesi, ma si impone anche come minaccia ormai intrinseca all'autonomia della sfera politica, tanto nell'ambito capitalista quanto in quello comunista. Implicitamente Banfi sembra affermare che nel secondo ambito questo carattere ormai predominante dell'economia sia stato compreso, ma questo sembra non bastare a superare i limiti dell'ideale rivoluzionario: il principale che Banfi identifica è l'inefficacia al di fuori dei confini russi, oltre i quali il suo valore positivo si perde. Questo è secondo il vimerchese uno dei drammi più grandi dell'esperienza del dopoguerra, poiché l'impossibilità di una rivoluzione mondiale – il cui principale merito sarebbe proprio quello di sovvertire il dominio dell'economico sul politico e di restituire fiducia nell'azione umana nella storia – genera nei paesi europei una sorta di nuova cultura d'evasione, incapace di risolvere i problemi economici tanto sistemici quanto minimi e concreti. La stessa mentalità borghese, d'altro canto, sembra in grado di superare l'*impasse* del predominio economico sul politico soltanto volgendosi contro sé stessa: l'abdicazione liberale della libertà politica in favore di quella economica, sembra dire Banfi, segna un mutamento intrinseco alla borghesia che essa compie per rimanere uguale a sé stessa e garantirsi comunque un ruolo direttivo.

In Italia però le cose sembrano andare inizialmente in maniera diversa. Se è vero che sempre maggiore è il peso dei forti gruppi economici ed industriali nella politica, è altrettanto vero che la democrazia del regno sembra assumere un carattere sempre più popolare. Una nuova legge elettorale impone il sistema proporzionale e amplia il diritto di voto a tutti gli uomini sopra i 21 anni e ai minori se già militesenti. Con tale allargamento del numero e della classe dei votanti, si assiste alle elezioni politiche del 16 novembre 1919 ad una forte imposizione dei socialisti, divisi in più partiti, e dei popolari cattolici. P.S.I. e P.P. assommano uniti 256 deputati su un totale di 508. «Ciò significa», scriverà Chabod, «che il regime delle vecchie maggioranze ministeriali, proprio dell'età giolittiana, è finito per sempre»¹⁰: la politica italiana non è più dominata dalle grandi personalità parlamentari, bensì dai forti partiti di massa e dai sindacati ad essi collegati. L'analisi banfiana, per lo meno per ciò che concerne la politica italiana, coglierà dunque decisamente nel segno: spaesamento culturale e crisi economica

¹⁰ F. Chabod, *L'Italia contemporanea*, cit., p. 44.

causano l'aggregazione di un elettorato non ancora politicamente svezzato attorno alle idee semplici ma lineari della politica, che si sostituiscono per peso ed importanza ai giochi strategici della classe dirigente d'anteguerra.

V.2 IL RITORNO ALLE PUBBLICAZIONI E L'IDEA DI PEDAGOGIA

Nello stesso novembre in cui si svolgono le elezioni nasce il primo ed unico figlio di Antonio e Daria Banfi. Il bambino prende il nome di Rodolfo, in memoria del fratello di Daria morto in battaglia l'anno precedente. Rebora, in visita all'ormai compiuta famiglia, scrive per il piccolo una *Ninna nanna* in versi, carica di ansia e di speranza come i tempi in cui è venuto al mondo: «non temer se l'ombra spia/che il tuo sole spunterà»¹¹. Banfi vive questi momenti con particolare trasporto. La nascita del figlio e la parziale apertura della politica a quelle classi per le quali egli si era sempre auspicato un riscatto morale gli donano, nonostante la permanente diffidenza verso il democraticismo, nuova energia e voglia di esprimersi. Sebbene il predominio dell'economia riduca di fatto il ruolo del sapere critico, il mutamento del quadro politico conferisce un'importanza nuova al sistema educativo: formare studenti significa ora formare persone che saranno chiamate presto a partecipare e dovranno essere in grado di farlo, questo l'auspicio di Banfi, senza cedere ai facili richiami di ideali rumorosi ed acritici. Il professore di liceo torna così ancora una volta ai suoi studi pedagogici, continuando negli ultimi mesi del '19 il confronto con i pedagogisti italiani.

Il 1920 si apre con una recensione degli *Elementi di pedagogia* di Giovanni Vidari, che segna il ritorno di Banfi alle pubblicazioni e il suo esordio sulla prestigiosa «Rivista di filosofia», fondata a Firenze nel 1870 da Terenzio Mamiani (1799-1885) e divenuta, dopo molti cambi di sede e di direzione, l'organo ufficiale della Società filosofica italiana. Uscita sul numero di gennaio della rivista, la recensione si presenta quasi come un piccolo saggio in cui Banfi unisce alle riflessioni teoretiche quelle pratiche maturate nei licei. Dal tono iniziale dell'articolo si evince come Banfi concordi con i presupposti del pensiero di Vidari, in particolare sul fatto che l'idea di educazione, come oggetto di una pedagogia filosofica, sia «l'idea di un'attività spirituale, che nell'universalità della propria essenza, realizza o tende a realizzare la coscienza

¹¹ C. Rebora, *Le poesie (1913-1957)*, a cura di G. Mussini e V. Scheiwiller, Garzanti, Milano, 1988, p. 469.

personalità dei soggetti ch'essa coinvolge»¹², siano essi alunni o insegnanti. Allo stesso modo Banfi sembra concordare con Vidari quando questi afferma che ogni civiltà «nel fenomeno educativo porta in luce il motivo ideale della sua vitalità e del suo processo»¹³: prospettiva questa che spinge a osservare il problema pedagogico «non come semplice problema tecnico particolare, ma come problema universale e filosofico»¹⁴.

Le varie attività psicologiche che l'educazione deve stimolare trovano, secondo il Vidari letto da Banfi, la loro unità finale nell'«ideale educativo» che «si rivela come il principio per cui l'universalità e l'unità della persona spirituale è presente in ogni momento e in esso si realizza». Quest'ideale però «non è un fine che possa essere definitivamente raggiunto e determinatamente caratterizzato»: esso è piuttosto «la coscienza del principio stesso della realtà della persona»¹⁵.

Le conclusioni del discorso di Vidari riportato da Banfi sembrano sposarsi perfettamente con la prospettiva filosofica martinettiana: lo scopo finale dell'educazione, in tutti i suoi livelli, è far sì che la persona riconosca come

essenza della propria essenza il principio che, transcendendo ciascuna individualità come determinata, è in tutte immanente come vita dello spirito. Tale principio non si rivela alla coscienza morale se non sotto la pura forma del dovere, e appunto perché infinitamente sembra transcendere la nostra esperienza, rimanda a una realtà più profonda i cui rapporti con la nostra vita solo la coscienza filosofico-religiosa può adeguatamente esprimere¹⁶.

Così come ce lo presenta Banfi, dunque, il ragionamento di Vidari sembra rappresentare una sorta di pedagogia martinettiana, se quest'espressione non costituisca in sé quasi un ossimoro: il democraticismo che fa da presupposto al discorso del pedagogista, infatti, può congiungersi solo forzatamente con l'aristocraticismo morale di Martinetti. La concordanza di Banfi con la visione personalistica del processo educativo appare d'altronde scontata, anche se mai manifestata espressamente nell'articolo. Ma ad essa si aggancia da parte del professore alessandrino l'esortazione a collocare storicamente, socialmente ed economicamente il discorso pedagogico. Banfi riconosce a Vidari il merito di aver impostato la sua pedagogia con un metodo che si

¹² A. Banfi, *Recensione a G. Vidari, Elementi di Pedagogia*, in «Rivista di Filosofia», XII, 1920 (n. I, gennaio-marzo), pp. 69-78. Ora in A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., pp. 325-335, p. 325.

¹³ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 326.

¹⁴ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 326.

¹⁵ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 327.

¹⁶ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 328.

allontana tanto dall'empirismo e dal positivismo quanto dal tanto vituperato idealismo. A proposito di quest'ultimo, con un implicito ma chiaro riferimento a Gentile, Banfi scrive che la sua dottrina «annullando la dialettica idealistica in una preta immediatezza dogmatica-metafisica, è destinata a sperimentare ad ogni passo la propria astrattezza in confronto della realtà spirituale e la propria negatività in confronto d'ogni problema filosofico»¹⁷. La stessa scelta banfiana di concentrarsi sull'analisi della pedagogia di Vidari piuttosto che su quella di Gentile suggerisce una distanza da quest'ultimo tale da non poter essere colmata nello spazio di una recensione critica.

Nella seconda parte della recensione Banfi esprime le sue critiche e chiarisce la sua propria posizione a partire da quella vidariana. «Il merito di Vidari», scrive, «sta proprio nel risolvere di volta in volta l'empiricità del dato nella complessa spiritualità che s'illumina dell'ideale educativo»¹⁸. Tuttavia nel suo procedere «affiora una tendenza a fissare i singoli fattori dell'educazione (...) molto più rigidamente di quanto non permettano», e traspare una «fede che l'ideale pedagogico debba e possa – sia soggettivamente come oggettivamente – realizzarsi, per mezzo di una totale spiritualizzazione dell'individuo e dell'ordinamento sociale»¹⁹.

Insomma, Vidari è mosso dalle migliori intenzioni, ma tralascia secondo Banfi troppi passaggi nel momento in cui dal generale discorso spirituale sulla pedagogia si sposta nel concreto. Ancora una volta, la critica pedagogica a Vidari richiama in parte quella filosofica a Martinetti, sebbene la spiritualità morale di quest'ultimo abbia toni più cupi e privati di quella immaginata dal pedagogista. L'errore di Vidari nasce secondo Banfi

da un limpido e attivo sentimento d'umanesimo e di coincidenza di idealità e realtà, da un ottimismo etico che scaturisce dalla sensibilità teorica e pratica alle riserve infinite dell'azione, da una semplificazione categorica dei rapporti della vita che concilia in uno schietto entusiasmo i contrasti. La religiosità stessa che costituisce l'ultimo termine del pensiero di Vidari (...) è la certezza metafisica della coscienza morale. (...) Ciò non toglie che il pensiero filosofico s'arresti qui ad un non chiarito passaggio, a un non definito passaggio tra la sfera ideale dove la speculazione ci ha guidato e l'ordine pratico dell'attività²⁰.

È evidente che le critiche banfiane nascono non solo dalla sua prospettiva filosofica ma anche e soprattutto dalla sua esperienza pratica nei licei: una sorta di

¹⁷ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 329.

¹⁸ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 329.

¹⁹ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 330.

²⁰ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., pp. 330-331.

frustrazione pedagogica lo ha infatti fortemente temprato ad una visione realistica dell'educazione e dei sistemi che la regolano. In questo senso, l'esortazione al tempo stesso spirituale e pratica che Banfi espone è emblematica: «la persona ideale», scrive in parziale consonanza con Vidari, «non può essere il termine della persona reale, ma l'atto della sua personalità stessa, la coscienza della sua universalità infinita che abbraccia, integra e risolve nella feconda interiorità dello spirito il processo intimo e contraddittorio della sua vita»²¹. Ma, prosegue Banfi, questa

persona empiricamente reale caratterizza la sua individualità in un coordinamento di rapporti sociali che ne determinano la posizione e il significato e attirano nel loro sistema di moto la sua attività. A tale sistema corrisponde anche il fissarsi di una spiritualità obbiettiva, per dir così, che, di fronte all'attività creatrice dello spirito, appare come un decadere di risultati frammentari, inespressivi ed ostili, ma che può organizzarsi o sotto l'influsso d'un interno principio accentratore o secondo una tendenza a un'unità meramente formale. (...) È certo che la pratica dell'educazione nella vita civile è rivolta essenzialmente alla formazione di individualità perfettamente coordinate nei dati rapporti sociali, e riconoscentisi in una determinata mentalità a quelli coerenti. L'ideale tende qui ad essere un fine determinato espresso da una caratteristica costituzione della persona²².

Banfi dà per assodato che lo scopo di una filosofia dell'educazione sia quello di lasciar crescere armonicamente l'unità spirituale della persona. Il problema reale consiste per lui nel fatto che questo processo, inserito nel contesto civile e burocratico della scuola statale, sfugge molto difficilmente alla schiavitù del preconfezionato ideale di individuo che la stato stesso richiede. Il contrasto che si crea fra il perseguimento di una personalità morale autonoma e il meccanismo istituzionale in cui essa è inserita e a cui essa è indirizza, vanifica in partenza le aspirazioni spirituali proposte da Vidari:

Tale contrasto è sentito continuamente nel campo dell'educazione, sia che si tratti d'altri, sia che si tratti di noi stessi. Ogni fine propostoci, ogni mezzo usato a tal fine è sempre inadeguato ad esprimere totalmente il limite a cui tende l'attività educativa, che è il porsi per sé della persona spirituale, ed ogni educazione che voglia essere immediatamente e puramente ideale si manifesta vuota e astratta di fronte alle determinazioni della realtà. Ogni maestro s'è riconosciuto in tale situazione: più egli s'è positivamente proposto un fine, ricercandone i mezzi particolari, e più ha avvertito lontana e inaccessibile la persona dell'alunno; più egli si è rivolto direttamente a questa, cercando di chiarirle le sue necessità ideali, più ha riconosciuto la sua impotenza a realizzare quella personalità empirica che l'organizzazione sociale e la mentalità corrente richiede, a provvedere o garantire l'esito dell'opera sua²³.

²¹ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 331.

²² A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 331-332.

²³ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 332.

Gli evidenti accenni personali, quasi autobiografici, non vanno però nella sola direzione della critica alla pedagogia corrente. La possibilità di un contatto diretto e fecondo fra alunno e docente è sempre possibile, ed anzi proprio dalla conflittualità che Banfi segnala possono nascere occasioni proficue di collaborazione fra le persone coinvolte nel processo educativo:

Questo contrasto è insieme il momento di sviluppo dell'educazione, la sua interna vita, in quanto esige che essa sia lotta e conquista, fatica reciproca e geniale collaborazione, giacché l'unità ch'essa richiede non può postularsi in un primitivo accordo d'intenzione, ma deve costruirsi di volta in volta per l'azione, il pensiero, il sentimento, la volontà di ciascuna. È vano quindi sperare che tale contrasto sia soppresso, perché né l'ideale può divenire fine senza rinnegare sé stesso, (...) né il fine può divenire ideale senza sopprimere la propria concretezza²⁴.

Dunque la pedagogia non può porre come suo obiettivo un ideale prestabilito. Affinché invece la «personalità spirituale» si costituisca come «immanente limite a tutta la vita» dell'individuo, la filosofia dell'educazione deve fondare la sua autonomia «nella convergenza della fenomenologia pedagogica e della dialettica trascendentale dello spirito»²⁵. Allo stesso modo essa non deve cadere nell'errore di stabilire un fine determinato, oggettivo o contenutistico, al suo procedere. Banfi ribadisce anzi «l'assoluta inadeguatezza di ogni determinazione empirica come fine educativo», poiché essa sarà sempre e comunque inserita in un sistema che la domina e sovrasta: anche «l'ultimo tentativo, quello democratico, di creare il mito del cittadino con i suoi diritti e i suoi doveri è ormai naufragato di fronte alla coscienza del carattere empirico-economico della realtà storica che gli soggiace»²⁶. E nonostante sia vero che spesso «l'utopismo generoso e irriducibile dei grandi sistemi pedagogici» sia la fonte della loro efficacia, il vimercatense ritiene sia giunto il momento di fornire alla pedagogia un carattere politico più che civico, più etico che moralista. L'organizzazione e la creatività delle individualità che si trovano di fronte nel rapporto educativo, la forma e il contenuto del loro processo di interazione

non possono essere dati a priori, ma risultano dalla situazione storico-sociale, e risultano, si noti, non da forze che possano venire una volta per sempre equilibrate da un giudizio speculativo, ma da forze in reale e assoluto contrasto ed evoluzione. Discutere sull'ordinamento pratico e sulle finalità educative è

²⁴ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 332.

²⁵ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 333.

²⁶ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 333.

accettare e sostenere tale contrasto prendendo parte in esso, e tendere ad una determinata soluzione; è giudicare dell'organismo sociale e della sua mentalità, è sovrapporre ad alcuni altri problemi, ad alcuni altri interessi, ad alcuni altri fini; è opera d'azione positiva e non di mera speculazione, è volontà politica non consiglio morale. Il problema educativo, sia familiare che scolastico, che semplicemente civile è, in quanto pratico, il problema sociale nel significato più ampio e comprensivo del termine. Il pensatore a chiarire tali problemi, a intendere la storia ha un interesse supremo ed è interesse del pensiero, della verità concreta che nella storia è la vitalità e la fecondità universale delle forze e dei principi²⁷.

Per Banfi dunque la pedagogia ha costitutivamente a che fare con categorie che la trascendono. Quando afferma che è essa «volontà politica non consiglio morale» egli non sta cercando di indirizzarla in un senso parziale o ideologico. Ne sta però rilevando la costitutiva interdipendenza con il contesto in cui essa si muove e dal quale non può essere considerata avulsa. L'educazione, scriverà in degli appunti schematici del 1921, nasce come non autonoma, inserita in una «obiettività concreta di coltura in cui l'io è determinato: e il rapporto obiettivo è dogmatico». Il ruolo dell'educazione è dunque precisamente quello di favorire la «dissoluzione della obbiettività culturale» e l'«elevazione della personalità», stimolando il processo di autonomizzazione dell'individuo. Ma tale autonomia che essa mira a far fiorire «non è un *dato*, è una direzione»²⁸ da cogliersi sempre nel concreto del rapporto educativo.

Dunque, per tornare a Vidari, la sua prospettiva non è secondo Banfi erronea di principio, ma si basa sull'immagine di una società che concretamente non esiste: presuppone cioè «da un lato il mondo ricco e stabile della spiritualità, dall'altro un'organizzazione sociale cosciente dell'universale validità di tale mondo spirituale»²⁹, quali Banfi evidentemente non vede realizzati né prossimi. Di fatto, proprio non considerando questi aspetti politici e sociali, l'opera di Vidari incorre suo malgrado in una determinazione politica: «tale presupposto è evidentemente quello di un conservatorismo idealistico che, quanto più ammette un'infinita progressiva evoluzione, tanto più ama tener fermo alla validità di ciò che permane e si rivela permanendo come la forma universale della vita umana»³⁰.

²⁷ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 334.

²⁸ A. Banfi, *Schemi per una filosofia dell'educazione*, in Id. A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., pp. 357-365, p. 359. Si tratta di un gruppo di inediti non successivi al 1921, a parte il primo, *Educazione*, certamente non anteriore al 1929-30. Il riferimento è qui specifico allo schema intitolato *Autonomia e problematicità dell'educazione*.

²⁹ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 335.

³⁰ A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, cit., p. 335.

Con l'inizio della collaborazione alla «Rivista di filosofia» Banfi ristabilisce tenui rapporti con l'accademia. Riprende i contatti col vecchio maestro Martinetti, che il 15 gennaio 1920 ha fondato a Milano una Società di studi filosofici e religiosi: Banfi parteciperà a molte attività della Società, pur sentendosi un po' avulso da quella che con Bertin definirà una «chiesuola laica»³¹. Intanto viene incaricato da Ernesto Codignola di tradurre il già citato *Hauptprobleme der Philosophie* dell'altro grande maestro, Simmel: compito che Banfi porterà a termine in settembre, esattamente due anni dopo la scomparsa del filosofo tedesco³². Lavora nello stesso tempo a numerosi scritti sull'etica che decide di non pubblicare, sentendosi ancora, come scriverà a Bertin, «estraneo al mondo della cultura italiana coi suoi Machiavelli, Rosmini, Gioberti, Croce e Gentile».³³ In questi *Quaderni di etica* – curati ed editi poi da Daria e Rodolfo Banfi (1919-1992) – si affaccia per la prima volta nell'orizzonte del pensiero banfiano un interesse forte per la fenomenologia. Edmund Husserl (1859-1938) vi è nominato in apertura e la sua filosofia, che Banfi sarà fra i primissimi a diffondere in Italia, assume già un importante ruolo nel discorso del vimercatese. Guardandosi indietro nel '46 egli ricorderà le due necessità filosofiche più impellenti di questo primo dopoguerra: da un lato, «il rinnovamento di un'aperta e libera sistematica teoretica ove la vita multiforme del sapere avesse insieme unità e differenziazione»; dall'altro, «l'avvicinamento alla concretezza dell'esperienza, il rilievo della realtà nella sua tensione dialettica»³⁴. Quanto alla seconda esigenza, Husserl la soddisfa pienamente, come testimonia il fatto che «tra gli accademici tedeschi era quegli che a Nartop, minacciato di allontanamento dal governo prussiano per tendenze socialdemocratiche e avversione alla guerra, aveva offerto la propria cattedra»³⁵. Ma è soprattutto per ciò che concerne lo sviluppo di una nuova forma di teoresi che l'iniziatore della fenomenologia contemporanea diventa per Banfi un riferimento imprescindibile:

Per me fu il simbolo della ragione aperta, libera, serena, innamorata della realtà, della *Philosophie als strenge Wissenschaft* senza presupposti metafisici, della verità come immanente

³¹ Bertin, p. 56.

³² Il libro, come accennato, uscirà soltanto nel 1922.

³³ Bertin, p. 56.

³⁴ SL, p. 250.

³⁵ SL, p. 250.

metodicità del pensiero, certezza dell'organicità produttiva del sapere, garanzia di un comune lavoro degli uomini che cercano il vero. Fu veramente e soprattutto la conquista di una famiglia spirituale³⁶.

Banfi conoscerà personalmente Husserl nell'aprile del 1923 a Chiavari, stringendo con lui una salda e duratura amicizia. I due si incontreranno più volte e il loro rapporto epistolare sarà costante ed andrà avanti, dopo la morte del filosofo tedesco, con la di lui moglie. Ma prima che giunga quest'amicizia a mitigare quelli che Banfi definirà con Bertin anni di «solitudine speculativa»³⁷, il pensiero fenomenologico si fa strada pian piano nella sua filosofia.

Nel corposo saggio *Etica* – datato aprile 1920 – la fenomenologia husserliana assume innanzitutto il ruolo di mediatrice tra le opposte tendenze del logicismo e dello psicologismo. «La filosofia», afferma Banfi prendendo spunto dalla negazione husserliana dello psicologismo, «è il momento ideale per cui la persona s'innesta come creatrice nel reale e il reale riconosce la propria idealità; la filosofia non come pensiero soggettivo del singolo filosofo, ma come attualità di pensiero in quanto pensiero»³⁸. Questa attualità del pensiero non consiste d'altro canto in una concettualizzazione pura del reale. È da negare anzi qualsiasi immagine del reale che voglia rappresentare «nella sua semplicità il concetto», così come è da rifiutare l'idea di un «concetto che esprima nella sua complessità il reale»³⁹.

La realtà dell'individuo e quella del mondo esterno non sono processi autonomi, e «la sintesi filosofica non è una scoperta del reale, ma una posizione ideale (autocoscienza pura) in cui l'idealità del reale e la realtà della persona s'attuano come creazione del mondo spirituale»⁴⁰. Sulla scia degli studi husserliani Banfi chiarifica, anche terminologicamente, concetti sui quali si sta esercitando da tempo. Rispetto agli scritti d'anteguerra, dove la logica pura veniva estesa al reale pur senza perdersi nel formalismo, ora Banfi sembra tentare l'approccio opposto: parte da una concezione unitaria, non originariamente filosofica, di realtà e pensiero, per poi approfondire organicamente entrambi. L'errore, ad esempio, viene da lui definito non in termini logici, ma come «una discordanza tra reale e pensiero», discordanza che è essenziale allo sviluppo del pensiero stesso: «la sfera dell'errore è dunque quella del pensiero riflessivo, e l'errore è qui la vita del pensiero: è il percorrere e il ricercare tutto il reale

³⁶ SL, p. 250.

³⁷ Bertin, p. 56.

³⁸ SFN, p. 425.

³⁹ SFN, p. 428.

⁴⁰ SFN, p. 427.

inappagatamente». L'errore «è dunque tale proprio mentre si risolve, ma mentre si attua non è errore, è scoperta di realtà»⁴¹, qualcosa, cioè, di essenziale al processo conoscitivo umano. La giusta posizione di una filosofia che voglia saper abbracciare assunti di partenza così difficili da incanalare in un sistema stabile è secondo Banfi la fenomenologia. Essa è la «vita spirituale stessa cosciente di sé»⁴²:

La fenomenologia investe tutto il campo della vita spirituale ed essa non scopre, ma attua la coscienza spirituale: essa non è un pensiero formale che si rivolge ad un oggetto ma è un pensiero concreto che pone sé e il proprio oggetto, che esprime quindi l'idealità d'ogni momento ed in ogni momento stabilisce la particolare sintesi tra sé e l'oggetto. L'elemento spirituale vien così posto in luce proprio in quanto in ogni momento esso crea a sé stesso la propria verità, esige cioè che il momento determinato sia posto nella totale vita dello spirito sino al punto in cui il pensiero ponga la totalità del proprio oggetto, determini nell'idealità la propria realtà. Tale punto è l'affermazione della persona libera, il segno della moralità. La fenomenologia appare così come un processo teleologico: la rivelazione dello spirito a sé stesso come persona: ed è tal processo che nega lo sviluppo del pensiero fenomenologico. Il suo campo coincide con la totalità della vita spirituale: comprende la natura, la storia, l'individualità⁴³.

Questa teleologia morale che la fenomenologia individua nella persona non trova però un riscontro immediato nella storia. Il senso spirituale della persona si afferma quando essa riconosce un legame di ragione e volontà fra sé stessa e la realtà. Ma se la vita individuale si distingue proprio in quanto «attua la coscienza spirituale», nella storia collettiva non avviene però, al contrario di quanto afferma Hegel, una simile rivelazione dello spirito a sé stesso. La prima guerra mondiale sembra aver dimostrato che credere in una ragione storica provvidenziale conduce, per contrappasso, alla totale irrazionalità degli eventi:

L'idealità della storia è teleologica solo per l'azione, solo cioè in quanto vi si innesti il valore di ciò che deve essere, la moralità. Ma essa considerata fuor dell'azione – della volontà etica agente – è l'aspro dramma dello spirito lottante con sé, che non può né sa distruggere sé stesso: esso non è progresso ma atto traboccante di atti creativi discordi della spiritualità. La storia si dirompe nell'infinita molteplicità degli individui: ora ogni individuo è una sintesi: una particolare legge vivente della spiritualità⁴⁴.

Questa pluralità costitutiva ed irriducibile si riflette dalla storia nella persona, facendo di essa il fulcro di un intero universo di significati. Ma nella persona, a

⁴¹ SFN, p. 430.

⁴² SFN, p. 431.

⁴³ SFN, p. 432.

⁴⁴ SFN, p. 433.

differenza che nella storia, questa molteplicità può trovare la legge della sua armonia, a patto che questa non voglia presentarsi come sistematizzazione assoluta dei propri interni rapporti spirituali e definizione di un limite fisso per quelli esterni:

La vita di ciascuna persona è una fenomenologia di idee metafisiche rette in un principio singolo che si esprime in un loro irriproducibile rapporto: ciascuno di noi è una sintesi e un conflitto delle costellazioni ideali: ogni loro indipendenza è tolta, poiché rapporto e conflitto son posti in noi e per noi nel pensiero, svolti e innalzati da esso in cerca di una soluzione, di un'armonia non solo ideale ma concreta⁴⁵.

Si va delineando così nel pensiero di Banfi una definizione trascendentale della personalità. È vero, scrive, che «la coscienza individuale non sempre ha un centro», cioè che «non sempre attua in sé la sua legge individuale»⁴⁶. Ma proprio il riconoscimento dei conflitti che la attraversano costituisce per la persona un primo passo verso l'attuazione della propria libertà. Questa non è un principio che la persona afferra o raggiunge oggettivamente, ma è un tentativo costante di giungere all'equilibrio delle proprie forze: la libertà non costituisce una «soluzione di conflitti della vita personale», ma attraverso di essa «tali conflitti sono superati o meglio trasposti»⁴⁷. Il pensiero filosofico non indica alla persona un ideale a cui essa deve attenersi, ma piuttosto universalizza e chiarifica le sue correnti spirituali fino trovarne una dinamica mediazione.

Il grado più alto in cui la persona può riconoscersi sul piano ideale è quello che «sgorga dalla coscienza morale»⁴⁸. In questo passaggio, citando direttamente Kant e Fichte, Banfi conferma quanto il suo concetto di persona come autocoscienza pura sia ancora in profonda sintonia con l'etica martinettiana. Questo dato sembra confermato anche dall'accostamento della morale alla religiosità. Ma qui una differenza si pone, poiché laddove per Martinetti la religiosità è il culmine della coscienza morale che si incarna nel sentimento del dovere, Banfi disegna invece due diversi percorsi che lo spirito religioso e quello filosofico compiono nel collegare il reale all'ideale. Nel suo sguardo creativo sulla realtà il pensiero fenomenologico trova un limite a sé stesso, e questo limite è costituito proprio dalla coscienza morale, che esso non può risolvere in maniera assoluta al proprio interno. Ma se è vero che ciò che «il pensiero filosofico

⁴⁵ SFN, p. 434.

⁴⁶ SFN, p. 434.

⁴⁷ SFN, p. 436.

⁴⁸ SFN, p. 438.

rileva come contraddizione» diviene «vita dello spirito religioso»⁴⁹, è vero anche il contrario: ciò che nello spirito religioso – e nella moralità che lo rispecchia – si presenta come armonia assume invece un carattere conflittuale agli occhi dello spirito filosofico e fenomenologico⁵⁰. Dunque, se per Martinetti il percorso dal reale della filosofia all'ideale della morale religiosamente orientata è abbastanza lineare, per Banfi invece fenomenologia e religione individuano entrambe un proprio principio di verità ma ognuna su un piano specifico. Non si costituiscono però in questo modo due mondi separati, ed anzi proprio la persona come coesione e conflitto costante di forze concrete e spirituali racchiude in sé la chiave per connettere il piano fenomenologico e quello religioso. Non è un caso, allora, che Banfi affermi che l'esistenza di dio consiste non nel suo esser dato, ma nel «suo dover esser provato», nel suo esser «l'immediatezza di ogni mediazione»⁵¹.

Non c'è dunque un punto di partenza univoco per il pensiero. L'atteggiamento fenomenologico e quello religioso rappresentano le diverse tensioni che il pensiero filosofico assume per comprendere la sua concreta vita spirituale. In un saggio inedito coevo a quello appena analizzato ed intitolato *Il problema della filosofia morale e l'unità delle dottrine*, Banfi afferma che l'errore d'impostazione di ha quando «la posizione fenomenologica si irrigidisce in un solo atteggiamento dello spirito (v. p. e. in M[artinetti] il religioso) che annebbia tutti gli altri»⁵². «Ma la filosofia», prosegue Banfi, «non si giustifica in un atteggiamento personale dello spirito» in sé stesso: essa è piuttosto «l'esigenza della giustificazione dello spirito in tutte le sue forme e i suoi atteggiamenti»⁵³. Dunque la vita spirituale non è riassumibile, afferma Banfi, né sul piano assolutamente ideale, né su quello assolutamente reale. Il vimercatese riprende qui la lezione di Simmel, integrandola con le nuove riflessioni maturate con la lettura di Husserl:

Pensare senza presupposti non è una forma, un metodo astratto del pensiero speculativo, ma è concretamente la filosofia stessa concepita nel suo principio interiore. (...) La speculazione filosofica non

⁴⁹ SFN, p. 440.

⁵⁰ Banfi utilizza in questi passaggi il concetto di «pensiero filosofico» sia come un sinonimo di «pensiero fenomenologico», sia come definizione generale che comprende contemporaneamente «pensiero fenomenologico» e «spirito religioso». La seconda lettura sembra essere quella che meglio esplica il suo pensiero di questo periodo.

⁵¹ SFN, p. 443.

⁵² Il saggio è datato agosto 1920. SFN, p. 505.

⁵³ SFN, pp. 505-506.

è una serie indefinita di riflessioni sopra l'esperienza, ma la coscienza dell'infinità idealità stessa dell'esperienza, che è quanto la fa precisamente reale.⁵⁴

La filosofia deve generare una pressione critica che investa il piano del reale e quello dell'ideale affinché «ogni sapere giustifichi in sé il suo contenuto, e ogni contenuto il suo sapere»⁵⁵. Banfi cita qui a proposito il filosofo tedesco Heinrich Rickert (1863-1936), la cui critica del realismo concettuale si era rivolta contro la concezione positivista ed oggettiva della scienza, tenendosi però ben distante dalla tradizione idealistica del pensiero tedesco. «La verità di un sistema filosofico», prosegue Banfi, «non è assicurata dal suo riferimento obbiettivo» – sia esso reale o ideale – «ma dall'intreccio e sviluppo di relazioni tra le idee»⁵⁶, considerate quest'ultime come prodotto dell'autocoscienza pura.

Appoggiandosi a questi saldi presupposti gnoseologici, etici ed epistemologici, Banfi può tornare anche a confrontarsi col suo primo amore filosofico, Hegel, chiarendo in maniera limpida perché la comprensione immediata di ideale e reale che la sua dialettica compie sia una comprensione metafisica:

La filosofia trova il suo mondo, non lo costruisce, e lo trova come mondo reale posto assolutamente in sé: ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale: ora è in questa identità immediata che sta il limite del pensiero hegeliano, perché ciò che è reale, come reale è un momento dialettico della razionalità, e ciò che è razionale è l'idealità del reale stesso: la coscienza non di questa identità, ma di questo passaggio, anzi questo passaggio stesso come ideale principio della realtà è il pensiero, che come tale è reale solo nella sfera filosofica⁵⁷.

Come tutte le filosofie, anche quella hegeliana cade nell'errore dogmatico quando pretende di oggettivare la dinamica metafisica connaturata al pensare stesso. La tensione verso la posizione autonoma di sé stessa è il motore che fa della filosofia una sfera spirituale distinta dalle altre, ma questa tensione deve saper rimanere sempre irrisolta: nel momento stesso in cui il pensiero giunge a considerare autonomo sé stesso come oggetto e non come processo, infatti, esso si trasforma in una «astratta facoltà

⁵⁴ SFN, p. 460.

⁵⁵ SFN, p. 461.

⁵⁶ SFN, p. 479.

⁵⁷ SFN, p. 487.

data»⁵⁸. Il pensiero è immerso nella storia e, in un circolo virtuoso, «la storicità implica (...) la sintesi (dialettica) di temporaneità e pensiero»⁵⁹:

La storia non implica *una* filosofia, ma la storia sbocca come suo termine dialettico-ideale all'esigenza della filosofia. Né la storia, né alcun'altra forma della realtà si può costruire a priori dalla filosofia, ma esse costruiscono, in quanto pensate, la propria filosofia: esse esigono che il pensiero sia pensiero e si sollevano sino alla filosofia. Per ciò ogni storia è – in un certo senso – storia universale: essa cioè tende a determinare la posizione univoca di un punto di una serie, il che è la determinazione di tutti gli altri punti. Questa storia universale è in generale implicita⁶⁰.

E compito della filosofia è esplicitarla, bloccarne la teleologia implicita e riconoscersi essa stessa – il suo procedere dinamico – come *telos* della storia. La filosofia costituisce il momento di idealità della storia, il suo autocomprendersi in categorie spirituali. Ma questo autocomprendersi non è acquisizione che possa dirsi stabile. La storia è una *consecutio* di momenti individuali ma interconnessi, e ognuno di essi costantemente sviluppa a partire dalla propria singola posizione il senso organico e universale dell'intera catena temporale. Così la teleologia filosofica della storia è costitutivamente multipla, ricreantesi organicamente ad ogni cambio di stato: dogmatica è la filosofia che non è in grado di comprendere il valore dinamico di questi cambiamenti, pretendendo di fissare le proprie categorie e i propri concetti in un involucro stabile, impermeabile alle modificazioni della temporalità spirituale. «Se le categorie ideali dello spirito appaiono così costruirsi nella storia», scrive Banfi, «esse non vi si costruiscono come ideali, ma nella loro manifestazione determinata: la loro idealità è il momento della filosofia (...): ogni forma d'arte, di religione, di scienza, ogni forma di vita è sempre trascendentale a sé stessa, non è mai obiettività nuda»⁶¹.

Considerata secondo questo punto di vista anche la storia della filosofia assume un carattere del tutto peculiare: «essa è storia d'individui, di tempi e di civiltà solo in quanto esse sviluppano da sé l'elemento ideale che affiora e si solleva nella filosofia»⁶². Banfi stesso, ad ogni modo, non sembra del tutto esente da una certa tendenza a misticizzare questo processo metafisico: egli afferma ad esempio che quando la filosofia

⁵⁸ SFN, p. 489. Interessante notare come qui Banfi contrapponga al dogmatismo metafisico quello scettico, definito «amarezza critica». Imparare a riconoscere e criticare il momento dogmatico della filosofia non deve condurre a condannare la tensione metafisica che lo genera poiché essa è la forza stessa del pensiero: «l'aver avuto e vinta tale tentazione [scettica] è forse il segno che caratterizza una vocazione filosofica». SFN, p. 511.

⁵⁹ SFN, p. 491.

⁶⁰ SFN, p. 491.

⁶¹ SFN, p. 493.

⁶² SFN, p. 493.

si esprime storicamente in maniera così limpida «l'individualità del filosofo scompare» in una «logofania» nella quale «ogni soggettività è sciolta e il pensiero si pensa da sé»⁶³. Ma si tratta, specifica subito dopo, di un sentimento di trasporto momentaneo che s'impone al pensatore in maniera non dissimile da come l'estasi artistica s'impone a all'artista o al fruitore durante il processo creativo o estetico.

Se la storia della filosofia non è la descrizione del percorso di una dottrina specifica, bensì la ricerca del momento di idealità concreta insito nel pensiero vivente lungo i secoli, la filosofia della storia non è «un sistema astratto cui deve corrispondere la storia, né come un teleologismo, e tanto meno come determinazione di leggi astratte nelle vicende storiche»⁶⁴. Tali leggi possono anche riconoscersi nel procedere storico nel senso che è possibile «notare certe costanze» che appaiono come «meri sistemi metodologici». Ma non è questa la principale preoccupazione della filosofia della storia:

La filosofia della storia – che del resto ogni filosofia presuppone – è il movimento dialettico che costituisce la storia in quanto in essa si attuano fenomenologicamente le categorie reali. La storia è il dramma del destino umano in quanto l'umanità non solo porta, ma è coscienza di portare in sé il momento ideale della spiritualità: e non c'è una filosofia della storia, ma ogni momento, persona o periodo storico in quanto colto in tale sua interiore drammaticità, che è il motivo stesso del suo processo e divenire, è pensato filosoficamente. Se alla parola filosofia della storia si vuole sostituire quella di storia, si faccia pure, anche perché non v'è storia senza filosofia della storia, che non è affatto una posizione, un'attività soggettiva, ma la coscienza e l'intuizione intellettuale della storia come storia reale⁶⁵.

L'atteggiamento del filosofo di fronte alla storia dev'essere dunque secondo Banfi – come si evince dal terzo importante saggio inedito di questo periodo, *La dialettica del pensiero. Le dottrine morali* – quello di una «fede razionale»⁶⁶: una *forma mentis* di tipo socratico costantemente rivolta alla risoluzione del dato nel pensiero e del pensiero nel dato, nel riconoscimento della molteplicità e connessione dei punti di vista. L'unico dato certo, ma mai oggettivabile, è che la persona è «processo, è sviluppo ideale, è coscienza di sé e farsi spirito e pensiero»⁶⁷. Questa sua natura permette alla persona di riconoscersi davvero come forza spirituale, come espressione «dell'io più profondo che abbiamo e che *deve* abbracciare la totalità della sua vita»⁶⁸. E dunque, in

⁶³ SFN, pp. 495-496.

⁶⁴ SFN, p. 529.

⁶⁵ SFN, p. 529.

⁶⁶ SFN, p. 548.

⁶⁷ SFN, p. 566.

⁶⁸ SFN, p. 555.

chiusura di questi fondamentali saggi pubblicati postumi, Banfi può delineare con sicurezza la sua idea della connessione fra vita e filosofia:

La verità di ogni filosofia non sta nel fatto che essa sia un momento necessario del pensiero, ma in ciò che essa implica la totalità del pensiero e la totalità dell'esperienza: e la sua grandezza sta proprio in ciò che l'intensità di sviluppo logico tende a risolvere l'estensione massima dell'esperienza. La verità di un sistema non sta nei suoi risultati, ma nella vitalità del processo delle idee che in esso si muovono, nella dialetticità, nella fenomenologia complessa che ne sgorga. La verità di un sistema va oltre i suoi risultati positivi, è anche nelle sue negazioni, contraddizioni, nei momenti empirici che non risolve e per ciò porta alla luce, nella forma spirituale che vi si solleva e vi si esprime: ma la sua verità non è in sé, ma in quanto è pensata, ed è perciò caratteristica, individuale, reale, perché non v'è verità astratta ma concreta⁶⁹.

V.4 LA FILOSOFIA E LA VITA SPIRITUALE

Gli studi che preparano quest'intero gruppo di saggi del 1920, assieme alla precedentemente citata introduzione al libro di Simmel, vengono da Banfi utilizzati anche per organizzare una serie di lezioni che, fra la fine del 1920 e l'inizio del 1921, Martinetti gli chiede di tenere presso la Società di studi filosofici e religiosi da lui creata a Milano. A loro volta queste lezioni costituiscono il *corpus* quasi completo del volume che, ultimato nel marzo del 1921, sarà edito l'anno seguente presso la casa editrice Isis di Milano col titolo di *La filosofia e la vita spirituale*. Dopo anni di silenzio e di studi solitari, il nome di Banfi comincia a circolare negli ambienti della filosofia italiana, accademica e non, associato sempre alle numerose nuove correnti del pensiero europeo – e tedesco in particolare – che egli contribuisce in maniera determinante a far conoscere. La gran mole di studi non gli permette però di trovare un'espressione del suo proprio pensiero che lo soddisfi e nella quale possa già riconoscersi: «avevo ammazzato il pubblico»⁷⁰, scriverà Banfi a Bertin scriverà nel '42 riferendosi alle tre conferenze milanesi volute da Martinetti. Il suo giudizio è però ingeneroso: se è vero infatti che questi saggi preparatori e la contemporanea introduzione a Simmel denotano ancora una certa qual oscurità di linguaggio e alcune contraddizioni concettuali, limpida sarà la stesura di *La filosofia e la vita spirituale*, libro quanto mai lineare ed originale.

⁶⁹ SFN, p. 564.

⁷⁰ Bertin, p. 56.

Banfi vi riprende e riorganizza i temi che hanno segnato questi lunghi anni di formazione, sistematizzandoli organicamente e cercando di mantenere aperta la posizione filosofica alle suggestioni dell'esperienza e ai cambiamenti generati dalla crisi della cultura europea. L'equilibrio fra l'approccio fenomenologico e quello religioso è segnato qui dalla conferma che l'esigenza della filosofia è in realtà un «atto di fede nella ragione»⁷¹. Quest'atto è da riaffermarsi tanto più in quanto il momento storico che attraversa l'Europa genera una crisi nel pensiero e nella cultura. Il fossilizzarsi dell'approccio positivista alle scienze e «la preminenza del fattore economico nei rapporti sociali»⁷² si sono estesi alla politica, causandone lo stallo. Si è generato, continua Banfi, una sorta di mal compreso naturalismo sociale, dal quale non sono state immuni nemmeno quelle concezioni storiche che ad esso si sono opposte, dall'individualismo di Max Stirner (1806-1856) e Nietzsche, all'antropologia di Ludwig Feuerbach (1804-1872), fino alla «concezione dialettica della storia nel materialismo storico marxista»⁷³.

Quello che è venuto a mancare alla cultura contemporanea è «una forma organica ed universale» che sia in grado di non «dissolversi o nella coscienza di un processo genetico o nella complessità di relazioni sociali, o nell'arbitrarietà di atteggiamenti individuali»⁷⁴. Ma la crisi, sostiene Banfi, contiene già in sé stessa le possibilità di un suo superamento, sia sul piano personale che collettivo. Per dimostrarlo egli ripercorre con un approccio storiografico profondo e discorsivo al tempo stesso le vicende della modernità: più che dalla filosofia cartesiana, però, Banfi preferisce partire dalle concezioni copernicana e galileiana del mondo. In esse egli legge l'inizio di un processo di liberazione non solo scientifico, ma umano. Sovvertendo l'ordine oggettivo del cosmo quelle concezioni hanno cambiato non solo le regole di funzionamento fisico, bensì l'intera impostazione filosofica che garantiva fino ad allora la posizione dell'uomo nel suo universo. Sulla stessa scia hanno agito, continua Banfi, le teorie kantiana e newtoniana: entrambe hanno compiuto un primo determinante passo per la trasposizione delle leggi della fisica e dell'etica dal piano trascendente a quello trascendentale, affidando all'uomo – alle sue capacità cognitive e morali – responsabilità che fino ad allora egli aveva ritenuto estranee a sé. Il positivismo, nota Banfi, ha rappresentato certamente per la ragione scientifica un momento di

⁷¹ FVS, p. 6.

⁷² FVS, p. 10.

⁷³ FVS, p. 11.

⁷⁴ FVS, p. 7.

avanzamento tecnico, ma ha al contempo segnato un regresso nella propensione riflessiva della scienza stessa, nella sua capacità di ragionare sui suoi metodi e le sue leggi di comprensione della realtà. E tuttavia questa capacità della scienza di definire il suo valore teoretico sembra, osserva Banfi, essere giunta ad un punto di svolta:

La teoria einsteiniana della relatività, considerata dal suo punto di vista metodologico, è destinata a richiamare, nonostante il punto di vista empirico-fenomenistico d'onde è sorta, anzi forse perché questo ha giovato a eliminare ogni presupposto dogmatico, la scienza al suo valore teoretico⁷⁵.

Dunque anche la scienza sta riorganizzandosi, assimilando nella sua sfera conoscitiva un principio che Banfi ritiene essere già stato avanzato in parte dalla filosofia e, in maniera differente dalla letteratura:

Non solo non è possibile determinare in modo univoco ed obiettivo gli eventi, le forme, le valutazioni della vita umana nel suo processo storico, ma questo stesso non può definirsi secondo una direzione uniforme generale e costante. La sua continuità si realizza solo in una complessa dialettica che ha il suo impulso nell'universalità delle forme di valutazione e di vita⁷⁶.

Allontanandosi in maniera netta dalla sottovalutazione della scienza compiuta in Italia dagli idealismi di Croce e Gentile, Banfi afferma che tanto alla scienza quanto alla filosofia spetta il compito di cercare continuamente una «giustificazione reciproca di tutti i dati, in una ragione integrale che di tutto comprende e valuta la fissità e la relatività»⁷⁷. La vita stessa della persona ci si fa incontro sotto forme diverse a seconda dell'angolo visuale dal quale la osserviamo: organismo biologico, struttura chimico-fisica, essere percettivo, elemento estetico, membro di un sistema politico, produttore e consumatore economico, anima sognante, spirito concreto, propensione morale, sono tutti modalità di definizione dell'individuo che non solo non si escludono l'un l'altra, ma si pongono su piani paralleli interconnessi di comprensione. Lo sguardo del filosofo dev'essere in grado di cogliere il dinamismo interno a questi differenti piani d'analisi, così da poter comprendere conflitti e convergenze delle forze che regolano la vita umana. Essa non trova nella filosofia la ragione univoca delle sue gioie e dei suoi drammi. Eppure solo in virtù della filosofia, intesa come sguardo profondo e libero sulla

⁷⁵ FVS, p. 17.

⁷⁶ FVS, p. 20.

⁷⁷ FVS, p. 23.

realtà, la persona può aspirare a sentire compiuta la sua presenza nel mondo. Banfi cerca di chiarirlo in questa pagina splendida:

Individualità della nascita, della vita e della morte, non trovano pensiero che li giustifichi, proprio per il loro carattere di singolarità assoluta, il dolore in generale ed il male, l'infinità produttività della vita, l'opposizione del nascere e del morire, possono elevarsi in un unico ed armonico senso filosofico. Ma questo senso non annulla in sé l'ingiustificabilità del caso particolare (...). Eppure è anche vero che il peccato il dolore la morte in quanto son posti nella continuità della nostra vita, sono assunti nel loro tragico valore ideale, sembrano perdere la loro cieca individualità, sembrano elevarsi verso un'universalità di significato che non li cancella, ma li porta in un'altra sfera ove divengono momenti di una spiritualità vivente che tanto più si libera e s'eleva, quanto più in sé accoglie e universalizza le forme della sua imperfezione. (...) È precisamente di tale spiritualità, di tale vita (...) che la visione filosofica traccia le dimensioni all'interno della realtà non come coordinate della sua struttura data e finita ma come elementi trascendentali d'una sua ideale risoluzione⁷⁸.

La filosofia, afferma dunque Banfi, è la vita spirituale intesa nel suo senso più completo. Ancora una essa non è «mera e riflessiva conoscenza, ma fede»⁷⁹. Ritroviamo in queste parole di Banfi le suggestioni intime della sua adolescenza, le speranze del suo periodo universitario e la disperazione lucida degli anni della guerra. Ma tutta l'esperienza personale viene trasposta su di un piano differente, dov'essa converge assieme agli studi: «la certezza di tale mondo ideale, infatti, non sta nei dati oggettivi dell'esperienza, presi per sé stessi, ma nell'atto per cui in essi è riconosciuta la materia che deve informarsi nella vita spirituale»⁸⁰. La fede filosofica non offre le liturgie e le garanzie spirituali di quella religiosa:

L'eticità del reale non è né può essere un dato di fatto; essa è una fede, è un atto che in nessun dato determinato può trovare la sua giustificazione: ch'esso sgorga nel profondo dell'anima individuale, che l'eticità si riveli, e rivelandosi sia e crei la certezza del mondo dello spirito, è senza dubbio un ingiustificabile che non richiede neppure d'essere giustificato⁸¹.

La filosofia è in questo senso la «certezza ideale della spiritualità nel mondo, ricavata dalla stessa problematicità d'ogni dato obbiettivo»⁸²: la natura non si lascia afferrare nella coscienza come un semplice dato, ma richiede sempre uno sforzo di

⁷⁸ FVS, p. 41.

⁷⁹ FVS, p. 57.

⁸⁰ FVS, p. 57.

⁸¹ FVS, p. 59.

⁸² FVS, p. 63.

creazione. In questo sforzo è già insito un senso di responsabilità per il proprio essere nel mondo che è contemporaneamente ed inevitabilmente un contribuire a ricrearlo costantemente. Né la natura, né la coscienza sono bastanti a sé stesse. Dal loro conflitto e dal loro reciproco richiamarsi zampilla la fede filosofica che afferma la spiritualità.

Il libro si chiude, e con esso l'esperienza di maturazione del pensiero banfiano, con un paragrafo che racchiude l'essenza di anni travagliati e speranzosi nei quali il filosofo ha vissuto la propria formazione di uomo e di pensatore. Una nuova, tetra stagione sta per aprirsi, e Banfi ne ha coscienza. Ma al di là dei travagli politici e dei disorientamenti etici, al di là delle crisi che con costanza ciclica travolgono i popoli, c'è un fondo di certezza che resta saldo nell'animo che non cerca facili consolazioni, ma aspira a cogliere il spirituale del suo passaggio nel mondo:

La filosofia, lungi dall'offrire le basi obiettive di fedi e di attività spirituali, dall'assicurare al reale, sia nel campo teoretico che in quello pratico, un fondamento dogmatico assoluto, si rivela qui, al di sopra di tutte le valutazioni, qualunque sia il senso che essa possa rivestire per l'anima e il destino di un'individualità, come la più alta, più libera, più pura della fede nella vita.⁸³

⁸³ FVS, p. 151.

Bibliografia, sitografia e fonti archivistiche

«Aut-Aut», VII, n. 43-44, gennaio-marzo 1958, numero monografico dedicato a Banfi.

AA. VV., *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di S. Chiodo e G. Scaramuzza, Milano, Unicopli, 2007.

AA. VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967)*, Firenze, La nuova Italia, 1969.

AA. VV., *Antonio Banfi tre generazioni dopo*, atti del convegno della fondazione «Corrente», Milano, Il Saggiatore, 1980.

AA.VV., *Clemente Rebora nella cultura italiana ed europea*, a cura di G. Beschin, G. De Santi e E. Grandesso, Roma, Editori Riuniti, 1993.

AA. VV., *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte*, a cura di G. Cacciatore e A. Di Miele, Napoli, Scripta Web, 2009.

AA. VV., *Storia del marxismo. Vol. II: Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, a cura di E. J. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri, V. Strada e C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1979.

Archivio dell'Istituto Antonio Banfi - Reggio Emilia. Carteggio Banfi-Caffi: AB I, 3, epistolario A-Z, Caffi.

D. Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, presentazione di F. Minazzi, Milano, Guerini e Associati, 2009.

A. Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, a cura di L. Lugarini, L. Ricci Garotti, P. Salvucci e L. Sichirollo, introduzione di G. M. Bertin, Urbino, Argalia, 1967.

A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel*, in G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, SE, 2009, pp. 11-30.

A. Banfi, *La crisi*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri, prefazione di C. Bo, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967.

A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Eletti con la collaborazione di L. Sichirollo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986.

A. Banfi, *La persona. Il problema e la sua attualità*, a cura di L. Sichirollo, Urbino, Quattro Venti, 1986.

A. Banfi, *La ricerca della realtà*, a cura di G. D. Neri e G. Scaramuzza con la collaborazione di B. Cavaleri, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Il Mulino, 1997.

A. Banfi, *L'uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1965.

A. Banfi, *Pedagogia e filosofia della educazione*, a cura di G. M. Bertin e L. Sichirolo, Reggio Emilia-Bologna, Istituto Antonio Banfi-Regione Emilia Romagna, 1986.

A. Banfi, *Ricerche sull'amor familiare e tre scritti inediti*, presentazione di V. Sereni, Urbino, Argalia, 1965.

A. Banfi, *Scritti letterari*, a cura e con introduzione di C. Cordié, Roma, Editori Riuniti, 1970.

A. Banfi, *Sommario di storia della pedagogia*, Urbino, Argalia, 1964.

A. Banfi, *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri e R. Banfi, Roma, Editori Riuniti, 1965.

A. Banfi, *Umanità*, a cura di D. Banfi Malaguzzi Valeri, presentazione di M. Ranchetti, Reggio Emilia, Edizioni Franco, 1967.

A. Banfi - G. M. Bertin, *Carteggio (1934-1957)*, a cura di F. Cambi, Palermo-Firenze, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2008.

F. Barbagallo, *L'età giolittiana*, in *La storia: i grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di M. Firpo e N. Tranfaglia, vol. VIII, Torino, Utet, 1986, pp. 701-727.

Benedetto Pp. XV, *Lettera del santo padre Benedetto XV ai capi dei popoli belligeranti*, consultabile all'indirizzo:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/letters/1917/documents/hf_benxv_let_1_9170801_popoli-belligeranti_it.html

N. Bobbio, *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Roma-Bari, Laterza, 1999.

G. Boine, *Carteggio I. Giovanni Boine - Giuseppe Prezzolini (1908-1915)*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. Prezzolini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971.

G. Boine, *Carteggio III. Giovanni Boine - Amici del «Rinnovamento»*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. Vigorelli, tomo primo (1905-1910), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977.

G. Boine, *Carteggio IV. Giovanni Boine - Amici della «Voce» - Vari 1904-1917*, a cura di M. Marchione e S. E. Scalia, prefazione di G. V. Amoretti, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979.

M. Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2009.

A. Caffi, *Scritti scelti di un socialista libertario*, a cura di S. Spreafico, prefazione di N. Del Corno, indice dei nomi a cura di L. Faccetti, Milano, Biblion, 2008.

U. Carpi, *Riflessi milanesi nel vocianesimo*, in «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CLVI, fasc. 494, 1979, pp. 265-286.

A. Casati - G. Prezzolini, *Carteggio II 1911-1944*, a cura di D. Continati, prefazione di V. E. Alfieri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990.

Centro di ricerca sulla tradizione manoscritta di autori moderni e contemporanei - Università degli studi di Pavia: <http://www-3.unipv.it/fondomanoscritti/>

F. Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, introduzione di G. Galasso, Torino, Einaudi, 2010 (1961).

C.I.R.C.E. - Catalogo Informatico Riviste Culturali Europee dell'Università di Trento: <http://circe.lett.unitn.it/>

C. Cotti, *Considerazioni introduttive a uno studio sul problema morale*, Lugano, Coenobium, 1910.

B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1965.

B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1967.

F. De Felice, *L'età giolittiana*, in «Studi Storici», 1, 1969, pp. 114-190.

Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori - Archivio Lavinia Mazzucchetti: <http://www.fondazionemondadori.it/cms/conservazione/169/>

E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1997.

E. Garin, *Premessa alla ristampa*, in «Studi Filosofici. Rivista trimestrale di filosofia contemporanea», volume I (1940-1941), Bologna, Arnaldo Forni Editore, 1972, pp. V-XXVI.

I. Gianni, *Antonio Banfi e il protestantesimo*, prefazione di F. Papi, San Cesario di Lecce, Manni, 2006.

G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it., *Critica della Ragion pratica*, a cura di F. Capra, introduzione di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 2006.

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura e con introduzione di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2005.

I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura e con introduzione di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Leone Pp. XIII, *De rerum novarum*, consultabile all'indirizzo:

http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_150518_91_rerum-novarum_it.html

E. Leone, *Ciò che il socialismo può dire*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 17 (1-15 settembre 1914), pp. 261-262.

E. Leone, *Riflessioni sulla conflagrazione europea*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 18 (16-30 settembre 1914), pp. 261-262; n. 19 (1-15 ottobre 1914), pp. 295-299.

F. Luciani, *Incontro con Banfi*, Cosenza, Presenze Editrice, 1987.

P. Martinetti, *Breviario spirituale*, introduzione di A. Verrecchia, Torino, Utet, 2006 (1923).

P. Martinetti, *Saggi e discorsi*, Milano, Casa Editrice Lombarda, 1920.

A. Moravia, *Gli indifferenti*, Roma-Barcellona, L'Espresso-Bibliotex, 2002.

G. D. Neri, *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di Antonio Banfi*, Napoli, Bibliopolis, 1988.

F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, trad. it. *La nascita della tragedia*, a cura G. Colli e S. Giammetta, Milano, Adelphi, 2002.

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

F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961.

F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi. Dalla crisi della cultura europea al primo incontro col marxismo (1910-1922)*, in «Rivista storica del socialismo», a. 2, f. 7-8 (luglio-agosto 1959), pp. 537-569.

F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati, 1990.

A. Pieretti, *Banfi. La persona come creatività*, Roma, Edizioni Studium, 1987.

G. Prezzolini, *Il tempo della Voce*, Milano-Firenze, Longanesi-Vallecchi, 1960.

G. Prezzolini, *La Voce 1908-1913. Cronaca, antologia e fortuna di una rivista*, con la collaborazione di E. Gentile e V. Scheiwiller, Milano, Rusconi Editore, 1974.

E. I. Rambaldi, *Eventi della Facoltà di Lettere di Milano negli anni del trapasso dall'Accademia all'Università*, in AA.VV., *Milano e l'Accademia Scientifico-letteraria. Scritti in onore di Maurizio Vitale*, tomo I, a cura di G. Barbarisi, E. Decleva e S. Morgana, «Quaderni di Acme», 47, Milano, Istituto Editoriale Universitario Cisalpino-Monduzzi Editore, 2001, pp. 207-257.

C. Rebora, *Fantasia di Carnevale*, in «La Voce», 28 febbraio 1915.

C. Rebora, *Le poesie (1913-1957)*, a cura di G. Mussini e V. Scheiwiller, Garzanti, Milano, 1988.

C. Rebora, *Mania dell'eterno. Lettere e documenti inediti 1914-1925*, introduzione di D. Banfi Malaguzzi Valeri, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967.

C. Rebora, *Omaggio a Clemente Rebora. Lettere inedite, una nota autobiografica e uno studio su Leopardi del poeta*, Bologna-Modena, Editrice Massimiliano Boni, 1971.

R. Rolland, *Al di sopra della mischia*, in «Critica sociale», anno XXIV, n. 22 (16-30 novembre 1914), pp. 339-340.

R. Rolland, *Romain Rolland. Premio Nobel per la Letteratura 1915*, a cura di E. Giudici, con una nota di G. Ahlström, Fabbri Editori, Milano, 1965.

R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Torino, Einaudi, 2006.

P. Rossi, *Hegelismo e socialismo nel giovane Banfi*, in A. Banfi, *Incontro con Hegel*, con una nota di L. Sichirollo, Urbino, Argalia, 1965.

R. Salemi, *Bibliografia banfiana*, a cura dell'Istituto Antonio Banfi, introduzione di M. Dal Pra, Parma, Pratiche Editrice, 1982.

A. Sezzi, *Bibliografia banfiana*, estratto da *Istituto Antonio Banfi. Annali 1, 1986-1987*, Reggio Emilia-Modena, Istituto Antonio Banfi-Mucchi, 1988.

A. Sezzi, *Bibliografia Banfiana. Attività dell'istituto*, estratto da *Istituto Antonio Banfi. Annali 3, 1989-1990*, Reggio Emilia-Modena, Istituto Antonio Banfi-Mucchi, 1992.

G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, trad. it. *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura e con introduzione di A. Banfi, con uno scritto di F. Papi, Milano, SE, 2009.

G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, trad. it., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura e con introduzione di G. Antinolfi, Napoli-Roma-Benevento-Milano, Edizioni scientifiche italiane, 1997.

G. Simmel, *Georg Simmels Vorlesung «Ethik und Probleme der modernen Kultur (1913)»*, Nachschrift von K. Gassen, in «Philosophische Studien», Berlin, Heft 2-4, 1949, pp. 310-344, trad. it., *L'etica e i problemi della cultura moderna*, a cura di P. Pozzan, Napoli, Guida, 1968.

L. N. Tolstòj, *Tak čto že nam delat'?*, trad. it., *Che fare?*, a cura di Luisa Capo, con una nota di Francesco Leonetti, Milano, Mazzotta, 1979.

G. Ungaretti, *Lettere a Giuseppe Prezzolini 1911-1969*, a cura di M. A. Terzoli, Roma, Edizioni di storia e letteratura-Dipartimento dell'istruzione e cultura del Cantone Ticino, 2000.

A. Vigorelli, *Carteggio Martinetti-Croce (1907-1934)*, in «Rivista di storia della filosofia», 4/1993, pp. 777-90.

A. Vigorelli, *Il Fondo Martinetti di Rivarolo Canavese*, in «Rivista di storia della filosofia», 2/1997, pp. 383-89.

A. Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milano, Paravia-Bruno Mondadori, 2007.

A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, con un'appendice di documenti inediti, Milano, Bruno Mondadori, 1998.

E. Virdia, *Aspetti del dibattito filosofico nella rivista "Il Rinascimento" 1907-1909*, relatore A. Vigorelli, correlatore M. C. Bartolomei, consultabile all'indirizzo: <http://www.scribd.com/doc/40523717/Aspetti-del-dibattito-filosofico-nella-rivista-%E2%80%9CII-Rinascimento%E2%80%9D-1907-1909>