



Studi di estetica

43

Studi di estetica

In questo numero
scritti di:

Di Giacomo
Contini
Venier
Calzolari – Torlasco
Albanese
Buganza
Bufalo

su:

Benjamin/Adorno
Banfi
Merleau-Ponty
Leopardi
Croce
Gerber
Garroni/Kant

Studi di estetica

RIVISTA SEMESTRALE FONDATA
DA LUCIANO ANCeschi



CB 5102
ISSN 0585-4733

€ 15.00

ISBN 978-88-491-3638-8



III SERIE

A. XXXIX

Sommario

Saggi

- 5 Giuseppe Di Giacomo
La produzione artistica contemporanea
attraverso la riflessione
di Benjamin e Adorno
- 21 Annamaria Contini
L'interpretazione del pensiero francese
nel giovane Banfi
(Renouvier, Boutroux, Bergson)
- 41 Veniero Venier
Merleau-Ponty tra etica ed estetica
- 65 Andrea Calzolari
Maria Rosa Torlasco
Un sublime capovolto?
(a proposito di *Zibaldone*, 3443.1)
- 87 Angela Albanese
Teoria e pratica del tradurre
in Benedetto Croce
- 119 D. Buganza
Il linguaggio come arte:
la 'sprachkritische Philosophie'
di Gustav Gerber

Note

- 145 **Romeo Bufalo**
Legalità / Creatività.
Emilio Garroni legge Kant

Recensioni

- 157 **ARTHUR DANTO**
Oltre il Brillo Box.
Il mondo dell'arte dopo la fine della storia
(Samanta Sarti)
- 160 **RICHARD SHUSTERMAN**
Estetica pragmatista
(Matilde Greci)
- 163 **BARBARA STIEGLER**
Nietzsche e la biologia
(Maurizio Scandella)
- 167 **ROBERTO TERZI**
Il tempo del mondo.
Husserl, Heidegger, Patočka
(Simona Bertolini)
- 170 **ROCCO RONCHI**
Bergson. Una sintesi
(Linda Bertelli)

175 **Gli Autori**

direttore resp. Fernando Bollino

comitato scientifico Renato Barilli, Andrea Battistini, Andrea Calzolari, Fausto Curi, Elio Franzini, Giuseppe Di Giacomo, Vita Fortunati, Carlo Gentili, Emilio Hidalgo-Serna, José Jiménez, Marco Macciantelli, Martin Rueff, Baldine Saint Girons, Gabriele Scaramuzza, Christof Wulf

redazione Simona Chiodo (coord.)
Riccardo Campi, Alessandra Corbelli, Rita Messori, Alessandro Nannini

direzione e redazione c/o Dipartimento di Filosofia
via Zamboni 38 - 40126 Bologna
e-mail: fernando.bollino@unibo.it
tel: 051-2098366 – fax: 051-2098355

I contributi presentati sono sottoposti alla valutazione di referees anonimi interni ed esterni agli organi della rivista. La rivista declina ogni responsabilità.

sito web www.unibo.it/estetica

editrice CLUEB - via Marsala 31 - 40126 Bologna (Italia)
tel: 051-220736 – fax: 051-237758
ccp: n° 21716402

Abbonamento 2011: € 28,00 (estero € 40,00)
un fascicolo: € 15,00 (estero € 27,00)

Registrazione del Tribunale di Bologna n. 6308
del 20 maggio 1994

© 2011 by "Studi di estetica"
Finito di stampare nel mese di dicembre 2011
dalla Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
via Marsala 31 - Bologna

Annamaria Contini
L'interpretazione del pensiero francese
nel giovane Banfi
(Renouvier, Boutroux, Bergson)

Quando definiamo Antonio Banfi un "intellettuale europeo", il pensiero corre subito al ruolo decisivo svolto, nella sua formazione, dall'incontro con la filosofia tedesca, in seguito al famoso soggiorno berlinese del 1910-1911. Ciò rischia però di dissimulare la rilevanza di un altro incontro: quello con la filosofia francese della seconda metà dell'Ottocento e, in particolare, con le prospettive di Charles Renouvier, Émile Boutroux, Henri Bergson.¹

Com'è noto, Banfi conseguì la laurea in filosofia nell'autunno del 1909, discutendo con Piero Martinetti una tesi sull'*Idea di Natura nella filosofia francese della libertà e della contingenza*. Il lavoro venne ampliato e rimaneggiato da Banfi, probabilmente già nei mesi successivi alla sua prima stesura, e

* Dedico questo lavoro alla memoria di Lino Rossi, che mi ha insegnato a leggere sia Antonio Banfi che la filosofia francese dell'Ottocento.

¹ Tra i pochi saggi dedicati specificatamente a questo tema, segnaliamo: L. LAJOLO, *Gli scritti inediti di Antonio Banfi*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 138-45; V. DI GIACOMO, *L'esperienza spirituale e l'itinerario filosofico del giovane Banfi*, tesi di laurea in Filosofia, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, Anno Accademico 1984-1985; L. MAGNANI, *Banfi e Poincaré*, in AA.VV., *Banfi tra le due guerre: modernità e crisi*, Firenze, Alinea, 1998, pp. 153-73; G. CAVALLARI, *Renouvier en Italie. Ausonio Franchi, Romeo Manzoni et Antonio Banfi lecteurs de Renouvier*, "Corpus", 45 (2003), pp. 225-50; M. FERRARI, *Il neocriticismo francese e la cultura filosofica italiana a cavallo tra Ottocento e Novecento*, in R. RAGGIANTI - A. SAVORELLI (eds.), *Francia/Italia. Le filosofie dell'Ottocento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 141-64; Id., *Parlez-vous français? Il giovane Banfi e il neocriticismo francese*, in S. CHIODO - G. SCARAMUZZA (eds.), *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, Milano, Unicopli, 2007, pp. 134-42.

prese il titolo di *Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della libertà*; ma la pubblicazione fu poi rinviata a data da destinarsi, e il testo – nella sua forma rielaborata – vide effettivamente la luce solo dopo la morte del filosofo.² Tra le ragioni di tale rinvio, vi sono senz'altro quelle indicate da Rodolfo Banfi: “[...] il soggiorno in Germania, il senso dell'incombente dramma storico che di lì a poco sarebbe esploso nel primo conflitto mondiale, il bisogno di raccoglimento per quanto tumultuosamente andavano offrendo e le esperienze di vita e quelle dello studio [...]”.³ C'è da chiedersi, tuttavia, perché Banfi, mentre era ancora impegnato nella redazione della tesi, abbia maturato l'intento di recarsi in Germania, anziché in Francia – come forse sarebbe stato più ovvio, se avesse messo al primo posto la pubblicazione di quel lavoro. Nella lettera inviata nel settembre 1909 alla commissione esaminatrice dell'Istituto Franchetti di Mantova, che aveva l'incarico di assegnare le borse di studio

² A. BANFI, *Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della libertà*, in D. BANFI - R. BANFI (eds.), *Studi sulla filosofia del Novecento*, Roma, Editori Riuniti, 1965, pp. 9-211 (d'ora in poi SC). Il testo manoscritto è conservato presso l'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia, all'interno di un plico che reca la dicitura “Ms editi in: Studi sulla filosofia del '900 e pagine sparse inedite”. Nel plico sono presenti quattro carpette, di cui indichiamo di seguito i titoli e i contenuti: *Boutroux*, contenente un gruppo di fogli – numerati da 1 a 31 – che corrispondono al capitolo su Boutroux (SC, pp. 15-55); *Renouvier esposizione 1°*, contenente un gruppo di fogli – numerati da 1 a 37 – che corrispondono alla prima parte del capitolo su Renouvier (SC, pp. 57-103); *Renouvier critica 2°*, contenente un gruppo di fogli – numerati da 1 a 23(2/2) – che corrispondono alla seconda parte del capitolo su Renouvier (SC, pp. 104-52); *Bergson*, contenente un gruppo di fogli – numerati da 1 a 48 – che corrispondono al capitolo su Bergson (SC, pp. 152-206). D'ora in poi, faremo riferimento a questi scritti con la sigla Ms, seguita dal titolo della carpetta e dal numero del foglio. Nello stesso plico, figurano inoltre altre quattro carpette: in una vi sono il titolo e l'indice dei SC, mentre nelle restanti tre compaiono schemi di un saggio su Bergson (SC, pp. 207-11). Purtroppo, il testo a stampa omette diverse note a piè di pagina, alcune delle quali consentirebbero una migliore comprensione delle argomentazioni banfiane. Ringrazio l'Istituto Antonio Banfi, e in particolare la dott.ssa Claudia Portioli, per avermi concesso di esaminare questi e altri testi manoscritti riferibili alla stesura o alla rielaborazione della tesi in filosofia.

³ R. BANFI, *Presentazione*, in *ibid.*, p. 7.

per l'estero, il giovane Banfi motivava questa scelta con l'esigenza di ampliare il campo delle proprie ricerche: dopo aver analizzato le teorie della natura e della conoscenza fiorite, in Francia, dalla crisi del positivismo, era ormai tempo di dirigere l'attenzione sul dibattito filosofico tedesco. I due ambiti d'indagine venivano così saldati tra loro, mentre entrambi trovavano la propria origine in una questione ancora più vasta: i rapporti tra la filosofia e le scienze, alla luce delle nuove frontiere epistemologiche aperte da personaggi come Henri Poincaré e Pierre Duhem.⁴ Una diversa ricostruzione di quella scelta emerge invece da una lettera a Giovanni Maria Bertin dell'8 giugno 1942:

La lettura di Schuppe che facemmo in quegli anni, la conoscenza dell'Avenarius e del Mach ebbe sulla organizzazione dei problemi filosofici non piccola importanza. A questo si aggiunse lo studio della filosofia francese dal Renouvier al Bergson che formò l'oggetto della mia tesi. Ma discussa questa io non ne potevo più: so d'aver detto nella discussione stessa che l'importanza era per me di lasciare una scuola da cui non avevo più nulla da imparare: sfacciataggine, certo, ma sincera. E non ne potevo più anche dell'Italia: erano i tempi del primo trionfo crociano e della *Voce*. L'uno e l'altra mi parevano così fastidiosamente e limitatamente provinciali. Colsi la prima occasione, lasciai agire su di me anche motivi di inquietudine personale, e mi salvai a Berlino.⁵

In queste righe, l'incontro con la filosofia tedesca segna un momento di radicale discontinuità; la stessa decisione di partire sembra dettata da un'insofferenza non solo verso il provincialismo della cultura italiana, ma anche verso gli autori francesi oggetto della tesi. Quello che è certo è che il progetto di pubblicare i *Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della*

⁴ Cfr. D. BANFI MALAGUZZI (ed.), *Umanità*, Reggio Emilia, Edizioni Franco, 1967, pp. 75-7.

⁵ G.M. BERTIN, *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, “aut aut”, 43-4 (1958), pp. 26-37, qui p. 31.

libertà non si concretizzò; e che Banfi, pur riferendosi spesso, anche in seguito, a questi autori,⁶ non dedicherà più alla filosofia francese uno studio altrettanto organico e articolato.

Nel nostro intervento, ci proponiamo di analizzare l'interpretazione banfiana delle prospettive di Boutroux, Renouvier e Bergson, cercando di capire sia le motivazioni che l'hanno ispirata, sia i risultati a cui è giunta. In tal senso, ci chiederemo perché la filosofia francese della contingenza e della libertà diventi oggetto di una critica così severa; ma ci chiederemo anche se,

⁶ Si pensi, in particolare, all'ampio paragrafo sull'idealismo e il razionalismo francese contenuto in A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione* (1926), Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 470-89 (d'ora in poi PTR); ma cfr. anche: A. BANFI, *Recensione* a G. AMENDOLA, *La categoria*, "La Voce", 29 maggio 1913, ripreso in A. BANFI, *Opere*, vol. I, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di L. Elettì con la coll. di L. Sichirollo, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1986, pp. 409-14 (d'ora in poi FVS); ID., *La filosofia e la vita spirituale*, (1922), in FVS, pp. 11-2, 15-7, 121, 136; ID., *Il naturalismo romantico del Guyau e le correnti del pensiero contemporaneo*, "Logos", VII (1924), n. 3, ora in FVS, pp. 193-211; ID., *Prefazione* a G.M. GUYAU, *La fede dell'avvenire*, trad. it., Torino, Paravia, 1824, ora in FVS, pp. 308-10; ID., *La riforma del pensiero europeo*. Renouvier, "Conscientia", 43 (1926), ripreso in FVS, pp. 239-43; ID., *Il pensiero filosofico e pedagogico di Georg Simmel*, "Rivista pedagogica", XXIV (1931), n. 4, ora in *Opere*, vol. VI, *Pedagogia e filosofia dell'educazione*, a cura di G.M. Bertin e L. Sichirollo, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1988, p. 143; ID., *Il "Rembrandt" di Simmel*, introduzione a G. SIMMEL, *Rembrandt*, trad. it., Roma, Doxa, 1931, ripreso in *Opere*, vol. V, *Vita dell'arte. Scritti di estetica e filosofia dell'arte*, a cura di E. Mattioli e G. Scaramuzza con la coll. di L. Anceschi e D. Formaggio, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1988, p. 332 (d'ora in poi VA); ID., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, "Civiltà moderna", V (1933), ripreso in *Opere*, vol. X, *La ricerca della realtà*, a cura di G.D. Neri e G. Scaramuzza con la coll. di B. Cavalieri, Bologna, il Mulino, 1996, t. I, pp. 126-7, 140 (d'ora in poi RR); ID., *Sui principi di una filosofia della morale*, "Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere", LVII (1934), ripreso in RR, t. II, pp. 503, 512-3, 541, 552, 555; ID., *Motivi dell'estetica contemporanea*, "Valori Primordiali", I (1938), n. 1, ora in VA, p. 61; ID., *Il problema dell'esistenza*, "Studi filosofici", II (1941), n. 2, ora in RR, t. I, p. 286; ID., *Biologia e filosofia*, "Studi filosofici", III (1942), n. 4, ora in RR, t. I, p. 354; ID., *Arte e valore in Lucian Blaga*, in D. FORMAGGIO (ed.), *Filosofia dell'arte*, Roma, Editori Riuniti, 1962, ora in VA, p. 426.

e in che misura, essa abbia contribuito alla genesi del pensiero di Banfi, ora additandogli la centralità di certe questioni, ora permettendogli di guardare con maggior consapevolezza alla filosofia italiana e a quella tedesca, ora suggerendogli strategie e percorsi che saranno affinati in relazioni ad altri contesti.

Empirismo e contingentismo

Nella versione concepita per la stampa, la tesi di Banfi si compone di tre monografie, la prima delle quali ha per titolo *L'empirismo contingentista di É. Boutroux*. Scorrendone le pagine iniziali, il lettore è subito colpito dalle modalità con cui Banfi caratterizza il pensiero di Boutroux. Generalmente, il contingentismo viene considerato come un originale sviluppo, in ambito epistemologico, della nuova tradizione spiritualista inaugurata da Félix Ravaisson in opposizione all'empirismo e al materialismo positivistic. Inoltre, si ritiene che Boutroux permanga in un orizzonte kantiano o neokantiano, sia per il modo d'intendere i rapporti tra la filosofia e le scienze, sia per la valorizzazione della morale e della religione.⁷ Banfi, invece, considera Boutroux come un filosofo anti-kantiano e, pur associando la sua prospettiva a quella dello spiritualismo, delinea un'immagine di questo movimento che può apparirci unilaterale e, in ogni caso, troppo monolitica (ad esempio, mette sullo stesso piano Paul Janet e Félix Ravaisson, quando il secondo si oppone nettamente all'ecllettismo accettato in sostanza dal primo).⁸ Eppure, Banfi si era accuratamente documentato sulla

⁷ Si vedano, ad esempio: J. BEAUFRET, *Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle. De Maine à Biran à Bergson*, Paris, Vrin, 1984; F. CAPELLÈRES, *Généalogie d'un néokantisme français : à propos d'Émile Boutroux*, "Revue de Métaphysique et de Morale", CII (1998), pp. 405-42; A. CAVAZZINI - A. GUALANDI (eds.), *L'epistemologia francese e il problema del "trascendentale storico"*, "Discipline filosofiche", fasc. monografico, XVI (2006), n. 2.

⁸ SC, p. 17. Addirittura, in un primo momento, Banfi aveva aggiunto ai nomi di Paul Janet e di Ravaisson anche quello di Jules Lachelier, che invece, basandosi sulla filosofia di Kant (e, in particolare, sul Kant della *Critica della capacità di giudizio*), fa convergere lo spiritualismo francese verso un idealismo assoluto. Leggendo il testo manoscritto dei SC, si può infatti osser-

filosofia francese della seconda metà dell'Ottocento;⁹ come spiegare dunque l'immagine che ce ne restituisce?

Secondo Banfi, lo spiritualismo francese si caratterizza per due aspetti, entrambi radicati sul dualismo empiristico: lo psicologismo e il finalismo. Il termine *psicologismo* viene introdotto da Banfi senza alcuna specificazione, benché all'epoca non fosse di uso corrente nella cultura filosofica francese; da una lunga nota a piè di pagina concernente Maine de Biran, possiamo però evincere che intenda riferirsi alla dottrina dell'autoriflessione, volta a fondare ogni vera conoscenza sui dati immediati dell'esperienza interna. Con il termine *finalismo* designa invece, più esplicitamente, la dottrina che subordina le cause efficienti alle cause finali, la ragion teorica alla ragion pratica, e che identifica lo spirito con una volontà libera, in grado di agire su una natura contingente (cioè, non necessariamente predeterminata). Banfi si sofferma sul nesso tra dualismo empiristico e psicologismo, ma si limita a chiarire come avvenga il passaggio dall'empirismo al finalismo. L'empirismo ha contrastato con successo il dogmatismo materialistico: richiamandosi all'esperienza sensibile, ha evidenziato che la na-

vare che Banfi ha prima scritto e poi cancellato il nome di Lachelier. Va però notato che il rapporto di continuità fra i tre filosofi viene colto in un aspetto per cui le loro filosofie, pur così diverse, s'incontravano effettivamente: il finalismo. Come si ricava da una nota presente nel manoscritto ma non ripresa nel testo a stampa, questa interpretazione era stata suggerita a Banfi da un volume di A. FOUILLÉE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris, Alcan, 1895, che accomunava sotto l'etichetta di "spiritualisme finaliste" le prospettive di Janet, Ravaisson e Lachelier. Tuttavia, Banfi aggiungeva in questa nota: "Devo avvertire una volta per sempre che il libro è superficialissimo, tale da essere sconsigliato in modo assoluto a chiunque voglia conoscere filosofica[mente] la filosofia francese. Se questa fosse quale il Fouillée l'ha intesa o almeno l'ha riportata non varrebbe la pena di occuparsene" (Ms *Boutroux*, 2 verso).

⁹ Ce lo conferma un secondo gruppo di manoscritti, conservati presso l'Archivio Banfi di Reggio Emilia sotto la dicitura "Manoscritti editi in *Studi sulla filosofia del Novecento* e altri quaderni relativi". In questo plico, troviamo infatti molti appunti presi da Banfi in preparazione della tesi in filosofia, dai quali emerge la sua approfondita conoscenza della letteratura critica (sia primaria che secondaria) di riferimento.

tura non rappresenta un sistema omogeneo, e che le differenze riscontrabili al suo interno sono qualitative, non dovute a semplici variazioni di quantità. In compenso, considerando il dato dell'esperienza come "un in sé a sé pienamente sufficiente", indipendente dalla coscienza, è rimasto invischiato in un dualismo incapace di risalire alle condizioni dell'esperienza stessa. Si giustifica così il ricorso a una "condizionante estrinseca, a un finalismo trascendente": lo spirito conoscitivo e la realtà, "teoreticamente divisi, si ricongiungono ora praticamente sotto i concetti di fine e di libertà".¹⁰

I limiti attribuiti da Banfi all'empirismo (e a quella peculiare versione dell'empirismo in cui fa consistere lo spiritualismo)¹¹ rivelano un preciso referente teorico: la filosofia di Kant, filtrata dal neokantismo di Martinetti, che aveva insistito sulla necessità di rifiutare ogni dualismo per formulare il problema della conoscenza nei termini della relazione soggetto-oggetto.¹² Per Banfi, come l'empirismo non ha compreso l'esigenza – posta dalla forma stessa della coscienza filosofica moderna – d'interrogarsi sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, così anche lo spiritualismo permane in un orizzonte speculativo prekantiano: parafrasando Renouvier, osserva che esso si balocca "con astrazioni ed immagini come se la critica

¹⁰ SC, pp. 15-16.

¹¹ Si veda anche PTR, p. 470, dove lo spiritualismo viene definito come un "indirizzo empirio-psicologico".

¹² Cfr. P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica* (1904), Casale Monferrato, Marietti, 1987, pp. 195-7, 360-6, su cui rinviamo a M. FERRARI, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006. Del resto, non è difficile ipotizzare che Martinetti possa aver guidato l'allievo nella scelta dell'argomento della tesi, proponendogli un tema in linea con i propri interessi filosofici. Per l'influenza di Martinetti sul giovane Banfi, cfr. G.M. BERTIN, *Banfi*, Padova, Cedam, 1943, pp. 51 e sgg.; F. PAPI, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961, pp. 159-66; L. ELETTI, *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Firenze, La Nuova Italia, 1985, pp. 14-5; D. ASSAEL, *Le origini martinettiane della fenomenologia banfiana*, in *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, cit., pp. 143-55. Non si può comunque escludere che Banfi avesse già cominciato a confrontarsi con la filosofia neokantiana tedesca, come suggerisce l'uso del termine *psicologismo* su cui ci siamo soffermati più sopra.

kantiana avesse a nascere ancora".¹³ L'adozione di questa chiave di lettura appare decisiva, influenzando sia l'interpretazione del contingentismo di Boutroux, sia l'architettura complessiva del discorso, che segue un ordine non storico, ma logico:¹⁴ 1) la posizione del problema, attraverso l'analisi della prospettiva di Boutroux; 2) la ricerca di una sua possibile soluzione, attraverso l'analisi della prospettiva di Renouvier; 3) la verifica della validità dei principi teorico-metodologici emersi dalle analisi precedenti, attraverso l'analisi della prospettiva di Bergson.

Per Banfi, l'empirismo è "la radice profonda e ignorata che costituisce e vizia al fondo per ogni parte il pensiero di Boutroux".¹⁵ Già François Pillon (allievo e collaboratore di Renouvier), in un articolo del 1897 che Banfi non cita ma sembra avere ben presente, aveva avvicinato il contingentismo all'empirismo positivista, sottolineandone la comune opposizione all'apriorismo kantiano.¹⁶ Tuttavia, Pillon operava una serie di *distinguo*: mentre l'empirismo si limita a negare il carattere necessario dei principi utilizzati dalla scienza, il contingentismo elabora su queste basi una filosofia della libertà; mentre la prima fase della riflessione di Boutroux è improntata a una teoria empiristica della conoscenza, la seconda fase esprime una posizione più complessa, intermedia tra l'apriorismo di Kant e l'induttivismo di Stuart Mill. Per Banfi, invece, la gnoseologia

¹³ SC, p. 62. Precisa però Banfi: "È da ricordare che l'influenza del Ravaisson non si fa sentire vera e profonda che dopo il suo *Rapporto* del 1868 e che la prima edizione del primo dei *Saggi di crit. gen.* del Renouvier è del 1854". Sembra farsi strada la consapevolezza, in Banfi, che la prospettiva di Ravaisson non è riducibile a quella dell'elettismo, o comunque dello spirituaismo di matrice cousiniana. Una considerazione più attenta della filosofia di Ravaisson è presente nei *Principi di una teoria della ragione*, cit., pp. 470-1.

¹⁴ Rammentiamo che il contingentismo di Boutroux (esposto per la prima volta nel 1878, anno di pubblicazione del volume *De la contingence des lois de la nature*) segue cronologicamente il neocriticismo di Renouvier, dal quale ricava anzi vari argomenti per impostare la polemica contro il determinismo e lo scientismo.

¹⁵ A. BANFI, *Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della libertà*, cit., p. 52.

¹⁶ F. PILLON, *Les lois de la nature*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", XLIII (1897), pp. 56-79.

di Boutroux non esce mai da uno schema empiristico; inoltre, tale schema pervade tutte le articolazioni del suo pensiero, inficiandone anche la dottrina morale.¹⁷

In primo luogo, la gnoseologia di Boutroux implica un netto dualismo: da un lato, abbiamo lo spirito conoscitivo, nell'astrattezza dei suoi principi logici (identità, contraddizione e terzo escluso), che sono anche gli unici principi a priori; dall'altro lato, abbiamo la realtà, nella concretezza delle sue forme sensibili, nelle irriducibili differenze riscontrabili tra ordini distinti di fenomeni (la materia, i corpi della fisica e della chimica, gli organismi viventi, l'uomo). Ma, ribatte Banfi, l'idea secondo cui lo spirito conoscitivo consisterebbe, nella sua essenza, di puri principi logici si basa "su di un sostanzialismo astratto per cui lo spirito sarebbe qualcosa fuori di quell'attività di cui noi abbiamo coscienza come spirito", cioè "su un concetto statico dello spirito fornito immutabilmente di principi innati".¹⁸ Inoltre, la pura logicità non esaurisce la totalità del pensiero: solo un realismo ingenuo può considerare il dato dell'esperienza come assolutamente oggettivo, quando esso è già una conoscenza; solo un'astrazione realistica può opporre esperienza sensibile ed esperienza intellettuale, quando esse si confondono continuamente, non essendo in verità due opposti. Il problema di fondo, per Banfi, è che Boutroux ha frainteso il vero significato dell'*a priori*, intendendolo come un concetto statico, deducibile dalla pura logicità dell'intelletto, senza comprendere che esso "è la condizione della realtà perché è l'attività della coscienza fuori della quale nessun reale è affermabile essendo questo solo per lei".¹⁹

In secondo luogo, lo schema empiristico (per cui la conoscenza risulta dall'elaborazione intellettuale dei dati dell'espe-

¹⁷ Va precisato che questa lettura banfiana non si deve a una scarsa conoscenza della seconda fase del pensiero di Boutroux, condensata nel volume *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* (1895): in Ms *Boutroux* sono infatti presenti molti riferimenti a tale volume, che però non sono stati riportati nel testo a stampa.

¹⁸ SC, pp. 29, 40.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

rienza sensibile, mediante processi di astrazione e generalizzazione dell'esperienza stessa) implica la contingenza della relazione tra conoscere ed essere: opponendosi alla concezione deterministica del sapere scientifico, Boutroux osserva che le leggi naturali non sono mai necessarie o oggettive, in quanto si limitano a registrare semplici "regolarità" individuate dal soggetto in seno all'esperienza. Quest'ultima tesi – che costituisce peraltro la dimensione più originale del pensiero di Boutroux, cioè una nuova concezione della scienza destinata a influenzare l'epistemologia francese da Duhem a Poincaré – viene in parte accettata da Banfi, che non ritiene possibile ridurre l'intera realtà a rapporti quantitativi e a leggi di tipo meccanico. Tuttavia, egli considera sbagliato definire la realtà come "l'assolutamente contingente", quando il pensiero invece la penetra, l'organizza, l'unifica. "Nella coscienza l'oggetto non è estraneo al soggetto, ma l'uno e l'altro si condizionano formando una sintesi unica: tale rapporto sintetico fonda la necessità". In altri termini, la necessità non esiste in sé, come qualcosa di oggettivo, ma è data dall'attività sintetizzatrice dello spirito, dall'a priori; poiché tale attività "passa empiricamente da una sintesi all'altra", la necessità del reale "è sempre relativa, contingente quindi di fronte ad una sintesi superiore".²⁰

Alla concezione oggettivistica del sapere propugnata dal positivismo non bisogna contrapporre il contingentismo, ma l'apriorismo: solo per l'apriorismo, infatti, il conoscere e l'essere, lo spirito e la realtà, il soggetto e l'oggetto non sono due essenze separate, bensì i poli di un'unica essenza, per cui ciascuno vive della sua relazione con l'altro. Del resto, essendo costretto a postulare una finalità trascendente come vera condizione della realtà, il contingentismo non riesce neppure a fondare la libertà dell'individuo, che per Boutroux dovrebbe consistere in una libertà di arbitrio, di perfetta e originaria auto-determinazione. Il fatto è, conclude Banfi, che "non può esservi

²⁰ *Ibid.*, pp. 42-3. In tale concezione sembra riflettersi già la tendenza, da parte di Banfi, a "correggere" Kant con Hegel: cfr. L. Rossi, *Introduzione*, in A. BANFI, *Esegesi e letture kantiane*, a cura di Lino Rossi, Urbino, Argalia, 1969, t. I, pp. I-XXI.

vera conciliazione pratica tra spirito e natura se non su di una base di conciliazione teoretica".²¹

Il neocriticismo di Charles Renouvier

Banfi inserisce il neocriticismo di Renouvier in un quadro speculativo di cui apprezza scopertamente i principi e le metodologie: la filosofia critica, l'unica ad aver posto nella sua pienezza il problema gnoseologico, lasciando al pensiero contemporaneo il compito di svilupparlo e di approfondirlo. Kant, infatti, non l'ha risolto una volta per tutte; né ha potuto farlo l'idealismo, che, pur rifiutando la dottrina kantiana della cosa in sé, ha reso l'Idea indipendente dalla coscienza, fino a ricadere in una forma di sostanzialismo. Il punto di avvio della riflessione di Renouvier viene individuato da Banfi nell'esigenza di offrire una nuova soluzione a quel problema: in un clima positivista che metteva in discussione lo statuto e l'esistenza stessa della filosofia, ritornare a Kant significava prendere le distanze sia dall'empirismo che dall'idealismo, senza però appiattirsi né sull'ecclettismo né sullo spiritualismo.

Ripercorrendo l'itinerario tracciato nei quattro volumi degli *Essais de critique générale*, Banfi mette in risalto l'"apriorismo" di Renouvier: la conoscenza delle cose è circoscritta agli oggetti così come ci appaiono, così come entrano in gioco nelle nostre rappresentazioni, le quali dipendono – a loro volta – dalle leggi che regolano a priori la nostra esperienza. Ogni rappresentazione implica poi due polarità inscindibili: il *rappresentativo* (rapportabile all'aspetto più soggettivo della rappresentazione stessa) e il *rappresentato* (rapportabile invece al suo aspetto più oggettivo). Pertanto, quando parliamo di *fenomeno*, dobbiamo intendere "non solo la totalità di una rappresentazione data, ma tutti i suoi elementi sia dal lato rappresentativo che da quello rappresentato". Banfi coglie perfettamente che, al di là della questione terminologica, si cela una questione ben più essenziale: la necessità, da una parte, di decostruire la metafisica, confutando i suoi "idoli" (l'Assoluto, la Sostanza, l'Infinito,

²¹ *Ibid.*, p. 50.

etc.); la necessità, dall'altra, di non ipostatizzare né un soggetto in sé, né una realtà in sé. "Come dunque non è possibile dedurre l'elemento rappresentativo dal rappresentato e il rappresentato dal rappresentativo, così neppure è possibile dedurre le leggi della rappresentabilità da un che di primitivo, da un Io sostanziale, giacché la coscienza e il reale non sono fuori di tali leggi".²² Del resto, è sempre la critica dell'assoluto a motivare il *finitismo* di Renouvier (cioè la liquidazione dell'idea di infinito come nozione metafisico-dogmatica) e la connessa *loi du nombre*, secondo la quale, essendo contraddittorio ammettere un tutto infinito dato (ossia un infinito "attuale"), ogni realtà fenomenica deve necessariamente possedere un numero determinato di elementi.

Banfi si sofferma inoltre sul debito contratto da Renouvier col fenomenismo di Hume: poiché le cose ci sono date soltanto sotto forma di rappresentazioni, non ha senso parlare di "cose in sé" quali substrati inaccessibili dei fenomeni. Piuttosto, occorre attribuire il primato al principio della relazione, che non è semplicemente (come voleva Kant) una categoria tra le altre, ma quella che le coordina tutte, fornendone la vera chiave di comprensione. Banfi rintraccia una profonda complicità, nella filosofia di Renouvier, tra fenomenismo e relazionismo: i rapporti, che si profilano come costitutivi degli oggetti, non sono altro che fenomeni, e persino le leggi – dunque, anche le categorie – rappresentano fenomeni più generali, dotati di regolarità e invariabilità. Ciò significa che non esiste un essere distinto dalla relazione; lo stesso monadismo, verso cui converge l'ultimo Renouvier, è una filosofia dell'individualità che preserva il primato della relazione: "La monade non è una sostanza, ma una legge di fenomeni la quale racchiude in sé tutti i rapporti che le categorie esigono".²³ In base a questa lettura, Banfi col-

²² *Ibid.*, pp. 64-5.

²³ *Ibid.*, p. 78. Sotto questo profilo, l'interpretazione banfiana di Renouvier resta molto attuale: cfr. L. FEDI, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, 1999, che rilegge la prospettiva di Renouvier all'insegna di un anti-essenzialismo in cui gioca un ruolo cruciale il concetto di *relazione*.

loca il personalismo nell'alveo del neocriticismo: il personalismo non è una seconda filosofia, ma lo svolgimento coerente e necessario di concetti che il neocriticismo aveva semplicemente lasciato nell'ombra.

Peraltro, proprio il nesso tra la teoria della conoscenza e la metafisica della libertà (e cioè la nozione di Dio come postulato della ragion teoretica, dato dall'esigenza di prevedere una coscienza universale che legittimi l'universalità delle categorie) lascia emergere, per Banfi, l'errore fondamentale di Renouvier: non aver riconosciuto fino in fondo la funzione condizionante del pensiero rispetto alla realtà, ossia "quel principio e quell'attività fondamentale che costituisce veramente l'unità del conoscere, dell'essere, dello spirito e della realtà".²⁴ Le categorie, infatti, pur essendo a priori, non trovano alcuna giustificazione nell'attività spirituale: lo spirito, da cui dovrebbero essere dedotte, consiste solo nella coscienza e questa, a sua volta, non è che una legge di fenomeni implicante numerose e complicate relazioni. "Perciò se noi volessimo esprimerci più chiaramente del Renouvier potremmo dire che le sue categorie sono a priori per la realtà e a posteriori per lo spirito conoscitivo".²⁵ In altri termini, il criticismo di Renouvier è talmente sbilanciato verso il fenomenismo da stravolgere l'autentico concetto dell'a priori. Ne derivano le molteplici contraddizioni rintracciabili a ogni livello della sua dottrina, e che gli impediscono sia di elaborare una filosofia della natura davvero alternativa a quella del positivismo, sia di fondare adeguatamente (cioè non dogmaticamente) una teoria della libertà. Da un lato, infatti, il tentativo di attribuire al mondo fenomenico gli stessi caratteri che Kant riservava esclusivamente al mondo morale (e cioè la finalità, l'indeterminazione, la libertà) entra in rotta di collisione con il

²⁴ SC, p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 105. L'obiezione cruciale mossa da Banfi a Renouvier ricorda analoghe obiezioni avanzate nei confronti del filosofo francese da esponenti del neokantismo di Marburgo, in particolare da Cohen e Cassirer (per queste ultime obiezioni, cfr. M. FERRARI, *Renouvier à Marbourg. À propos de la réception de Renouvier dans le néokantisme allemand*, "Corpus", 45 (2003), pp. 207-24).

finitismo di Renouvier, in quanto la *loi du nombre* implica in ultima istanza una concezione quantitativa del reale. Dall'altro lato, il tentativo di accordare l'ordine fisico con quello morale, subordinando la ragion teoretica alla ragion pratica e ponendo la libertà come fondamento sia dell'agire che del conoscere, ha per sbocco una nozione di *volontà libera*, modellata sulla nozione fisico-meccanica di *causa*, che nasce "dalla negazione dell'unità spirituale, cioè della realtà prima: la coscienza stessa".²⁶ In questo caso, l'errore di Renouvier consiste nel ritenere che lo spirito si trovi perfettamente libero di fronte a due tesi o a due scelte morali opposte; mentre, come "l'affermazione del vero è opera dell'intera unità spirituale che non può porre come veridiche idee che le siano indifferenti, cioè estranee", così la moralità è "un'attività spontanea dello spirito, è anzitutto lo spirito che nella sua unità si produce praticamente come assoluto e ne acquista coscienza".²⁷

Empirismo e pragmatismo

La terza parte del testo di Banfi – *L'empirismo pragmatistico e il pragmatismo idealistico di H. Bergson* – si apre con una ricapitolazione dei risultati teorici fin qui acquisiti:

– il concetto di libero arbitrio è insostenibile sul piano gnoseologico, per cui è vano tentare di mostrarne la possibilità e la necessità nel quadro di una filosofia della natura;

– il concetto di libero arbitrio si fonda sul misconoscimento del concetto di attività spirituale che è alla base dell'apriorismo;

– l'apriorismo si configura "non solo come la base necessaria di una filosofia della natura, ma come l'indivisibile compagno di un nuovo concetto dello spirito e della libertà".²⁸

Tali conclusioni, tuttavia, potrebbero essere invalidate dall'affermarsi di un originale sistema di pensiero – la filosofia di

²⁶ SC, p. 138.

²⁷ *Ibid.*, pp. 144-5. Qui si coglie sia l'influenza di Martinetti, sia l'hegemonismo del giovane Banfi (cfr. M. FERRARI, *Parlez-vous français? Il giovane Banfi e il neocriticismo francese*, cit., p. 138).

²⁸ SC, p. 155.

Bergson – che implica "principi gnoseologici affatto contrari a quelli che a noi parvero essenziali". Banfi è molto chiaro su questo punto: il pensiero bergsoniano gli interessa non solo in sé, ma anche (e soprattutto) per la sua vasta influenza; per il fatto che i principi su cui si fonda "sono oggi diffusissimi e penetrano dall'empirismo all'idealismo più assoluto"; in breve, per il suo costituire "un ultimo ostacolo" sulla strada che può finalmente condurre verso una nuova forma di filosofia critica.²⁹

La sezione dedicata all'esposizione della prospettiva bergsoniana rivela, comunque, una lettura tutt'altro che superficiale delle opere del filosofo francese (dall'*Essai* a *Matière et mémoire*, dall'*Introduction à la métaphysique* all'*Évolution créatrice*); del resto, gli schemi di lavoro pubblicati in appendice al testo, così come alcuni frammenti inediti conservati presso l'Istituto Banfi di Reggio Emilia, evidenziano come Banfi abbia addirittura ipotizzato, per un certo periodo, di consacrare a Bergson uno studio monografico.³⁰ Probabilmente, Banfi è attratto da quella "metafisica della vita" che poi rintraccerà anche in Simmel, e che gli sembra rinviare a un'istanza antidogmatica, all'esigenza di mostrare l'apertura e il dinamismo del reale; ma, mentre individuerà nel pensiero di Simmel un "sistema aperto", volto a estendere la scienza kantiana mediante la ricerca di una nuova tipologia di a priori (più elastici e duttili di quelli posti da Kant), nel pensiero di Bergson scorge piuttosto una netta alternativa a Kant e al neokantismo, cioè un "pragmatismo empiristico" segnato da tutte le difficoltà che abbiamo già visto permeare la posizione di Boutroux.³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 156.

³⁰ Mi riferisco, in particolare, agli appunti manoscritti raccolti nel plico che reca la dicitura "Manoscritti editi in *Studi sulla filosofia del Novecento* e altri quaderni relativi". Ma si veda anche la lettera scritta da Banfi a Daria Malaguzzi Valeri nella primavera del 1911, appena rientrato da Berlino: "Prima pensavo ad uno studio critico su Bergson, e ci avevo lavorato molto, raccolto gran materiale, fatti piani, ma poi s'estendeva al di là del conveniente e di tutto questo mi servirò un giorno o l'altro in modo differente" (*Umunità*, cit., p. 115).

³¹ Sull'originalità attribuita da Banfi a Simmel, anche rispetto a Bergson, cfr. A. BANFI, *Il "Rembrandt" di Simmel*, cit., p. 332. Per quanto concerne la

Infatti, non appena l'esposizione lascia posto alla "critica", vengono in primo piano le aporie e le contraddizioni di una filosofia che, opponendosi all'apriorismo, assume i postulati fondamentali dell'empirismo (l'esistenza di una realtà in sé; la sua individuazione nell'elemento semplice dell'esperienza sensibile), a cui aggiunge un postulato del pragmatismo (l'azione come trasformazione della realtà in dati intelligibili). Banfi non nega che Bergson, proprio mediante il pragmatismo, abbia cercato di superare le difficoltà dell'empirismo; ma ciò non muta i termini del problema: Bergson non riesce a spiegare né le relazioni tra sensibilità e intelligenza, né il passaggio dall'oggettività "per sé" al rapporto soggetto-oggetto, e neppure la transizione dalla durata eterogenea allo spazio e al tempo omogenei. Così, pur evidenziando i limiti di una concezione meccanico-quantitativa del reale, non è in grado di giustificarne filosoficamente l'inadeguatezza.³²

Più in generale, tutto il pensiero di Bergson è affetto da un insuperabile dualismo: al dualismo gnoseologico (materia/spirito) si somma quello psicologico (corpo/spirito), e infine non si trova altra soluzione se non quella di sostituirli entrambi con il dualismo metafisico dell'*Évolution créatrice*, che "in ogni essere avverte la lotta e la compenetrazione dei due principi della vita e della materia". In tal modo, l'empirismo pragmatistico trapassa in un pragmatismo idealistico fondato su una nozione di *vita* intesa come coscienza creatrice, attività pura, *slancio vitale*, cioè "la coscienza in quanto non si arresta ma si risolve tutta al futuro, alla creazione". Banfi denuncia l'astrattezza di tale nozione: essendo tutta proiettata verso il futuro, la vita di cui parla Bergson non è davvero concepibile come coscienza (giacché questa implicherebbe l'integrazione del passato nel

ricezione banfiana di Simmel, si vedano, tra gli altri, G. SCARAMUZZA, *Antonio Banfi. La ragione e l'estetico*, Padova, Cleup, 1984; L. PERUCCHI, *La ricezione dell'estetica di Simmel in Italia*, in C. PORTIOLI - G. FITZI (eds.), *Georg Simmel e l'estetica*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 259-71; C. PORTIOLI, *Banfi, Simmel e l'idea del conoscere*, in *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, cit., pp. 200-12.

³² SC, p. 187.

presente), e neppure come creazione (infatti, come può creare qualcosa, se si disperde continuamente in una serie infinita di virtualità?), ma soltanto come attività indeterminata, la quale "non rende conto né dell'attività, né del divenire, né della creazione, né del mondo fisico, né del mondo organico".³³

Di nuovo, come già nell'analisi delle filosofie di Boutroux e di Renouvier, è il problema gnoseologico a restare il fulcro dell'interpretazione banfiana, che fa ruotare intorno ad esso anche gli altri nodi del pensiero di Bergson. Innanzitutto, l'accettazione dei postulati dell'empirismo riduce la durata a dato oggettivo dell'esperienza interiore: paradossalmente, la durata non diviene, in quanto il divenire implicherebbe il compenetrarsi del passato nel presente, lo svolgimento profondo di una unità interiore, e non la successione di innumerevoli momenti tutti "presenti", perché proiettati esclusivamente verso il futuro. Sempre per queste ragioni, la libertà perde il carattere della spontaneità e si risolve nell'indeterminazione dell'avvenire, ovvero nella possibilità dell'atto libero anziché nell'atto libero stesso. Quest'ultimo, infatti, dovrebbe sintetizzare due termini che nel sistema bergsoniano finiscono invece per contrapporsi: l'io profondo, cioè il piano della memoria pura, e la pura attività, la quale "non può che abbandonare al suo inutile destino lo spirito dei ricordi". Ne deriva che la libertà "sfugge al sistema bergsoniano, sebbene esso si sia iniziato nella sua affermazione".³⁴ Infine, l'empirismo è anche all'origine del concetto di intuizione, intesa come forma immediata dell'esperienza interna, ed elevata – in senso tanto astratto quanto dogmatico – a conoscenza assoluta del reale "di fronte ai procedimenti quantitativi e disorganici dell'intelletto".³⁵

Nelle ultime pagine, Banfi recupera una tesi che domina, a suo parere, gli scritti di Bergson: "[...] il reale non è un dato immobile, il tempo non è un semplice ordine, il divenire è re-

³³ *Ibid.*, pp. 194-7.

³⁴ *Ibid.*, p. 200.

³⁵ *Ibid.*, p. 203. Sulla critica mossa da Banfi al concetto bergsoniano di intuizione, cfr. G. SCARAMUZZA, *Antonio Banfi. La ragione e l'estetico*, cit., pp. 93-5.

altà metafisica: per esso la natura e lo spirito crescono instancabilmente su se 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".³⁶ Ma proprio questa tesi – che riassume, peraltro, il significato più profondo attribuito alla filosofia della libertà e della contingenza – esige, per Banfi, il rifiuto della "naturale posizione empirica" che caratterizza, a suo parere, la tradizione filosofica francese. In tal senso, la conclusione del testo può essere letta come una sorta di congedo da quella tradizione; come l'esigenza – ormai vivissima nel giovane Banfi – di ricercare altrove gli strumenti teorico-metodologici per affrontare i problemi che la filosofia francese gli ha così ben indicato.

Solo se lo spirito esca dall'empirismo, cessi di analizzare l'esperienza ed acquisti coscienza di sé come attività che determina i propri oggetti, egli non sarà costretto a rinunciare a nulla della sua potenza. Egli comprenderà allora che la realtà non è nei due elementi separati dell'oggetto e del soggetto, ma nell'attività che forma il loro rapporto: [...] 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.³⁷

Non c'erano dunque, nella filosofia francese dell'Ottocento, autori che potessero fornire feconde suggestioni per emanciparsi davvero dall'empirismo, per superare la concezione meccanico-quantitativa della natura da una prospettiva neokantiana? In realtà, questi autori c'erano, ma vengono deliberatamente esclusi dai *Saggi critici*. Prendiamo il caso di Jules Lachelier, che nel *Fondement de l'induction* (1871) aveva criticato sia l'empirismo di Stuart Mill che lo spiritualismo di Victor Cousin, individuando il fondamento dell'induzione nel rapporto pensiero-mondo fenomenico. Banfi cita Lachelier solo tre vol-

³⁶ *Ibid.*, p. 205.

³⁷ *Ibid.*, pp. 205-6.

te, e sempre per rimarcare come Boutroux, pur avendolo avuto per maestro, sia rimasto invischiato nell'empirismo.³⁸ Banfi è al corrente della critica rivolta da Lachelier all'empirismo, tanto da utilizzare esplicitamente argomenti formulati da questo filosofo. Tuttavia, non gli dedica una trattazione specifica all'interno dei *Saggi critici*. Perché? Una risposta – va da sé, congetturale e provvisoria – può venire da un appunto inedito:

Uno studio sul Lachelier non avrebbe potuto qui essere aggiunto senza turbare l'unità critica del lavoro. Ma io spero quanto prima di poterlo compiere, giacché esso potrà mettere in evidenza l'importanza e l'altezza del pensiero del filosofo francese, e insieme giovare alla conferma delle idee che formano il risultato del presente lavoro.³⁹

Può essere suggestivo chiedersi quali strade avrebbe preso la riflessione di Banfi se, subito dopo la stesura e la rielaborazione della tesi in filosofia, avesse deciso di approfondire il confronto col pensiero francese. Ma, proprio alla luce del percorso che abbiamo qui delineato, è davvero difficile ipotizzare che Banfi sarebbe giunto a condividere il seguente giudizio di Lachelier:

È Ravaisson ad averci insegnato [...] a concepire l'essere non sotto le forme oggettive di sostanze o fenomeni, ma sotto la forma soggettiva di azione spirituale, che questa azione sia del resto, in ultima analisi, pensiero o volontà. Credo che ritroverete questa idea in Bergson e anche in Ribot, come pure in Boutroux e in me. Anzi, è forse l'unica che sia comune a tutti e che costituisca l'unità del movimento filosofico degli ultimi vent'anni.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, pp. 17-8, 31, 44-5.

³⁹ Si tratta di un appunto manoscritto, contenuto nella cartetta *Tesi. Bergson 1909-10* del plico "Manoscritti editi in *Studi sulla filosofia del Novecento* e altri quaderni relativi".

⁴⁰ J. LACHELIER, *Lettres 1856-1918*, Paris, Girard, 1933. La lettera, indirizzata a Paul Janet, è datata 8 dicembre 1887.

Annamaria Contini, *L'interpretazione del pensiero francese nel giovane Banfi (Renouvier, Boutroux, Bergson)*

ABSTRACT

The paper aims at reconstructing a little-studied side of the formation of Antonio Banfi: his meeting with the French philosophy of the late nineteenth century and, especially, with the positions of Charles Renouvier, Émile Boutroux, Henri Bergson. Through a careful analysis of the text written by Banfi in 1909 (*Saggi critici sulla filosofia della contingenza e della libertà*) and some unpublished notes, the paper shows that the discussion with French philosophy has played an important role in identifying and setting the major themes that will be the focus of his thinking.

KEYWORDS

Antonio Banfi, French philosophy, Renouvier, Boutroux, Bergson