

## GIULIO PRETI, LUDOVICO GEYMONAT E LA FILOSOFIA SCIENTIFICA

*Francesco Coniglione*

Per intendere adeguatamente certi caratteri dell'epistemologia di Giulio Preti riteniamo sia necessario riferirla ad un duplice sfondo problematico. Da un lato ci pare eccessivamente restrittivo assumere come punto di riferimento internazionale il neopositivismo, in quanto esso è un oggetto storiografico troppo vasto per certi aspetti e troppo limitato per altri, bensì assumere come punto di riferimento la cosiddetta «filosofia scientifica» la quale – se presenta indubbe intersezioni col positivismo – tuttavia non è totalmente ridicibile ad esso; e vedremo tra breve quale sia il significato di questa delimitazione<sup>1</sup>. In secondo luogo è indispensabile vedere in che modo egli si collochi all'interno della filosofia italiana non nel suo complesso, ma in relazione a quelle componenti e a quelle tendenze che dalla filosofia scientifica hanno cercato di trarre ispirazione ponendola in contrapposizione alla tradizione specificatamente italiana di intenderne lo statuto. In questa direzione è particolarmente significativo il confronto con Ludovico Geymonat, che non solo gli fu contemporaneo, ma ebbe anche numerosi momenti di intersezione con lo sviluppo del suo pensiero nel corso dei quali le reciproche posizioni ebbero a chiarirsi per contrasto o anche per reciproca influenza. Infine, limiteremo la nostra analisi anche temporalmente, ponendo come *terminus ad quem* il 1955 in quanto riteniamo non solo che gli anni 1950-1955 sono stati i più decisivi per la formazione dei caratteri peculiari dell'epistemologia italiana del secondo dopoguerra<sup>2</sup>, ma che è in quel torno di anni che si vengono a definire in modo abbastanza compiuto le rispettive posizioni di Preti e Geymonat sulla filosofia scientifica<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Per tale aspetto si vuole portare un contributo in direzione della soluzione del problema storiografico – posto da P. Parrini, *Preti teorico della conoscenza*, in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 63 – di individuare l'orientamento di pensiero nell'ambito del quale la concezione pretiana della conoscenza possa essere collocata.

<sup>2</sup> A. Maros Dell'Oro, *Il Pensiero Scientifico in Italia (negli anni 1930-1960)*, Gianni Mangiarotti, Cremona 1963, p. 50.

<sup>3</sup> Pertanto non vogliamo prendere in esame l'intero lascito filosofico dei due autori, sia nella cronologia che nei temi trattati, già efficacemente analizzato e discusso in altri lavori, che ho avuto comunque presenti, come quelli di F. Cambi,

Nel far questo duplice confronto si assume esplicitamente un profilo *metafilosofico*, che eviti di entrare nel merito delle singole soluzioni che Preti o Geymonat hanno fornito alle maggiori questioni di tipo epistemologico e che li vedono tra gli interpreti più significati in ambito italiano, privilegiando piuttosto l'interrogazione della filosofia su se stessa, sul proprio statuto e sul suo rapporto con le scienze così come si sono venute a costituire dopo la rivoluzione scientifica galileiana; una interrogazione, tuttavia, che assume a proprio perimetro l'ambito problematico della filosofia scientifica<sup>4</sup>.

1. Se ci poniamo sul primo versante – quello internazionale – possiamo facilmente notare come i connotati propri della filosofia scientifica siano spesso o sfumati nella genericità oppure siano identificati di volta in volta, a seconda dell'interprete o dell'indirizzo storiografico, con particolari correnti ed autori che sono ben lungi dal rappresentarne in modo esclusivo le peculiarità. Nel primo caso, si indicano tutte le filosofie e i filosofi che intessono in qualche modo un rapporto privilegiato con la scienza, che la tengono in grande considerazione, che ad essa si ispirano e dei cui risultati tengono conto nelle proprie riflessioni, o che genericamente ne vogliono imitare lo stile e il modo di procedere. Nel secondo caso la si sovrappone al positivismo, al neopositivismo, alla filosofia analitica o se ne fanno rappresentanti singoli autori, come Russell, Carnap, Reichenbach,

*Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1979; M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988; P.L. Lecis, *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di Giulio Preti*, Morano, Napoli 1989; F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; F. Minazzi, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, La città del sole, Milano 2004; F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004; F. Minazzi, *Ludovico Geymonat epistemologo*, Mimesis, Milano 2010 e L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

<sup>4</sup> Filosofia scientifica e approccio metafilosofico non si sovrappongono, sia perché il secondo è stato praticato anche da pensatori che con la filosofia scientifica non hanno avuto alcun legame consolidato (come avviene ad esempio con Dilthey, con Simmel, ritenuto uno dei più significativi metafilosofi della prima metà del Novecento, e poi con Habermas, per non dire di Heidegger e di tanti altri che hanno parlato di «fine della filosofia», dei «metaracconti» ecc.; oppure emerge con forza quando si affronta la *vexata quaestio* della distinzione/contrapposizione tra analitici e continentali), sia anche perché consistenti parti della filosofia contemporanea, che di solito si pongono nell'alveo della filosofia scientifica (come ad esempio quella analitica), hanno spesso trascurato questa questione e, riprendendo un atteggiamento tipicamente wittgensteiniano, hanno a lungo evitato di porsi il problema della legittimità della propria pratica filosofica. È solo in tempi più recenti che è nato l'interesse per la metafilosofia all'interno della filosofia analitica: si veda A. Biletzki, *Wittgenstein: Analytic Philosopher?*, in A. Biletzki, A. Matar (a cura di), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*, Routledge, London-New York 1998, pp. 202-3.

Popper, Hempel, Quine, Dummett, Searle o Bunge, e molti altri ancora, che non sempre con essa hanno una stringente coestensione semantica o una adesione lungo tutto l'iter della propria riflessione<sup>5</sup>.

In effetti la filosofia scientifica – per dirla in maniera assai sintetica – è un progetto *sui generis* che (per limitarci al Novecento), inteso *in senso proprio* vede nella scienza il *modello* per la filosofia, la quale deve porre e risolvere i suoi problemi secondo quegli stessi metodi e criteri, in base alle stesse esigenze di precisione, delle scienze particolari<sup>6</sup>. In tale accezione la filosofia *scientifica* ha un proprio oggetto, diverso dalla scienza, e quindi è in grado di portare ad una conoscenza distinta da quelle da essa fornite; tuttavia ciò deve essere effettuato imitando il metodo e le procedure della conoscenza scientifica, ispirandosi al suo 'stile' di pensiero. Tuttavia a questa definizione in senso stretto si sono associati altri significati che ne hanno accompagnato la storia e hanno alimentato la discussione su di essa: è stata infatti intesa anche come *metascienza*, teoria della scienza, che assume come proprio oggetto la scienza, cercando o di comprenderne le strutture logico-sintattiche, riducendosi a «sintassi logica del linguaggio scientifico», come avverrà compiutamente con il Carnap<sup>7</sup>; oppure le si è assegnato il compito di trarre fuori dalla scienza quella filosofia che le è implicita e che è l'unica possibile, in grado di pervenire alla soluzione dei problemi che la tradizionale filosofia aveva lasciato sempre irrisolti<sup>8</sup>. In entrambi questi casi la filosofia viene privata di un proprio oggetto autonomo di indagine per diventare «filosofia di...» (della scienza, della fisica, della biologia ecc.), o nell'accezione logico-metodologica proposta da Carnap, oppure nella versione contenutistica fatta propria da altri au-

<sup>5</sup> Su queste diverse accezioni e sulla problematica da esse veicolata mi permetto di rimandare – per evitare ripetizioni – a miei precedenti lavori, dove è contenuta anche un'ampia bibliografia sull'argomento: F. Coniglione, *Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*, in G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio (a cura di), *Filosofia, scienze, cultura*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002, pp. 181-218; F. Coniglione, *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in G. Gembillo (a cura di), *Filosofia e scienze. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 109-141; F. Coniglione, *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, «Polish Journal of Philosophy», 1, 2007: 7-27; F. Coniglione, *Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica*, in B. Bonghi, F. Minazzi (a cura di), *Sulla filosofia italiana del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 151-174; F. Coniglione, *Filosofia scientifica europea e positivismo italiano*, in G. Bentivegna, F. Coniglione, G. Magnano San Lio (a cura di), *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Atti del Congresso tenutosi a Catania, 11-14 settembre 2007, Bonanno, Acireale-Roma 2008, pp. 39-67.

<sup>6</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1988 (1950), vol. III, p. 263.

<sup>7</sup> R. Carnap, *Sintassi logica del linguaggio*, Silva, Milano 1966 (1934); R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London 1935.

<sup>8</sup> J.K. Feibleman, *The scientific Philosophy*, «Philosophy of Science», 28, 3, 1961.

tori, come Feibleman. Infine la filosofia scientifica è stata anche intesa come filosofia che ha a proprio *fondamento* la scienza, i risultati della quale dovrebbe utilizzare o per arrivare a sintesi più generali, non raggiungibili all'interno della scienza a causa della sua frammentazione specialistica; oppure per stimolarne l'ulteriore avanzamento, indicando nuovi orizzonti cognitivi e mettendone in luce i presupposti teoretici spesso impliciti o taciti, grazie a una riflessione meno segnata dai limiti dello specialismo e più libera di spaziare all'interno di scenari teorici inconsueti: filosofia scientifica, dunque, come riflessione filosofica *sulla* scienza, che si preoccupa di estenderne i risultati *al di là* del loro ambito specialistico e di favorirne l'ulteriore avanzamento<sup>9</sup>.

Sebbene il movimento della filosofia scientifica abbia le sue radici nei filosofi-scienziati della seconda parte dell'Ottocento, con il loro richiamo al «metodo induttivo» quale strumento procedurale da applicare anche alla ricerca filosofica, essa ha tuttavia la sua più grande fioritura e diffusione con il grande sviluppo della scienza agli inizi del Novecento e in particolare con la rinascita e la straordinaria vitalità della nuova logica che, dopo l'impulso originario fornito da George Boole, ha nei *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead di inizio secolo la sua consacrazione e il suo monumento. Da allora sembra che la filosofia che voglia farsi scienza abbia trovato il metodo suo proprio; come afferma Russell, allo stesso modo in cui la filosofia naturale rinascimentale era potuta diventare fisica sperimentale grazie all'utilizzo del metodo matematico, così la filosofia sarebbe diventata scientifica grazie all'impiego della logica<sup>10</sup>; o, come avrebbe icasticamente sostenuto Schlick<sup>11</sup>, «La filosofia è malata, la sua unica cura è la logica». E Reichenbach riteneva a sua volta che la filosofia, ammalata di spirito di sistema, si stia ora, con l'affermarsi della filosofia scientifica, riprendendo dalla malattia ed è in «convalescenza»<sup>12</sup>. È una fiducia smisurata, direi quasi temeraria, nei poteri taumaturgici della logica, la cui importanza per l'intera filosofia – scrive nel 1928 Carnap – è stata avvertita ancora da pochi; ma – continua – «se la filosofia ha l'intenzione di incamminarsi per la via della scienza (in senso rigoroso), non

<sup>9</sup> Un luogo topico in cui queste varie accezioni di filosofia scientifica si intrecciano e si sovrappongono nei diversi esponenti del tempo – che appunto si riconoscevano sotto la comune bandiera di «filosofia scientifica» – è il Congresso Internazionale di Filosofia scientifica tenutosi a Parigi nel 1936. Cfr. AA.VV., *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Hermann & Cie, Paris 1936.

<sup>10</sup> B. Russell, *La conoscenza del mondo esterno*, Newton Compton, Roma 1971 (1914), p. 77; B. Russell, *Misticismo e logica*, Newton Compton, Roma 1970 (1917), p. 98.

<sup>11</sup> M. Schlick, *Aforismi*, in A. Ioly Piussi (a cura di), *Problemi di etica e aforismi*, Pàtron, Bologna 1970, p. 200.

<sup>12</sup> H. Reichenbach, *New Approaches in Science: Philosophical Research*, in H. Reichenbach, *Selected Writings, 1909-1953*, a cura di M. Reichenbach e R.S. Cohen, Reidel, Dordrecht 1978, p. 250.

potrà rinunciare a questo strumento energico ed efficace per la precisione dei concetti e per la chiarificazione delle situazioni problematiche»<sup>13</sup>.

Eppure, abbiamo detto, non è stato solo questo il modo in cui è stata propriamente intesa la filosofia scientifica: indipendentemente dalla accettazione o meno della logica come strumento terapeutico in grado di rimettere in salute la filosofia, essa aveva vissuto la grande stagione del positivismo europeo nel corso della quale la sua sorte era stata in bilico o tra l'essere pericolosamente risucchiata da una onnivora scienza, o di autolegittimarsi (oppure venire dagli stessi 'scienziati' legittimata) come diversa da essa e tuttavia in sua stretta correlazione. E in quest'ultimo caso, poteva condividerne i metodi, accettarne le conclusioni – dalle quali non può prescindere se non correndo il rischio di finire come la colomba kantiana – o, infine, ritenere di starne alla base, anche se in modo il più delle volte tacito ed inconsapevole. È in questa fase che le diverse accezioni prima rilevate si sovrappongono, si intersecano, a volte si distinguono nelle diverse fasi del pensiero di uno stesso autore, altre invece scolorano in una generica attenzione per la scienza.

2. Se ora volgiamo l'attenzione alla specifica situazione italiana, non è difficile constatare come il positivismo, al di là e indipendentemente dalla specifica consistenza teorica delle proprie tesi filosofiche, si sia collocato – il più delle volte in maniera inconsapevole – all'interno di questo generale clima, cercando di declinare anch'esso una filosofia scientifica, che nella figura di Ardigò<sup>14</sup> e nella *Rivista di filosofia scientifica* (1881-1891) di Morselli hanno avuto i loro esempi più significativi, sino a giungere a quei positivisti che di solito vengono salvati dalla generale reprimenda che ha colpito il positivismo italiano, cioè Vailati, Enriques e Calderoni. In tutti costoro è tuttavia presente – con le caratteristiche e l'acume propri di ciascuna biografia e del background filosofico-scientifico che ne ha retto la riflessione – l'esigenza di *un avvicinamento tra pensiero scientifico e pensiero filosofico* e non solo nel senso semplicistico e unilaterale di un andare la filosofia ad imparare dalla scienza, ma anche in senso inverso, ovvero della necessità per la scienza e gli scienziati di non ignorare il pensiero filosofico, se non volevano poi esserne le vittime. È questa, possiamo dire, la *conditio sine qua non*, il minimo comun denominatore, il punto di convergenza su cui tutti i filosofi scientifici si trovano d'accordo. Ma quando poi si vada ad esaminare più da vicino come si articolano i modi specifici di tale rapporto, emergono le differenze e si possono apprezzare le diverse prospettive metafisologiche dei vari protagonisti della filosofia scientifica, gli snodi teorici su cui vengono a definirsi le diverse posizioni, che marciano il proprio terreno per differenziarlo da quello di altri.

<sup>13</sup> R. Carnap, *Prefazione alla prima edizione di La costruzione logica del mondo*, Fratelli Fabbri, Milano 1966 (1928).

<sup>14</sup> F. Coniglione, S. Vasta, *Introduzione a R. Ardigò, Scritti di filosofia scientifica*, Bonanno, Acireale-Roma 2008, pp. 7-51.

È una vicenda più volta raccontata quella che ha segnato la sconfitta di questo tentativo di connubio tra scienza e filosofia e inaugurata la lunga egemonia dell'idealismo italiano tra le due guerre, per cui ci asteniamo dal ritornarci sopra. Facciamo solo notare tuttavia che, nonostante l'idealismo, correnti minoritarie cercavano di coltivare un modo di fare filosofia diversa e più attenta allo sviluppo del pensiero scientifico. Infatti, oltre alle figure già citate (specie quella di Enriques, attivo lungo tutti gli anni Trenta e unico rappresentante italiano di spicco della filosofia scientifica ai congressi del movimento che si tenevano all'estero), non bisogna dimenticare il lavoro svolto dalla rivista «Scientia», che sin dagli anni Venti aveva pubblicato in Italia alcuni degli scritti del Circolo di Vienna, con articoli di Reichenbach, Schlick, Frank, Neurath e Carnap, specie quelli maggiormente attenti al dibattito metodologico legato allo sviluppo della scienza, anche se l'impatto sulla cultura italiana di tali scritti fu assai limitato<sup>15</sup>. E cominciavano anche ad essere pubblicate le prime opere di Geymonat che, oltre a tentare una nuova lettura del positivismo che lo liberasse dalle mille accuse di matrice idealista<sup>16</sup>, nella sua successiva opera<sup>17</sup> presentava alcune delle tesi fondamentali dei circolisti<sup>18</sup>. Erano nondimeno, nel periodo tra le due guerre, poche gocce nel mare di una filosofia italiana a tutt'altro interessata che all'epistemologia, verso la quale del resto anche gli scienziati nutrivano la loro diffidenza, convinti che in merito tutto ormai fosse stato già detto da Galilei<sup>19</sup>.

Con la caduta del fascismo il cammino della filosofia scientifica italiana sembra di nuovo prendere vigore all'interno di un nuovo fervore che

<sup>15</sup> L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica a cura di G. Giorello e M. Mondadori*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 32. Un articolo di Schlick (*Positivismo e realismo*, «Sophia», I-II-III, 1937: 85-96, 263-281) fu pubblicato anche nella rivista «Sophia» di Carmelo Ottaviano, filosofo cattolico tradizionalista e realista, ma appunto per ciò avversario acerrimo dell'idealismo e vicino al realismo scientifico sostenuto da molti scienziati, che apprezzava le «finissime ricerche della Scuola di Vienna» (cfr. F. Coniglione, «Sophia». *Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo*, in P. Di Giovanni (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 89-124). Un altro filosofo tra i primi a interessarsi in Italia di Wittgenstein, Schlick, Carnap, Frank e Reichenbach fu Giorgio de Santillana, cfr. A. Maros Dell'Oro, *Il Pensiero Scientifico in Italia (negli anni 1930-1960)*, cit., p. 25.

<sup>16</sup> L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico*, F.lli Bocca, Torino 1931.

<sup>17</sup> L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, F.lli Bocca, Torino 1934.

<sup>18</sup> Ovviamente Geymonat nel corso degli anni Trenta pubblicò anche diversi articoli su rivista, sui quali rinviamo alla bibliografia curata da Mario Quaranta in C. Mangione, *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Garzanti, Milano 1985, pp. 823-854.

<sup>19</sup> A. Maros Dell'Oro, *Il Pensiero Scientifico in Italia (negli anni 1930-1960)*, cit., pp. 19-20.

mira al rinnovamento della cultura filosofica italiana e che vede affiancati nella comune battaglia empiristi, pragmatisti ed esistenzialisti. Torino con i suoi intellettuali di spicco finisce per diventare il centro che raccoglie le forze di queste comuni convergenze intorno al «Centro di Studi Metodologici» che, fondato nel 1947 su iniziativa di Geymonat e di matematici e scienziati come Piero Buzano, Eugenio Frola, Enrico Persico, Cesare Codegone, Prospero Nuvoli, vede protagonisti anche filosofi e umanisti come Abbagnano e Norberto Bobbio<sup>20</sup>. È da questo clima che nasce il movimento razionalista e critico che prende il nome di *neoilluminismo* e che, in polemica ai convegni della Società Filosofica Italiana rinata nel dopoguerra, organizza a cominciare dal 1953 i propri convegni<sup>21</sup>. E non è un caso che nel primo di essi (il 3-4 giugno 1953) la dichiarazione conclusiva, che in qualche modo detta l'agenda del movimento, includa tra i suoi quattro punti quello in cui si sottolinea la necessità che «si stabilisca tra filosofia e scienze una connessione articolata che risulti capace di sgombrare la filosofia da problemi e concezioni derivanti da fasi arretrate della ricerca scientifica, e capace di dare un contributo positivo alla critica e al rinnovamento delle strutture di fondo delle scienze»<sup>22</sup>.

È nella sostanza ripreso *in nuce* uno degli aspetti della filosofia scientifica, da noi prima delineato, ma in un forma abbastanza generica e irenicamente condivisibile anche da filosofi e scienziati di diversa tendenza. Tali due compiti assegnati alla filosofia avrebbero potuto facilmente precipitare in un programma in cui o la filosofia si trasformava essa stessa in scienza mediante un bagno purificatore nella sua metodologia e nelle sue procedure sperimentali, oppure avrebbe ridotto le sue pretese acconciandosi ad un lavoro di secondo grado, a un metadiscorso *sulle* scienze, per chiarirne le procedure razionali e quindi servire da stimolo e pungolo all'ulteriore progresso della conoscenza scientifica. Perché appunto in ciò stava il discrimine: se si trattava di sottolineare il reciproco fecondo beneficio che sarebbe derivato da un interscambio tra filosofia e scienza, da un dialogo interdisciplinare tra filosofi e scienziati, tutti si sarebbero trovati d'accordo, a meno di non essere degli irriducibili irrazionalisti o idealisti; ma quando si trattava di andare a precisare il modo in cui la filosofia avrebbe potuto trarre vantaggio dalla scienza o in che senso la scienza poteva fruire del pensiero filosofico, insomma quando si trattava di precisare il senso preciso che una filosofia scientifica avrebbe dovuto assumere, allora le strade rapidamente divergevano e finivano per preva-

<sup>20</sup> S. Rinaldi, *Il centro studi metodologici di Torino e la filosofia della scienza in Italia nel secondo dopoguerra*, in F. Minazzi, L. Zanza (a cura di), *La scienza tra filosofia e storia in Italia nel Novecento*, Presid. del Cons. dei Ministri, Roma 1987, pp. 621-633.

<sup>21</sup> M. Pasini, D. Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano 2000.

<sup>22</sup> Ivi, p. 11

lere le difese gelose delle reciproche autonomie, con gli scienziati che non volevano farsi dettare il mestiere dai filosofi e questi ultimi che non volevano abdicare a una teoresi che avesse modi peculiari di articolare i propri argomenti, non riducibili a quelli specifici delle scienze.

È all'interno di questa difficile quadratura del cerchio tra diverse esigenze e differenti influenze che dobbiamo cercare di intendere il pensiero di Preti e le sue distinzioni e convergenze con quello di Geymonat.

3. Le riflessioni sul rapporto tra filosofia e scienza, e quindi il modo specifico di intendere da parte di Preti la filosofia scientifica<sup>23</sup>, devono esser fatte risalire ai primi contatti che egli ebbe con le tesi del neopositivismo. Questi si collocano però all'interno di un periodo di formazione che lo vede condividere e riprendere le tematiche trascendentali del neocriticismo e quindi lo portano anche all'attenzione verso la riflessione fenomenologica. È proprio nel congiungersi di questa sua preliminare formazione – che gli deriva in gran parte dal maestro Banfi – con le problematiche proprie del positivismo del Circolo di Vienna a doversi scorgere la particolare forma che in lui assunse il concetto di filosofia scientifica.

L'influenza husserliana spiega il perché, nonostante la vicinanza al neopositivismo, Preti fosse cauto nel condividere in maniera totale le tesi dei suoi principali rappresentanti. Ed è proprio in merito alla filosofia scientifica (trascuando qui gli altri elementi di dissenso) che egli opera i propri distinguo. In questa luce assume particolare significato la rivendicazione della possibilità di una «metafisica empirica», che scaturisce dall'esigenza di intervenire nel processo della scienza non restandone all'esterno, come semplice spettatrice, ma collaborando dal di dentro con essa. Ciò non può però esser fatto mediante la costruzione di una metafisica dogmatica o di una logica trascendentale con significato metafisico, ma imboccando la strada già battuta da varie parti, in particolare dal Circolo di Vienna, ovvero quella di costruire «una filosofia della scienza, o filosofia scientifica, la quale opera con analisi concrete, assumendo fin dove è possibile, come suoi gli stessi metodi delle scienze»<sup>24</sup>. Tuttavia questo progetto ha il difetto «di non inserirsi in nessuna forma culturale specifica», cioè di non essere né scienza né filosofia e quindi di rimanere marginale, accessorio rispetto a tutte le forme culturali esistenti, così mancando «di una luce che ne illumini l'origine ideale e la funzione nell'economia del sapere umano»<sup>25</sup>. A tale fine sarebbero preziose le analisi trascendentalistiche della scuola di Marburgo (come pure quelle fenomenologico-critiche di Banfi), anche se

<sup>23</sup> Per quanto riguarda la cronologia della vita e delle opere, nonché la bibliografia di e su Giulio Preti rinvio a F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984 (che ovviamente è aggiornata sino al 1983).

<sup>24</sup> G. Preti, *Il problema di una metafisica empirica*, «Studi filosofici», I, 1940: 251.

<sup>25</sup> Ivi, p. 252.

troppo astratte in quanto prive di «un connettivo» che le colleghi a quelle dedite all'analisi della scienza effettiva.

In effetti è questa un'esigenza avanzata qualche anno prima anche da Geymonat nei confronti della scuola di Marburgo. Partendo da uno dei postulati metodologici fondamentali di tutto il positivismo, e quindi anche di quello viennese, ovvero che «per compiere una vera critica della conoscenza è necessario prendere come oggetto di esame non la ragione astrattamente intesa, ma le discipline concrete nelle quali questa ragione rivela le proprie capacità conoscitive, e quindi in particolare le scienze, considerate nel loro complesso svolgimento storico»<sup>26</sup>, Geymonat, pur riconoscendo che la scuola di Marburgo ha fornito «pregevolissimi contributi circa le questioni di critica delle scienze, e in special modo circa il problema della determinazione e valutazione filosofica della matematica e della fisica», tuttavia le rimprovera il difetto di assumere la generica posizione di «critica dei metodi scientifici», finendo alla fine per limitarsi al «puro ufficio di scienza universale delle singole discipline particolari, e cioè di generalissima metodologia»<sup>27</sup>, ovvero di studiare la scienza nella sua astrattezza. Ne segue che, nello studiare il processo della conoscenza scientifica, il neocriticismo non ritiene i risultati della scienza come direttamente rilevanti per la critica filosofica, per cui la scienza viene vista come un oggetto estraneo, scisso, dalle ricerche filosofiche. Ed appunto contro «contro questa assurda scissione reagisce, in nome dell'unità della vita teoretica, la nuova filosofia della natura», delle scuole di Berlino e Vienna<sup>28</sup>.

Geymonat e Preti sembrano già condividere, sia pur con diversi accenti, la medesima prospettiva. Tuttavia il filosofo pavese trova la soluzione alla insufficienza prima rilevata in una *metafisica empirica*, «la quale partisse induttivamente dal lavoro delle scienze e dalle categorie di esse epurate dalla filosofia delle scienze, e, sulla scorta della sistematica della Ragione fornita da ricerche trascendentaliste, ne sistemasse i concetti in una visione complessiva del reale nei suoi aspetti scientifici; si risponderebbe alla esigenza di fornire la cultura moderna di una *Weltanschauung* in armonia con tutto lo spirito di essa cultura, e una filosofia scientifica, che sarebbe insieme filosofia delle scienze naturali e della Natura, delle scienze storiche e della Storia, ecc. Tutta la folla dei risultati che la filosofia in questi anni, procedendo anarchicamente, ha messi insieme, troverebbe, purificata e sistemata, il suo vero posto»<sup>29</sup>.

Ma è questa anche una opzione ben presto abbandonata in favore di una più cauta rivendicazione dell'eredità kantiana<sup>30</sup>, verso la quale egli

<sup>26</sup> L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, cit., p. 5.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 6-7.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>29</sup> G. Preti, *Il problema di una metafisica empirica*, cit., p. 252.

<sup>30</sup> Anche successivamente Preti parlerà di «metafisica empirica», ma in una accezione depotenziata rispetto a quella che ha assunto in questo saggio, cioè volta «a

trova «troppo violentemente polemico» il neopositivismo, «pieno di astio verso Kant e i kantiani, che considera corruttori del pensiero, metafisici impastoiati nei miti prescientifici del rudimentale pensiero greco»<sup>31</sup>. Eppure il pensiero kantiano conosce un aspetto che è in assoluta continuità con quanto poi fatto dal neopositivismo: non certo il soggettivismo di un Io puro trascendentale autore della sintesi a priori – verso il quale giustamente il neopositivismo polemizza – ma invece quello svolto dalle correnti neokantiane e dalla scuola di Marburgo, specie il Cassirer, secondo cui l'attività del soggetto ed altre espressioni simili «sono in sostanza metafore, per indicare elementi della struttura logica del sapere». Sicché il pensiero di Kant per questo aspetto si riassume nella tesi di una 'traduzione' da parte del pensiero intellettuale, secondo proprie strutture, del dato dell'esperienza: è in sostanza ciò che sostiene anche il Circolo di Vienna quando «riduce il pensiero logico a "linguaggio" e le strutture del Logos a una sintassi, ove ogni linguaggio si può ricondurre, in ultima analisi, a quello reale, cioè agli enunciati traducanti, immediatamente o mediatamente, fatti d'esperienza»<sup>32</sup>. E quando Preti lamenta che «Carnap e amici» non si rendono ben conto di questa relazione con il kantismo non fa altro che sostenere quanto più recentemente è emerso negli studi di Michael Friedman<sup>33</sup> e di Alan Richardson<sup>34</sup> sulle connessioni tra kantismo della scuola di Marburgo e neopositivismo.

Tale linea di pensiero cerca di trovare un suo punto di fusione nel volume del 1943, *Idealismo e positivismo*, che, a dispetto del titolo, è tutto una presentazione e difesa del suo «nuovo positivismo», sotto la cui bandiera, però, si vogliono far confluire le altre forme di 'positivismo', quali quello del Circolo di Vienna e della fenomenologia di Husserl, nonché il trascendentalismo di Cassirer e Banfi. Tutto un paragrafo (il III del cap. II) è infatti dedicato alla valutazione di Kant: viene ribadito e meglio articolato quanto già espresso circa il fondamentale limite del neopositivismo in merito alla valutazione del trascendentalismo e al tempo stesso si cerca di liberare la filosofia kantiana dei suoi più evidenti e inaccettabili difetti, ovvero lo psicologismo e l'interpretazione della funzione unificatrice della ragione

individuare e determinare con precisione le differenti *ontologie critiche* operanti all'interno dei vari (e spesso conflittuali) "universi di discorso" messi in essere dalle singole discipline, dalle singole teorie e dalle molteplici tradizioni intellettuali» (F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, cit., p. 51).

<sup>31</sup> G. Preti, *Il neopositivismo del Circolo di Vienna*, «Studi filosofici», III, 1942: 208-221.

<sup>32</sup> Ivi, p. 218.

<sup>33</sup> M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago and La Salle (Ill.) 2000.

<sup>34</sup> A. Richardson, 'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism, in M. Friedman, A. Nordmann (a cura di), *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, The MIT Press, Cambridge-London 2006, pp. 211-226.

e dell'intelletto come autocoscienza, eredità che deriverebbe dal platonismo mediato da Leibniz<sup>35</sup>. Ma è importante notare che, a prescindere dalle analisi e soluzioni particolari da Preti fornite in questo volume (come la tesi della sostanziale identità tra idealismo e positivismo, o il modo in cui il pensiero di Husserl corregge e integra il positivismo, e così via), il fuoco dell'attenzione è in esso catturato dal problema dello statuto della filosofia e di conseguenza del valore della metafisica e del destino che a questa deve essere riservato nel nuovo positivismo da lui proposto: è infatti uno dei pericoli cui può incorrere il positivismo quello di «non trovare un posto per la ricerca filosofica»<sup>36</sup>. Tuttavia Preti, pur sposando la dottrina tipica del neopositivismo secondo la quale la metafisica è priva di senso a ragione della non verificabilità in linea di principio delle sue proposizioni<sup>37</sup> e di conseguenza difendendo il carattere intersoggettivo (e quindi oggettivo) della conoscenza sensibile e del vero *sapere*, tiene a precisare che ciò non è una esclusiva esigenza delle scienze ma di tutta la cultura, in quanto «non solo la scienza, ma l'arte e la religione, la stessa mistica, tendono irresistibilmente alla comunicazione intersoggettiva»<sup>38</sup>, che deve assumere pertanto quella forma di 'obiettività' che è tipica di ogni espressione e che pertanto è connessa ad una certa 'tecnica'; questa nel caso del pensiero umano è costituita dal discorso logico, per cui la logica matematica diventa nel nuovo positivismo il «prezioso strumento» per mezzo del quale – abbandonando l'ingenua fede nei suoi poteri magici nutrita da Carnap – il pensiero diventa effettuale: si dice qualcosa e si sa cosa si dice<sup>39</sup>.

Insomma, la strategia di Preti è chiara e in piena sintonia con la filosofia scientifica: non si tratta di restringere la scientificità alle sole scienze, che di essa sono in ogni caso le portatrici privilegiate, quanto piuttosto di farne una esigenza che possa investire l'intero campo della cultura, tutto il sapere umano: «La filosofia ha sempre aspirato ad essere scienza; e forse ciò che la distingue dalle singole scienze è soltanto il fatto che, mentre queste attuano l'ideale scientifico nei riguardi di una sezione particolare dell'esperienza, la filosofia deve trasporre *tutta quanta* l'esperienza nella sua forma di scientificità»<sup>40</sup>; un'esigenza che però assuma quale punto di partenza e criterio proprio il modo di intendere la scientificità nell'ambito delle scienze storicamente costituite e che hanno dato prova di sé, quelle scienze che sono al centro dell'attenzione del Circolo di Vienna e del nuovo positivismo. In questo quadro la filosofia assume uno statuto di autonomia: essa è «un grado di riflessione più alto del pensiero scientifico»<sup>41</sup> e

<sup>35</sup> G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943, pp. 105-110.

<sup>36</sup> Ivi, p. 32.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 49-53.

<sup>38</sup> Ivi, p.61.

<sup>39</sup> Ivi, p. 91.

<sup>40</sup> Ivi, p. 119.

<sup>41</sup> Ivi, p. 85.

in quanto scientificità – *non* scienza – è costretta «a porsi da un punto di vista di riflessione più elevato»<sup>42</sup>; essa ha sì un suo contenuto, una propria legislazione e quindi una sua autonomia, secondo quanto rivendicato da Husserl e Banfi (il «piano trascendentale» o la «riflessione sul pensiero in forma di pensiero», esaminato *iuxta propria principia*)<sup>43</sup>, ma nella sua struttura discorsiva, nel suo metodo e nella tecnica del filosofare, nonché nei suoi metodi di accertamento della validità delle proprie proposizioni, la filosofia è essenzialmente eguale alle scienze e vigono per essa i due principi che ne stanno alla base, sin dai tempi della scienza galileiana: «il discorso logico e l'esame della sua validità formale, e l'esperienza»<sup>44</sup>. Questa maggiore elevatezza della filosofia, che può essere caratterizzata anche come «razionalismo trascendentale», gioca sulla circostanza della frammentarietà delle scienze, che operano sempre un «taglio sulla realtà» (e qui si menziona Reichenbach), e sulla sempre continua emergenza di nuova esperienza che costringe alle novità e a profondissimi mutamenti dei sistemi scientifici. Onde, «compito della filosofia è appunto quello di integrare questi tagli in una unità, che li ricomprenda tutti e li "giustifichi"»<sup>45</sup>, grazie alla scoperta di una «legge unitaria trascendentale». Essa così va alla ricerca della legge di formazione dei sistemi del sapere, siano essi quelli scientifici siano le singole filosofie, con ciò spezzando la loro finitezza nella misura in cui il dato non può mai essere pienamente ed esaustivamente 'risolto' in essi; essa si dimostra esigenza critica, ricerca, metodo e in quanto tale va al di là delle singole filosofie, dei singoli sistemi.

L'accettazione del trascendentalismo nel modo depurato da lui proposta, porta Preti a dare un giudizio della metafisica che ne eviti la liquidazione. Se infatti essa non può ambire a presentarsi come scienza (secondo l'insegnamento kantiano), può nondimeno «avere nella scienza un uso regolativo, anche se non costitutivo»<sup>46</sup>; più ancora, rispetto a quanto avrebbe ammesso Kant, essa può fornire i modelli secondo i quali ricondurre ad unità legale la molteplicità dell'esperienza; può cioè «costruire degli

<sup>42</sup> Ivi, p. 119.

<sup>43</sup> «Insomma, il nuovo positivismo non riconosce alla Filosofia un'essenza diversa di quella delle scienze particolari, ma solo un compito diverso. Non si oppone infatti alle scienze, né pretende di completarle – ma vuol essere anch'esso una scienza particolare, pur sapendo che tale scienza – la filosofia – è per lo stesso suo oggetto meno rigorosa, ma più mobile e aperta di ogni altra scienza particolare» (ivi, pp. 91-92).

<sup>44</sup> Ivi, p. 93. È interessante il fatto che Preti qui riprenda in sostanza l'esigenza di Galvano Della Volpe di intendere il pensiero come «sintesi dell'eterogeneo», ovvero di intuizione empirica e forma della Ragione. Preti non cita mai in quest'opera le sue fonti né viene fornita alcuna bibliografia, tuttavia di certo egli ha presente la *Critica dei principi logici* pubblicata da Della Volpe nel 1942 e quindi confluita nella *Logica come scienza positiva* del 1950.

<sup>45</sup> Ivi, p. 100.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 116-117, 131.

pseudo-enti», ponendo tra essi delle relazioni: «è ciò che comunemente si chiama *ipotesi*, ed è l'anima del metodo sperimentale»<sup>47</sup>. Per cui il «nuovo positivismo» di Preti non ritiene la metafisica una sorta di alchimia o di astrologia, o il semplice momento prescientifico della filosofia, ma, a differenza del Circolo di Vienna, «accoglie e giustifica da un certo punto di vista la pretesa di una Metafisica autonoma»; e questo «punto di vista» è, in puro spirito kantiano, quello di una sua interpretazione, per esprimerci in termini contemporanei, *euristica*: «anche la scienza ha bisogno di ipotesi metafisiche, senza le quali essa dovrebbe accontentarsi di semplici descrizioni del dato, mentre ciò cui mira è il trovare le leggi fondamentali dello sviluppo fenomenologico della realtà studiata, la connessione di queste leggi con il complesso dell'esperienza»<sup>48</sup>. Ma ipotesi metafisiche che abbiano la «forma di scienza», che siano «idealmente scientifiche»; ovvero che abbiano la *forma* della razionalità, anche se non la *natura* di scienza. È pertanto ammissibile in questa luce per Preti una vera e propria *metafisica scientifica* che lui distingue in ipotetico-deduttiva e in costruttiva; e all'interno di quest'ultima egli colloca la precedente «metafisica empirica» che tiene a distinguere da quella sua forma deteriorata che invece è la metafisica costruttivo-dogmatica (una varietà della quale sono le *metafisiche mitiche*)<sup>49</sup>. Una metafisica il cui prezioso apporto alla scienza è giudicato appunto dalla sua *fecondità* sul piano scientifico e filosofico<sup>50</sup>, dalla sua capacità di costruire *modelli*, cioè *ipotesi* di come il Cosmo potrebbe essere costituito e funzionare: la molteplicità dei modelli metafisici, la loro 'complementarità' (si prende a prestito l'espressione di Bohr), è una necessità derivante da una realtà infinitamente complessa, per cui essi «devono necessariamente contraddirsi, e, attraverso la contraddizione, completarsi»<sup>51</sup>. Grazie alla loro molteplicità e lungo le molteplici vie che essi possono tracciare, la scienza poi troverà la sua strada. È questa metafisica scientifica che Preti ha in mente quando, in uno scritto più divulgativo e 'impegnato', difende le esigenze che stanno al di sotto di un materialismo depurato dalle sue scorie metafisiche: «La scienza non può fare a meno di un quadro del mondo, di una cornice entro cui inserire le sue ricerche e la sua azione pratica; altrimenti viene a mancare ogni idea direttrice, ogni impulso progressivo [...]»<sup>52</sup>.

Certo, accanto alla metafisica scientifica Preti ammette anche una *metafisica speculativa*<sup>53</sup>, intesa come lo sforzo supremo dell'essere umano e

<sup>47</sup> Ivi, p. 117.

<sup>48</sup> Ivi, p. 120.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 143-150.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 123-131.

<sup>51</sup> Ivi, p. 136.

<sup>52</sup> G. Preti, *Gli scienziati di fronte alla crisi della scienza. 2 I positivisti*, «Il Politecnico», 17, 1946: 2.

<sup>53</sup> G. Preti, *Idealismo e positivismo*, cit., pp. 150-159.

della filosofia di indagare le strade possibili per pervenire a quella finale identità di Pensiero ed Essere che rappresenta l'esigenza nascosta delle varie metafisiche, delle quali essa cercherebbe di coordinarne i risultati in modo da trasformarle in una sorta di «ontologia universale». Ma non è questa la strada sulla quale il pensiero successivo di Preti si incamminerà, per cui questa esigenza resta da una parte l'estremo limite della sua precedente formazione filosofica, dall'altra il punto prospettico dal quale si svolge una visione della filosofia e della metafisica compatibile con la filosofia scientifica e quindi che non contraddica i caratteri fondamentali del nuovo positivismo da lui difeso.

Ed è in questa luce significativo il fatto che tale modo di intendere la metafisica scientifica (ipotetico-deduttiva ed empirico costruttiva) finisce per concordare con quella posizione tipicamente popperiana che aveva fatto aspramente polemizzare il filosofo austriaco con i neopositivisti del Circolo di Vienna sul valore e il significato della metafisica<sup>54</sup>; non solo, ma questo avviene anche in Popper sulla base di un'attenta considerazione del trascendentalismo kantiano da lui esplicitata nel manoscritto del 1930-1933 della sua *Logica della scoperta scientifica* rimasto inedito. In esso è assai più presente ed attenta la discussione dell'impostazione kantiana (per cui egli arriva addirittura a parlare di una «definizione trascendentale della conoscenza»), poi illanguiditasi e un po' resa generica nell'opera effettivamente edita<sup>55</sup>, della cui mancata considerazione viene rimproverato il positivismo logico; i suoi esponenti (Feigl, Carnap, Schlick e Wittgenstein) «fondano le loro ricerche di teoria della conoscenza su un concetto di conoscenza del tutto differente dal concetto kantiano»<sup>56</sup>. Come ha sostenuto Coffa<sup>57</sup>, «il *furor teutonicus* di cui Neurath e Carnap vibravano all'epoca, nelle loro denunce della filosofia tradizionale, contrasta nettamente con il ben più ragionevole atteggiamento che Popper mostrava verso il passato, specialmente verso Kant».

Non è qui il caso di approfondire questo argomento o di esprimere delle riserve critiche sulle particolari soluzioni fornite da Preti nel suo

<sup>54</sup> Per tale aspetto si ricorda che Popper aveva criticato il neopositivismo per la sua tesi della mancanza di significato della metafisica, che invece per lui ne possiede tanto da poter essere euristicamente utile alla scienza. Analogamente Preti, nel parlare della «metafisica mitica», ovvero di quella tipologia che è la più lontana dalla metafisica scientifica, tiene a precisare che essa non è difettosa perché tratti di una realtà che non possa essere 'pensata', ma perché il suo concetto non può mai diventare 'concreto', ovvero essere realizzato in termini positivisticci con una verifica (ivi, p. 147).

<sup>55</sup> Vedi K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970 (1934), e, per le vicende che hanno portato alla revisione del primitivo manoscritto, ora parzialmente pubblicato in K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987 (1930-1933), vedi quanto contenuto ivi, pp. xv-xvi, 465-474.

<sup>56</sup> Ivi, p. 79.

<sup>57</sup> A.J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna, 1997 (1991), p. 528.

volume<sup>58</sup>; né vogliamo fare una tassonomia esatta delle varie forme in cui egli intende la metafisica; quanto detto è sufficiente per capire il senso della polemica e dei distinguo da lui effettuati nell'articolo in cui discute gli *Studi per un nuovo razionalismo* di Geymonat<sup>59</sup>. In questa prima e importante testimonianza dell'incontro con l'altro maggiore esponente e conoscitore delle tesi del Circolo di Vienna (mai citato nel corso del volume *Idealismo e positivismo*, a cui si preferisce tra gli italiani Della Volpe, più volte menzionato con approvazione) Preti non solo esprime il suo dissenso in merito a particolari soluzioni del Circolo di Vienna, condivise da Geymonat (il problema dei protocolli, la nozione di «famiglia di concetti», la necessità del passaggio da una pura logica formale a una logica trascendentale allo scopo di poter risolvere il problema dal rapporto tra pensiero ed esperienza, i limiti del convenzionalismo viennese, accentuato a scapito del momento empiristico da Geymonat; e così via), ma – è questa la cosa più importante nell'ottica del nostro studio – vede nello «antimetafisicismo» del Circolo il rischio di travolgere tutta la filosofia, tutto quanto il pensiero, in quanto «molti problemi metafisici hanno un reale significato epistemologico»<sup>60</sup>, come ad esempio quello del mondo reale. A essere in particolare sottoposto a critica è il suo convenzionalismo nella misura in cui è inteso come l'unica possibile interpretazione della logica matematica e non ci si avvede che la spiegazione e giustificazione degli assiomi, delle regole e delle convenzioni che ne stanno a base, «appartiene a un ramo del sapere che non è la Logica matematica, non è la metodologia, non è la critica scientifica: è la scienza totale dell'uomo, la scienza della cultura intesa come la manifestazione obiettiva dell'uomo nella sua storia»<sup>61</sup>. Tale deriva metodologista, che fa identificare metodologia e filosofia, fa della scienza un che di astratto, di avulso dalla concreta vita dell'uomo nella storia e nella società, spezzando ogni sua connessione culturale col resto della cultura e facendo il vuoto pneumatico nella vita storica e culturale. La conseguenza è un «razionalismo parziale, imperfetto, destinato a fermarsi nell'anticamera di quelli che sono i veri problemi di una filosofia razionalista». Un razionalismo che, non rendendosi conto della propria parzialità, «minaccia di degenerare in forma di irrazionalismo o di spiritualismo», in quanto tende a identificare i propri limiti con quelli della ragione e quindi finisce per consegnare al campo della non ragione gli altri domini, quali quelli del sentimento, della legge morale, delle ispirazioni liriche e religiose. E di ciò ne è prova l'opera di Geymonat, in cui «troviamo una netta affermazione irrazionalistica nel campo

<sup>58</sup> F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, cit., pp. 46-47.

<sup>59</sup> G. Preti, *I limiti del neopositivismo*, «Studi filosofici», VII, 1946: 87-96.

<sup>60</sup> Ivi, p. 93.

<sup>61</sup> G. Preti, *La scienza in cerca della filosofia*, «Il Politecnico», 38, 1947: 27-28.

morale»<sup>62</sup>. Ma, domanda Preti, «perché [...] si dovrebbe sottrarre la condotta, ossia l'insieme dei comportamenti, alla ragione scientifica? [...] Sottrarre la vita morale ai valori dell'intelletto significa porla fuori della ragione, e viceversa: significa, in nome di una scientificità male intesa, opporsi all'ultima e più grande conquista che ancora manca alla nostra intelligenza»<sup>63</sup>. Qui si scorge la portata complessiva della filosofia scientifica di Preti, alla quale nulla deve essere estraneo e che – con maggior radicalismo di quanto espresso da Geymonat – ritiene di poter ricondurre tutto il campo del sapere sotto l'imperio della scienza: la scienza dei comportamenti e in generale l'etica, come anche le altre espressioni della cultura umana, possono essere intese come «una scienza avente la stessa struttura di quelle che studiano gli altri fenomeni, ma naturalmente altro linguaggio, altri concetti, altre ipotesi di lavoro, altre categorie, ecc. Una scienza per la quale varranno esattamente le stesse esigenze logiche che valgono per le altre»<sup>64</sup>.

4. Dalla ricostruzione che abbiamo sinora effettuato dei primi lavori di Preti mi sembra emerga con chiarezza come la irresistibile «seduzione della scienza» – in lui suscitata dall'esigenza di sfuggire a quel *bellum omnium contra omnes*, e che egli sperimenta nella fasi della sua formazione come un «urtarsi, più che di posizioni, di ambizioni personali, di libidini di dominio e/o di servitù, di chiacchiere a vuoto dietro cui si nascondevano pienezze di interessi non precisamente... speculativi»<sup>65</sup> – non lo abbia mai portato all'abbandono tout court della filosofia e addirittura della metafisica. L'impressione che egli aveva di una filosofia in cui contasse poco la logica e nulla l'esperienza, cioè di «un campo libero dove ognuno che avesse un cavallino, o anche semplicemente un somarello, potesse galoppare a piacere»<sup>66</sup>, era alla base dell'attrazione su di lui suscitata dal neopositivismo logico (oltre che dall'esistenzialismo per la sua tipica anti-sistematicità e lotta al dogmatismo), in quanto questo sembrava accoppiare le due esigenze fondamentali della logica («il rigoroso impiego di determinati procedimenti logici») e dell'esperienza («la possibilità di ricorrere ai fatti, almeno come ultima, ma costante, istanza di controllo di teorie ed asserzioni»), oltre che ad incarnare quell'ideale di intersoggettività da lui sottolineato in *Idealismo e positivismo* come una imprescindibile caratteristiche che deve avere ogni filosofia responsabile. A questa duplice

<sup>62</sup> Preti fa riferimento in particolare al saggio di L. Geymonat *Stati sentimentali e valutazioni etiche*, in L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, pp. 268-297.

<sup>63</sup> G. Preti, *I limiti del neopositivismo*, cit., pp. 95-96.

<sup>64</sup> Ivi, p. 96.

<sup>65</sup> G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico* (1958), in G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze, 2 voll., I, p. 476.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

esigenza verso una filosofia intesa come un «onesto mestiere» e non «un modo per urlare le proprie passioni o peggio ancora, sfogare una propria personale *libido loquendi*»<sup>67</sup>, si accoppia anche l'influenza della fenomenologia di Husserl che, incontratasi col neokantismo e col relativismo di Simmel, aveva dato luogo a «un nuovo razionalismo estremamente aperto, aperto, problematico»<sup>68</sup>.

Del resto non si deve dimenticare che proprio Husserl aveva proposto un concetto di «filosofia come scienza rigorosa», in ciò riprendendo l'insegnamento del maestro Brentano che era stato uno dei padri fondatori a Vienna della filosofia scientifica europea con la sua tesi che «Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est»<sup>69</sup>; e di tale nesso Preti è consapevole<sup>70</sup>. Tuttavia, diversamente da Brentano, per il quale la scientificità veniva a coincidere con quella messa in atto dalle scienze naturali, in Husserl<sup>71</sup> la scientificità della filosofia veniva rivendicata in polemica con quella delle scienze naturali e quindi non era modellata sull'idea di positività: la filosofia aveva carattere fondante e doveva andare in cerca di quei principi assolutamente chiari, di quei fondamenti indiscussi che stanno al di là di ogni atteggiamento ingenuamente naturalistico e che permettono alla filosofia, intesa come fenomenologia, come scienza eidetica, di farci venire ad una conoscenza obiettiva e a risultati universali e necessari. Insomma la filosofia è per Husserl «scienza dei fondamenti», scienza universale dell'essere nel mondo e in quanto tale è essa a dover costituire la fondazione delle scienze e non viceversa, cioè come mutazione *dalle* scienze storicamente date dell'ideale di scientificità cui doveva essere ispirata la riforma della filosofia. Per tale motivo il concetto di «scienza rigorosa» di Husserl non aveva nulla a che vedere con l'idea di filosofia scientifica come veniva elaborata tra Ottocento e Novecento da filosofi e scienziati. Tuttavia, nonostante le strade intraprese dai circolisti di Vienna e dalla scuola brentaniana per molti aspetti sono state divergenti (Husserl è il caso più emblematico), in molti altri pensatori esse furono comuni (specie col filone di Twardowski e dei suoi allievi polacchi): la generale accettazione dei metodi empirici, l'interesse per la logica, il rigetto delle entità astratte e delle ipostatizzazioni metafisiche, l'affidarsi al rigore della metodologia, specie di quella scientifica<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., p. 476.

<sup>68</sup> Ivi, p. 478.

<sup>69</sup> F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*. Felix Meiner, Hamburg 1968 (1929), p. 36.

<sup>70</sup> G. Preti, *Il neopositivismo del Circolo di Vienna*, «Studi filosofici», III, 1942: 208-209.

<sup>71</sup> E. Husserl, *Philosophy as Rigorous Science*, (1911) in Q. Lauer (a cura di), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, New York 1965.

<sup>72</sup> D. Jacquette, *Fin de siècle: Austrian thought and the rise of scientific philosophy*, «History of European Ideas», 27, 2001: 313.

È anche questo modo specifico di intendere il rapporto tra filosofia e scienza della posizione husserliana ad essere presente nei primi scritti di Preti (che ben conosceva la «filosofia come scienza rigorosa» di Husserl)<sup>73</sup>, in particolare nell'esigenza di una filosofia ancora intesa come fondazione delle scienze, che queste sono incapaci di darsi da sole e che quindi spetta alla filosofia di delineare mediante la riduzione fenomenologica<sup>74</sup>. Tuttavia tale influenza non scivola verso una sorta di autarchia filosofica, che finisce per convertirsi in idealismo<sup>75</sup>, in quanto è assai forte in Preti la compresente influenza del trascendentalismo elaborato dalla scuola di Marburgo, specie cassireriano, che vede solo nella scienza storicamente costituita, nello 'stato di fatto' delle scienze razionali, il punto di partenza per ogni considerazione di teoria della conoscenza<sup>76</sup>, e che per questo aspetto si fa erede della concezione illuminista di filosofia<sup>77</sup>. Questa eredità fa sì che Preti propenda sempre verso uno dei due poli in cui poteva essere sviluppato il progetto epistemologico kantiano<sup>78</sup>, ovvero quello trascendentale nel quale si rigetta lo psicologismo in favore della connessione tra epistemologia e logica<sup>79</sup> e si assume quale punto di partenza la scienza, in cui «la conoscenza, vale a dire la scienza, è l'obiettivo proprio del metodo trascendentale, e la pietra di paragone dell'epistemologia»<sup>80</sup>; mentre è sostanzialmente accantonato il progetto fondazionale (l'altro polo), in cui la filosofia viene vista come fondazione e giustificazione delle scienze e quindi tesa alla esibizione di quelle *fondamenta* che avrebbero dovuto porre la scienza su un terreno talmente saldo da sottrarla ad ogni possibilità di dubbio scettico (ed è questo in sostanza il progetto husserliano, almeno in una sua prima fase).

Grazie a questa impostazione neocriticista l'epistemologia, intesa quale luogo privilegiato in cui la filosofia affronta il problema della conoscenza, non trova la propria adeguatezza in criteri di razionalità da essa stessa posti – in modo da costituire una sorta di autocoscienza filosofica e metodolo-

<sup>73</sup> G. Preti, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, (1934), in G. Preti *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 2 voll.

<sup>74</sup> E. Rodriguez, *Giulio Preti e Ludovico Geymonat: un confronto tra due percorsi filosofici per la costruzione di un nuovo razionalismo*, in F. Minazzi, *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., p. 324.

<sup>75</sup> G. Preti, *Idealismo e positivismo*, cit., pp. 18-24.

<sup>76</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Il Saggiatore, Milano 1968, 4 voll., I, pp. 32 e IV, pp. 133, 328).

<sup>77</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974 (1932), p. 10.

<sup>78</sup> F. Coniglione *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, CUECM, Catania 2002, pp. 182-188.

<sup>79</sup> A. Richardson, 'The Fact of Science' and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism, «Isis», 99, 2008: 215.

<sup>80</sup> A.J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, cit., p. 331.

gica dello scienziato cui questo dovrebbe al limite adeguarsi se smarrisce la retta via – bensì nella pratica effettiva degli scienziati, nella conoscenza di fatto conseguita e storicamente consolidatesi. Essa parte dalla scienza (essa è il *datum*, il *faktum* da spiegare e giustificare) e *ritorna* alla scienza (il *faktum* che costituisce il suo criterio di convalida, il metro della sua adeguatezza). E sarà proprio questo insistere sul *faktum* della scienza uno dei *leit-motiv* del Preti maturo e il motivo principale del privilegiamento nel giovane Preti del trascendentalismo della scuola di Marburgo e di Cassirer in particolare<sup>81</sup>, che ne permette una più agevole connessione con le prospettive dell'empirismo logico<sup>82</sup>.

Questa esigenza, che matura progressivamente nell'opera di Preti a partire dal suo trascendentalismo e che avrà la sua piena espressione nella riflessione matura, non è affatto estranea a Geymonat, che la porta sempre avanti con continuità in tutte le sue opere, anche se non a partire da una esigenza di carattere trascendentale, ma interpretando nel modo più autentico e corretto lo spirito del neopositivismo logico (in sostanza schlickiano e anticarnapiano)<sup>83</sup>, con lo spogliarlo del suo normativismo per farne una metodologia descrittiva di quanto le scienze reali di fatto sono<sup>84</sup>. E tale comune condivisione giunge nelle opere successive di Preti quasi ad assumere lo stesso giro di frasi che possiamo ritrovare in alcuni scritti di Geymonat<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1966, pp. 21-28.

<sup>82</sup> L. Bertolini, *Il trascendentalismo nei primi scritti di Giulio Preti*, in F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 290-1.

<sup>83</sup> M. Schlick, *Teoria generale della conoscenza*, Franco Angeli, Milano 1986 (1925), pp. 380, 404, 412; M. Schlick (1979) *Philosophical Papers*, ed. by H.L. Mulder and B.F.B. van de Velde-Schlick, Reidel, Dordrecht 1979, vol. I (1909-1922); K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della conoscenza*, cit., pp. 59, 99-101; K. Ajdukiewicz (1951) *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, in K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, PWN, 2 voll., Warszawa 1985, vol. II, p. 133; C.G. Hempel, *Empiricism in the Vienna Circle and in the Berlin Society for Scientific Philosophy. Recollections and Reflections*, in F. Stadler (a cura di), *Scientific Philosophy: Origins and developments*, Kluwer, Dordrecht et al. 1993, pp. 1-9.

<sup>84</sup> L. Geymonat, *Caratteri e problemi della nuova metodologia*, in L. Geymonat *Saggi di filosofia neorazionalista*, Einaudi, Torino 1953, pp. 67-81.

<sup>85</sup> Scrive Preti: «Di fatto, tutte le analisi – anche quelle di Kant e di Husserl – si muovono sul terreno obiettivo del discorso. Solo l'analisi del discorso come tale può evitare reificazioni che rendono il problema della conoscenza impossibile, la conoscenza un mistero. La conoscenza è un fatto: il nostro compito è analizzarla, rilevarne le strutture; e sulla base di tale analisi potremo anche vederne gli eventuali limiti "interni". Ma la conoscenza è discorso. Se al dualismo ipostatico soggetto-oggetto sostituiamo, proprio secondo i più validi insegnamenti di Kant e Husserl, la tensione intenzionale noesi-noema, abbandonato il linguaggio soggettivistico e mentalistico tale tensione si configura come tensione segno-significato. Il problema della conoscenza è problema semantico. In particolare, il problema della conoscen-

Questa duplice eredità è alla base di quella «oscillazione sul metodo»<sup>86</sup> che avrebbe caratterizzato la fase iniziale di sviluppo del pensiero di Preti<sup>87</sup> e che lo spinge in alcuni casi a criticare la posizione di Geymonat, da lui avvertita come troppo sbilanciata verso una visione della filosofia come metodologia delle scienze, in altri a sostenere, in congruenza con il suo pensiero (e col proprio trascendentalismo), la necessità di trovare nel-

za filosofica è problema di semantica del linguaggio che si impiega nella discussione filosofica. La tradizionale domanda “che cosa possiamo conoscere?” si trasforma in quest'altra: “che cosa possiamo dire?” (G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 461-62; ma cfr. anche G. Preti, *In principio era la carne*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 173; G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, ora come *Scetticismo e conoscenza*, CUECM, Catania 1993 (1974), pp. 17, 28-29). E si veda ora quanto scritto Geymonat dieci anni prima in merito all'abbandono della prospettiva psicologista dell'empirismo, alla necessità di considerare il linguaggio delle teorie scientifiche, che hanno natura precipuamente linguistica, e quindi di spostare l'attenzione su di esso e infine sulla scienza come dato di fatto intrascendibile: «Negare la validità assoluta delle leggi scientifiche; sostenere il carattere convenzionale dei più comuni postulati della matematica e della fisica; ripudiare come grossolani equivoci alcuni concetti che furono considerati da secoli come forniti della maggiore evidenza; sottoporre ad una radicale revisione i più rispettabili principi della logica; rivoluzionare le teorie che formavano il vanto dei nostri avi; tutto ciò è possibile perché le nostre critiche, per forti che siano, non rischiano più – ormai – di scuotere la solidità della scienza. Il metodologo del nostro tempo può permettersi, senza alcun timore, di provare il carattere umano e variabile di tutta la scienza; può porre in luce le intrinseche limitazioni della sua solidità, proprio perché questa solidità non è più in discussione, perché – qualunque abbia a risultare il suo carattere – essa si è ormai imposta al di sopra di ogni dubbio» (L. Geymonat *Caratteri e problemi della nuova metodologia*, in L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, Einaudi, Torino 1953, pp. 67-81).

<sup>86</sup> Tali 'oscillazioni' non furono rare nel pensiero di Preti, spesso motivate da contingenze polemiche o dalla necessità di collocarsi e differenziarsi all'interno del dibattito filosofico contemporaneo, così come è avvenuto ad es. per il concetto di filosofia generale (F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, cit., pp. 20-21). Un altro esempio può essere quello del concetto di filosofia da un lato definito in modo assai restrittivo e sostanzialmente assorbito all'interno di quello della scienza (G. Preti, *Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., pp. 114-116), dall'altro rivendicato nella sua autonomia dalla scienza (G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., II, pp. 217-243) e addirittura ricercato per una sua 'forma' specifica (G. Preti, *Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia*, cit.). Sul modo di intendere la filosofia in questi due ultimi saggi vedi M. Dal Pra, *La metodologia della storiografia filosofica di Giulio Preti*, in F. Minazzi, (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 201-220. Faccio notare che la definizione 'polivoca' di filosofia data da G. Preti (*Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, cit., pp. 218-219) ha il suo pendant scientifico nel modo in cui L. Geymonat (*Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, in L. Geymonat *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 55-66) riprende e utilizza la definizione di geometria fornita da Veblen: stesso anno, stessa impostazione, ma su tematiche diverse.

<sup>87</sup> E. Rodriguez, *Giulio Preti e Ludovico Geymonat: un confronto tra due percorsi filosofici per la costruzione di un nuovo razionalismo*, in F. Minazzi, (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., p. 325.

le scienze storicamente costituite quei piani intersoggettivi e quei metodi più positivi in grado di fare della filosofia un «onesto mestiere» e di permettere così di scoprire «cosa abbiano in comune queste diverse forme del sapere, [...] che cosa le renda, appunto, sapere»<sup>88</sup>. Insomma era l'esigenza per Preti di «trovare un piano di ricerca che muovesse dall'esperienza e dalla conoscenza intellettuale, procedendo per le vie possibilmente più (relativamente) oggettive e sul terreno il più possibile aderente all'esperienza verificabile»<sup>89</sup>.

5. Per quanto riguarda la prospettiva metafilosofica, abbiamo visto come quello di Preti sia nella prima fase del suo pensiero una sorta di programma 'massimalista' di filosofia scientifica, in cui la filosofia costituirebbe una sorta di architettura generale della scienza e una sua sistemazione unitaria e complessiva, la cui 'scientificità' è consegnata alla adozione del metodo delle scienze «fin dove è possibile»: una prospettiva verso la quale hanno militato altri filosofi scientifici, come il giovane Schlick o alcuni esponenti della scuola polacca, come Tadeusz Czeżowski<sup>90</sup> o Andrzej Grzegorzczak<sup>91</sup>. In ciò v'è la ragione del suo dissenso verso un neopositivismo che viene esaminato e criticato nella forma che aveva assunto dopo la svolta che aveva allontanato il Circolo di Vienna dal modo originale di intendere la filosofia scientifica praticato dai suoi iniziatori (specie il primo Schlick) e che assegnava ancora alla filosofia un ampio ruolo, ivi compreso quello di mettere al sicuro le fondamenta sulle quali poggiano le scienze speciali<sup>92</sup>: un progetto non molto lontano da quello di Husserl (significative le date di pubblicazione), anche se compiuto con strumenti logici e non fenomenologici. Tuttavia, successivamente alla svolta dovuta all'influenza della filosofia di Wittgenstein<sup>93</sup>, la filosofia era stata dai viennesi destituita di ogni validità che non fosse la chiarificazione del linguaggio della scienza<sup>94</sup> e quindi indirizzata verso quella esclusiva vocazione me-

<sup>88</sup> G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., p. 477.

<sup>89</sup> Ivi, p. 479.

<sup>90</sup> F. Coniglione, *Logica, scienza e filosofia in Tadeusz Czeżowski*, «Axiomathes», 10 Years, a cura di Roberto Poli, vol. VIII, nrs. 1-3, 1997: 191-250.

<sup>91</sup> A. Grzegorzczak, *Mała propedeutyka filozofii naukowej*, Inst. Wyd. Pax, Warszawa 1989.

<sup>92</sup> M. Schlick, *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart*, (1911) trad. ingl. in M. Schlick *Philosophical Papers*, cit., p. 108.

<sup>93</sup> Di questa differenza tra un primo e un secondo Schlick è consapevole L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, pp. 36-37, 39, che la attribuisce alla influenza di Wittgenstein e alla svolta conosciuta dalla fisica con la meccanica quantistica. Tuttavia Geymonat non focalizza il problema della filosofia scientifica.

<sup>94</sup> M. Friedman, *Dynamics of Reason. The 1999 Kant Lectures at Stanford University*, CSLI Publications, Stanford 2001, pp. 14-17.

todologica che proprio nel Carnap della *Sintassi logica*<sup>95</sup> avrà la sua più esplicita, chiara e coerente realizzazione.

Tale programma massimalista della filosofia scientifica fu all'inizio estraneo al pensiero di Geymonat che, molto più fedele all'impostazione del Circolo e lontano dalle seduzioni della fenomenologia e del trascendentalismo della scuola di Marburgo, tende a identificare ragione e scienza e quindi a sposare quel razionalismo timido o incompleto, che abbiamo visto Preti gli aveva rimproverato. Insomma, in questa fase del loro sviluppo filosofico sarebbero profonde le differenze tra Preti e Geymonat in merito alla statuto della filosofia; come afferma Scarantino<sup>96</sup>, mentre per Preti questa doveva essere concepita quale «struttura formale delle forme spirituali», in continuità con la tradizione neokantiana e cassireriana, invece per Geymonat essa veniva intesa come «metodo analitico che permette di chiarire i procedimenti scientifici». In effetti, abbiamo visto come Preti nella prima fase del suo approccio al neopositivismo abbia avuto una più viva esigenza della funzione della filosofia rispetto a quanto fatto da Geymonat; questa cominciava laddove finiva la funzione e il lavoro del neopositivismo, ma giovandosi dei risultati da questo conseguiti; per cui anche la metafisica avrebbe finito per fruire di questa depurazione e disodamento del campo del discorso, in quanto «molti dei famosi problemi metafisici nascondono, in generale, veri e propri problemi filosofico-scientifici; solo che la metafisica li rende vani impostandoli in modo illecito. La critica positivista ce li deve restituire purificati e posti nel loro vero senso; ma l'errore del neopositivismo sta nell'illudersi di averli risolti, o meglio dissolti»<sup>97</sup>. È una posizione che fa essere Preti perfettamente in linea con le posizioni che nello stesso torno di tempo venivano esposte dai filosofi della scuola di Leopoli-Varsavia nei confronti del neopositivismo, i quali pure insistevano nel criticare, specie in Carnap, l'illusione che, mediante l'analisi linguistica, i problemi della metafisica potessero essere 'dissolti' piuttosto che 'risolti'<sup>98</sup>; e non è un caso che la filosofia analitica o scientifica polacca sia stata anche caratterizzata per la mancata influenza del pensiero di Wittgenstein, così come è avvenuto per il primo Schlick<sup>99</sup>. Coglie

<sup>95</sup> R. Carnap, *Sintassi logica del linguaggio*, cit.

<sup>96</sup> L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit., pp. 148, 237-240.

<sup>97</sup> G. Preti, Recensione a L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo* (Chiantore, Torino 1945), «Analisi», I, 2. 1945: 114-115.

<sup>98</sup> J. Łukasiewicz, *Co dała filozofii współczesna logika matematyczna?*, (1936) in *Logika i metafizyka*, WfiS Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, p. 69; J. Łukasiewicz, *Logistic and Philosophy*, in *Selected Works*, (1936), a cura di L. Borkowski, North Holland, Amsterdam 1970, p. 227; M. Kokoszyńska, *Wrażenia z Pierwszego Międzynarodowego Kongresu Filozofii Naukowej*, «Ruch Filozoficzny», XIII, 1937: 5-10; K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, cit., *passim*.

<sup>99</sup> Su tutto ciò mi permetto di rinviare ancora una volta a quanto da me detto nelle opere già citate.

bene questa specifica caratteristica del neopositivismo Alan Richardson<sup>100</sup> quando afferma che di solito le ricostruzioni standard del neopositivismo hanno il torto di trascurare il fatto che suo compito fondamentale è stato quello di portare il rigore, la chiarezza e i metodi della scienza nella filosofia e così permetterle di superare la propria crisi grazie alle risorse offerte dalle scienze esatte: «L'empirismo logico è stato, in primo luogo, un progetto volto ad assicurare lo status scientifico della filosofia, a trovare un luogo per la filosofia all'interno di una cultura scientifica». Solo che tale compito non fu condiviso nel corso dell'intera storia del neopositivismo viennese e venne di fatto liquidato dopo la svolta wittgensteiniana e definitivamente affossato con la sintassi logica di Carnap. È proprio quest'ultima fase che Preti ha davanti e che critica nell'opera di Geymonat da lui discussa.

Tuttavia riteniamo che tale divaricazione tra Preti e Geymonat debba essere collocata più correttamente all'interno dell'iter intellettuale di entrambi, nell'ambito di quella «sintonia discordante»<sup>101</sup> dove per noi l'accento cade, per quanto riguarda il problema della filosofia scientifica, più sul primo termine che sul secondo. Innanzi tutto riteniamo che Preti abbia avuto presente nella sua critica solo alcuni degli aspetti delle concezioni espresse da Geymonat negli *Studi per un nuovo razionalismo* del 1945, piuttosto che le concezioni contenute in *La nuova filosofia della natura in Germania* del 1934 (da lui mai citato). In quest'ultimo studio Geymonat ha maggiormente presente la fase iniziale del neopositivismo, quella anteriore all'influenza di Wittgenstein e ancora assai segnata dalle tesi di filosofia della natura di Schlick come anche dalla sua concezione di filosofia scientifica<sup>102</sup>. E infatti successivamente Geymonat giudicò severamente *La nuova filosofia della natura in Germania*, addirittura ripudiandola in quanto le informazioni sul Circolo di Vienna non sono esposte col sufficiente spirito critico, sfuggendogli il loro significato complessivo, così come lui stesso si rese conto successivamente quando si recò a Vienna per sei mesi a partire

<sup>100</sup> A. Richardson, *Scientific Philosophy as a Topic for History of Science*, cit., p. 90.

<sup>101</sup> F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, cit., p. 33.

<sup>102</sup> Geymonat ha sostenuto la sostanziale continuità del pensiero di Schlick, che a suo avviso non presenta quella brusca cesura tra una prima e una seconda fase del suo pensiero. Tuttavia tale continuità è da lui inscritta all'interno di «una comune ispirazione empiristica», sicché l'influenza di Wittgenstein viene intesa – diversamente da come fanno i sostenitori delle due fasi – come un ulteriore arricchimento delle sue precedenti posizioni, che semmai subirono un approfondimento e un arricchimento dovuto agli sviluppi della fisica contemporanea, in particolare della meccanica quantistica (L. Geymonat, *Evoluzione e continuità nel pensiero di Schlick*, (1985) in L. Geymonat, *La ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 87-95). Quanto da noi qui e altrove sostenuto non è in contraddizione con tale idea di Geymonat in quanto limita la svolta dovuta a Wittgenstein alla concezione della filosofia scientifica di Schlick, prendendo in esame anche opere precedenti a quelle cui fa riferimento Geymonat.

dall'autunno del 1933<sup>103</sup>. Per cui le tesi di tale volume sono anteriori alla sua frequenza del Circolo di Vienna e anteriori alla influenza di Wittgenstein, onde la vera e propria fase di divulgazione delle tesi neopositivistiche avviene negli anni che vanno dal 1935 al 1945<sup>104</sup>. Di ciò ne è dimostrazione il saggio *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca* del 1935, incluso negli *Studi*, in cui egli espone la tipica dottrina wittgensteiniana, fatta propria anche da Schlick, per la quale il significato dei concetti dipende dalle regole (sostanzialmente convenzionali) per l'uso dei termini. Ne segue che per analizzare il pensiero umano, è necessario compiere una sua analisi grammaticale e sintattica, così come è stato fatto per importanti concetti scientifici la cui problematicità è stata risolta analizzando le regole che ne governano i significati (come ad es. quelli di serie, simultaneità, antinomia degli insiemi). Onde il compito della ricerca filosofica è quello di procedere ad una chiarificazione del significato, stabilendo se un certo problema ha un senso oppure no; mentre compito della ricerca scientifica sarebbe quello di decidere della verità o falsità di un asserto e quindi distinguere i «problemi apparenti» o *sinnlos*, da respingere, e quelli genuini, *sinnvoll*, dei quali è possibile dare una soluzione scientifica<sup>105</sup>. Come si vede siamo in piena linea di continuità con l'insegnamento wittgenstein-schlickiano, in cui il compito della filosofia è tutto inscritto in questa opera di chiarificazione sia del linguaggio scientifico, come anche di quello comune, che è compito precipuo della filosofia teoretica<sup>106</sup>.

Tuttavia ciò non toglie il fatto che Geymonat non è affatto appiattito sulle tesi più estreme del neopositivismo e avanza delle istanze che, se non sono in piena linea con le posizioni del Preti in fase di formazione, tuttavia vanno incontro e in certi casi preannunciano molte delle istanze che questi svilupperà nel prosieguo del suo pensiero: la necessità di tener maggiormente in conto la dimensione storica e dinamica della scienza<sup>107</sup>, il cui sviluppo avviene per crisi successive e in modo discontinuo, richiedendo una «ragione dialettica»<sup>108</sup>; poi l'atteggiamento non liquidatorio su Kant, del quale si rifiuta il sintetico a priori e l'assolutezza delle forme a priori, ma si cerca in qualche modo di recuperarne l'esigenza all'interno dell'attività sintetica soggettiva mediata dal linguaggio comune, inteso non come qualcosa di fisso e universale ma esprimentesi in forme storicamente

<sup>103</sup> Ivi, p. 87.

<sup>104</sup> F. Minazzi, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, cit., pp. 187-92.

<sup>105</sup> L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, «Rivista di filosofia», XXVI, 2, 1935: 146-175 (poi in L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 13-15, 26-29); L. Geymonat, *Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, (1951) in L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 55-66.

<sup>106</sup> L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, cit., pp. 33-35, 110.

<sup>107</sup> Ivi, p. 6; L. Geymonat, *Convenzionalità e storicità delle teorie scientifiche*, (1951) in L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 55-58.

<sup>108</sup> L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 157-8.

variabili<sup>109</sup>; o anche l'insistenza sull'importanza del linguaggio comune e dell'esperienza quotidiana<sup>110</sup>, che tanto spazio avrà nel pensiero di Preti, e l'idea che non esiste un'unica razionalità scientifica cui corrisponderebbe una razionalità della natura, ma tante, come sono tante le logiche, ciascuna determinata dalle sue regole sintattiche: «la così detta razionalità della natura non può essere altro che la razionalità concreta e determinata dalle teorie scientifiche, con le quali la natura trovasi espressa»<sup>111</sup>. Infine, in merito al ruolo della filosofia, non è affatto vero che questa sia schiacciata ad una mera e sola analisi del linguaggio scientifico, di quello appartenente alla fisica matematica in particolare; Geymonat propone piuttosto un'accezione molto ampia di filosofia, che viene ad essere riflessione sull'esperienza umana nel suo complesso, conoscitiva e sentimentale, purché tale riflessione avvenga secondo il criterio della «precisione critica accuratissima», mantenendo «la propria analisi sempre fredda e obiettiva» e rimanendo sempre «nel campo dell'esatto e del verificabile»<sup>112</sup>. In particolare, per l'analisi degli stati d'animo Geymonat sostiene che si debba fare un'analisi *fenomenologica*, quanto più scrupolosa possibile e diversa da quanto fa la psicologia<sup>113</sup>; lo stesso dicasi per i «fenomeni della vita collettiva» per i quali viene auspicata una sorta di «osservazione partecipante»<sup>114</sup>. Insomma vero filosofo non è chi autolimita il proprio lavoro ad un campo

<sup>109</sup> L. Geymonat, *Il pensiero di Kant alla luce delle critica neo-empiristica*, (1943) in L. Geymonat *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 36-54. Successivamente Geymonat rivaluta vari aspetti del pensiero di Kant contenuto nella sua opera spesso sottovalutata, *Principi metafisici della scienza della natura* (1786), pur rimanendo fermo nello stesso giudizio in merito all'a priori, ritenendo che egli «possa venire considerato, senza alcun dubbio, come un precursore del più serio metodologismo. [...] Credo che sia difficile trovare anche in un metodologo odierno, maggiore chiarezza di espressione e di pensiero: ogni tentativo di introdurre nozioni assolute nella ricerca scientifica non è altro – per Kant – che un tentativo di opporre una barriera alla ragione investigatrice. La battaglia contro l'assoluto nella scienza è la battaglia contro questa barriera, contro ogni sorta di chimere, contro il pericolo di addormentare la ragione umana “sul molle guanciale delle qualità occulte” [...] È un insegnamento ancor oggi prezioso, poiché ancora oggi il progresso della scienza si trova spesso intralciato da riferimenti metafisici (tanto più pericolosi in quanto inconfessati, che tocca per l'appunto al filosofo smascherare e combattere. In questa battaglia Kant ci ha fornito un mirabile esempio di decisione e coraggio; su di esso è bene riflettere seriamente, proprio per essere in grado di imitarlo e di emularlo» (L. Geymonat, *Metafisica e scienza in Kant*, (1959) in L. Geymonat, *La ragione*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 127-128, 130, 135).

<sup>110</sup> L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, cit., p. 33; L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 110-119, 269-270; L. Geymonat, *La nuova impostazione razionalistica della ricerca filosofica*, (1951) ora in L. Geymonat, *La ragione*, cit., p. 87.

<sup>111</sup> L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, cit., pp. 260, 278-279.

<sup>112</sup> Ivi, p. 301.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 299-301.

<sup>114</sup> Ivi, pp. 329-335.

ben definito, ma «colui che ama il rigore, la chiarezza, l'esattezza, anche allorché queste lo costringano a rinunciare a sintesi grandiose, piene di fascino e di bellezza»<sup>115</sup>. Certo non v'è in Geymonat l'attenzione di Preti per la metafisica e il tentativo di giustificarne e difenderne il ruolo nella scienza; non v'è quella visione massimalista della filosofia che nulla vuole escludere dal campo della sua scientificità (e qui la differenza da Preti evidenziata in merito al problema morale è significativa), tuttavia la differenza tra Preti e Geymonat non sembra essere alimentata da questioni di fondo, ma da un diverso atteggiamento nei confronti del neopositivismo, più cauto e meno 'fanatico' quello di Preti, più entusiasta quello di Geymonat, che è capace di «ingoiarlo in blocco e lavorarci dentro», per interpretarlo in maniera più conforme alle proprie esigenze<sup>116</sup>.

Geymonat non ha intenzione di ridurre la filosofia a una sterile disciplina di secondo livello, ad una metariflessione sui concetti e le strutture conoscitive fornite da discipline consolidate e definite nel loro carattere di scientificità, bensì quello di trasporre e di trasferire al discorso filosofico quei concetti di rigore, esattezza e verificabilità razionale da lui individuate come metodo precipuo delle discipline scientifiche storicamente costituite, all'interno di una concezione della filosofia improntata a una «nuova razionalità» ad un tempo estremamente modesta ed ambiziosa, nella quale si esprime il «nuovo illuminismo»<sup>117</sup>. È in effetti questo un carattere comune di tutti coloro che in Italia si accostarono, in diversi gradi, al neopositivismo, che evitarono di accettare in modo acritico i suoi punti di vista più radicali e polemici, per cui «la condanna alla metafisica, ad esempio, non si trasformò mai in una condanna della filosofia»<sup>118</sup>. Ed

<sup>115</sup> Ivi, p. 340.

<sup>116</sup> È quanto si evince da una lettera di Preti ad A. Banfi del 20 luglio 1950, in F. Minazzi, *Giulio Preti: Bibliografia*, cit., pp. 37-38.

<sup>117</sup> L. Geymonat, *La nuova impostazione razionalistica della ricerca filosofica*, cit., pp. 92-96. Parecchi anni dopo Geymonat (*Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, cit., p. 57) attribuisce al «nuovo razionalismo» come da lui inteso il progetto per cui «l'attività filosofica avrebbe dovuto costituire delle "grammatiche" capaci di farci comprendere il significato dei concetti noti nelle varie discipline e delle teorie su di essi costruite. Non c'era nemmeno bisogno di sposare le tesi che più profondamente connotavano il programma antimetafisico dei viennesi... Si trattava, al contrario, di un'attività in cui ogni serio filosofo poteva impegnarsi perché forniva "un metodo di analisi critica che non restringe la ricchezza dei nostri veri effettivi pensieri". Così scrivevo allora. E aggiungevo che questa "era la via maestra del nuovo razionalismo, un nuovo razionalismo per tempi e uomini nuovi"». Come si vede la elaborazione di tali 'grammatiche' innanzi tutto non era limitata alle scienze fisico-matematiche; inoltre non coincideva con la loro sintassi logica né aveva connotati antimetafisici. Questa prospettiva non era molto lontana dal programma pretiano della filosofia come analisi dei linguaggi che costituivano le «ontologie regionali» delle varie discipline.

<sup>118</sup> M. Pera, *Dal neopositivismo alla filosofia della scienza*, in E. Garin (a cura di), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 103.

è questa anche l'esigenza prevalente nella riflessione di Preti. Da quanto egli scrive negli anni immediatamente successivi a quelli prima esaminati – i medesimi in cui Geymonat produce alcuni dei suoi lavori più significativi entrati a far parte del *Saggi di filosofia neorazionalista*<sup>119</sup> – emerge con chiarezza come egli sia a favore della sostanziale identità strutturale di scienza e filosofia: così come non esiste 'una' scienza, così pure non esiste 'una' filosofia, ma molteplici filosofie, tenute insieme da ciò che tiene unite le scienze, e cioè la 'scientificità', essendo la distinzione tra pensiero filosofico e pensiero scientifico un frutto neoromantico. Non solo, ma viene stigmatizzato il carattere deteriore della metafisica in quanto «non risponde alle esigenze di scientificità che oggi formuliamo nei nostri linguaggi perfetti»; ciò giustifica la lotta delle correnti scientiste innanzi tutto contro quella metafisica inconsapevole di troppi filosofi contemporanei «[...] che hanno volto del tutto le spalle ad ogni esistenza di scientificità, hanno ripudiato qualsiasi forma di controllo dei loro discorsi: sono dei letterati [...] dei retori, degli autobiografi, tendenti a denotare in maniera impropria ed allusiva emozioni, speranze, paure e delusioni personali». Dunque, una forte esigenza di scientificità e critica alla metafisica, ma anche l'idea di poter elaborare un discorso filosofico che abbia «le stesse richieste che la critica scientifica pone al discorso scientifico: verificabilità e rigore»<sup>120</sup>.

Ma si è detto che questa è una esigenza *prevalente* in Preti, specie nella ricostruzione *ex post facto* del proprio pensiero che egli ne fa e che ha verosimilmente influenzato molti degli interpreti<sup>121</sup>. Ed infatti non sono mancati in lui quelle tipiche oscillazioni che ne hanno caratterizzato il pensiero: diversamente si esprimeva qualche anno prima quando, dopo aver definito l'epistemologia come una riflessione della scienza su se stessa, della «scienza che si prende a proprio oggetto» (per ciò distinguendola dalla filosofia della scienza, più interna alla problematica proveniente dalla tradizione filosofica), finiva per affermare con decisione che «La filosofia o diventa letteratura, volta a rapsodeggiare variazioni sul "destino dell'uomo", oppure, se vuole conservare i suoi tradizionali caratteri razionalistici, di formalità e universalità, non può che divenire epistemologia unitaria»<sup>122</sup>. Ma in tal modo finisce per essere affievolita l'esigenza dell'autonomia della filosofia dalla scienza, visto che essa,

<sup>119</sup> L. Geymonat *Alcuni atteggiamenti filosofici che derivano da posizioni scientifiche ormai abbandonate*, (1953) in M. Pasini, D. Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, cit., pp. 20-24.

<sup>120</sup> G. Preti, *Criticità e linguaggio perfetto*, (1953) in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., I, pp. 114-116.

<sup>121</sup> G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., pp. 482-484.

<sup>122</sup> G. Preti, *Due orientamenti nell'epistemologia*, (1950) in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., I, p. 55.

interpretata come epistemologia unitaria, non può che essere collocata all'interno del campo della scienza<sup>123</sup>.

È stato sostenuto che il contrasto tra i due filosofi sia emerso in particolare a seguito della relazione tenuta da Geymonat, in occasione del congresso di Torino del movimento neoilluminista tenutosi il 3-4 giugno 1953. In questa occasione Geymonat avrebbe sostenuto che la filosofia non debba costruire una sintesi delle scienze, ma limitarsi a considerare il rapporto tra i metodi delle varie scienze, intervenendo per la loro modifica critica dall'interno; per cui la filosofia dovrebbe essere intesa «come metodologia e come coscienza storica dell'evolversi delle scienze e degli intrecci ai quali essa va incontro, non senza una prospettiva di unificazione del sapere», con ciò puntando a giustificare «il compito della filosofia della scienza rispetto alle scienze, più che il compito semplicemente della filosofia rispetto alla scienza». A quanto pare, nella discussione che ne seguì (e della quale non resta, così come della relazione di Geymonat, alcuna traccia scritta se non nelle cronache effettuate dalle riviste, per cui dobbiamo affidarci al ricordo di Dal Pra) prende corpo il contrasto tra Geymonat e Preti, ovvero tra la filosofia intesa come filosofia delle scienze e quindi come loro metodologia generale, in Geymonat; e – in Preti – la filosofia come «sintesi delle scienze», cioè come determinazione dello stesso piano della scientificità e come mantenimento di alcuni tradizionali problemi metafisici rielaborati in forma logica rigorosa<sup>124</sup>. Di fronte alla tesi di Geymonat di un discorso filosofico che ha il compito di «porre in luce le strutture di ogni singola scienza, promuovendo la consapevolezza del processo di ricerca», v'è il rifiuto pretiano di una mera considerazione metodologica delle scienze e l'esigenza di determinare il carattere di scientificità delle varie discipline (anche di quelle morali) sulla base di una loro considerazione storica: questo sarebbe il compito della filosofia<sup>125</sup>.

Ma, come abbiamo visto, Geymonat nelle sue opere più significative di questo periodo era stato lungi dall'operare una così drastica riduzione.

<sup>123</sup> Ad ulteriore esemplificazione delle oscillazioni di Preti nel corso della sua carriera, si veda quanto dice della filosofia, intesa non più come epistemologia della scienza unitaria, ma come meta-epistemologia, in G. Preti, *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, cit., II, pp. 511-512. Questo carattere della filosofia di Preti è stato anche notato dagli interpreti più attenti, che vedono in ciò le non poche difficoltà in cui si incorre nella interpretazione del suo pensiero; cfr M. Dal Pra, *Introduzione a G. Preti, In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 9; P.L. Lecis, *Giulio Preti e l'idealità del soggetto trascendentale*, in F. Minazzi, (a cura di) *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, cit., pp. 364-365; è questa, intesa in modo più simpatetico, la 'spiritalità' del pensiero di Preti di cui parla F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, cit., pp. 38 sgg.

<sup>124</sup> M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in E. Garin, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., p. 57.

<sup>125</sup> G. Zanga, *Un convegno a Torino e nuovi compiti per la filosofia italiana*, «Il pensiero critico», 7-8, 1953, p. 104.

Ciò è tanto più vero per l'opera del 1934, nella quale non solo viene rivendicato il valore filosofico dei risultati scientifici<sup>126</sup>, ma la filosofia scientifica viene intesa come qualcosa di più ampio del positivismo, che ne è una particolare declinazione<sup>127</sup> e di conseguenza si rigetta l'idea che la filosofia possa essere riassorbita in una scienza particolare: la filosofia è, e resterà, sempre «la conoscenza razionale riflessa dell'atto conoscitivo», anche se il suo metodo non può che esser quello di tener conto «anche e sopra tutto dei risultati della ricerca scientifica»<sup>128</sup>. Tale dipendenza nel metodo di trattazione non è segno di inferiorità in quanto la filosofia, quale regina di ogni nostro sapere (vengono quasi letteralmente riprese alcune espressioni di Schlick), non dipende solo dalla scienza, ma da «tutti i risultati di questo nostro sapere, empirico, scientifico, storico, artistico». Per cui se la filosofia dipende e si avvale di tutte le nostre conoscenze, «d'altro lato però le completa. Ed infatti tutte queste conoscenze, come aveva ben intuito lo Schlick, richiedono veramente qualcosa di diverso da sé medesime per essere spiegate in modo completo; ma ciò richiedono non perché risultino in sé poco chiare, bensì perché vengono sempre a porre qualche altro problema, che trascende i limiti della loro ricerca. Questi nuovi problemi, ai quali siamo portati da tutte le nostre conoscenze particolari, rappresentano un tipo superiore di questioni, cui si risponde, non, come pretenderebbe lo Schlick, con una forma di atti estranei all'intelletto, ma con una forma di intelligenza più pura, più completa: l'intelligenza filosofica»<sup>129</sup>. Sicché Geymonat parla del nuovo spirito che anima il neopositivismo e che è «rivolto sopra tutto a ristabilire una profonda continuità fra la filosofia, eterna madre delle più alte questioni dell'animo umano, e la scienza, cardine fondamentale di tutta la nostra odierna civiltà»<sup>130</sup>. Come si vede tutt'altro che svalutazione della filosofia e sua riduzione a mera metodologia delle scienze consolidate, a pura sintassi logica del linguaggio delle teorie scientifiche in stile carnapiano!

Ma non è questa solo una posizione di quasi vent'anni prima; anche in un saggio del 1952 (ovvero *l'anno prima del convegno di Torino*), Geymonat fa esplicito riferimento alle posizioni del neoilluminismo in rapporto alla metodologia scientifica, sostenendo che esso «non consiste nell'assorbimento della filosofia da parte della scienza», ma piuttosto «nell'aggiornamento dello spirito critico della filosofia moderna, sulla base della piena consapevolezza dei metodi e caratteri delle ultime, più significative, ricerche scientifiche». Non a caso viene distinta la funzione del metodologo da quella del filosofo: il primo si propone il compito di analizzare le basi e i procedimenti della scienza effettiva, i rapporti tra teorie ecc. (ciò che oggi

<sup>126</sup> L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, cit., p. 7.

<sup>127</sup> Ivi, p. 27.

<sup>128</sup> Ivi, p. 41.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>130</sup> Ivi, p. 110.

rientra nel compito della filosofia della scienza), in tal modo fornendo allo scienziato una maggiore consapevolezza dei mezzi di cui fa uso; la sua opera costituisce così «il più prezioso contributo della scienza contemporanea all'opera del filosofo». Il neorazionalismo si basa appunto sull'opera del metodologo quale «punto-base per una riforma della filosofia»: non è questo un programma puramente metodologico, ma largamente filosofico che ne integra l'opera «valorizzandola su di un piano non puramente scientifico»; sicché non sarebbe in linea di principio inconcepibile che qualche studioso di metodologia intendesse il proprio lavoro in maniera più ristretta e quindi finisse per disinteressarsi delle questioni filosofiche generali. Ma il neorazionalista vede la metodologia solo come una premessa, nella misura in cui è convinto che la razionalità non possa essere studiata a priori, ma solo nelle sue concrete realizzazioni. Nondimeno esso nutre il convincimento che «la consapevolezza filosofica di tutte le conseguenze ricavabili da questa posizione è però un compito schiettamente filosofico che trascende la pura metodologia»<sup>131</sup>. Ne segue che metodologia della scienza e filosofia neorazionalista (o neoilluminista) sono lungi dal coincidere; e per sostenere questo punto di vista Geymonat non solo rivendica di aver in passato assunto delle posizioni critiche nei confronti del neopositivismo viennese (così come gli è stato riconosciuto da critici quali Filiassi Carcano e Capone-Braga), ma non esita e ribadire le manchevolezze riscontrate nella concezione filosofica ricavata dalle loro premesse metodologiche. Giacché il neorazionalismo (da distinguere dal neopositivismo) attribuisce al rinnovamento metodologico – il cui merito non va negato ai viennesi – «un'importanza decisiva per tutta la filosofia»<sup>132</sup>; le tecniche razionali da esso messe in atto possono e debbono essere applicate allo studio delle altre questioni concernenti la vita e la cultura, «portandovi il medesimo abito di spregiudicatezza critica e il medesimo rigore di analisi e di osservazione»<sup>133</sup>. Persino le questioni tradizionali della metafisica possono essere affrontate in modo nuovo, rinunciando all'impostazione radicalmente antimetafisica:

[...] lo spirito innovatore del neorazionalismo si spinge a punti ancora più ambiziosi; e precisamente ad applicare la propria indagine critica alle stesse questioni ritenute di maggior attualità fra i metafisici moderni, non più col solo intento negativo di denunciarne i presupposti dogmatici, ma al fine di scoprire se – al di sotto di questi presupposti – non si possa ritrovare un nucleo del problema, consistente e fornito di significato<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> L. Geymonat, *Neorazionalismo e metodologia*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero dell'Università di Cagliari», 1952, rist. in *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Einaudi, Torino 1953; ora in L. Geymonat, *La ragione*, cit., pp. 99-103.

<sup>132</sup> Ivi, p. 108.

<sup>133</sup> Ivi, p. 109.

<sup>134</sup> Ivi, p. 110.

Una posizione ribadita, tra l'altro, proprio nel secondo convegno del movimento neilluminista (Milano, 20-21 dicembre 1953) dove Geymonat, in polemica al modo di fare filosofia di Aliotta non sostiene la inutilità di quest'ultima o la sua scomparsa come disciplina autonoma, bensì esprime la sua convinzione che «esista un altro modo di filosofare, molto diverso da quello prospettato dall'Aliotta. Per attuarlo, bisogna però avere il coraggio di compiere una svolta radicale, facendo dell'attività filosofica qualcosa di molto più serio, di molto impegnativo e faticoso, non meno serio e non meno denso di controlli che qualunque attività scientifica particolare»<sup>135</sup>; una serietà e una svolta di cui Geymonat dà prova accingendosi ad affrontare – con gli strumenti messi a disposizione dalla moderna metodologia – alcuni classici problemi tratti dalla storia della filosofia, come la questione del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours o l'analisi critica delle discussioni sulla prova ontologica o il problema degli universali<sup>136</sup>. È questo un programma di filosofia scientifica che nel suo rifiuto dell'antimetafisica dei viennesi e nella sua visione più complessiva di una filosofia neorazionalista ispirata ai metodi della scienza assomiglia molto a quello fatto proprio dalla scuola di Leopoli-Varsavia, che appunto del rifiuto della liquidazione meramente sintattica e linguistica della filosofia aveva fatto la propria peculiare caratteristica<sup>137</sup>.

Dal Pra sembra avvedersi di questo fatto e facendo riferimento ai *Saggi di filosofia neorazionalista* del 1953 sostiene che in essi vi è un «elemento nuovo» rispetto a quanto sostenuto precedentemente (ovvero nel corso del convegno di Torino del 1953 in cui egli sostiene vi sia stata la descritta divaricazione con Preti): il fatto che «Geymonat accetta ormai un orizzonte filosofico che oltrepassa l'ambito della semplice metodologia; si tratta di passare, infatti, dalla metodologia delle teorie scientifiche allo studio di altre questioni *della vita e della cultura*; in tal modo l'invito di Preti era accolto, anche se in un modo caratteristico, e cioè non tanto aprendo la strada alla disamina di vecchi problemi della tradizione metafisica, e purati alla luce dei nuovi criteri, quanto invece estendendo l'applicazione di quei nuovi criteri a campi diversi della scienza, a questioni, appunto, della vita e della cultura»<sup>138</sup>. A parte il fatto che, come abbiamo visto, Geymonat parla esplicitamente di riesaminare i tradizionali problemi della metafisica (l'estensione a quelli della vita e della cultura era già avvenuta nelle opere precedenti), è singolare la tesi di Dal Pra per cui Geymonat finisce per accettare in un saggio scritto nel 1952 l'invito di Preti rivoltogli nel convegno

<sup>135</sup> L. Geymonat, *Alcuni atteggiamenti filosofici che derivano da posizioni scientifiche ormai abbandonate*, cit., pp. 22-23.

<sup>136</sup> L. Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalista*, cit., pp. 101-137.

<sup>137</sup> F. Coniglione, *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, cit.; F. Coniglione, *The Place of Polish Scientific Philosophy in the European Context*, cit.

<sup>138</sup> M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, cit., pp. 61-62.

del 1953! Perché forse questo è sfuggito agli interpreti, che spesso si sono limitati a ripetere l'autorevole giudizio di Dal Pra: le posizioni di Geymonat di apertura alla filosofia e la fuoriuscita dal metodologismo viennese sono ben antecedenti al famoso convegno del 1953; di essi si ha traccia in tutta la sua precedente opera per ricevere una loro esplicita e assai chiara formulazione nei due saggi del 1951 e del 1952.

6. In cosa risiederebbe allora il dissenso tra Preti e Geymonat? Se ci fermiamo al periodo considerato, ovvero sino ai due congressi di Torino e Milano del 1953 e agli anni immediatamente successivi, vediamo che esso si caratterizza in una prima fase, e nella misura in cui Preti è influenzato dalla fenomenologia e ancor più dal neocriticismo, da una maggiore propensione da parte del filosofo pavese in direzione di una filosofia scientifica che sia in grado di ricomprendere in sé tutte le varie forme di cultura (aspetto che nel prosieguo del suo pensiero avrà sempre più peso)<sup>139</sup>, e da una attenzione e valorizzazione della metafisica come orizzonte ipotetico e unitario all'interno del quale la scienza traccia la sua strada. D'altra parte, in nessuna fase del suo pensiero Geymonat è segnato da una esclusiva ed estremistica condivisione del metodologismo neopositivista e dalla tesi di una filosofia come mera analisi linguistica della scienza<sup>140</sup>; si tratta piuttosto di una questione di accenti che variano in dipendenza dell'argomento trattato. In ogni caso non assistiamo affatto ad una sua 'conversione' su influenza di Preti verso un modo più comprensivo di intendere la filosofia, così come è stato sostenuto, ma piuttosto ad una evoluzione endogena che aveva forti motivazioni già all'interno del modo in cui veniva da lui interpretato il neopositivismo e che negli anni successivi a quelli da noi considerati troverà ulteriori motivazioni nell'adesione al materialismo dialettico e al marxismo.

<sup>139</sup> F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, cit., pp. 34-38; L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit., pp. 231-245.

<sup>140</sup> Ad esempio nel 1936 Geymonat, nel recensire l'opera di Reichenbach sulla probabilità, sottolinea come sia un errore pensare che questo sia un problema che possa essere risolto mediante una formalizzazione matematica, in quanto «il problema della possibilità o meno di applicare il calcolo delle probabilità è un problema filosofico molto generale, che non può semplicemente risolversi scegliendo una definizione della probabilità piuttosto che un'altra, ma dipende da una complessa analisi critica di tutto questo tipo di calcolo» (L. Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*, cit., p. 37). Con ciò Geymonat sottolinea come l'analisi puramente sintattica di un concetto o di un problema, o anche la sua formalizzazione assiomatica, costituiscano solo le premesse affinché una critica filosofica possa aver luogo con piena consapevolezza ed evitando gli inganni e gli equivoci che possono scaturire da una errata posizione del problema, non certo la sua soluzione, che richiede sempre una presa di posizione filosofica. Insomma, come avrebbe detto Preti (G. Preti, *Recensione*, cit.), la filosofia comincia laddove finisce la sintassi e la metodologia: non pare che da questo punto di vista tra i due autori vi sia una reale divaricazione, se non per una questione di accenti e di scansioni temporali.

In ogni caso – e questo è l'elemento che accomuna i due pensatori – in entrambi, pur con le variazioni e le incertezze esaminate (specie in Preti), ritroviamo un concetto di filosofia scientifica intesa in una duplice accezione: come filosofia che accetta e fa propri i criteri di scientificità proposti dai saperi storicamente costituiti e quindi si propone come sapere rigoroso e intersoggettivamente controllabile, quell'onesto mestiere che sia Geymonat che Preti invocano; e come metariflessione sulle varie forme di articolazione della cultura umana<sup>141</sup>, che però assume in Preti una declinazione di tipo trascendentale, in Geymonat meramente linguistica. In nessuno dei due è invece presente l'idea che la filosofia possa essere ridotta alla mera analisi linguistica delle forme concrete del sapere scientifico (e quindi essere una 'filosofia di...') o debba essere intesa come astrazione e generalizzazione a partire dalle scienze, allo scopo di effettuare una sintesi onnicomprensiva che ci faccia pervenire ad una verità sul mondo indipendente ed eccedente rispetto alle varie articolazioni del sapere, una sorta di super-scienza ad esse sovraordinata.

Con gli anni Cinquanta, possiamo concludere, le posizioni dei due pensatori raggiungono il loro punto di maggior raccordo, con un Preti che si avvicina sempre più alle posizioni empiriste del neopositivismo, pur mantenendo l'accezione di filosofia scientifica aperta che abbiamo delineato; e un Geymonat che sviluppa ulteriormente le aperture verso la filosofia scientifica e quindi riduce il suo tasso di metodologismo e sintatticismo, che tuttavia mai aveva messo a tacere, neanche nel suo periodo più neopositivista, l'esigenza di una filosofia autonoma rispetto alla sintassi logica della scienza. Per tutta questa fase, ci sembra che sia corretto estendere la diagnosi da Parrini<sup>142</sup> rivolta al solo Preti anche a Geymonat: si tratta in entrambi i casi di una questione di 'dosaggio' tra esigenze razionalistiche (e diremmo 'filosofiche') ed esigenze empiristiche o riduzionistiche, più tipicamente di origine neopositivista (o di una certa fase del neopositivismo). Quel dosaggio e quel giusto riconoscimento del ruolo della filosofia che fu una caratteristica della filosofia scientifica nel suo senso più proprio e che sembra essere stato uno dei motivi fondamentali dell'epistemologia italiana, per questo aspetto molto più simile alla filosofia analitica polacca di quanto non fosse all'epistemologia viennese, specie se di provenienza carnapiana.

<sup>141</sup> P. Parrini, *Presentazione* a L. Scarantino, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, cit., p. XIII.

<sup>142</sup> P. Parrini, *Preti teorico della conoscenza*, cit., p. 62.