



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DEL MOLISE

Dipartimento Giuridico

Dottorato di ricerca in
“Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche” (XXXIII Ciclo)

Scienze sociali, politiche e delle comunicazioni

Il pragmatismo italiano nel suo tempo: un’analisi storico-critica

M-FIL/06 – Storia della filosofia

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Giovanni Cerchia

Tutor

Chiar.mo Prof. Giovanni Maddalena

Dottorando

Achille Zarlenga – matr. 160514

Anno Accademico 2019/2020

Alla memoria di Anna
Al coraggio di Fabio
Al futuro di Aurora e Elena

Indice

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO: LA REAZIONE IDEALISTA AL PRAGMATISMO ITALIANO	15
1.1 La <i>damnatio memoriae</i> di Croce e Gentile: un paradigma inedito	15
1.2 Benedetto Croce corrispondente del pragmatismo	24
1.3 Lo scambio alla pari con Vailati	26
1.4 Prezzolini e l'intossicazione crociana	45
1.5 Tra Leonardo e Hegel: lo scontro Croce-Papini	58
CAPITOLO SECONDO: PEIRCE, JAMES E IL PRAGMATISMO ITALIANO	79
2.1 Il <i>topos</i> dei due pragmatismi	79
2.2 Mario Manlio Rossi fra pragmatismo, previsione e Peirce	93
2.3 Peirce e i pragmatisti italiani	116
2.3.1 Papini e Peirce, un incontro non riuscito	116
2.3.2 Calderoni, Peirce e le varietà del pragmatismo	122
2.3.3 Il rapporto Peirce-Vailati <i>in relazione</i> alla logica aristotelica	130
2.3.4 L'antikantismo dei pragmatisti italiani	143
2.4 James e i pragmatisti italiani	157
2.4.1 Antropologia e religione nel pragmatismo	157
2.4.2 Il legame Vailati-James tra recensioni e congressi	160
2.4.3 Esistenza e religione nel carteggio vailatiano	168
2.4.4 Antropologia e religione: l'Uomo-Dio	173
CAPITOLO TERZO: FILOSOFIA EUROPEA E PRAGMATISMO ITALIANO	181
3.1 Papini e il <i>quijotismo</i> come fede	181
3.2 Il bergsonismo di Prezzolini: linguaggio e musica interiore	190
3.3 Calderoni, Pareto e la sintesi etico-economica	204
3.4 Vailati e Mach: il valore estetico della scienza	217
CAPITOLO QUARTO: LA VENATURA ESISTENZIALE-RELIGIOSA DEL PRAGMATISMO ITALIANO	229
4.1 L'esistenzialismo religioso di Papini	229
4.2 La religione conservatrice di Prezzolini	234
4.3 Calderoni e il liberalismo comunitarista	239
4.4 Vailati e la psicologia paranormale	245
CONCLUSIONI	251
<i>Bibliografia</i>	261

INTRODUZIONE

Il presente lavoro copre un segmento ben preciso della storia italiana contemporanea, ossia i primi anni del Novecento, periodo particolare in quanto, se da un lato si facevano i conti con i residui finali del passato risorgimentale che portò all'unificazione della penisola, dall'altro iniziavano ad affacciarsi sulla scena tutti quei vari stimoli che avrebbero traghettato l'Italia attraverso il periodo a cavallo dei due conflitti mondiali. In questa parentesi iniziano a affermarsi nuove esigenze, espressione di un bisogno sempre più vasto di cultura e idee, viste come indispensabili per il miglioramento delle condizioni civili e sociali della nazione. In questo panorama storico, per certi aspetti così mutato rispetto al passato, un incentivo cruciale per la discussione è stato fornito dal grande numero di riviste nate, vissute e perite in questo arco di tempo. La loro funzione per l'avanzamento della cultura collettiva fu fondamentale data la vasta opera di diffusione profusa dagli intellettuali sulle colonne di quotidiani e periodici, canali privilegiati per l'informazione e la comunicazione in quegli anni. Nonostante ovviamente questo discorso non possa essere esteso al ventennio appena trascorso, dove lo strumento privilegiato di comunicazione di massa si è in un certo senso smaterializzato e digitalizzato, è innegabile che per tutto il Novecento le riviste abbiano svolto in molti casi una funzione centrale nel dibattito culturale. L'obiettivo non è ricostruire genealogicamente questa storia tuttavia, da un punto di vista generale, si può tranquillamente affermare che sulle colonne di questi giornali si siano coagulati impulsi e visioni provenienti dai più diversi ambiti speculativi mostrando come il panorama della penisola inizi a colorarsi di temi inediti, comportanti una freschezza intellettuale sconosciuta che mostra la funzione cruciale delle riviste, le quali iniziano a divenire centri di raccolta e aggregazione degli intellettuali.

Nel primo decennio del Novecento, il carattere precipuo dei fogli apparsi è sicuramente l'antiaccademismo. La nuova generazione di giovani non riconosce più nelle università il luogo privilegiato della formazione e destinazione del personale culturale della nuova Italia. Queste riviste sono programmaticamente antiaccademiche, in aperta polemica con l'*establishment* intellettuale che da quella istituzione è stato plasmato. La critica e il rifiuto dell'archetipo dell'"intellettuale accademico", tradizionalmente separato dalla prassi sociale e politica, conduce quindi ad uno sforzo inedito volto a creare una nuova unità fra cultura e vita. La vera molla che spinge la generazione è la diffusa credenza della necessità di un radicale rinnovamento in tutti i campi dell'attività culturale e politica del paese, per porre finalmente l'Italia al livello delle nazioni più civili; pertanto si guarda all'Europa e all'America, insieme alla consapevolezza che ciò comporta una lotta culturale molto aspra, resa però urgente dalla diffusa persuasione di trovarsi in una congiuntura storica favorevole per raggiungere tali obiettivi. Questi intellettuali sono, dunque, e contemporaneamente, critici del sistema e oppositori del sapere tradizionale e la loro funzione nella società italiana fu notevole per l'avanzamento generale della cultura. A tal proposito va rilevato che davanti ai nuovi

fermenti intellettuali, l'istituzione per eccellenza dell'istruzione, l'università, si rivelò fortemente inadeguata a integrare via via le richieste e le spinte della nuova generazione. Il sistema accademico, per tutta una serie di ragioni dovute alla sua eredità pre-risorgimentale, si era arroccato sulla sua auto narrazione di luogo di "alta cultura", ponendosi come organismo fortemente selettivo e perciò refrattario verso gli orientamenti di pensiero che non sorgevano nel suo seno. Così, questa classe d'avanguardia di intellettuali dotati di una notevole capacità di stabilire rapporti diretti e produttivi con la cultura europea più avanzata, dagli spiccati tratti cosmopolitici, non ha perlopiù trovato un'adeguata "udienza" o consenso nelle aule accademiche; da ciò una costante oscillazione fra estremismi stantii, che tendevano da un lato al ribellismo anarcoide e, dall'altro, alla reintegrazione all'interno del sistema universitario. Scelta, questa, che costituisce una costante nella cultura novecentesca.

Con la fine dell'Ottocento si inaugura quindi una politica sociale inedita, basata su un modello liberale che mette gli intellettuali di fronte alla consapevolezza che, oramai, non vi è più tempo da perdere e che bisogna coalizzarsi e schierarsi a favore di quelle forze che spingevano per un cambiamento radicale nella vita politica, civile e culturale del paese. Nel primo decennio del Novecento, quindi, le riviste sono dei catalizzatori di queste tendenze e si tramutano in centri di elaborazioni di nuove idee, luoghi di formazione degli intellettuali dei nuovi apparati culturali e politici che in Italia emergono nel momento di transizione dalla politica di *élite* a quella di massa. Questi studiosi percepirono la crisi di fine secolo e il suo sbocco liberale come un cambiamento di regime e, alla luce di questa considerazione generale, giudicarono che la filosofia accademica allora dominante, il positivismo, avesse perso la sua capacità di direzione spirituale e culturale. Agli occhi delle nuove generazioni, questo schema di pensiero aveva fornito una giustificazione e legittimazione a un potere politico illiberale, colpevole di aumentare lo iato fra le varie componenti sociali della nazione. In questa nuova situazione, non le università ma i giornali e le riviste divennero i nuovi centri del dibattito intellettuale, assicurando il legame con una società ormai avviata al decollo industriale e all'ammodernamento del proprio personale professionale e culturale. Criticare il positivismo significò, dunque, non solo respingere un determinato orientamento speculativo, ma anche rigettare un consolidato costume etico-politico considerato come una farraginoso eredità del periodo risorgimentale. Inoltre, il rifiuto del pensiero positivista deve essere letto come un'esplicita presa di posizione nei confronti dell'agnosticismo da quest'ultimo propagato, colpevole di lasciare da parte alcune dimensioni fondamentali della vita del soggetto come quella religiosa.

Le riviste filosofiche primonovecentesche pongono in termini perentori l'esigenza di una riforma intellettuale e morale dell'Italia, portando la nuova generazione di studiosi all'acuta consapevolezza di partecipare a una rivoluzione mentale che coinvolge, con mutamenti anche repentini, i saperi costituiti, le istituzioni e le legittimazioni ideologiche poste a giustificazione di quelle stesse istituzioni. In quegli anni si assiste dunque ad una potente accelerazione dello sviluppo nazionale, fondato sulla ferrea volontà di far compiere al paese quel grande "salto in avanti" capace di portare l'Italia allo stesso livello delle altre nazioni europee, superando così il gap esistente con quei paesi che avevano raggiunto l'unità nazionale prima della penisola. In questo panorama multiforme, vi sono degli orientamenti avanguardisti che in un certo senso si fanno latori e interpreti di tutte le varie richieste di rinnovamento avanzate dalle diverse classi sociali; essi sono il modernismo, il socialismo rivoluzionario, l'idealismo e il pragmatismo, oggetto specifico della presente ricerca – anche se gli altri tre orientamenti saranno comunque richiamati nel corso delle successive pagine dato che è impossibile ignorarli visto che tutti hanno avuti stretti contatti con i protagonisti pragmatisti della ricerca: Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Mario Calderoni e Giovanni Vailati.

Il centro di elaborazione e diffusione del pragmatismo italiano fu la rivista fiorentina «Leonardo» (1903-1907), che rivestì un ruolo di primo piano nella lotta contro il positivismo criticato con stroncature che a volte arrivavano perfino allo scherno. Inoltre, il pragmatismo italiano è

stato totalmente avverso a tutte le “posizioni di rendita” accademiche, insistendo per un inserimento in questa istituzione dei nuovi saperi (sociologia e psicologia su tutte), lotta essenziale per l’ammodernamento del paese. Non è casuale, poi, il fatto che i pragmatisti in quegli anni furono degli “epurati” dal sistema accademico; se Vailati e Calderoni, ad esempio, per brevissimi periodi esercitarono la libera docenza a Torino e Firenze, Papini e Prezzolini addirittura non presero mai la laurea – sebbene poi, nei decenni successivi, entrambi sarebbero a titolo diverso “entrati” all’interno del sistema universitario. Lo studio del «Leonardo», unito ad un’analisi minuziosa degli scritti coevi dei quattro, ha quindi mostrato l’esistenza di una matrice comune incarnata nella linea stessa della rivista, che divenne l’organo ufficiale del pragmatismo in Italia – per obiettività è opportuno riconoscere che sul foglio nato a Firenze scrissero e si formarono altri personaggi notevoli della cultura italiana novecentesca come, solo per citarne alcuni, Giuseppe Vacca, Giovanni Amendola, Emilio Cecchi, Giuseppe Antonio Borgese, autori tuttavia non ascrivibili al gruppo dei pragmatisti italiani dato che la loro affiliazione fu dovuta o a una determinata affinità programmatica oppure ad una certa convergenza di personalità e gusti.

Il rapporto fra il «Leonardo» e la cultura filosofica dell’epoca fu quindi molto importante e si colloca in un preciso momento di svolta nella storia politica del paese; il pragmatismo italiano in quegli anni tumultuosi tenta di costituirsi come un fattore culturale alternativo proprio nel momento in cui l’Italia diveniva un soggetto politico “europeo”. In questa congiuntura storica tanto proficua quanto delicata, i diversi orientamenti intellettuali sorti nella penisola si candidano ad assurgere il ruolo di punta e guida nella direzione educativa della nazione; alla fine, tuttavia, emerse l’idealismo di Benedetto Croce il quale, insieme a Giovanni Gentile, propose una nuova ‘ricostruzione’ storico-critica della cultura italiana, incentrata sulla tradizione filosofica e letteraria. Nonostante la sconfitta, il pragmatismo in Italia può essere considerato come uno dei tentativi più alti di delineare una cultura capace di legarsi alla grande tradizione europea e americana, costituendosi come significativo argine alle pretese egemoniche del progetto crociano.

La prima esigenza che ha orientato la presente ricerca è stata quindi quella di esaminare minuziosamente il rapporto intrattenuto dai pragmatisti italiani con Croce che, in modi e maniere diverse, ebbe scambi epistolari con i leonardiani. Questo passo è stato possibile soprattutto grazie alla pubblicazione integrale dei carteggi avvenuta nell’ultimo trentennio, dal 1990 in poi, i quali si sono rivelati strumenti preziosi e imprescindibili per sviscerare i punti di un rapporto che per tanti anni è rimasto all’oscuro, nascosto sotto la polvere dei vari archivi in cui sono tuttora conservati gli originali. Un’altra motivazione che ha reso necessaria questa scelta è data dal fatto che anche Croce, come i pragmatisti italiani, decise di uscire dai recinti della cultura accademica accettando la sfida della divulgazione iniziando a pubblicare «La Critica», rivista importante per la sua longevità e regolarità editoriale. Se il «Leonardo» riuscì a mantenere le sue pubblicazioni per un quinquennio (1903-1907), tempo più che rispettoso per i fogli dell’epoca, «La Critica» crociana, fondata nello stesso anno chiuse le sue colonne dopo ben quarant’anni, scandendo così la vita intellettuale e culturale italiana per numerosi lustri. Se il «Leonardo» si caratterizza poi per alcuni elementi, tra cui sono da annoverare l’intima vocazione sperimentale – che si riflette ad esempio nelle diverse versioni tipografiche con cui si presenta al lettore nei cinque anni di vita –, la poliedricità delle discussioni ivi presentate e il cospicuo numero di scrittori che contribuirono ai vari numeri della rivista fiorentina, «La Critica» si caratterizza per la sua struttura molto più semplice, cristallizzata in poche rubriche e affidata raramente ad autori al di fuori dello stesso Croce e di Giovanni Gentile. La scelta di occuparsi rispettivamente della storia letteraria italiana e della filosofia italiana a partire dalla seconda metà dell’Ottocento in poi ebbe un intimo valore strategico, che mostrava l’orientamento critico di fondo della loro impresa, atto a stigmatizzare quell’apertura nei confronti del pensiero internazionale colpevole, almeno secondo la loro ottica, di mettere da parte la cultura italiana. Il proposito di Croce era quello di continuare la prospettiva storico-critica del suo ma-

estro, Francesco De Sanctis, non a caso riproposto come figura centrale nella storia intellettuale della nazione. Fin dai suoi esordi «La Critica» si presenta con un preciso orientamento filosofico, l'idealismo, perseguito con un impegno tale da risultare vittorioso nella contesa fra le diverse posizioni speculative allora in lotta. Tuttavia, è innegabile che nei confronti dei pragmatisti italiani vi fu una veemenza eccessiva, spesso fomentata o da antipatie nei confronti dell'irruenza giovanile del duo Papini-Prezzolini, di cui si ammiravano comunque spirito e genialità, oppure basata su una scarsa conoscenza critica dei temi affrontati da Vailati e Calderoni nei loro numerosi articoli. L'atteggiamento derisorio ha ovviamente facilitato le critiche da parte dei suoi detrattori idealisti e dei loro discepoli (in particolare Guido De Ruggiero e Ugo Spirito). Ciononostante, è opportuno notare che essi non furono gli unici. In questa storia del pragmatismo italiano è quindi emersa a galla una sua ulteriore 'specificità', ossia quella di aver suscitato malumori anche tra studiosi che per formazione e interessi presentavano più di un'affinità con i leonardiani.

L'analisi intrapresa nel secondo capitolo è partita quindi dalla constatazione di un dato di fatto: l'idealismo non fu solo in questa sua opera di censura. Anche la cultura accademica, difatti, si costituì come un fronte avverso al pragmatismo formando un cordone di resistenza certamente non aiutato dalle abiure, dai cambi di rotta e delle precoci morti dei pragmatisti leonardiani. Quello che ha ancora più sorpreso è poi notare come, anche per un certo verso quegli studiosi più vicini all'orientamento seguito da Vailati – si pensi soprattutto al geometra e filosofo della scienza bolognese suo contemporaneo, Federigo Enriques – si siano uniti alla requisitoria idealista, arrivando a liquidazioni dure quasi quanto quelle di questi ultimi. In un clima così avverso, è necessario capire che dietro queste posizioni si celava un problema più profondo, dipendente in larga misura dal nuovo peso assunto dall'America nella scena mondiale. Uno dei problemi che ha determinato nette contrapposizioni nella cultura novecentesca riguarda proprio l'atteggiamento da assumere verso gli Stati Uniti (la sua cultura, il suo modello economico, ecc.); essere a favore o contro gli Stati Uniti è stato un criterio discriminante fra due atteggiamenti contrapposti, così l'alternativa "americanismo-antiamericanismo" attraversa tutto il Novecento italiano e, se l'americanismo fu una componente essenziale del pragmatismo italiano, che ha così continuato una tradizione illuministica e poi positivista, l'antiamericanismo lo fu dell'idealismo. La 'prima' scoperta dell'America, sul piano culturale, avviene dunque sul terreno filosofico con il pragmatismo americano e i suoi due autori principali, William James e Charles Sanders Peirce, fatti conoscere e discussi da Papini, Prezzolini, Calderoni e Vailati sulle colonne del «Leonardo». L'idealismo italiano fu invece antipragmatista, avverso alla cultura filosofica americana e al suo modello sociale, contrapponendosi in ciò anche al positivismo, visto come il precursore "europeo" della filosofia pragmatista; il movimento idealista italiano infatti, oltre all'incompatibilità filosofica di fondo, palesa una forte pregiudiziale basata sul rifiuto dell'America come base dello sviluppo della modernità. Così il ripudio dell'America come nuovo centro di ammodernamento socio-politico si tradusse in un'aspra lotta contro il pragmatismo italiano, che si fece difensore proprio di questa linea.

Sotto questo turbinio di critiche sembrava quasi scontato che le preoccupazioni sollevate dai pragmatisti italiani fossero inevitabilmente destinate a rimanere ai margini della storia culturale del paese. Le precoci morti di Vailati (1909) e Calderoni (1914), unite alla conversione prezzoliniana all'idealismo e all'abbandono papiniano della filosofia avrebbero dovuto essere la pietra tombale del movimento leonardiano, il quale non riuscì a plasmare la nuova generazione di intellettuali. A dispetto di Croce e Gentile che, invece, riuscirono a formare una scuola di allievi, si può dire che i pragmatisti italiani furono incapaci a costruirsi un'eredità tale da assicurarne la sopravvivenza all'interno delle organizzazioni culturali, siano esse accademiche o meno. Tuttavia, la fiammella del pragmatismo italiano era destinata a sopravvivere nell'unico allievo di Calderoni a Firenze: Mario Manlio Rossi; nonostante la sua figura rimanga volontariamente al di fuori dai canali soliti della storiografia filosofica italiana novecentesca, è innegabile che lui fu il primo, e

l'unico, in quegli anni a tenere vivo il ricordo della stagione pragmatista leonardiana. La sua opera ebbe quindi il merito di rimettere al centro soprattutto le figure di Vailati e Calderoni, la cui produzione scientifica era pressoché ignorata dai più, e a mitigare le accuse nei confronti di Papini e Prezzolini i cui scritti del periodo leonardiano contenevano numerose indicazioni degne di nota, se non altro per quel processo di sprovvincializzazione della cultura italiana avviato sulle colonne della rivista fiorentina.

La necessità di inserire un paragrafo su Rossi è stata quindi dettata dall'esigenza di sottolineare come i primi critici basassero le loro accuse su una parte circostanziata del pragmatismo italiano, limitata sostanzialmente alla figura di Papini. La strategia portò gli studiosi ad avviare una campagna analoga nei confronti di James, considerato dai più come il rappresentante principale del pragmatismo americano. Benché questa idea sia parzialmente vera, è opportuno comunque sottolineare che Croce, Gentile, Enriques e tutti i loro allievi non avevano dimestichezza con l'altro padre del pragmatismo, Peirce, all'epoca meno noto di James ma non per questo meno importante. Rossi fu il primo quindi a riconoscere come fosse impossibile parlare del pragmatismo senza tener conto di quest'ultimo, la cui produzione filosofica è per certi versi più sofisticata rispetto a quella del collega e amico americano. A quest'opera di riscoperta da parte di Rossi si accompagna un'esigenza ben evidente, ossia quella di non introdurre divisioni e dicotomie all'interno delle varie declinazioni del pragmatismo. Come si vedrà nei capitoli successivi, infatti, una delle linee guida della ricerca è stata quella di fornire una visione unitaria e d'insieme dei quattro pragmatisti, pena altrimenti la perdita di quel motivo che li spinse a coalizzarsi sulle colonne della rivista fiorentina. Rossi si è quindi configurato come punto di raccordo fondamentale, non solo per la ripresa dei filosofi leonardiani, ma anche perché a partire dalle sue posizioni si avvia un lento processo di sdoganamento del pragmatismo italiano che arriverà a pieno compimento solo nel secondo dopoguerra, grazie agli importanti studi di Eugenio Garin e Antonio Santucci.

Nel secondo capitolo, dunque, è stata approfondita la relazione che i pragmatisti italiani hanno intrattenuto con Peirce e James al fine di mettere a fuoco alcuni punti specifici del loro rapporto. Invece che dare una lettura generale, d'insieme, ci si è concentrati su alcuni aspetti peculiari di questo legame volto a soppesarne accuratamente peso e importanza con l'obiettivo di comprendere nettamente i contatti realmente avvenuti. La loro lettura, spesso strumentale, arbitraria e parziale della vasta e complessa produzione di Peirce, ha comunque mostrato alcune connessioni interessanti. Va precisato, tuttavia, che anche il leonardiano a lui più affine, Vailati, presentava comunque delle vistose differenze con l'impostazione di pensiero peirceana. Per obbligo di chiarezza è doveroso sottolineare che qui non si è voluto assolutamente fare di Vailati il "Peirce d'Italia", tutt'altro. In realtà, soprattutto negli ultimi anni, si è intravista una nuova linea critica nello studio del rapporto fra i due volta ad evidenziare le differenze nelle loro impostazioni speculative. Lo scavo portato avanti ha difatti mostrato come le visioni del pragmatista italiano e di quello americano fossero in alcuni punti sostanzialmente diverse; ciononostante, non si è voluto con questo venir meno ad alcune specifiche affinità pur presenti nell'ottica di Vailati e Peirce.

La metodologia d'indagine seguita con quest'ultimo non si è potuta estendere tuttavia a James, per evidenti limitazioni oggettive. Il rapporto con lo psicologo americano fu difatti molto più complesso e stratificato e si basa su numerosi piani di discorso che hanno reso necessaria una specie di sintesi, capace di individuare i lasciti maggiori. Tra questi, alcuni si sono rivelati essenziali per lo sviluppo della ricerca; lo studio del rapporto fra i leonardiani e James ha infatti spinto a chiedersi se il pragmatismo italiano non presentasse una sua peculiarità, riscontrabile in una particolare sfumatura. Collocandosi su una pista alternativa aperta da altri studiosi ma non sufficientemente battuta, si è quindi tentato di vedere nel pragmatismo italiano una spiccata venatura esistenzial-religiosa, concepibile soprattutto a partire dalla loro lettura di James. L'ipotesi che ha iniziato a prendere forma nella pagine dei paragrafi dedicati al rapporto fra lui e i leonardiani, se

da una parte è servita a fermare i punti salienti di questo legame, dall'altra ha mostrato come a partire da ciò fosse possibile intuire quella che è la novità teorica apportata al pragmatismo americano originale. I pragmatisti italiani sintetizzarono dalle filosofie di Peirce e James due strumenti essenziali, la ricchezza dell'esperienza e la creatività infinita del soggetto, che li permisero di accomunare tipi antropologici tra loro diversi come il matematico e il musicista, esempi non casuali che ricorreranno anche successivamente. Si può quasi sostenere che al dubbio metodico cartesiano i pragmatisti italiani preferissero quello esistenziale dell'individuo, inaugurando così un percorso di ricerca che li portò ad ammettere la centralità dell'*homo creator*. Come si mostrerà nel proseguo, l'accezione esistenzial-religiosa è capace di riunire al suo interno quella che è forse l'antitesi principe del pensiero filosofico, il binomio teoria-prassi, dato che la fede nell'ottica dei leonardiani non solo riguarda la dimensione interna del credente ma investe anche e soprattutto l'opera esterna del cittadino, chiamato a contribuire attivamente al bene della comunità sociale.

Accanto all'apertura nei confronti dell'americanismo, come già precedentemente detto, i pragmatisti italiani si segnalano anche per l'intensa opera di ricezione e codifica di quelli che furono gli stimoli maggiori provenienti dal vecchio continente. Molti dei loro scritti difatti sono un osservatorio privilegiato per comprendere le correnti e i pensatori maggiori di quell'epoca, le cui riflessioni vennero spesso mescolate con la particolare ottica pragmatista in cui si collocavano gli italiani. Pertanto, dunque, si è ritenuto necessario dedicare un intero capitolo al rapporto intercorso fra il pragmatismo italiano e la filosofia europea; consci tuttavia di non poter abbracciare tutte le figure presentate sul «Leonardo», si è in un certo senso avvertita la pretesa di ridurre e "limitare" il raggio d'azione. I quattro leonardiani introdussero in Italia un numero cospicuo di pensatori, trattando in alcuni casi esaustivamente le figure discusse, mentre altri rimasero semplici accenni, rendendo quindi quasi inevitabile una scelta fra le diverse personalità. La cernita ha richiesto un'operazione complessa, atta ad individuare quelli che fossero gli autori maggiormente funzionali al presente progetto di ricerca. Per alcuni versi tale intervento è parso più semplice per Vailati e Prezzolini, data l'importanza che hanno assunto nei loro rispettivi programmi speculativi due dei maggiori filosofi dell'Europa primonovecentesca, l'austriaco Ernst Mach e il francese Henri Bergson. Entrambi furono ritenuti dei veri e propri "maestri" da parte di Vailati e Prezzolini; basti pensare, ad esempio, che mentre il primo si riferiva a Mach proprio utilizzando tale epiteto nelle loro lettere private, il ventenne Prezzolini nell'autunno del 1902 decise addirittura di recarsi a Parigi, per seguire di persona le lezioni bergsoniane. Per quanto riguarda Papini e Calderoni, invece, si è preferito procedere con maggior cautela provando a capire quelli che potessero essere i referenti più utili ai fini del presente lavoro. Si è quindi deciso di concentrarsi su due importanti personaggi della stagione culturale europea primo novecentesca, Miguel de Unamuno e Vilfredo Pareto. Se lo spagnolo aiuta infatti a capire come la proposta papiniana si collochi quasi a metà fra pragmatismo e esistenzialismo, l'analisi del rapporto fra Calderoni e Pareto ha mostrato un'inedita applicazione pratica della filosofia pragmatista, alle prese con questioni di natura economico-sociologica – l'analisi del loro rapporto ha consentito poi di corroborare un'ulteriore ipotesi di lavoro, relativa al peso delle neonate scienze sociali all'interno del pragmatismo italiano, a riprova del tono esistenziale che contraddistingue anche la posizione di Calderoni. Da un punto di vista generale, poi, è necessario sottolineare l'importanza quasi strategica di questi nuovi comparti del sapere, ossia le scienze sociali, campi in cui la riflessione umanistica si ricollegava a doppio filo a quella scientifica.

Dopo aver quindi delineato in primo luogo i rapporti con l'idealismo italiano, aver studiato in seconda battuta il legame con i pragmatisti americani e infine approfondito il rapporto con la filosofia europea, una domanda permaneva ancora sullo sfondo: qual era la natura specifica del contributo apportato dagli italiani alla filosofia pragmatista? In cosa si distinguevano dai loro colleghi al di là dell'Atlantico? Era lecito inserirli all'interno della storia della filosofia italiana del Novecento? Ebbene, tali quesiti hanno condotto al quarto capitolo, volto sostanzialmente a

sottolineare la 'novità teorica' emersa in quelli precedenti, ossia la venatura esistenzial-religiosa. È stato molto interessante rilevare che in queste pagine, quasi per caso, hanno fatto nuovamente capolino quegli altri movimenti culturali precedentemente menzionati, modernismo e socialismo, che insieme a pragmatismo e idealismo in quegli anni furono rinnovatori della politica culturale della penisola. In tal modo il cerchio su questo spaccato di filosofia italiana si è chiuso da sé, quasi naturalmente, motivando l'intima convinzione secondo cui ogni ricostruzione storiografica del pensiero nazionale della prima metà del Novecento non possa esimersi dal tener presente il «Leonardo» e i componenti del *Florence Pragmatist Club*.

CAPITOLO PRIMO

LA REAZIONE IDEALISTA AL PRAGMATISMO ITALIANO

1.1 La *damnatio memoriae* di Croce e Gentile: un paradigma inedito

Per contestualizzare precisamente la parabola del pragmatismo italiano è necessario vedere come fu accolto da quello che, a tutti gli effetti, ne è l'esatto opposto, l'idealismo propugnato da Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Lo scontro, tuttavia, potrebbe venir letto come una battaglia editoriale combattuta sulle colonne delle rispettive riviste: il «Leonardo» e «La Critica». Come ha indicato Garin, questi due giornali misero in effetti a soqquadro il mondo filosofico d'allora, orientato verso il positivismo, ed erano accomunati, almeno agli inizi, dallo stesso intento rinnovatore¹; Santucci spinse più in là lo sguardo sottolineando che proprio l'opera gariniana aveva imposto una nuova rilettura dei pragmatisti italiani basata su un serrato confronto con la scienza del concetto puro crociana e l'autocritica gentiliana², aggiungendo inoltre che il loro successo fu determinato interamente dalla compattezza e duttilità di un progetto, «La Critica», destinata a polarizzare per alcuni decenni il dibattito intellettuale italiano³ ma colpevole di perdere per strada aspetti cruciali della vita emotiva e dell'epistemologia scientifica⁴. In questo primo paragrafo si cercherà dunque di ricostruire sostanzialmente le critiche crociano-gentiliane al fenomeno *marginale* del pragmatismo e, parallelamente, del «Leonardo». La condanna del movimento, ed è importante rimarcarlo, non si esaurisce con la morte della rivista fiorentina, di Vailati (1909) o Calderoni (1914), ma si conclude anni dopo, con due scritti differenti; uno del 1917, anno in cui su «La Critica» viene pubblicata la recensione di Gentile ad una silloge di scritti vailatiani, e il secondo del 1921, quando Spirito – allievo di Gentile – dà alle stampe la sua tesi di laurea intitolata *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*.

Non è casuale l'aver accostato i due testi dato che possono venir considerati le pietre tombali degli studi, almeno in quegli anni e tranne qualche piccola eccezione, sul pragmatismo italiano e leonardiano. L'elemento comune ad entrambi è la decisiva condanna riservata alle speculazioni di Vailati e di Calderoni. Iniziando dal testo di Spirito, si legge che nella penisola il pragmatismo fu oggetto di un vero e proprio disprezzo aprioristico, dovuto essenzialmente alle eccentricità di Papini di cui non mancò di criticarne vedute e posizioni teoriche attaccando soprattutto la sua idea del pragmatismo come metodo in grado di operare in diversi campi⁵. Se le accuse di Spirito al

¹ Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, vol. I, Laterza, nuova edizione, Bari 1966, cit., p. 21.

² Cfr. A. Santucci, *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, Clueb, Bologna 1995, cit., p. 125.

³ Id. *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁴ Id. *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963.

⁵ Cfr. U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921.

fiorentino mostrano almeno un'apparente, quanto parziale, interesse nei confronti delle sue teorie, la scelta di non parlare delle posizioni di Prezzolini solo perché «da molto tempo convertito» unita alla liquidazione operata nei confronti di Vailati e Calderoni, i quali «non hanno sostanzialmente portato a nessun contributo che possa dirsi davvero originale», sembra troppo dura⁶.

Ancora più estremi furono invece i toni utilizzati da Gentile nella sua ricognizione dell'antologia di Vailati pubblicata presso la casa editrice Carabba⁷; secondo il giudizio gentiliano

Se i cinque scritti di questo volumetto possono realmente essere considerati come i documenti più caratteristici della mentalità del Vailati, [...] bisogna dire che ne esce l'immagine d'un pensatore colto bensì e curioso, animato dal più vivo interesse per i problemi filosofici e simpaticamente pronto a rispondere a ogni voce sgorgante da un vero interesse spirituale, ma incapace di sentire la vera e propria difficoltà del pensiero comune e scientifico, da cui sorge il problema filosofico, e incapace perciò d'intendere profondamente i termini di questo problema⁸.

La valutazione data è equiparabile a tutta un'altra serie di stroncature che, direttamente o meno, toccano proprio i famigerati rappresentati del tanto vituperato pragmatismo italiano e, in special modo, la figura di Papini. Uno dei corollari della *damnatio memoriae* crociana dipende dall'attività editoriale del fiorentino, che fu la miccia di un vero e proprio *casus belli* tra i due⁹. Procedendo nuovamente a ritroso arriviamo al 1913, quando Croce smonta pezzo per pezzo l'edizione papiniana delle poesie di Tommaso Campanella; la requisitoria del napoletano, filologicamente condivisibile poiché limitata a questioni formali, si chiude quasi con un argomento *ad personam* che redarguisce pubblicamente, e forse esageratamente, Papini. Scrive Croce che:

Errori tutti ne commettiamo, e soprattutto nelle delicate cure delle edizioni è difficile guardarsene compiutamente: ogni editore coscienzioso, alla fine del suo lavoro, resta sempre con qualche pentimento o scrupolo. Ma pubblicare nel modo che si è visto, non è scusabile: tanto meno scusabile in quanto si tratta di un peccato continuato: aggravato

⁶ Ivi, cit., p. 115.

⁷ G. Vailati, *Gli strumenti della conoscenza*, con prefazione di M. Calderoni, Rocco Carabba, Lanciano 1916. Come scritto nella precedente pagina, il confronto fra «La Critica» e il «Leonardo» può assumere la fisionomia di una vera e propria battaglia editoriale combattuta in special modo fra Croce e Papini i quali, anche dopo la morte della rivista fiorentina, continuarono il duello a distanza supportati l'uno dall'editore Laterza e l'altro dalla Rocco Carabba di Lanciano. Papini grazie al suo sostegno divenne direttore di diverse collane, la più famosa fu la «Cultura dell'Anima», edite dall'abruzzese che ebbe il merito di introdurre per la prima volta e in traduzioni agili ed economiche autori fino ad allora sconosciuti al pubblico italiano quali ad esempio James, Bergson e Unamuno. Sulle attività di Papini e Carabba si vedano G. Oliva (a cura di), *La casa editrice Carabba e la cultura italiana ed europea tra Otto e Novecento*, Bulzoni, Roma 1999; M. Del Castello-G.A. Lucchetta (a cura di), *Papini, Vailati e la "Cultura dell'Anima"*, Rocco Carabba, Lanciano 2011; M. Del Castello-C. Tatasciore-G.A. Lucchetta, «Cultura dell'Anima». *Lecture moderne a inizio Novecento*, Rocco Carabba, Lanciano 2013; per una panoramica sull'attività editoriale di Croce si rimanda invece a M. Panetta, *Croce editore*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2006. Per una ricostruzione attenta e puntuale di questo *ibrido* a metà tra letterato e editore si veda invece A. Cadioli, *Letterati editori. Attività editoriali e modelli letterari nel Novecento*, Il Saggiatore, Milano 2017.

⁸ G. Gentile, [Rec. a] G. Vailati. *Gli strumenti della conoscenza*, «La Critica», vol. XV (1917), pp. 56-60, cit., p. 56.

⁹ Il desiderio di farsi editore era un vecchio pallino di Papini il quale, poco più che ventenne, vagheggiava sul suo diario la realizzazione di una biblioteca scientifica e popolare che diffondesse sul territorio italiano nuovi concetti e fosse in grado di costituirsi come libreria collettiva. In un appunto senza data – collocabile tuttavia sicuramente fra il 1899 e 1900 – il fiorentino dice di aver sognato la distruzione di tutti i libri presenti sulla terra, ad eccezione dei suoi, i quali sarebbero poi stati utilizzati per ricostruire il patrimonio conoscitivo della razza umana; cfr. G. Papini, *Il Non Finito. Diario 1900 e scritti inediti giovanili*, a cura di A. Casini Paskowski, Le Lettere, Firenze 2005.

questa volta dalla pretesa di offrire un'edizione severamente e filologicamente condotta, senza avere a ciò la necessaria cultura, preparazione e pratica. Il P. fa da un pezzo gran baccano in giornali, libri e conferenze, atteggiandosi a genio poetico, a rivoluzionario filosofico e ad apostolo di nuova vita. Ma, se è facile improvvisarsi grand'uomo, è impossibile improvvisarsi critico e filologo¹⁰.

Questa tuttavia non è l'unica critica alle edizioni papiniane curate per Carabba. Nel 1910, Papini stampa un manoscritto inedito del frate Paolo Sarpi¹¹ che viene immediatamente stroncato da Gentile. Per il recensore l'opuscolo «è stato per me una delusione» e, la scelta dell'«egregio editore» di presentare al pubblico il frate servita come un filosofo della stessa risma di Locke, è assolutamente pretenziosa visto che, secondo Gentile, Sarpi è un nominalista, neanche molto originale, i cui pensieri non hanno «speciale valore filosofico» e sono il frutto di «osservazioni argute» piuttosto che «risultato di un pensiero sistematico». L'affondo gentiliano, poi, coglie nel profondo quando dice che la pubblicazione papiniana poco si addice ad una collana editoriale nominata «Cultura dell'Anima», così «come poco adatti mi son sembrati altri degli opuscoli finora pubblicati» dal duo Carabba-Papini. La requisitoria continua, e Gentile rincara la dose aggiungendo che il fiorentino non ha onorato la sua funzione di curatore visti i numerosi errori presenti nella sua edizione, deficitaria sia come «pubblicazione di un materiale inedito» che «come dimostrazione di perizia nella cura d'un testo». La stroncatura si chiude poi con l'auspicio che la collezione papiniana «sia curata con molto maggior diligenza, e costituita con una scelta più avveduta rispetto agli scopi che essa può e deve proporsi: scopi non certo di erudizione [...] ma di divulgazione di scritti rari o stranieri, di particolare importanza pel loro significato storico o pel loro valore suggestivo»¹².

La *querelle* sui volumi pubblicati dal Papini editore inizia tuttavia nel 1909, quando escono i primi volumetti della «Cultura dell'Anima» che non sembrano in effetti trovare il beneplacito

¹⁰ B. Croce, [Rec. a] *Tommaso Campanella. Le poesie a cura di Giovanni Papini*, vol. XI (1913), pp. 254-259, cit., p. 259. L'edizione papiniana è la seguente: T. Campanella, *Le poesie*, 2 vol., a cura di G. Papini, Carabba 1913. La valutazione crociana sembra di difficile comprensione soprattutto alla luce dell'auspicio contenuto nel saggio dedicato al comunismo di Campanella nel quale Croce sollecita la ripresa del suo lato poetico, direzione in effetti intrapresa da Papini con la scelta dei sonetti pubblicati per l'editore lancianese, cfr. B. Croce, *Il comunismo di Tommaso Campanella*, in id. *Materialismo storico ed economia marxistica* (9^a ed.), Laterza, Bari 1951, pp. 177-222. Papini non lasciò passare le accuse e rispose in un articolo, *I miei conti con Croce*, in cui lamenta il fatto che quest'ultimo abbia attaccato ferocemente l'edizione delle poesie campanelliane aggiungendo poi che il suo obiettivo, ripubblicando i sonetti di Campanella, era quello di dare un'edizione più completa, leggibile e popolare delle precedenti (cfr. G. Papini, *I miei conti con Croce*, «Lacerba», I, 11, 1 giugno 1903, pp. 110-112; in id. *Stroncature* (6^a ed.), Vallecchi, Firenze 1924, pp. 37-50); la difesa venne tuttavia ritenuta insufficiente e Croce, su «La Critica», replicò nuovamente in maniera piccata, cfr. B. Croce, *Per un'edizione delle poesie di Campanella*, «La Critica», vol. XI (1913), pp. 338-340.

¹¹ Cfr. P. Sarpi, *Scritti filosofici inediti*. Trattati da un manoscritto della Marciana a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 1910.

¹² G. Gentile, [Rec. a] *Paolo Sarpi. Scritti filosofici inediti*, «La Critica», vol. VIII (1910), pp. 62-64. Il suggerimento di scrivere un'articolo sul volume del Sarpi pubblicato da Papini fu di Croce (cfr. Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Napoli 9 dicembre 1909; in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio III 1907-1909*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2017, p. 642) che, ricevutolo, scrisse al Gentile: «Del Sarpi e del suo editore ho pensato per l'appunto ciò che tu hai scritto, ma non avrei saputo fare la recensione così precisa come tu l'hai fatta. Ne sono contentissimo»; cfr. Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Napoli 12-13 dicembre 1909, ivi, cit., p. 645. Come è stato tuttavia osservato in altra sede «al di là degli errori e delle gravi ingenuità filologico-testuali, proprio nella edizione sarpiana per Carabba matura una direzione di lavoro di Papini scrittore. Infatti è riconoscibile nella edizione degli *Scritti* sarpiani una linea, un filo peculiare che si ritrova nella *Cultura dell'anima*, dal momento che Papini riproporrà nella collana numerosi testi in cui è riconoscibile uno stile di pensiero peculiare dei vari autori proposti» P. Guaragnella, *Il ritratto nelle parole. Sulla edizione papiniana degli Scritti Filosofici di Paolo Sarpi*, in G. Oliva (a cura di), *op. cit.*, pp. 181-198, cit., p. 193.

dei due illustri pensatori. Gentile, per lettera, ne dà notizia nell'aprile dello stesso anno a Croce scrivendo che a parer suo la collezione è iniziata male ma non è inutile e, nella risposta, il secondo dirà di aver «già fatto una recensioncina feroce» ad uno di essi, *La Filosofia delle università* di Schopenhauer¹³. Croce qui sostiene che l'opera non ha valore né intellettualmente né artisticamente, ed è solamente manifesto della senilità del filosofo tedesco il quale, a suo avviso, «era agitato da gran malumore e livore contro i filosofi suoi contemporanei»; chi, inoltre, cercasse nel testo il posto da assegnare alla filosofia nell'insegnamento universitario resterebbe deluso visto che per Croce la questione non si pone nemmeno: come la poesia non può esimersi dal contatto con la vita pratica, così anche la filosofia non può schivare istituzioni e stipendi e non è quindi possibile pretendere di scollare quest'ultima dal meccanismo universitario. Ai fini del discorso è interessante notare la chiusura che prende in esame l'appendice del «compianto» Vailati, scomparso nel 14 maggio del 1909, in cui veniva proposto di ritardare l'insegnamento della filosofia all'ultimo anno liceale se non addirittura all'università proponendo, in ogni caso, la soppressione della materia e raccomandando la suddivisione dei suoi contenuti all'insegnate di matematica, o fisica, o scienze naturali e storiche. Croce scrive che questa seconda proposta incontra il suo favore ma, aggiunge, solo nel caso venga allargata alle discipline scientifiche le quali potrebbero venir insegnate da una sola persona e chiudendo:

Ma, per limitarci qui all'insegnante di filosofia, quella proposta presuppone negli insegnanti che dovrebbero esserne gli eredi, una cultura filosofica, la quale, ora almeno, non c'è. E, fintanto che non ci sarà, e ci sarà anzi la cultura misosofica; fintanto che la specializzazione degli insegnanti durerà per le altre materie; è prudente serbare anche l'insegnante speciale di filosofia, se non si vuole cancellare affatto anche le poche e deboli tracce, che ancora si osservano di questa nei licei italiani. In altri termini, nella condizione presente di cose, distribuire la filosofia tra i professori delle altre materie sarebbe affidarla a coloro, per l'appunto, che professano d'ignorarla e quotidianamente l'irridono; e, perciò, effettivamente liquidarla¹⁴.

¹³ Cfr. Giovanni Gentile a Benedetto Croce, Palermo 30 aprile 1909 e Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Napoli 1 maggio 1909; in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio III 1907-1909*, cit., pp. 562-564. Il volume in questione è A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, con introduzione di G. Papini e un'appendice di G. Vailati, Rocco Carabba, Lanciano 1909, ristampa anastatica 2008. Su questo testo si veda in particolare M. Segala, *Schopenhauer e la cultura della saggezza*, in M. Del Castello - C. Tatasciore - G.A. Lucchetta, *op. cit.*, pp. 95-107.

¹⁴ B. Croce, [Rec. a] *A. Schopenhauer, La filosofia delle università*, «La Critica», vol. VII (1909), pp. 296-298. La ricognizione crociana, ad avviso di chi scrive, non tocca tuttavia i punti cardine dello scritto vailatiano intitolato *Le vedute di Platone e di Aristotele sugli inconvenienti di un insegnamento prematuro della filosofia* nel quale Vailati fissa dei punti apparentemente ignorati da Croce. *In primis* la tripartizione dell'insegnamento filosofico nei tre rami dell'istruzione superiore: nello scientifico vi dovrà essere una predominanza della logica e della storia della scienza; nel classico sarà invece richiesta la lettura di brani preferibilmente originali di autori antichi e moderni e, parallelamente, notizie storiche sullo sviluppo del linguaggio – le famose «questioni di parole» – e i problemi fittizi; per l'indirizzo socio-linguistico, infine, Vailati auspica lo studio dei vari aspetti della vita sociale e della psicologia individuale e comparata. La riforma dell'insegnamento secondario, e Vailati ne era più che consapevole, passava tuttavia per la rottura del vincolo universitario tra la facoltà di lettere e quella di filosofia che, suo avviso, deve legarsi maggiormente con quella di scienze e giurisprudenza al fine di mostrare come, anche la *dialettica*, altro non sia che una veduta panoramica sulle parentele intercorrenti fra i diversi rami della ricerca scientifica; cfr. G. Vailati, *Le vedute di Platone e di Aristotele sugli inconvenienti di un insegnamento prematuro della filosofia*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», anno III, n.6, novembre-dicembre 1907, in A. Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 113-127. Per una panoramica delle visioni pedagogiche vailatiane si rimanda a F. Cambi, *Cultura tecnico-scientifica e scuola secondaria nel primo Novecento: Giovanni Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, Forni, Bologna 1989, pp. 189-212 e F. Minazzi, *Vailati e la scuola italiana*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 223-251.

Le pagine di Croce e Gentile, infine, sono accomunate da una paradossale analogia. Entrambi, pur augurando il meglio alle collane curate da Papini – nella «Cultura dell'Anima» rientrano i volumi di Sarpi, Schopenhauer e Vailati, in «Scrittori Nostri» le poesie del Campanella –, distruggono volume per volume tutte le sue scelte editoriali sancendo così uno strappo insanabile. Dietro le pubblicazioni ufficiali vi è, tuttavia, anche una fitta ragnatela di lettere che permettono di chiarire alcuni punti di notevole interesse.

In primo luogo, il carteggio fra Croce e Papini consente di evidenziare il forte disappunto del primo; all'inizio del novembre 1909, in una lettera spedita da Firenze, Papini si rammarica di non essere potuto andare a Napoli per parlare della neonata collezione «Scrittori Nostri», da tutti percepita come concorrente ideale della collana crociano-laterziana «Scrittori d'Italia». Croce rispose subito, auspicando che il suo corrispondente riprenda in considerazione l'idea di andare a Napoli aggiungendo poi che, per quanto riguarda le collezioni, «eviteremo al possibile le concorrenze» ma specificando: «la collezione del Laterza mira ad essere completa perciò dovrà in seguito ristampare anche i testi inclusi nella vostra»¹⁵. Nelle lettere successive la critica crociana allarga la valutazione negativa in merito i volumi del duo Carabba-Papini; nella missiva dell'8 dicembre 1909, Croce scrive di aver letto con molto interesse i volumetti pubblicati per la «Cultura dell'anima» e in special modo quello sul Sarpi che, tuttavia, «forse si poteva dare in forma migliore»¹⁶. Nel proseguo, poi, Croce accusa apertamente Papini di concorrenza sleale visto che, «Scrittori d'Italia» pubblicata da Laterza, e «già impresa di per se molto faticosa che non necessità di competizione» o inutili emuli aggiungendo: «mi dispiace anche perché i rapporti nostri di amicizia non possono mutare la realtà oggettiva delle cose». Come tuttavia scrive nella fine, la colpa si può equamente spartire sia sull'editore Carabba, «con quel curioso segreto da cospiratore provinciale», sia su Papini poiché «tutta la vostra preparazione e indirizzo di cultura e di spirito non vi portava a quella impresa» e trasporta Croce «nella condizione psicologica di dovere augurare la *morte* [corsivo mio] della vostra collezione; e questo non è piacevole per me, quantunque voi possiate riderne per l'effetto benefico che, come sapete, è congiunto a simili augurii». La risposta papiniana punta a smorzare i toni e a rimarcare che l'impresa della Carabba è di tenore decisamente differente rispetto agli «Scrittori d'Italia» laterziana e che, quindi, non è possibile parlare di vera e propria concorrenza fra le due case editrici:

¹⁵ cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 9 novembre 1909; Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 17 novembre 1909; in B. Croce-G. Papini, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panatta, Storia e Letteratura, Roma 2012, p. 230. Nel settembre dello stesso anno Croce aveva annunciato a mezzo stampa la nascita degli «Scrittori d'Italia» Laterza, collana da lui fondata per l'editore pugliese; poco dopo Papini progettava, per Carabba, la collezione «Scrittori Nostri» inquadrata, sempre sui giornali, come concorrente naturale dell'impresa crociano-laterziana.

¹⁶ Vi è una curiosità non indifferente in merito la collana; nel 1907, in una lettera, Papini confida a Prezzolini di lavorare ad una piccola biblioteca che vuol chiamare «Cultura dello Spirito» in cui pubblicare tutta una serie di autori – solo per fare alcuni nomi: Bergson, James, Aristotele, Schopenhauer – che in effetti rientreranno poi nel catalogo della «Cultura dell'Anima» (cfr. Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 10 aprile 1907; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I 1900-1907. Dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo»*, Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 687); per motivi che non ci è dato conoscere, il progetto venne abortito e ripreso proprio nel biennio successivo insieme all'editore abruzzese, che ebbe un ruolo di primo piano nella transizione da «Cultura dello Spirito» a «Cultura dell'Anima». Nell'archivio Primo Conti di Fiesole è possibile leggere le lettere inedite spedite da Carabba a Papini che rivelano un retroscena importante. In data 7 luglio 1908, in un dattiloscritto da Lanciano, l'abruzzese scrive: «Quanto al titolo ch'ella ha scelto per la collezione “Cultura dello Spirito” penso che qualcuno potrebbe giocare, interpretando in altro senso questa espressione»; la remora è confermata nella lettera successiva, spedita da Napoli il 26 luglio: «Ella propone per la collezione due titoli: “Biblioteca d'Idee” e “Libreria d'idee”. Non sono io che posso decidere sulla scelta e mi rimetto perciò completamente a lei. Ma perché mi concede la parola su tale argomento io metterei: “Cultura delle Idee”. Spero non vorrà pensare che io pretenda di aver voce su ciò che non riguarda proprio la parte editoriale della nostra impresa, e le confermo che accetterò il titolo che a lei piacerà d'imporre». Titolo che, come si è detto, diventò in seguito «Cultura dell'Anima».

Voi volete fare un *corpus* completo o quasi della letteratura italiana – io mi contento di *turare i buchi* delle collezioni economiche esistenti rimettendo in circolazione opere di second'ordine che non si trovano o costano troppo. Voi farete volumi grossi di 400 o 500 pp. – e io volumetti di 150 o 160 pp. Voi pubblicherete spesso “opere complete” di autori ed io mai [...] Nella mia collezione spesseggeranno le scelte mentre nella vostra saranno l'eccezione. Voi volete dare edizioni definitive, critiche e senza note – e io edizioni buone ma non critiche, senza apparato filologico ma con qualche nota o commento quanto lo crederò necessario. Insomma la vostra è una grande impresa scientifica che occuperà una quarantina d'anni e destinata alle biblioteche e ai danarosi – la mia è un'impresa modesta ma pratica di divulgazione intelligente ad uso di quelli che non vogliono aspettar troppo e che non possono spendere molto. Possono essere più differenti di così? Non c'è bisogno, dunque, che voi auguriate la morte alla mia. Credo anzi che questa, richiamando l'attenzione e la curiosità su certi scrittori interessanti gioverà a far vendere di più alcuni volumi della vostra. Alla quale auguro invece di cuori ogni fortuna per l'onore d'Italia e degli studi¹⁷.

Lo scontro fra i leonardiani e «La Critica», dunque, non era solo di natura teorica ma anche, e forse maggiormente, di matrice *editoriale*; questo paradigma in effetti si rivela essere un metro alternativo con il quale misurare l'entità del conflitto fra i due movimenti e ha il merito di mostrare un'altra faccia della lotta fra Croce e Papini.

C'è tuttavia anche un lato puramente teoretico, che si rivela nelle recensioni apparse sulla rivista crociana proprio negli anni del «Leonardo», le quali aiutano a carpire e comprendere meglio i termini della questione – oltre che rivelare, forse, alcune idiosincrasie di Croce. Dato il cammino a ritroso finora perseguito non sembra il caso di cambiare strategia e, coerentemente con quanto fatto nelle pagine precedenti, il primo documento esaminato sarà la recensione dedicata al «Leonardo» nel 1907.

L'articolo era uscito in risposta a quello di Prezzolini che, nel numero del «Leonardo» dell'ottobre-dicembre 1906, aveva espresso alcune valutazioni in merito «La Critica»; in questa cornice il leonardiano scrive che la rivista crociana era una messa a fuoco dei metodi dominanti nel panorama filosofico italiano dal 1903: *positivismo e metodo storico*. Per lo scrittore, infatti, l'impalcatura della rivista crociana «non rappresenta dunque che un metodo storico *integrato* e un positivismo *messo a posto*» e la stessa valutazione negativa dei secondi data da Croce è dovuta a «questioni di cervelli, non di metodi»; ad avviso di Prezzolini, inoltre, tutta l'aura innovativa che circonda «La Critica», la sua virtù, sono da ascrivere non alla rivista, «ma all'uomo che la dirige», anche se – e in questo frangente l'anamnesi prezzoliniana è illuminante – «essa non può dare che discepoli ossequiosi». Verso la fine l'autore si rammarica per il poco spazio riservato da Croce alle speculazioni irrazionali, emotive e personali che mostrano l'imbarazzo provati dagli scrittori della «Critica» nei confronti della «passionalità per le idee di cui si vergogna e si nasconde»¹⁸.

Nella sua risposta, il filosofo napoletano oppone alla sicurezza dei leonardiani «che bisogna proporsi grandi cose», la morale dei «semplici lavoratori» della sua rivista il cui scopo è correggere

¹⁷ cfr. B. Croce a Giovanni Papini, Napoli 8 dicembre 1909; Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 17 dicembre 1909; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 234-236.

¹⁸ G. Prezzolini, «La Critica» 1903-1906, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 361-364. Sempre nello stesso numero, compaiono poi due articoli dedicati al saggio di Croce su Hegel (cfr. B. Croce, *Ciò che è morto e ciò che è vivo nella filosofia di Hegel*, in id. *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1927, pp. 1-143) di natura molto diversa tra loro a firma rispettivamente di Gianfalco e Giuliano il Sofista; cfr. G. Papini, *Che senso possiamo dare ad Hegel*, ivi, pp. 270-287 e G. Prezzolini, *Le sorprese di Hegel*, ivi, pp. 288-296.

e riformare l'idealismo speculativo difendendolo dalle degenerazioni positiviste, spiritualiste e misticheggianti. Non taumaturgo, ma operaio, Croce rimbrotta poi gli scrittori del «Leonardo» rei di confutare «senza prima studiarlo per quattro o cinque anni» Hegel il quale, a suo avviso, avrebbe mostrato la vacuità degli intenti perseguiti nelle pagine del «Leonardo». Ciononostante, il recensore riconosce la brillantezza e vivacità degli articoli ivi contenuti aggiungendo però che rigetta in toto le parti composte da esagerazioni e fantasticherie, scrivendo che sarebbe un'onta, per «La Critica», seguire i «giovani» leonardiani nei loro pindarici voli¹⁹.

Eppure, gli inizi del rapporto tra questi due *fogli rivoluzionari* non erano stati guerreggianti ma, anzi, paiono sodali e amichevoli visto che erano accomunati dai medesimi intenti di rinnovamento, tanto ideale quanto culturale, basti vedere la prima recensione dedicata da Croce nel 1903 alla neonata rivista fiorentina.

In questo scritto il filosofo identifica nell'idealismo di stampo bergsonianesimo la matrice comune agli scrittori del «Leonardo» – anche se, specifica Casini, Croce «non colse, invece, o volle ignorare, la costellazione degli altri numi tutelari la cui presenza è palpabile nei primi numeri del periodico: Darwin, Nietzsche, Schopenhauer, Stirner»²⁰ –, presentati al pubblico come autori «vivaci e mordaci, anime scosse ed inebriate per virtù d'idee» che non possono «non attirare fortemente la nostra simpatia». Ciononostante, per Croce l'idealismo «è volto a *comprendere* la vita, non già a *foggiare* una vita diversa dalla reale». Un altro *punctum dolens* del giornale fiorentino, secondo Croce, è la teoria del *gioco*, che lo porta a notare come «la stessa loro rivista è un giuoco: e se le regole del *giuoco* l'imporranno essi indosseranno anche il grigio mantello di quella *serietà*, che sopra ogni cosa aborriscono»; nel proseguo, poi, viene evidenziato come la formula del gioco elaborata sulle colonne del «Leonardo» sia frutto di una deduzione capricciosa, colpevole di svilire la natura stessa dell'idealismo filosofico²¹. La tirata d'orecchie non si limita tuttavia a quest'unico punto

¹⁹ B. Croce, [Rec. a] *Leonardo. Riviste d'idee, ottobre-dicembre 1906*, «La Critica», vol. V (1907), pp. 67-69. Nella lettera di risposta all'articolo, Papini scrive che aspettava con molta ansia «La Critica» persuaso di trovarvi risposte in grado di accostarlo alla concezione crociana dell'attività spirituale e filosofica ma rimanendone tuttavia deluso poiché «mi sembra che abbiate cangiato una questione filosofica in una questione cronologica» (cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 31 gennaio 1907; in G. Papini-B. Croce, *Carteggio 1902-1914*, cit., p. 178). Nella risposta apparsa sulle colonne del «Leonardo» Papini in sostanza ripeterà l'accusa rivolta a Croce, ossia di attaccare i leonardiani poiché giovani, domandando se per caso non fosse lui stesso ad essere privo della forza necessaria per cambiare e foggiare il mondo secondo la sua volontà e concludendo che non è assolutamente intenzione del «Leonardo» distoglierlo dalla sua nobile professione di operaio chiudendo: «non so come egli abbia immaginato che noi l'abbiamo tacitamente invitato a seguirci [...] Benedetto Croce fa bene quel che fa e fa bene a continuare ma noi, appunto perché siamo noi, continuiamo a credere più importante ciò che facciamo» G. Papini, *A Benedetto Croce*, «Leonardo», anno V, febbraio 1907, terza serie, pp. 110-111, cit., p. 111. Per inquadrare meglio poi la recensione del filosofo neo-idealista è necessario osservare cosa ne scriveva Croce a Gentile in due lettere; nella prima, 24 novembre 1906, dice: «Che cosa dirvi del Leonardo? [...] essi non fanno male: fanno réclame alla Critica e ai nostri volumi. E ciò basta; la virtù delle idee forti e coerenti avrà il disopra sulle chiacchiere più o meno brillanti. – Forse io scriverò una notaresca in cui, per incidente, toccherò delle loro pretese rivoluzionarie. Ma per incidente: giacché sono giovanotti che cercano il chiasso delle polemiche e non bisogna fare il loro giuoco. Vedrete che fra qualche anno non avranno più nulla da dire [...] Resterà di loro [...] questo effetto benefico: di avere svegliato fra i giovani letterati, poeti, novellieri, ecc., una certa curiosità per i libri e per le questioni filosofiche. Qualche anno fa, costoro non conoscevano se non libercoli francesi di letteratura stravagante, e – la filosofia positiva dei sociologi» cfr. Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Napoli 24 novembre 1906; in B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano 1981, cit., pp. 213-214. Nell'altra del 15 dicembre 1906, invece, comunica a Gentile di aver scritto «una breve recensione al Leonardo: mi pare abbastanza tagliente, ma me ne direte il vostro avviso sulle bozze. Credo anch'io che sia opportuno di far capire a quei ragazzi che sono ragazzi, e che non stiano a misurarsi con la gente che lavora» cfr. Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Napoli 15 dicembre 1906; ivi, cit., p. 218.

²⁰ P. Casini, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Il Mulino, Bologna 2002, cit., p. 62.

²¹ B. Croce, [Rec. a] *Leonardo. Pubblicazione periodica*, «La Critica», vol. I (1903), pp. 287-292, cit., pp. 287-289. Quest'attenzione alla nozione di *gioco* è la risposta crociana ad un articolo papiniano, *Piccoli e grandi giuochi*, nel

e Croce deprecherà l'apparente disinteresse dei leonardiani per le questioni della vita pratica e sociale, unitamente alla loro superficiale valutazione della logica. L'idealismo, scrive il filosofo, si dispiega «se non col riconoscere che la logica delle scienze naturali, coi suoi concetti di comodo e coi suoi criteri meccanici, è unilaterale e che diventa falsa quando vuol darsi per logica universale», ciononostante: «la critica, che supera l'unilateralità, non deve diventare essa stessa unilaterale» e la valutazione dell'intelletto astratto non può in alcun modo implicare la negazione o azzeramento dello stesso. Nella conclusione, poi, Croce critica gli idealisti suoi predecessori, incapaci di traslare sul piano reale i principi dell'idealismo e manifesto di quella «disposizione di spirito da mistici e da santi» che è stata la causa principale «della poca fecondità della loro opera». A suo avviso, invece, una volta che ci si è appropriati del principio idealistico bisogna agire concretamente nella realtà e far in modo che la filosofia sia un ausilio per comprendere meglio la varia e complessa architettura dello spirito, per rispettare l'obiettivo vi è quindi bisogno di conoscere a menadito ciò che è stato sostenuto dai pensatori attuali e passati dato che la filosofia «dev'essere, sì, convinzione interna, ma dev'anche assumere forma di *studio*, di *ricerca*, di *discussione*, di *bibliografia*» sviando così il difetto della genericità. Dopo quest'ulteriore biasimo, Croce chiude:

I colti ed acuti scrittori del *Leonardo* possono mettersi sulla via feconda, e alcuni dei loro scritti mostrano già forma più concreta, ed io prevedo che, dopo un primo sfogo durato qualche mese, si stancheranno dal rifare la loro generica professione di fede e non vorranno, come anime devote, star paghi a edificarsi l'un l'altro ripetendosi a vicenda le idee predilette. Che se a questa vita *attiva* da filosofi fosse impedimento il loro concetto della vita come *giuoco*, ecco una ragione di più per liberarsi prontamente di quella che non è una conseguenza della filosofia idealistica²².

quale l'autore ne fa una delle ragioni più profonde della sua attività. Come scrive Papini, il problema è che non lo si è mai «elevato a principio ispiratore dell'intera vita». Fraintendendone il carattere di libertà e spontaneità, spesso ci si dimentica che esso è creazione «ed è perciò proprio dei fanciulli e de' poeti, che hanno più vivo e fresco lo spirito» mentre, invece, rimane inaccessibile alle persone mature. Per Papini il gioco ha altre caratteristiche peculiari, in primo luogo comporta una significativa dose di *rischio* e, poi, esige anche una doppia coscienza; il giocatore perfetto «è colui che è, insieme, spettatore e attore che agisce e si guarda agire» e deve, perciò, essere sostanzialmente *disinteressato*. A suo avviso la stessa arte della vita, «scienza suprema», «consiste nello scegliere i più bei giuochi» e lo porta a vedere, come ulteriore prerogativa del gioco, la *varietà* visto che «per colui che giuoca grande è la facilità del cambiamento [...] Non si richiude in un solo mondo, non canta una sola canzone, non vive una sola vita – ma passa da uno a un altro giuoco, da un uno ad un altro strumento, dal silenzio mistico della nuova cattedrale alla calma gelida del laboratorio nuovo». Nel proseguo, poi, Papini tiene a precisare che la sua idea di gioco differisce, e non di poco, dal *dilettantismo* poiché quest'ultimo, pura imitazione della vita, preclude all'uomo tanto la valutazione che la scelta e impedisce dunque di interagire, o giocare, con i propri simili; cfr. G. Papini, *Piccoli e grandi giuochi*, «Leonardo», anno I, 8 febbraio 1903, pp. 1-3. Come ha rilevato anche Casini, il tema ludico è una chiave di lettura fondamentale del «Leonardo»: «Il gioco non è soltanto uno stato d'animo, o una posa, ma anche un registro polemico che permette di intrecciare con *verve* incisiva i temi della libertà e del rischio, della gratuità e del disinteresse» cfr. P. Casini, *Alle origini del Novecento*, p. 56.

²² B. Croce, [Rec. a] *Leonardo. Pubblicazione periodica*, pp. 290-291. Nell'*Estetica*, Croce riteneva il gioco forma dell'edonismo estetico che aiuta a riconoscere il carattere attivistico del fatto espressivo e mostra come l'utilità dell'attività ludica risieda nel liberarsi da una *surplus* di forza psichica, scaricata in una manifestazione fisiologica come quella del riso, cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Adelphi, Milano 1990. L'articolo crociano venne letto anche da Vailati che così ne scrisse a Papini: «Sulle osservazioni del Croce vi sarebbe molto da discutere. Il consiglio, tuttavia, col quale esse concludono mi pare utile e molto a proposito. Solo vorrei domandargli che cosa egli intende per "principio idealistico", della cui "verità" erano "compresi" quei vecchi idealisti napoletani ai quali egli allude (Spaventa?). Temo che a questi ultimi, assai più che agli scrittori del "Leonardo", si approprierebbe l'appunto di essere troppo generici. Nessuna filosofia fu meno "specificata" della loro e di quella dei loro maestri tedeschi, e il Croce, che a questi... quasi è nipote, come l'arte è nipote di Dio secondo Platone e Dante, dovrebbe vedere, oltre che la pagliuzza nell'occhio altrui, anche... la trave nell'occhio proprio e dei suoi collaboratori

L'articolo crociano ebbe due risposte, una privata e una pubblica, da Papini; nella prima, in forma di lettera, il fiorentino scrive che «uno dei piaceri più grandi di questi ultimi tempi» gli è stato dato dalle pagine crociane dedicate al «Leonardo», le quali rappresentano un motivo di vanto dato che provengono da «uno de' più profondi, geniali e liberi spiriti d'Italia». Tuttavia, la critica di Croce alla sua concezione ludica non può essere sottaciuta e Papini dice che con il concetto di gioco non si punta a correggere o modificare la vita quanto, piuttosto, a viverla in tutte le sue molteplici forme e sfaccettature, «come una collezione di attività che noi possiamo scegliere e rigettare a vicenda in vista del nostro temperamento personale», mostrando come essa non sia più fine ma *strumento*. Anche l'accusa di aver dedotto capricciosamente la formula stessa del gioco, seppur possibilmente razionalmente, non è concepibile sotto il punto di vista sentimentale dato che il sentimento «obbedisce a una logica sua» le cui radici «son diverse in ogni individuo, e perciò non son colpite da una condanna universalistica come la sua»²³.

La risposta ufficiale invece arrivò sulle colonne del «Leonardo». In questa sede Papini dimostra di aver apprezzato la recensione ringraziando pubblicamente Croce, ma dissentendo tuttavia con la sua lettura della tematica ludica. Come aveva scritto nella lettera, non si tratta di fare una vita completamente nuova «ma di *cambiare* più che si può quella che abbiamo» e comprenderla sotto la sua particolare luce. La teoria del gioco non è poi suscettibile di essere derubricata sotto l'etichetta di diletterantismo visto che, coi *piani di coscienza*, si hanno nel medesimo tempo le concezioni più disparate e le credenze più opposte «ma che tutte convergono [...] a far della nostra vita il nostro capolavoro»²⁴. Papini specifica che non si tratta di fabbricarsi un'altra vita ma, piuttosto, godere «tutte insieme le vite reali, già esistenti» le quali mostrano anche l'importanza del capriccio, disdegnato da Croce, ma manifesto di sentimento e libertà. L'accusa crociana di disprezzare il fondamento logico della dimostrazione, poi, non coglie nel segno in quanto l'antipatia papiniana va piuttosto «al *significato* che le si dà e non ad essa medesima» visto che, ad esempio, la frase *descrizione di stati intellettuali* va intesa nel senso «di riprodurre colle parole le associazioni che noi facciamo seguendo le nostre abitudini mentali, i nostri interessi, i nostri sentimenti» e perciò non presenta alcunché di obiettivo e oggettivo, ma lo porta anzi a notare come la «dimostrazione [...] è una confessione personale, non è un battesimo universale», concludendo che:

Noi *descriviamo* noi stessi e non possiamo far niente di più. E quest'ultima frase serve anche a risponderle circa i consigli che ha la bontà di donarci. Ella sostiene che non basta aver conquistato la veduta idealistica ma che bisogna estenderla, applicarla, lavorarla, discuterla. Ed è quello che noi andiamo facendo, magari giungendo anche al di là dell'idealismo. [...] ci sembra che il far cose concrete non sia impedito dal nostro concetto di *giuoco*. Faremo degli studi, delle ricerche, delle discussioni e magari della bibliografia,

(per esempio Gentile)» cfr. Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Crema 31 agosto 1903; in G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro con introduzione di M. Dal Pra e con un «Ricordo di Giovanni Vailati» di L. Einaudi, Einaudi, Torino 1971, cit., p. 365.

²³ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 17 luglio 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 37-41. Come è stato rilevato, la preferenza accordata da Papini al sentimento rispetto la ragione ha origine nell'insegnamento «funzionalistico» presente nei *Principles of psychology* di William James volti alla ricerca delle radici emotive delle funzioni razionali (cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 33-74, cit., p. 38). Tale scelta teorica viene attestata anche nelle memorie biografiche che attestano come, nella formazione giovanile di Papini, oltre James abbiano avuto influenza tutta una serie di psicologi quali John Stuart Mill, Alexander Bain, Hippolyte Taine, Herbert Spencer, Wilhelm Wundt e «altri autori che si erano dedicati all'emancipazione della psicologia dall'antica tutela della filosofia» (cfr. *ivi*, p. 41). In effetti, proprio nel mese di luglio del 1900 più volte Papini riferisce di leggere e studiare l'opera jamesiana (cfr. G. Papini, *Il Non Finito*, pp. 94-98).

²⁴ G. Papini, *Risposta a Benedetto Croce*, «Leonardo», anno I, 10 novembre 1903, nuova serie, p. 10.

ma sempre colla stessa coscienza di fare un bel giuoco, che potremo lasciare o mutare a nostro piacimento²⁵.

Questa fitta trama di recensioni, come si è visto, testimonia che la liquidazione del pragmatismo italiano è stato un processo lento dipendente da numerosi casi, tra i quali non è da sottovalutare proprio la matrice editoriale. Ciononostante, il cammino percorso dal «Leonardo» è stato fin dagli albori foriero di numerosi spunti tanto da ricevere le attenzioni di un pensatore attento e importante quale Benedetto Croce la cui impostazione speculativa, tuttavia, non poteva accettare il carattere iconoclastico delle idee pragmatiste. Il dispiegamento di forze messo in campo da «La Critica» non tollerava le insurrezioni contro il sistema propugnato e, «il completo successo della compagnia crociana e il diventare di moda dell'indirizzo filosofico propugnato da Croce», venne intuito anche dall'attento Vailati il quale, in una lettera spedita a Papini, profetizzò la conquista del filosofo napoletano di tutta l'*intelligenza* italiana senza colpo ferire, come Carlo VIII²⁶.

La storia, tuttavia, è ancora lì a testimoniare la resistenza dei pragmatisti italiani – soprattutto di Vailati e Papini –, tanto sulle colonne del «Leonardo» che nei carteggi in cui è possibile rinvenire testimonianze imprescindibili per una ricostruzione esaustiva della condanna idealista al pragmatismo italiano.

1.2 Benedetto Croce corrispondente del pragmatismo

Nel proseguo si cercherà dunque di ricostruire il rapporto epistolare intercorrente tra Benedetto Croce e i pragmatisti. Negli ultimi anni la pubblicazione intera dei carteggi rende possibile un'analisi attenta e minuziosa delle tematiche e delle discussioni intrattenute. Tuttavia, preliminarmente, è necessario sottolineare alcuni punti ermeneutici prima di procedere allo spoglio dei documenti.

In primo luogo, va sottolineata la mancanza di lettere fra Croce e Mario Calderoni; tra i quattro egli è l'unico che non ha avuto una corrispondenza con Croce e il fatto appare sospetto in quanto la figura del filosofo ferrarese non viene ignorata da Croce visto che nel 1906 «La Critica» stampa due recensioni agli scritti calderoniani *Disarmonie economiche e Disarmonie morali e L'imperativo*

²⁵ Ivi, p. 11. Il focus sui *piani di coscienza* ricorre anche in Prezzolini; per lui la frase «indica che si hanno diversi ordini di realtà, diversi ordini di conoscenze, e diversi modi di ordinare queste realtà, queste conoscenze; che ordini e modi di ordinare, realtà e metodi, si equivalgono *a priori* gli uni con gli altri; che la loro certezza e importanza non è che relativa a due cose: cioè, al fine che noi ci proponiamo, e all'armonia interna di ciascuno di loro. I dati conoscitivi della fede non sono *a priori* inferiori a quelli della scienza; gli uni e gli altri sono creduti in ragione di certi postulati e dell'accordo con questi postulati, accordo sia razionale che sentimentale, la cui forza non è calcolabile perché personale. *A posteriori* non sono paragonabili che per il fine dell'uomo che si propone; dal che si capisce che per alcuni, il piano di conoscenza della fede sia superiore a quello della scienza e viceversa. Nella loro essenza rappresentano più *decreti* del nostro valore, che verità nel senso vecchio di questa parola. La loro valutazione, per dipendere come ho detto, da un fine, non può essere che personale»; cfr. G. Prezzolini, *Piani di coscienza*; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 741

²⁶ «Ho l'impressione che per una quantità di ragioni, tra le quali è da contare, oltre all'ingegno e alla cultura di Croce, anche la mancanza di tali qualità nei difensori che presidiano e costituiscono la guarnigione dei castelli filosofici italiani, il Croce conquisterà l'Italia filosofica ufficiale rapidamente e "senza colpo ferire", come Carlo VIII, mandando solo avanti i suoi "forieri" a segnalare i luoghi per gli alloggi e per il vettovagliamento, o, se preferisci, come Pizarro o gli altri condottieri spagnuoli al Perù e al Messico [...]. L'attuale reazione contro il positivismo tra i giovani, sarà un nulla in confronto alla reazione che, allora, non potrà a meno di sorgere contro le prepotenze speculative dei trionfatori. Avremo dei vespri siciliani della filosofia» cfr. Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Roma 1 giugno 1908; in G. Vailati, *Epistolario 1891-1909*, p. 464.

*categorico*²⁷. I toni utilizzati non sono certo concilianti visto che, nella prima recensione, Croce sostanzialmente accusa Calderoni di non essere in grado di cogliere il formalismo dell'etica kantiana e, inoltre, di sovrapporre erroneamente i fatti economici a quelli morali; secondo Croce, a Calderoni sfugge totalmente la peculiarità morale «e per conseguenza [...] immagina una scienza economica con la quale la filosofia morale s'identifichi» tuttavia, come viene sottolineato successivamente, «se ogni azione morale è di necessità anche azione economica, e si può guardarla sotto tale aspetto, un'azione economica non è di necessità azione morale». A suo avviso le considerazioni economiche e morali non possono venire ingabbiate dai metodi empirici e secondo Croce:

lo stesso Calderoni con le sue osservazioni circa la grossolanità dei valori di mercato e delle norme e dei codici morali, e col suo richiamar l'attenzione sull'individualità dell'agente e dell'azione economica e morale, viene a mettere in mostra i limiti e l'insufficienza di ogni trattazione empirica così della morale come dell'economia. Ed è questa forse la cosa più interessante del suo scritto. Non importa che egli cerchi di consolarsi col dichiarare inessenziale la conoscenza degli intimi moventi e condizioni, o di rassegnarsi dicendola impossibile a raggiungere e oggetto solo di sforzi inani. Dal suo scritto risulta, che c'è, di là dalle categorie empiriche, una realtà economica e morale, la quale domanda di essere conosciuta²⁸.

Già questa prima recensione mostra come gli attacchi crociani alla filosofia di Calderoni siano in parte dipesi dalla diversa concezione del fatto morale e della scienza economica. Anche nell'altra recensione si trova un'ulteriore stiletta alla visione etica del ferrarese che, secondo Croce, non è in grado di penetrare a fondo la morale kantiana. Di indubbio interesse è poi la fine nella quale Croce prende le difese della sua logica e della teoria del concetto puro ivi contenuta che, se fosse studiata con attenzione da Calderoni, gli avrebbe mostrato come l'empirismo non sia la *conditio sine qua non* per essere filosofi²⁹.

Dopo aver accennato al carteggio mancante tra Croce e Calderoni, occorre poi delimitare cronologicamente lo spettro d'analisi e concentrarsi specificamente su un arco temporale ben preciso. Quest'esigenza nasce dal fatto che i carteggi man mano avuti con Vailati, Prezzolini e Papini coprono periodi diversi e discontinui; a tal proposito si opererà quindi una scelta netta ritagliando dalla corrispondenza le lettere che vanno dal 1903 al 1907, ossia gli anni stessi di vita del «Leonardo». Preliminarmente, è opportuno fare anche un ulteriore distinguo: mentre con Papini e Prezzolini si può parlare di un rapporto che inizia proprio in quegli anni e, specialmente agli albori, fatto di deferenza – basti pensare che il primo si autodefinì «seccatore» in ben due lettere mentre il secondo chiese timidamente un parere sul suo opuscolo *Il linguaggio come causa d'errore*³⁰ – le lettere scam-

²⁷ Cfr. M. Calderoni, *Disarmonie economiche e Disarmonie morali. (Saggio di un'estensione della teoria ricardiana della rendita)*, Lumachi, Firenze 1906 ora in M. Calderoni, *Scritti*, ordinati da O. Campa e con prefazione di G. Papini, voll. II, Società Anonima Editrice "La Voce", Firenze 1924, vol. I, pp. 285-344; cfr. id., *L'imperativo categorico*, «Leonardo», anno IV, aprile-giugno 1906, pp. 144-150.

²⁸ B. Croce, [Rec. a] M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, «La Critica», vol. 4 (1906), pp. 129-134, cit., p. 134. Secondo Di Giovanni «Croce non tollerò l'opposizione ai principi della propria dottrina morale» e «quindi, se [...] il Croce non vedeva l'etica e l'economia su uno stesso piano e affermava che l'economia non presupponeva l'etica [...], ma l'etica presupponeva l'economia, non poteva accettare che nelle *Disarmonie* calderoniane, etica ed economia si coadiuvassero a vicenda» A. Di Giovanni, *Mario Calderoni e il "tempo delle riviste"*, Bonanno, Acireale-Roma 2007, cit., pp. 63-64.

²⁹ B. Croce, [Rec. a] Calderoni M., *L'imperativo categorico*, «La Critica», vol. IV (1906), cit., pp. 316-317.

³⁰ cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 15 settembre 1902 e 7 luglio 1903; in B. Croce-G. Papini, *op.cit.*, p. 3 e p. 35. Prezzolini scrive: «Io so che lei è di una attività meravigliosa; se non lo sapessi non le chiederei di dare

biare con Vailati precedono la nascita del «Leonardo» e si interrompono proprio negli anni d'oro della rivista, quando la discussione sul pragmatismo aveva raggiunto i suoi punti più interessanti. Inoltre, tale carteggio mostra palesemente come i due, pur non conoscendosi, si stimavano come pari. Basti pensare che alla morte di Vailati Croce, in una lettera a Gentile, scrisse che il filosofo cremasco aveva lasciato «un grandissimo rimpianto, perché era davvero un uomo eccellente» tanto che aveva pensato di fargli tradurre Locke³¹. Già questi pochi cenni mostrano come il rapporto tra Vailati e Croce si fosse impostato in maniera differente rispetto a quello con Papini e Prezzolini e, per questo motivo, si partirà proprio dall'analisi di tale carteggio.

1.3 Lo scambio alla pari con Vailati

Il tono iniziale della corrispondenza rivela il reciproco rispetto tra Vailati e Croce che, seppur animati da interessi di ricerca ed educazione totalmente differenti, si trovavano comunque ad apprezzare le riflessioni altrui, a testimonianza di una stima intellettuale che travalicava gli angusti registri dello specialismo accademico e della mera riflessione erudita. Il dialogo tra i due è essenzialmente uno scambio alla pari fra studiosi che, seppur non pervenuti ad una formulazione matura ed esauritiva del rispettivo pensiero, intravedevano nell'altro delle linee di ricerca utili e feconde; come scrive Vailati «quel poco che conosco dei suoi scritti su questioni economiche [...] mi aveva già persuaso che tra l'indole mentale sua e la mia sussiste quel tal grado di conformità che è necessario e sufficiente per apprezzarsi e capirsi». Accanto all'interesse sulle posizioni economiche crociane, ai fini della strategia perseguita in questo paragrafo, è necessario rilevare che qualche riga dopo Vailati dà un primo saggio della sua concezione storica, legata indissolubilmente alle condizioni evolutive della scienza che tenta di descrivere. Vailati qui criticherà la fantasiosa pretesa degli economisti di dare trattazioni precise della loro materia senza conoscere le modificazioni avvenute in seguito al passare delle epoche³², questo assunto teorico è fondamentale nella sua metodologia storica e, proprio nella stessa lettera, segnala a Croce, con la promessa di inviarglielo, la prolusione letta al corso del 1896 di Storia della Meccanica intitolata *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*. L'opuscolo prende le mosse dai famosi *mondi di carta* con cui Galileo indicava le idee e le immaginazioni umane che, tuttavia, come precisa Vailati, non per questo sono immeritevoli dello stesso studio e osservazione riserbato al mondo fisico. Tutte le opinioni, al di fuori della loro verità o falsità, sono meritevoli di attenzione in quanto *fatti* dalla cui intricata matassa è possibile districare le *leggi* del loro sviluppo e regolamento; preannunciando quasi alcuni temi epistemologici contemporanei Vailati scrive:

Un'asserzione erronea, un ragionamento inconcludente d'uno scienziato dei tempi trascorsi possono essere tanto degni di considerazione quanto una scoperta o un'intuizione geniale, se essi servono ugualmente a gettar luce sulle cause che hanno accelerato o

un'occhiata alla parte di mezzo [del *Il linguaggio come causa d'errore* nda] che può interessarla, tanto più citato là un suo pensiero. Le sarò grato se vorrà dirmi cosa ne pensa» Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 16 aprile 1904; in B. Croce-G. Prezzolini, *Carteggio I (1904-1910)*, a cura di E. Giammattei, Storia e Letteratura e Dipartimento della Pubblica Educazione del Cantone Ticino, Roma 1990, cit., p. 3.

³¹ Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Raiano 19 maggio 1909; in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio III (1907-1909)*, cit., p. 574.

³² Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Pinerolo 25 aprile 1899; in B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, Bonanno, Roma-Acireale 2006, cit., pp. 53-54. Anche Croce, nella risposta a questa lettera, si dirà «veramente lieto» d'incontrarsi con Vailati «sui criteri direttivi, che applichiamo ciascuno in campi diversi di studi» cfr. Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Napoli 27 aprile 1899, ivi, cit., p. 55.

ritardato il progresso delle conoscenze umane o a mettere a nudo il modo d'agire delle nostre facoltà intellettuali. Ogni errore ci indica una scoglio da evitare mentre non ogni scoperta vi indica una via da seguire³³.

A suo avviso quindi non ci si può esimere dallo studiare le *carte* sulle quali si sono costruite le varie conoscenze scientifiche e la tendenza notata da Vailati va proprio nella direzione indicata dato che anche la storia della scienza tende sempre di più a costituirsi come una branca autonoma dello scibile. Nella sua ottica, la modificazione è avvenuta al principio del secolo, quando la storia del linguaggio è assurta da materia erudita a disciplina scientifica autonoma, dando vita alla moderna filologia comparata sotto il cui impulso si andava lentamente formando una storia comparata delle varie scienze avente per oggetto l'analisi delle diverse metodologie scientifiche³⁴. Nell'ottica vailatiana dunque la storia si presenta come un avvicendamento continuo di scoperte, le quali eclissano le conquiste precedenti e il cui svolgimento è descritto come un «processo di approssimazioni successive» che giunge al suo apogeo con la comparsa delle teorie evoluzionistiche le quali, nate sul terreno della biologia, mostrano «l'azione di una legge fondamentale che costituisce una delle più gloriose conquiste della scienza contemporanea, di quella legge che Darwin ha formulato dicendo che, nello sviluppo organico individuale, figurano rappresentate in più piccola scala e quasi in riepilogo, le varie fasi corrispondenti allo sviluppo della specie alla quale l'individuo appartiene»³⁵. Le considerazioni svolte consentono quindi a Vailati di ribadire l'importanza delle

³³ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, Prolusione a un corso di Storia della Meccanica, letta il 4 dic. 1896 nell'Università di Torino, Roux Frassati 1897; in id. *Scritti*, vol. II, a cura di M. Quaranta, Forni, Bologna 1982, cit., p. 4. Come è stato riconosciuto in altra sede, Vailati dà qui l'avvio ad una «ricerca sulla natura gnoseologica del concetto di errore nelle scienze» che lo porta «a constatare, dunque, la funzione euristica dell'errore e diviene punto di partenza per le successive ricerche. In caso contrario, ribadisce, Vailati, la mancanza di dimensione storica limita moltissimo il lavoro di un ricercatore» M.P. Negri, *La storia delle scienze in Giovanni Vailati*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 199-222, cit., p. 202. Secondo Santucci invece Vailati aveva avuto la grande lungimiranza di porre a base del suo sistema filosofico una vera e propria *fenomenologia dell'errore* (cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*). L'importanza dell'errore è alla base delle teorie popperiane dato che l'uomo e la conoscenza umana sono *fallibili*. Questo criterio sarà alla base della sua metodologia epistemologica in cui il «criterio di demarcazione» di un fatto o dottrina empirica piuttosto che sotto la lente della *verificabilità* va osservata alla luce della «*falsificabilità*» visto che «*un sistema empirico per essere scientifico deve poter essere confutato dall'esperienza*» K. Popper, *Logik der Forschung*, Springer, Vienna 1935; *Logica della scoperta scientifica*, tr. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2010, cit., p. 22.

³⁴ «Se io dovessi in breve esprimere ciò che a mio parere caratterizza lo spirito al quale si vanno sempre più informando le indagini storiche sullo sviluppo delle conoscenze, direi che la storia della scienza tende sempre più a diventare una scienza essa stessa. Avviene di essa ciò che al principio del nostro secolo è avvenuto per la storia dei linguaggi, quando essa, da pura materia di dilettevole erudizione e di non sempre serie elucubrazioni etimologiche, è assorta rapidamente alla dignità di disciplina scientifica autonoma dando luogo alla moderna filologia comparata». Nella nota a piè di pagina poi Vailati scriverà che proprio questa disciplina e *l'antropologia* «vanno ora continuamente accumulando preziosi materiali che non richiedono che di essere ordinati e utilizzati» G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, p. 5. Come è stato scritto, nel filosofo cremasco è presente un vero e proprio *corporativismo linguistico* che funge da modello alla storia della scienza per spiegare quelle analogie e corrispondenze che si presentano nelle successive fasi di sviluppo scientifico, cfr. F. Aqueci, *Il fondamento linguistico della scienza in Vailati*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 131-140.

³⁵ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, pp. 6-7. Come rilevato da De Zan attraverso l'analisi dei taccuini «torinesi» della gioventù vailatiana (1880-1888), l'evoluzionismo di Darwin ha avuto un grande peso nella riflessione del filosofo cremasco. L'accento viene poi posto sulla presenza di Vailati alle conferenze milanesi del 1893, tenute dal romanziere cattolico Antonio Fogazzaro, nelle quali veniva proposto una sorta di conciliazione fra darwinismo e visione cristiana del mondo (cfr. M. De Zan, *Vailati e Darwin*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati», 2008/2009, pp. 27-40) così commentate nello stesso anno al cugino barnabita Orazio Premoli: «Avrai sentito del rumore che si è fatto in questi giorni intorno alle conferenze tenute a Milano dal Fogazzaro sulla conciliabilità delle teorie darwinistiche colla fede cattolica. Esso ebbe la sfortuna di non esser capito né da quella metà del pubblico che

ricerche relative alla storia delle scienze che, in quegli anni, andavano registrando un aumento considerevole dovuto al moltiplicarsi dei corsi universitari, soprattutto in Germania, dedicati a tale soggetto. Questa tendenza non è tuttavia l'unica sottolineata dall'autore; a suo avviso, la nuova impostazione influisce direttamente sia sull'insegnamento che sulla stessa metodologia pedagogica e, se da una parte auspica – come i modelli educativi propinati da Montaigne, Rousseau e Pestalozzi – lo sviluppo naturale dell'interesse dell'allievo, dall'altra esige «il possesso, da parte di quelli che hanno ufficio di insegnare una data scienza, d'una conoscenza almeno sommaria delle fasi più importanti e caratteristiche del suo sviluppo», solo così sarà possibile applicare quel metodo *euristico* che consiste nel guidare l'allievo ad impadronirsi di un determinato sapere scientifico mediante lo studio dei suoi antecedenti storici visto che, e qui Vailati mostra la sua naturale propensione all'insegnamento, il docente «ha soprattutto il compito di essere il maestro di *color che non sanno*»³⁶. Nel proseguo poi il filosofo sposterà l'attenzione su un soggetto a lui particolarmente caro: la storia della matematica che – insieme a meccanica, astronomia e fisica – presenta delle peculiarità non riscontrabili negli altri rami del sapere umano; l'unicità delle ricerche storiche in merito le discipline scientifiche risiede nel mostrare quel «processo continuo di elaborazione e di svolgimento nel quale ogni avanzamento ha sempre presupposto come condizione indispensabile gli avanzamenti anteriori e in cui ogni nuovo acquisto si appoggia e si sovrappone agli acquisti antecedenti e tende ad accrescerne piuttosto che a sminuirne e ad attenuarne l'importanza»³⁷. Questa concezione cooperativistica del sapere si accompagna ad un'altra tendenza mentale definita *inconscia* o *automatica* e basata sulla formalizzazione del linguaggio scientifico che mostra come idee e meditazioni di secoli anteriori possano venir «concentrate e immagazzinate in quei segni e in quelle formule che l'abitudine ci pone in grado di maneggiare con tanta facilità e rapidità» le quali mostrano, «a così grande distanza di tempo», la collaborazione di «menti, senza il cui aiuto noi dovremmo ripetere, ritornando da capo, tutto il lavoro che esse hanno fatto una volta per tutte»³⁸. Lo sviluppo delle

si affrettò a qualificarlo per un pietista e per un clericale, né dall'altra metà che lo prese per un materialista *déguisé*. Checché però ne dicano gli intransigenti d'ogni specie, credo che non abbiano torto quelli che asseriscono che non vi può essere in fondo maggior difficoltà a conciliare Mosé con Darwin di quella che vi sia stata due secoli fa a conciliare Giosuè con Galileo Galilei, e se in quest'ultimo caso la difficoltà è stata superata, non si vede perché questo non possa avvenire anche nell'altro caso: e avverrà certamente con vantaggio reciproco della scienza e della religione» cfr. G. Vailati a Orazio Premoli, Crema 1 aprile 1893, in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, cit., p. 24; per una disamina approfondita del rapporto fra Premoli e Vailati si rimanda a I. Lodigiani, *Religione e filosofia nel carteggio Vailati-Premoli*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati», 2008/2009, pp. 41-70.

³⁶ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, cit., pp. 9-10. Nella nota a pagina 10 Vailati chiama in causa proprio la figura di Socrate che nella seconda parte del *Menone* platonico usando la dimostrazione di un teorema geometrico volle insegnare all'allievo, attraverso la teoria della *reminiscenza*, «che la convinzione della necessità di cercare ciò che non si sa, ci renda migliori, più energici e meno pigri della convinzione dell'impossibilità di trovare ciò che non sappiamo e dell'inutilità di cercarlo» Platone, *Menone*, in *Opere*, vol. I, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 2000, p. 499. L'attenzione socratica verso quelli che non sanno – nell'*Apologia* di Platone Socrate si auto definisce il loro *maestro* – trova un parallelismo propria nella figura di Vailati e Papini, dopo la morte dell'amico, scrisse che «Vailati ebbe, per testimonianza di molti che lo conobbero, qualcosa di Socrate: Sileno obeso ma zeppo di buone cose. Amò la matematica, la musica, la dialettica, la chiarezza, l'arguzia e la gioventù come Socrate, né, a sua somiglianza, volle scriver libri» (G. Papini, *Introduzione*, in M. Calderoni, *Scritti*, vol. I, p. X). Sulla figura socratica dell'italiano si veda S. Marini, *Socrate nel Novecento: Vailati, Schlick, Wittgenstein*, Vita e Pensiero, Milano 1994. Come nota poi Antiseri, nella prospettiva pedagogica vailatiana vi è un modello di apprendimento sperimentale e per via deduttiva, la scuola dunque «va vista non come una sala di conferenze, ma come laboratorio, come luogo dove all'allievo è dato il modo di addestrarsi, sotto la guida e il consiglio dell'insegnante, a sperimentare e a risolvere questioni» cfr. D. Antiseri, *Motivi di attualità delle concezioni pedagogico-didattiche di Giovanni Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 171-187, cit., p. 176.

³⁷ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, cit., p. 10.

³⁸ *Ibidem*.

matematiche presenta poi un peculiare carattere, che consiste non tanto nell'incremento delle conoscenze già possedute quanto, piuttosto, nell'affinarsi dei suoi metodi d'indagine o dimostrazione il quale denota come l'esame diligente dei documenti storici sembri essere il resoconto dei cambiamenti di prospettiva di volta in volta avvenuti nella mente dello scienziato³⁹. Un ulteriore elemento da sottolineare è il parallelismo posto fra scienze matematiche ed economiche. L'analogia non sussiste solo perché in tali rami d'indagine «una gran parte dell'apparente prodotto del lavoro d'ogni singolo individuo va considerato come il prodotto effettivo degli sforzi di tutti quegli altri che hanno contribuito a produrre gli strumenti o le macchine colle quali egli lavora» ma

si spinge assai più in là e così, per esempio, il fatto che nelle industrie a impianti costosi il buon effetto d'un miglioramento nel materiale stabile è, per un certo spazio di tempo, controbilanciato dall'aumento di spesa inerente alla sostituzione del materiale nuovo al vecchio, trova il suo riscontro negli inconvenienti che la storia delle scienze matematiche ci mostra essersi sempre verificati ogniqualvolta i loro progressi, conducendo all'introduzione di nuovi procedimenti o di nuovi metodi, hanno reso necessaria l'azione di nuovi concetti o la sostituzione di nuovi mezzi di rappresentazione al posti di quelli ai quali il lungo uso aveva conferito il vantaggio di sembrarci i più semplici e i più naturali⁴⁰.

Proprio quest'ultimo carattere delle scienze matematiche, tendente ad un'approssimazione mentale in grado di snellire e alleggerire i nostri schemi rappresentativi, aderisce secondo Vailati in maniera palmare al caso della meccanica il cui unico scopo è «la descrizione, nei termini più semplici possibili e col minimo impiego di ipotesi, dei movimenti dei corpi quali avvengono effettivamente in natura». Visti sotto quest'ottica, i concetti di cui si serve la meccanica assumono la caratteristica di veri e propri utensili il cui *valore* «dipende unicamente dal servizio che ci rendono pel raggiungimento dello scopo così indicato» e la cui storia mostra una successione di «combattimenti intellettuali» la cui specificità è data non tanto dalla lotta fra questo o quello scienziato quanto, piuttosto, «quelli che si sono impegnati tra le varie idee che entravano in contrasto ed erano poste a confronto dentro alla mente di ciascuno degli investigatori che hanno contribuito al progresso della scienza»⁴¹. Nella fine Vailati chiama in causa Pappo e Darwin poiché ambedue, osservando la razionale costruzione degli alveari, notano la naturale propensione delle api a risparmiare ed economizzare il prezioso materiale di cui è composto il favo e portano a concludere che influenze sostanzialmente analoghe sono riscontrabili nelle teorie meccaniche moderne, le quali recano addirittura un certo carattere *estetico* – che verrà approfondito nel terzo capitolo. La storia della meccanica, dunque, per spiegare i fatti «man mano distillati dalle osservazioni e raccolti e classificati per mezzo di leggi empiriche» ha avuto bisogno di veri e propri «ricettacoli» in grado di ordinarli coerentemente in vista dell'utilizzo e, per ottemperare allo scopo, ha limitato il suo

³⁹ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, cit., p. 12. Non è quindi azzardato riconoscere che uno dei caratteri peculiari dell'epistemologia vailatiana è data proprio dalla consapevolezza della storicità e progressività del sapere scientifico, l'attenzione poi riservata alla storia della matematica denota come le teorie, nella sua speculazione, non vengano intese staticamente ma in maniera eminentemente dinamica (cfr. M. De Rose, *L'educazione dell'intelletto. Il pragmatismo di Giovanni Vailati*, Guida, Napoli 1986).

⁴⁰ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, pp. 13-14. Come commenta Quarta «Se la storia della matematica evidenzia da una parte l'affinità sostanziale di concetti o procedimenti tra antichi e moderni, dall'altra consente di cogliere le differenze consistenti nel maggiore grado di perfezione tecnica dei mezzi di rappresentazione dei moderni rispetto a quelli degli antichi. L'introduzione di nuovi strumenti permette di conseguire risultati con minore impiego di sforzi intellettuali e con maggior semplicità» A. Quarta, *Valore della scienza e compiti della filosofia secondo Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, cit., p. 39.

⁴¹ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, cit., p. 15.

utilizzo di concetti e appelli diretti dall'esperienza e dall'intuizione necessitando sempre meno di distinzioni e considerazioni speciali e detto «in altre parole colla massima possibile economia di quel preziosissimo tra i materiali del mondo che è il pensiero dell'uomo»⁴².

La ricognizione sullo scritto vailatiano, se unita ai contenuti della lettera richiamata nelle pagine precedenti, mostra i nodi problematici del dialogo teorico che spaziano dal marxismo all'economia fino ad arrivare alla classificazione delle scienze e alla questione del metodo storico.

Lo scambio di opinioni sulle questioni menzionate inizia da subito, quando Vailati ringrazia Croce dell'invio di alcuni suoi opuscoli: *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* e *Le teorie storiche del prof. Loria*. Nella prima memoria, del 1893, Croce si era soffermato proprio sul problema della classificazione delle scienze tripartite in *teoretiche* (concetti), *storiche* (fatti) e *pratiche* (valori); nel suo processo speculativo, l'ultima categoria non implica vera e propria *conoscenza* visto che essa è ricavabile solamente dalle scienze di concetti – in cui vengono ascritte, ad esempio, meccanica, chimica, fisica antropologia, logica, etica, estetica etc. – e dalle scienze descrittive – cosmografia, storia, psicologia, etnografia, statistica. Tra i due gruppi vi è una *divisione delle conoscenze* essenziale dato che le prime «mirano a un concetto, le seconde a un fatto, le prime oltrepassano le cose particolari, le seconde s'immergono in esse». Se quelle di fatto nascono da un interesse scientifico e puntano a conoscere il tutto, le seconde sorgono «dall'interesse complessivo di tutte le nostre attività e dalle disposizioni generali della vita» e tendono a comprendere ciò che tocca più da vicino l'uomo poiché, come scrive Croce, «le scienze descrittive hanno radice nell'interessi della vita pratica»⁴³. Il secondo è invece uno scritto critico contro Achille Loria considerato mero plagiatario di Marx e reo di alcuni importanti fraintendimenti intorno la sua opera; in primo luogo Loria, ad avviso di Croce, non conosce gli *antecedenti storici* del marxismo e non è quindi stato in grado di carpire il nucleo sostanzialmente non teorico della concezione storica di Marx. Anche la visione antropologica di Loria, colpevole di ridurre l'individuo a semplice *homo oeconomicus*, porta ad un modello dogmatico di *societas economica* intollerabile per Croce. Secondo lui il vero problema è l'incapacità di Loria a pensare per concetti, attività vista da Engels come «un lavoro tecnico del pensiero, che ha una lunga storia, né più né meno della ricerca sperimentale delle scienze naturali»⁴⁴ e lo porta a congetture, secondo Croce, totalmente fantasiose quali ad esempio la legge dell'evoluzione economica teorizzata a partire dalla classica suddivisione positivista dei tre stadi. L'indagine intorno le cause ultime della vita economica è tuttavia assolutamente fuorviante oltre che, come sottolinea Croce, estranea alle analisi marxiane dove «l'evoluzione s'interpreta e descrive, ma non se ne cerca la legge; salvo che non si adoperi come i positivisti, i quali raddoppiano il fatto e lo chiamano legge»⁴⁵. In ultima istanza, la costruzione socio-scientifica di Loria non può in

⁴² Ivi, cit., pp. 16-17. Questa attenzione alla storicità della scienza, come ha notato Santucci in quel suo volume indispensabile sul pragmatismo italiano, «sollevava indubbiamente dei seri problemi» e Vailati se ne rendeva perfettamente conto «quando muoveva dalla considerazione di una differenza da porre tra la struttura che oggi chiameremmo sintattica di una teoria e le “interpretazioni” che la collegano ai linguaggi storicamente determinati» A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 189; Santucci poi aggiungerà che «come la scienza gli era parsa suscettibili di indagini storiche, così la storia stessa poteva trarre profitto da un confronto con i metodi in uso nelle discipline cosiddette scientifiche» ivi, cit., p. 194. L'indagine vailatiana poi, come messo in risalto da Dal Pra, non può essere compresa appieno nella sua complessità se non si osserva il peculiare metodo storico-genealogico-comparativo da cui parte il filosofo cremasco; cfr. M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli 1984.

⁴³ B. Croce, *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*, Memoria letta all'Accademia Pontiana di Napoli il 5 marzo 1893; in B. Croce, *Primi Saggi*, Laterza, Bari 1919, 1-73, cit., pp. 61-65.

⁴⁴ Id., *Le teorie storiche del prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli 1897; in *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 33.

⁴⁵ Ivi, cit., p. 42. Per l'incidenza di Marx sul pensiero del giovane Croce si veda C. Tuozzolo, *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2000.

alcun modo essere presa come metro di giudizio poiché rappresenta più l'opera di un letterato che quella di un'economista, secondo Croce.

Le posizioni di Croce sulla figura di Loria trovano il beneplacito di Vailati che, tuttavia, nella lettera successiva prenderà le distanze da alcune visioni del suo corrispondente. Vailati conferma di aver ricevuto tre opuscoli crociani sul marxismo⁴⁶ che però non lo convincono appieno. Il tentativo di fare della teoria marxista il «risultato di indagini comparative tra varie forme possibili d'organizzazione economica» gli sembra «più ingegnoso che convincente» in quanto le «ipotesi dell'economia (anche pura) si devono riferire o ai caratteri psicologici dell'uomo o all'esistenza di determinati vincoli giuridici o istituzioni»⁴⁷. Il dibattito sul marxismo va avanti anche nella seguente epistola dove, prima di entrare nel merito, è interessante rilevare l'ingresso di un altro tema nello scambio epistolare fra i due. Vailati conferma di aver ricevuto la memoria crociana sui trattatisti italiani del concettismo la quale, oltre ad essere «conferma di quella conformità d'indole intellettuale [...] sussistente fra noi due», stuzzica la sua attenzione visto che tratta di un soggetto, le argutezze e detti ridicoli, di cui lui stesso si è occupato per un lungo periodo; le suggestioni ricavate dalla lettura portano Vailati a ravvisare «la tendenza di questo ramo della "rettorica" a trasformarsi da "arte" in "Scienza", a cessare cioè di essere (come per gli antichi) un insieme di *precetti* utili per la tecnica dello scrivere, diventando invece (come è per i moderni da Hobbes a Schopenhauer) un capitolo della psicologia e della *filologia comparata*». Torna a far capolino proprio quella disciplina a cui Vailati aveva già accennato nella prolusione riportata nelle pagine precedenti e, anche in questa lettera, ritornano le posizioni lì espresse dato che la filologia comparata è intesa in un «senso più generale, che comprende non solo lo studio delle trasformazioni dei suoni ma anche quello delle *trasformazioni di significato* delle parole e delle frasi, e l'analisi delle varie *funzioni* del linguaggio come strumento di comunicazione di *idee* e di *emozioni*». Tornando poi alla *vexata quaestio* del marxismo, Vailati aggiunge che il metodo comparativo, secondo Croce caratteristico del pensiero di Marx, si presta ad alcune obiezioni visto che «le scienze in cui si parla non di ciò che è ma di ciò che *sarebbe* devono anzitutto partire da postulati ben chiaramente definiti e *semplici* (altrimenti tanto varrebbe *postulare* addirittura le conclusioni a cui si *vuol* arrivare)»⁴⁸. Nella risposta Croce

⁴⁶ I testi inviati sono *Sulla concezione materialistica della storia*, Osservazioni lette all'Accademia Pontiana nella tornata del 3 maggio 1896, Napoli Tipografia della Regia Università; *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, Memoria letta all'Accademia Pontiana nella tornata del 21 novembre 1897, Napoli Stab. Tipografico della Regia Università; *Una obiezione alla legge marxistica della caduta del saggio di profitto*, nota letta all'Accademia Pontiana nella tornata del 7 maggio 1899, Stab. Tipografico della Regia Università; ora in Id. *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 1-21, pp. 57-112, pp. 149-161.

⁴⁷ Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Torre Pellice, 1 giugno 1899, in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 58. In *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* Croce scrive che l'economia marxista debba venir intesa non tanto come scienza economica generale quanto, piuttosto, come «economia sociologica comparativa, che tratta delle condizioni del lavoro nella società» cfr. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 111. L'obiezione vailatiana, di trattare l'economia pura come risultato dell'analisi psicologica, andava a cozzare con l'interpretazione crociana che seppur partendo da una posizione *edonistica* rifiutava la possibilità di un ponte fra le due discipline dato che «l'economia pura non è una psicologia, ma è la vera e propria scienza generale dei fatti economici» *ivi*, cit., p. 78.

⁴⁸ Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Torre Pellice, 1 giugno 1899, in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, pp. 59-60. Lo scritto crociano di cui parla Vailati, *I trattatisti italiani del concettismo e Baltasar Gracian*, mostra l'importanza delle concezioni estetiche elaborate da tutta una serie di pensatori che volevano non solo formulare una precisa teoria del comico ma tentavano anche di estendere le teorie retoriche alle arti figurative e pattuire un parallelismo fra le prime e la logica, cfr. B. Croce, *I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracian*, Memoria letta all'Accademia Pontiana di Napoli il 18 giugno 1899, Stab. Tipografico della Regia Università di A. Tessitore e Figlio, ora in *id. Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1940, pp. 313-348. Dal Pra rivela criticamente che la posizioni vailatiane sul marxismo erano segnate da «una tendenza fortemente riduttiva» e difatti ciò che maggiormente lo colpì fu «la sostanziale sua indifferenza nei confronti della dottrina di Marx ed Engels» M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, p. 99. Il rapporto fra Vailati e le teorie marxiste è trattato anche in M. Quaranta, *L'alternativa al marxismo di*

ringrazia il suo corrispondente per le argute puntualizzazioni e lo informa, inoltre, di attendere ad un lavoro sull'estetica che dividerà in due volumi, uno sulla teoria e la storia dell'estetica in generale e l'altro invece sulla storia dell'estetica italiana, aggiungendo poi che la sua ha come peculiarità quella di essere una «*teoria dell'espressione*» libera da qualsiasi gravame storico-critico e che tende anche a riassorbire la linguistica nel suo seno. Nel proseguo, Croce riaprirà poi la parentesi sul metodo comparativo marxista dichiarandosi d'accordo con le osservazioni vailatiane sul carattere postulativo di Marx dato che la sua opera, scrive Croce, «non ha tanto valore per la *scienza*, quanto per la *coscienza*. Egli dà la coscienza di alcune verità, che scientificamente si risolvono in *tautologie*, ma che pure illuminano la coscienza; e di qui la loro efficacia storica, che nessuna disquisizione teorica potrà distruggere»⁴⁹.

In data 7 ottobre 1899, Croce scrive una lettera in cui comunica di aver letto la recensione vailatiana al libro di Camillo Trivero sulla classificazione delle scienze. Nello scritto Vailati dice che nell'opera di Trivero la scienza veniva divisa in tre diversi momenti: a) storico-descrittivo, b) esplicativo e c) filosofico. Tale impalcatura speculativa non incontrava tuttavia il suo accordo poiché tutti e tre i passaggi potevano essere coltivati unitariamente. Già ad esempio la separazione fra parte esplicativa e parte descrittiva di una determinata scienza sembra «oltreché difficile e irrealizzabile in pratica, inammissibile in teoria» e mostra la natura ideale di questa *mania* divisoria, «mentre forse il metodo migliore sarebbe quello di prendere a studiare in modo concreto le varie ripartizioni dello scibile e del lavoro intellettuale che si sono *effettivamente verificate* nella storia dell'incivilimento, cercando di analizzare le ragioni del loro sorgere, della loro adozione, della loro sostituzione con altre più raffinate». Prima di disquisire su come debbano essere classificate le scienze, Vailati sostiene sia «necessario sapere come e perché esse *furono e sono* classificate», pena il rischio altrimenti di rendere la nostra classificazione utopistica come quegli Stati e repubbliche ideali «architettate senza tener conto delle condizioni in cui nascono e prosperano le società che esistono e esisteranno in passato»⁵⁰.

Le osservazioni di Croce paiono tuttavia liquidare la questione stessa della classificazione delle scienze che viene per lo più reputata un problema assurdo, «un giochetto che consiste nel disporre con certa simmetria le cosiddette scienze». Quello che a lui interessava era invece una *divisione delle conoscenze* in quanto quelle storiche, nell'ottica nella quale si poneva Croce, erano di indole diversa rispetto alle scientifiche⁵¹. A suo avviso Vailati passò

Giovanni Vailati, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 157-191.

⁴⁹ Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Perugia 10 agosto 1899, in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, pp. 62-63. Ai fini del discorso è importante rilevare che, proprio alla fine di questa lettera Croce, dà al suo interlocutore notizia di ritenere oramai chiusa la sua parentesi di studi marxisti da cui sente di non poter imparare più nulla di nuovo. Nel lavoro sull'estetica cui si riferisce, Croce identifica quest'ultima con l'*espressione*, considerata attività teoretica elementare che precede e rischiarla quella pratica. La stessa attività espressiva, dunque, è una necessità spirituale e, suo avviso, dimostra che spesso il produttore dell'espressione non si rende nemmeno conto di ciò che sta accadendo nel suo animo. La preminenza accordatagli deriva poi, sostanzialmente, dalla sua parentela con l'intuizione e per Croce vi è una vera e propria equivalenza fra conoscenza intuitiva ed espressiva; cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Adelphi, Milano 1990.

⁵⁰ G. Vailati, [Rec. a] C. Trivero, *Classificazione delle scienze*, «Rivista Italiana di Sociologia», Anno III, fasc. 4, luglio 1899; in *Scritti*, vol. I, pp. 176-177, cit., p. 177. Come ha rilevato Giordano: «Non si tratta, per il filosofo cremasco, di mettere in campo nuove possibili classificazioni, ma di porsi, invece, il problema del perché finora nessuna classificazione abbia mai totalmente soddisfatto» e difatti «Vailati è conscio che qualsiasi classificazione è criticabile, perché di solito fondata su una prospettiva ideale [...] e non sull'analisi di ciò che si è effettivamente verificato» G. Giordano, *Giovanni Vailati filosofo della scienza*, Le Lettere, Firenze 2014, cit., p. 51 e p. 53.

⁵¹ Nella prefazione ai *Primi Saggi*, scritta un ventennio dopo il carteggio con Vailati (1918), Croce dice che in quegli anni il suo obiettivo era di sottolineare come «la Storia non si risolve in concetti di classe e perciò non è riducibile a scienza» visto che essa, al pari dell'arte, è *conoscenza individuale*, (B. Croce, *Primi Saggi*, cit., p. X). Nell'*Estetica* Croce

un po' facilmente sulla categoria delle cosiddette scienze descrittive, le quali in realtà non sono scienza, ma storia. Il momento descrittivo che si trova nelle scienze vere non ha che fare con la descrizione storica. È sempre in certo modo un'astrazione: laddove la storia è una individualizzazione. La sua conclusione poi che bisogna studiare la formazione delle scienze dal punto di vista storico è giustissima; ma riconferma: 1°) la diversità tra conoscenza storica e scientifica; 2°) l'impossibilità di una classificazione scientifica delle scienze⁵².

Nella risposta Vailati scrive:

Grazie delle sue suggestive e *provocanti* osservazioni sulla classif. delle scienze alle quali conto rispondere presto (io non credo che si possa *descrivere* senza in qualche modo *paragonare* e, *generalizzare*, consciamente o inconsciamente: il solo far uso di parole che non siano nomi *proprii* implica ciò. Per contro anche ciò che noi chiamiamo *spiegazione* è una specie di descrizione, e il suo scopo ultimo è quello di *descrivere* le cose complicate per mezzo delle più semplici: per es. le orbite dei pianeti per mezzo della legge di Newton). Anche il carattere d'un nome è una *astrazione*⁵³.

Queste prime lettere, come si è visto, mostrano come la classificazione delle scienze sia un punto spinoso e coinvolga soprattutto un aspetto primario dell'itinerario filosofico di Vailati. La que-

dirà che la conoscenza scientifico-naturalista è inferiore rispetto a quella concettuale fornita dalla storia e dall'arte; le scienze naturali sono «scienze improprie, cioè complessi di conoscenze, arbitrariamente astratte e fissate» ovvero «circondate da limiti: limiti i quali non sono poi altro che dati storici e intuitivi. Esse calcolano, misurano, pongono eguaglianze, stabiliscono regolarità, foggiano classi e tipi, formulano leggi, mostrano a loro modo come un fatto nasca da altri fatti: ma tutti i loro progressi urtano sempre in fatti che sono appresi intuitivamente e storicamente [...] Ciò che di vero è nelle scienze naturali, o è filosofia o fatto storico; ciò che vi è di propriamente naturalistico, è astrazione e arbitrio» B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 39.

⁵² Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Perugia 7 ottobre 1899; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 65. In uno scritto intitolato *La storia considerata come scienza* Croce batterà nuovamente sull'inconciliabilità fra storia e scienza: «Dire che la storia è base o presupposto necessario della scienza, è non già identificare storia e scienza, ma, appunto, distinguerle profondamente. La scienza ha per presupposto necessario il linguaggio e l'espressione; il che vuol dire appunto che linguaggio ed espressione non sono, essi, scienza» B. Croce, *La storia considerata come scienza*, «Rivista italiana di sociologia», a. VI, 1902, nn. 2-3 in id., *Primi Saggi*, pp. 171-175, cit., p. 173. Sempre nell'*Estetica* Croce scriverà che «la limitatezza delle scienze naturali postula l'illimitatezza della filosofia» id., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 40. Nella sua critica alla filosofia crociana, De Sarlo coglie giustamente come il problema della classificazione si pone a Croce nel momento in cui deve fornire le basi della distinzione delle varie forme di attività spirituale: «Senonché il filosofo napoletano, invece di procedere alla determinazione ed alla giustificazione delle forme dell'attività spirituale riconosciute irriducibili, contrappone la propria teoria della distinzione a quella che egli dice la teoria ordinaria della classificazione, che sarebbe la classificazione empirica mediante la distribuzione dei concetti in ordine di subordinazione e di coordinazione» F. De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un «superato»*, Le Monnier, Firenze 1925, cit., p. 217.

⁵³ Cfr. Giovanni Vailati e Benedetto Croce, Pinerolo 10 ottobre 1899, in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 68. Nel proseguo della missiva Vailati riferisce di aver spedito a Napoli un suo ulteriore scritto nel quale si accennava nuovamente alla questione del materialismo storico; nella recensione in questione, dedicata a *Social Evolution* di Benjamin Kidd, egli cerca di mostrare come le tesi di quest'ultimo siano inconciliabili con le posizioni di Marx ed Engels che ponevano alla base dei mutamenti dei modi di produzione e scambio e della lotta di classe il «solo giuoco [...] degli interessi individuali e materiali, e nel conflitto dell'egoismo di quelli che hanno contro l'egoismo di quelli che vogliono avere» laddove Kidd riteneva invece che «il vero *primum mobile* dell'avanzamento della società sta nel graduale sviluppo *in tutte le classi della società* [...] di un sentimento sempre più elevato dei doveri di tutti verso ciascuno e di ciascuno verso tutti, nella sempre crescente esigenza di equità nei rapporti tra uomini e nella ripugnanza sempre maggiore per tutto ciò che è fonte di sofferenze umane» G. Vailati, [Rec. a] B. Kidd, *Social evolution*, «Riforma Sociale», vol. V, fasc. I, anno III, 1896; in *Scritti*, vol. III, cit., p. 10.

stione viene diffusamente trattata nella prolusione al corso libero di storia della meccanica che il filosofo stampava in quell'anno a Torino intitolata *Alcune osservazioni sulle Questioni di Parola nella Storia della Scienza e della Cultura* nella quale, analogamente a quanto andava scrivendo a Croce, viene detto che l'oggetto della meccanica è «quello di *descrivere* nel più semplice modo possibile» i fenomeni da essa studiati. Per Vailati lo spiegare «non è in fondo che uno speciale modo di descrivere» caratterizzato da due peculiari processi, uno di «comparazione» e l'altro fatto di «argomentazioni deduttive mediante le quali riusciamo a far rientrare in una stessa categoria [...] fenomeni che, a chi li esamini superficialmente, appaiono come affatto diversi e non aventi tra loro alcun legame». Se riusciamo a stabilire un'analogia tra fenomeni apparentemente privi di connessione «noi diciamo di aver trovato una "spiegazione" dei fenomeni dell'altra classe per mezzo di quelli di prima»⁵⁴. Questa breve incidentale sulla prolusione vailatiana permette di sottolineare il rapporto intercorrente fra storia e scienza, che a suo avviso rende «più evidente la stretta connessione tra le credenze in cui consistette la scienza dei tempi passati e le credenze in cui consiste la scienza del nostro tempo»⁵⁵ e consente inoltre di ricollegarsi nuovamente al carteggio con Croce. La classificazione delle scienze – che nelle trattazioni di logica, secondo Croce, ha fini mnemonici e non scientifici⁵⁶ –, e surrettiziamente il rapporto fra storia e scienza, è ad un punto davvero cruciale e rivela uno scambio d'opinioni che continua anche nel 1900, quando Vailati invia a Croce la sua recensione⁵⁷ al volume di Durand.

Nello scritto, Vailati nota che lo scopo di Durand è pianificare «una teoria generale dei processi di classificazione» basata su una robusta analisi comparativa dei dati provenienti dalle discipline più disparate; tale questione rientra a suo parere nel campo di pertinenza della *logica* intesa come «studio dei metodi scientifici e dei processi di ricerca e di dimostrazione» che esige «una cultura scientifica che si estenda al di là dei limiti entro i quali è racchiuso l'orizzonte mentale degli specialisti di ciascun singolo ramo d'indagine» e richiede «una conoscenza non superficiale delle vicende storiche e delle varie fasi di sviluppo delle scienze stesse»⁵⁸.

⁵⁴ G. Vailati, *Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella Storia della Scienza e della Cultura*, Prolusione al corso libero di Storia della Meccanica, letta il 12 dicembre 1898 all'Università di Torino, Bocca, Torino 1899; in *Scritti*, vol. II, pp. 49-74, cit., pp. 61-62. Il metodo *comparativo* seguito da Vailati, come è stato notato in altra sede, consente di «stabilire questa grammatica o metodica della morfologia delle scienze. Si tratta di un processo che avviene nella storia, con stretta attinenza ai dati reali costituiti dalle scienze storicamente esistenti» C. Caputo, *Note in margine ad «Alcune osservazioni sulle questioni di parole» di Giovanni Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, cit., p. 80.

⁵⁵ G. Vailati, *Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella Storia della Scienza e della Cultura*, cit., p. 73. Proprio le questioni di parole offrono l'appiglio ad «una nuova metodologia storiografica del pensiero scientifico e filosofico» che autorizza a collocare Vailati «in quella linea di pensiero linguistico che fa capo al XVIII secolo, a quella "linguistica illuministica" che, rifacendosi alla tradizione nominalista, pone l'arbitrarietà tra significante e significato, concependo quest'ultimo come realtà storica, prodotto derivato dalla realtà pratica della comunicazione e della scienza, oltre che come realtà psicologica. Una tradizione di ricerca che intende i problemi del linguaggio come parte integrante dei problemi del lavoro scientifico» C. Caputo, *art. cit.*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 79-86, cit., p. 83.

⁵⁶ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Napoli 14 marzo 1900; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁷ Vailati spiega in questo modo la sua preferenza per lo stile letterario della recensione che «(per quanto non considerato a parte nei trattati di retorica, è un vero *genere* a se come il madrigale o il sonetto o la satira etc.), non dipende solo dal fatto che mi manchi il tempo per attendere a lavori di più *lunga* portata, ma dalla persuasione che esso è un genere utile e troppo trascurato e che si ha il torto di lasciarlo troppo in balia dei mestieranti, o di quelli che scrivono solo per *lodare* (o *biasimare*) i lavori che recensiscono, piuttosto che secernere in essi il buono dal resto» cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Siracusa 20 marzo 1900; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁸ G. Vailati, [Rec. a] *J.P. Durand (De Gros). Aperçus de taxinomie générale*, in «Rivista di Scienze Biologiche», fasc. 1-2, gennaio-febbraio 1900; in *Scritti*, vol. I, p. 212. Come è stato notato «Vailati è senza dubbio quello che più farà con i suoi scritti di carattere storico e filosofico per dare un'interpretazione filosofica generale alle indagini della

Vailati, poi, mostra come Durand elabori un sistema tetrastico che va per ordine di a) *generalità*, b) *composizione*, c) *gerarchia* e d) *genealogia*. A suo avviso, l'elemento rimarchevole del volume del francese è l'analogia pattuita tra i primi due tipi rivelatasi «come una delle sorgenti principali delle illusioni metafisiche relative alla natura delle idee astratte, che, sotto le più varie forme, ebbero corso nelle successive epoche di svolgimento del pensiero filosofico». Secondo Vailati, a causa di un'errata abitudine mentale, si applicano al primo tipo le proprietà del secondo facendo sì che nelle classificazioni per generalità, ai nomi designanti singoli gruppi, corrispondano effettivamente *entità* speciali inerenti singoli oggetti. La diatriba, quindi, non fa altro che riportare in auge la celebre controversia scolastica fra realisti e nominalisti e, ad uno sguardo attento, mostra come anche molte delle discipline a loro contemporanee siano viziate da questo equivoco. Le classificazioni per ordine di generalità sono, comunque, quelle che destano maggiore attenzione poiché, come scrive Vailati, «sono tutte artificiali» ovvero «dipendenti da una scelta più o meno arbitrario dei caratteri sulle quale esse si basano». L'elemento arbitrario nella scelta di una generalizzazione diviene fondamentale nella visione epistemologica di Vailati e rivela come tale documento acquisti un'importanza non indifferente nel suo itinerario speculativo. Per surrogare ulteriormente l'ipotesi si veda la fine che rivela la conoscenza, già a quell'epoca, di un autore altamente significativo del pragmatismo: Charles Sanders Peirce. Scrive il filosofo cremasco:

Non voglio chiudere questo resoconto sull'importante lavoro del Durand senza accennare agli stretti rapporti che, dal lato puramente logico, sussistono tra il suo modo di svolgere la teoria delle classificazioni e il modo in cui lo stesso soggetto viene ad essere trattato dai cultori del nuovo indirizzo negli studi di logica iniziato in America dal Peirce (della John Hopkin's University) coi suoi scritti sulla logica delle relazioni («Logic of Relatives»). Tale coincidenza, sulla quale non è qui il luogo di entrare in particolari, è tanto più notevole in quanto il Peirce e il Durand, oltre all'essere completamente ignari l'uno dei lavori dell'altro, prendono le mosse, per dir così, da due poli opposti del sapere umano, il primo, cioè, dalle scienze matematiche e dalle regioni più astratte della teoria delle funzioni, l'altro invece dalle scienze biologiche e da quelle parti delle scienze psicologiche e sociali che con quelle confinano⁵⁹.

nuova Logica» (S. Bozzi, *Vailati e la logica*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 293-322, cit., p. 88). In un'altra recensione del 1900 ad un volume di Durand, Vailati rimarcherà questo punto scrivendo che «il troppo rapido oblio delle opinioni e teorie scientifiche, che passano di moda da una generazione a un'altra, non è privo di inconvenienti, e che per ben capire l'origine e la ragion d'essere di molte delle idee o dottrine ora in auge non è superflua la conoscenza di quelle che tenevano prima il posto che queste occupano attualmente» G. Vailati, [Rec. a] *J.P. Durand (De Gros). Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*, «Rivista di Studi Psicologici», anno VI, marzo-aprile 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 217-218. La raccomandazione allo studio storico delle discipline scientifiche è una delle preoccupazioni maggiori di Vailati e, ancora una volta, permette di sottolineare la differenza quasi incolmabile con le posizioni di Benedetto Croce. Nella ricognizione del pensiero vailatiano operata da Minazzi si legge che il loro è «un *dialogo tra sordi*» in quanto se il pensatore di Crema «discute ed interloquisce criticamente, argomentando e avanzando, con garbo ed estrema cortesia, molteplici rilievi e puntuali osservazioni critiche» Croce, oramai chiuso nel suo sistema quaternario, «risulta essere, complessivamente del tutto tetragono ed impermeabile ad ogni argomentazione critica analitica» F. Minazzi, *Giovanni Vailati epistemologo e maestro*, Mimesis, Milano-Udine 2011, cit., p. 170.

⁵⁹ G. Vailati, [Rec. a] *J.P. Durand (De Gros). Aperçus de taxinomie générale*, pp. 213-216. La disamina sui quattro tipi di classificazione fanno ricavare a Vailati «l'idea che la molteplicità e varietà di presupposti di classificazione discenda inequivocabilmente dalla varietà degli "oggetti e dei loro rapporti. [...] La molteplicità dei criteri possibili e delle relazioni fra oggetti o ambiti diversi è alla base della impossibilità manifesta di trovare il criterio perfetto di classificazione. Vi è un insuperabile conflitto di fronte al quale si trova chiunque voglia cercare di costruire un ordinamento classificatorio delle scienze» G. Giordano, *op. cit.*, p. 57.

Lasciando sullo sfondo il rapporto con Peirce – esaminato in un capitolo a parte della presente ricerca – in un'altra recensione ad un volume di Durand Vailati si concentra sulla distinzione che sussiste fra *fatto* e *ipotesi*, ovvero tra ciò che è descrizione e ciò che è interpretazione o, detto in altre parole, «tra ciò che è modo di *rappresentare* e ciò che è modo di *spiegare*»⁶⁰.

La dialettica fra fatti e ipotesi è la maschera dietro la quale ricorre di nuovo la distinzione più ampia fra storia e scienza. La discussione fra Vailati e Croce inizia ad assumere toni vivaci allorché il secondo invia al primo il saggio *Estetica come Scienza dell'espressione*, nel quale era contenuta una polemica molto aspra contro l'idea di fatto naturale e fisiologico – oltre che numerosi attacchi alle scienze naturali e matematiche, forme impure di sapere e miste di elementi di natura pratica, che mostrano, a suo avviso, l'indole divisoria della conoscenza empirica⁶¹.

Commentandola, Vailati nota che la distinzione posta fra fatti e leggi rischia di essere fuorviante poiché se ciò implicasse in un caso che i primi sono indimostrabili e i secondi no, ovvero «non hanno bisogno di *prove* (nel *sensu ordinario*) per essere creduti», mentre le leggi ne avrebbero bisogno, «ciò non sarebbe vero per i fatti». Nell'altro caso, invece, se Croce avesse voluto dire che i fatti «non si possono *dimostrare* (nel *sensu matematico della parola*) e le leggi sì, ciò non sarebbe vero per le leggi... a meno di chiamare *fatto* tutto quello che non si può dimostrare» e che non apporterebbe nessuna conclusione proficua alla distinzione fra storia e scienza. La soluzione della dialettica proposta invece da Vailati è molto fine, e consiste nel dire che se la storia è «scienza dei fatti *che non si ripetono*» e la scienza è «la storia dei fatti *che si ripetono*»⁶².

Proprio nel 1900, al Congresso Internazionale di Filosofia svoltosi a Parigi, Vailati tornerà a battere sulla classificazione delle scienze leggendo una relazione intitolata *Des difficultés qui s'opposent à une Classification rationnelle des Sciences*; prima di entrare nel merito, è interessante notare che una certa vulgata interpretativa⁶³ ha visto in questa relazione un rapporto diretto con le tre prolusioni lette a Torino – oltre a *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze e Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella Storia della Scienza e della Cultura* la terza è *Il Metodo Deduttivo come Strumento di Ricerca* – tanto da ritenerla la quarta composta da Vailati in quegli anni. Come ha notato Giordano, la ricostruzione in chiave non positivista della scienza operata dal cremasco sembra compiersi proprio nell'affrontare il tema della classificazione delle scienze «che permette di mettere a fuoco la consistenza stessa, variegata e poliedrica, dell'ambito identificabile con la scienza» e mostra come la memoria prodotta per il congresso parigino costituisca la «riconversione di una vera e propria prolusione, "abortita" per l'abbandono da parte di Vailati della carriera accademica»⁶⁴.

Nell'*incipit* della relazione, oltre i richiami alle posizioni platoniche e aristoteliche sulle analogie fra organizzazione fisiologica e sociale, si trova un importante riferimento anche alle analisi di Adam Smith che per indagare i problemi scaturiti dalla produzione materiale, dallo scambio e della divisione delle ricchezze, elaborò una scienza che aveva «une importance tant theoriqué que pratique» in grado di legare, ad esempio, ai fenomeni sociali dottrine scientifiche come quelle della

⁶⁰ G. Vailati, [Rec. a] J.P. Durand (De Gros). *Variétés philosophiques*, in «Rivista di Biologia generale, fasc. 4-5, aprile-maggio 1901), in *Scritti*, vol. I, pp. 217-218.

⁶¹ Sembra interessante poi rilevare che, in questa sede, Croce dirà che chi fa storia non può in alcun modo classificare; a suo avviso se il ricercatore non vuole essere un semplice accumulatore di fatti deve sempre aggiungere al racconto storico la sua personale interpretazione; cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.

⁶² Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Siracusa 6 giugno 1900; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁶³ L'idea che la conferenza parigina sia a tutti gli effetti la *quarta* prolusione vailatiana deve la sua paternità a Mario Quaranta che ne fornirà tutte le varie indicazioni nella sua introduzione ad una silloge di scritti del filosofo vailatiano dove è contenuta anche la traduzione del testo letto da Vailati a Parigi; cfr. M. Quaranta, *Il programma di ricerca di Giovanni Vailati*, introduzione a G. Vailati, *Gli strumenti della ragione*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. IV-XX.

⁶⁴ Cfr. G. Giordano, *op. cit.*, pp. 45-46.

teoria dell'evoluzione. La sua intenzione non è di proporre qualche nuovo schema classificatorio, ma d'esaminare e caratterizzare «quelques-unes des difficultés qui s'opposent à une solution satisfaisante de ce problème, et d'attirer l'attention sur les causes probables du fait que ces difficultés n'ont pas encore pu être complètement surmontées». Si potrebbe quasi dire che il suo intervento *chirurgico* sulla questione non miri ad esportare il male ma piuttosto a comprenderlo in tutte le numerose sfaccettature e a diagnosticare un'ipotetica cura. Secondo Vailati ci sono numerose cause che determinano la nascita di problemi di tal guisa e questa constatazione lo porterà a dire che il suo obiettivo è investigare il motivo per cui, le interrogazioni relative al miglior modo di ordinare e classificare le conoscenze umane, siano state spesso slegate e considerate come scompartimenti a parte «du travail intellectuel»⁶⁵.

Nel proseguo della sua relazione Vailati si richiamerà poi proprio all'opera di Durand e alle sue differenziazioni fra i vari tipi di classificazione – in particolare le prime due – nelle quali si rispecchia l'antica disputa fra realisti e nominalisti e su cui si riflette eminentemente il dilemma della conoscenza storica. La quadripartizione del francese, lontana dall'esaurire tutta la varietà degli schemi e dei processi impiegati per raggruppare e ordinare insieme i gruppi diversificati di oggetti, fornisce comunque un'idea ben precisa della diversità dei criteri utilizzati nelle nostre classificazioni e serve a Vailati a ribadire la vacuità di quelli che tentano di esaurire la eterogeneità delle differenti branche del sapere in uno schema ideale. Un elemento interessante è poi dato dalle affinità di metodo e dalle rimarchevoli analogie strutturali che sussistono fra alcuni importanti rami delle scienze sociali e «les parties de la Physique mathématique où les théories de la Mécanique» che lo portano a sottolineare la vasta applicabilità del metodo deduttivo, il quale si estende a scienze diverse come la matematica e la sociologia che, se suffragata dall'economia politica, può svolgere un ufficio simile a quello svolto dalla meccanica⁶⁶.

Tornando al carteggio, si nota che nelle lettere successive il focus si sposta di nuovo sull'economia politica a causa della diatriba fra Croce e Pareto apparsa sul «Giornale degli economisti». Il numero di luglio conteneva uno scritto: *Sul principio economico. Lettera al professore Vilfredo Pareto*, dove il napoletano andava a criticare il nesso pattuito da quest'ultimo fra economia e meccanica negando recisamente l'affinità tra le due discipline e escludendo la considerazione meccanica, vista come una contraddizione in termini che bisognava evitare. A suo avviso, l'inconciliabilità delle due materie era sostanzialmente dovuta alle loro differenti nature: se per l'economia Croce vedeva l'implicazione di un fatto *valutativo*, la meccanica si basava su semplici fatti bruti a cui non è possibile dare valutazioni positive e negative se non per metafora. Per dare sostegno alla sua ipotesi Croce dirà che nel momento in cui, in una scala di valori, si fa una scelta determinata noi andiamo a scartare tutta una serie di opzioni le quali immediatamente divengono non valori e mostrano l'incommensurabilità dei vari atti economici i quali si distinguono poiché nati in circostanze differenti. Per sancire poi l'irriducibile differenza con la meccanica, Croce ammetterà che nel fatto economico rientrano sì gli oggetti fisici, misurabili, ma che tuttavia l'economia smette di essere pura nel momento in cui si iniziano a valutare e calcolare i suoi oggetti⁶⁷.

⁶⁵ G. Vailati, *Des difficultés qui s'opposent à une Classification rationnelle des Sciences*, Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, (Paris 1900), III. Logique et Histories des Sciences, Colin, Paris, 1901; in *Scritti*, vol. II, pp. 75-86, cit., pp. 75-77.

⁶⁶ Ivi, cit., pp. 78-82.

⁶⁷ Cfr. B. Croce, *Sul principio economico. Lettera al professore Vilfredo Pareto*, «Giornale degli economisti», seconda serie, vol. XXI, luglio 1900, pp. 15-26; in id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 223-247. Nella risposta del numero successivo, Pareto prenderà le mosse proprie dalla definizioni di economia pura data da Croce cercando di scardinarla pezzo per pezzo; secondo lui, il connubio fra economia e scienze matematico-meccaniche iniziò quando la prima cominciò a ragionare sulle quantità e le loro variazioni che portò, a suo avviso, ad una forte analogia fra economia pura e meccanica razionale. Ciò gli permette di notare come, l'obiezione crociana, si riduca ad applicare

Per Vailati invece vi sono numerose analogie fra l'economia e la meccanica razionale e tutto sta «nell'indicare e precisare *quali* sono, e fino a che punto vanno». Per definire la materia di cui sono intessuti gli studi economici è a suo avviso necessario «*particolarizzare*» ulteriormente dicendo ad esempio che l'oggetto precipuo dell'economia politica è di determinare il «modo di funzionare dei *moventi* umani in quanto essi entrano in conflitto o cooperano tra loro sia in uno stesso individuo sia in più individui conviventi o comunque reciprocamente connessi»⁶⁸. Lo scambio epistolare in effetti mostra ora un confronto serrato, problematizzato dall'articolo crociano, inviato a Vailati, *Il giudizio economico e il giudizio tecnico* nel quale Croce critica quei filosofi o scuole di pensiero che facevano scaturire l'azione pratica – come può essere quella economica – da giudizi pratici o di valore. Per lui, invece, essi non sono altro che frutto di un'illusione psicologica dipendente o dalla «rapidità con la quale alle nostre volizioni ed azioni seguono, nella coscienza, i riflessi teoretici di esse» oppure dalla «ambiguità della usuale terminologia filosofica» visto che giudizi pratici non esistono poiché «i giudizi sono sempre teorici» e, difatti per Croce, «dall'attività teorica promette la pratica, immediatamente, senza interposizione di giudizi pratici»⁶⁹. Verso la fine dello scritto si trova una disamina emblematica dei rapporti intercorrenti fra morale ed economia la cui connessione, a suo avviso, non è di subordinazione, quanto piuttosto di *implicazione*. La materia che informa l'economia è per Croce identica a quella che dà forma alla morale e, laddove vi siano volizioni, è impossibile non rinvenire la matrice stessa del dovere. Disgiungere da quest'ultimo il volere implica per Croce il rimanere in una dimensione economica e quindi non elevarsi a quella morale e inoltre, scrive il filosofo:

Chi applica il solo volere, scevro d'ogni dovere, non per questo diventa uomo antieconomico; resta uomo economico, che non si è innalzato ancora ad uomo morale. Qui è la distinzione. Ma chi applica il dovere non può non applicare, al tempo stesso, il volere, giacché dovere è dover volere. Qui la connessione. Il dovere è un determinato indirizzo della volontà, ossia del fare utile dell'uomo. [...] L'utile [...] è invece, a mio parere, un momento distinto e autonomo della vita dello spirito: il momento in cui la volontà è volontà, senza essersi ancora determinata e dialettizzata in morale e immorale. Solo movendo da questo concetto dell'utile, è possibile una critica dell'utilitarismo etico [...] La critica deve consistere nel dimostrare che, affermandosi essere ogni azione dell'uomo dominata dal criterio dell'utile, si afferma cosa indubitabile; ma che ciò non toglie punto che essa debba essere, e sia insieme, determinata anche dal criterio del dovere, il quale è sempre dovere-utile⁷⁰.

al fatto economico parole di approvazione o disapprovazione che non possono in alcun modo venir estese ai fatti della meccanica e, inoltre, dimostrano l'equivoco metodologico di Croce, dipendente in gran parte da una visione ontologica del fatto economico. Altri elementi degni di nota dello scritto sono lo statuto deduttivo dell'economia pura e l'autoconfessione di nominalismo operata dall'autore; cfr. V. Pareto, *Sul fenomeno economico. Lettera a Benedetto Croce*, «Giornale degli economisti», serie seconda, vol. 21 (a. 11), agosto 1900, pp. 139-162.

⁶⁸ Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Crema 24 luglio 1900; B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, pp. 85-86. Come è stato notato: «Vailati – in nome di un concetto di esperienza che comprendeva anche l'esperienza psicologica – auspicava quindi un inserimento della psicologia sociale dentro l'analisi dell'economia pura» L. Bruni, *Vailati e l'economia*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 141-156, cit., p. 151.

⁶⁹ Cfr. B. Croce, *Il giudizio economico e il giudizio tecnico. Osservazioni a una memoria del prof. Gobbi*, in id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 252-253. Per Bodei, in Croce «l'economia appare dunque, come sfera autonoma, in quanto distinta soprattutto dalla morale, come affermazione della liceità dell'agire fondato sulla soddisfazione della volontà, che può variare ad ogni momento e che opera sempre in vista del conseguimento di ciò che le appare un bene» R. Bodei, *Il ruolo dell'economia in Croce*, «Economia Politica. Rivista di teoria e analisi», anno XX, n. 2, agosto 2003, pp. 159-166, cit., p. 162.

⁷⁰ B. Croce, *Il giudizio economico e il giudizio tecnico. Osservazioni a una memoria del prof. Gobbi*, in id., *Materialismo*

Vailati, rispondendo per lettera, accetta le osservazioni crociane secondo la quali è schietta illusione credere «che i *desideri* siano dovuti a “giudizi di valore” invece che viceversa» purché, aggiunge, «si intendano applicate a ciò che si desidera come *fine* e non a ciò che si desidera come *mezzo*». Proprio in quest’ultimo caso – che secondo Vailati interessa specificatamente l’economia politica definita «Scienza dei [minimi] mezzi, di fronte alla morale che sarebbe la Scienza dei *finibus*» – il giudizio teorico può essere correttamente definito come «*guida della volontà*» in quanto fa sì che noi desideriamo o meno determinate cose «solo perché le *crediamo* atte o non atte a produrre date conseguenze»⁷¹.

Dallo spoglio successivo delle lettere notiamo che Croce inviò a Vailati anche un opuscolo su Giambattista Vico, confluito poi nella parte storica dell’*Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, che dà a quest’ultimo lo spunto per ribadire la sua incompatibilità con le posizioni crociane. A suo avviso, quel presunto principio fondamentale dell’estetica scoperto da Vico di cui parla Croce⁷² è inconciliabile con la natura stessa dell’estetica, la quale non è suscettibile di essere derubricata in un principio univoco visto «che perfino la matematica, se non possedesse che un assioma solo non potrebbe neppure incominciare una dimostrazione». La risposta crociana non si fece aspettare molto e qualche giorno dopo, da Napoli, il filosofo scrisse che aveva già previsto l’obiezione vailatiana incastonata nelle maglie delle scienze matematiche, «discipline costruttive» e bisognose di «parecchi *dati*, assiomi, postulati», le quali hanno un indole totalmente differente da quelle filosofiche visto che, a differenza di quest’ultime, sono dotate di numerosi principi e a suo avviso «se della matematica si vuol trovare la filosofia o scienza unificatrice, bisogna ricorrere, per es., alla I^a Sez. della Critica della ragion pura di Kant»⁷³. La disputa sulla matematica si riverbera nelle lettere successive e si trascinerà anche al 1902, quando Vailati invia a Croce una sua recensione al discorso di Vito Volterra – prima tuttavia di esaminarla è necessario soffermarsi sulla posizione kantiana. Il riferimento a Kant è molto importante in quanto, come nota Croce, proprio nella *Critica della ragion pura* troviamo esposti i fondamenti della sua filosofia della matematica. Nella prefazione del 1781, Kant ravvisa che le discipline fisico-matematiche non soffrono di decadenza e superficialità come le altre scienze ma che anzi, proprio nella sua temperie storica, erano pervenute ad un maggior grado di solidità e certezza. Il giudizio è ribadito anche nella prefazione alla seconda edizione, nella quale Kant scrive che la matematica è una delle conoscenze teoretiche della ragione – l’altra è la fisica – la quale determina a priori il suo oggetto e in maniera del tutto pura. Essa poi, fin dai tempi dei greci, è entrata «sulla via sicura della scienza» comportando quella che Kant sostenne essere una vera e propria «rivoluzione»⁷⁴. Nella conoscenza umana le proposizioni

storico ed economia marxistica, pp. 249-258, cit., p. 258. Per gli economisti, tuttavia, la parte proficua delle discussioni crociane intorno la scienza economica si trovano proprio in riferimento al concetto di utile che, trasportato da Croce nella vita pratica, trascende di molto la semplice nozione economica che si era finora data a quel tema, cfr. R. Faucci, *Croce e la scienza economica: dal marxismo al purismo alla critica del liberismo*, «Economia Politica. Rivista di teoria e analisi», anno XX, n. 2, agosto 2003, pp. 167-184.

⁷¹ Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Bari 30 gennaio 1901; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 89.

⁷² Secondo Croce, Vico fu il primo a fare dell’estetica una filosofia dello spirito e anche il suo *opus magnum*, *La Scienza Nuova*, altro non è che una scienza ideale in cui si scopre il carattere autonomo del mondo estetico. Nell’ottica, tuttavia, di un confronto con Vailati è interessante rilevare che, ad avviso di Croce, Vico fu un detrattore della logica aristotelico-formalista e criticò fortemente anche le stesse scienze matematiche: «Vico per una parte si ricollega alla vasta reazione del Rinascimento contro il formalismo e il verbalismo scolastico, la quale, cominciata col restaurare l’esperienza e il senso (Telesio, Campanella, Galileo, Bacone), doveva condurre anche alla restaurazione del valore della fantasia nella vita individuale e sociale; e, per un’altra parte, precorre il romanticismo» cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale*, cit., p. 291.

⁷³ Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Bari 20 aprile 1901 e Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Napoli 27 aprile 1901, in B. Croce - G. Vailati, *op. cit.*, p. 91 e p. 93.

⁷⁴ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1787; *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G.

matematiche corrispondono ai giudizi universali e necessari e sono quindi pure e a priori e, nella visione kantiana, la matematica «dà uno splendido esempio di quanto possiamo spingerci nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza», che serve a ribadire come tutti i suoi giudizi siano sintetici e conoscibili attraverso il principio di contraddizione «ma solo a condizione che si presupponga un'altra proposizione sintetica»⁷⁵. Nel proseguo Kant osserva:

a prima vista si dovrebbe pensare che la proposizione $7+5=12$ sia una proposizione semplicemente analitica [...] Ma [...] il concetto della somma di 7 e 5 non racchiude altro che l'unione dei due numeri in uno solo, senza che perciò venga assolutamente pensato quale sia questo numero unico che raccoglie gli altri due [...] Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione corrispondente ad uno dei numeri, come, ad es., alle cinque dita della mano, o a cinque punti, e aggiungendo successivamente al concetto del sette le unità del numero cinque dato dall'intuizione. [...] La proposizione aritmetica è, dunque, sempre sintetica; ciò che si fa tanto più manifesto, quanto più alte sono le cifre che si prendono: perché allora risplende chiaro che noi potremmo girare e rigirare i nostri concetti a piacer nostro, ma, senza ricorrere all'aiuto dell'intuizione, mediante la semplice analisi dei nostri concetti non potremmo trovar mai la somma⁷⁶.

Tornando allo scritto su Volterra il filosofo cremasco sottolinea la tendenza, da parte degli studiosi provenienti dai campi più disparati della scienza, ad utilizzare i metodi matematici come strumenti di ricerca e prova. Tale impulso è a suo avviso visibile anche nelle scienze filologiche nelle quali si tenta di «dare una base esatta e quantitativa ai criteri d'autenticità e alla determinazione dell'ordine cronologico dell'opera degli autori antichi mediante la valutazione numerica della frequenza in esse di singole particolarità stilistiche»⁷⁷. Volterra, come riporta Vailati, raggruppa i vantaggi che derivano dall'applicazione dei metodi matematici alle altre scienze in due classi fondamentali. Innanzitutto vi sono quelle inerenti le semplice rappresentazioni, o ordinamento, dei dati dell'esperienza al fine di renderli più capaci a «suggerire conclusioni o generalizzazioni, a dar luogo al riconoscimento di analogie, di concomitanze, di regolarità eventualmente mascherate dalla sovrapposizione di effetti dovuti a cause molteplici, o da errori, o da mancanza di precisione nelle osservazioni». Prima di parlare della seconda classe, Vailati riconoscerà l'esistenza di una intermedia costituita da quei processi che cercano di stabilire analogie dirette tra fenomeni appartenenti a categorie differenti i quali «hanno non tanto lo scopo di facilitare la rappresentazione dell'andamento dei fenomeni in questione», quanto piuttosto quello «di indurre a nuove ricerche per determinare se l'analogia riscontrata si estenda anche in altri punti, oltre quelli che l'esperienza attuale ha fatto constatare»⁷⁸. Passando quindi alla seconda classe descritta da Volterra, Vailati nota

Lombardo-Radice, Laterza, Bari 2010, pp. 14-15.

⁷⁵ Ivi, cit., p. 38.

⁷⁶ Ivi, cit., pp. 42-43.

⁷⁷ Cfr. G. Vailati, [Rec. a] V. Volterra. *Sui tentativi di applicazione delle Matematiche alle Scienze Biologiche e Sociali*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno VI, fasc. I, febbraio 1902; in *Scritti*, vol. III, pp. 45-48, cit., p. 45.

⁷⁸ Ivi, cit., p. 46. Nel rigo successivo Vailati dice che ciò è eminentemente mostrato dalle analogie fra meccanica e biologia messe in risalto dall'astronomo Giovanni Schiaparelli nel suo *Studio comparativo tra le forme organiche naturali e le forme geometriche pure* recensito nel 1898. Come evidenzia Vailati per Schiaparelli le trasformazioni organiche sono affini alle molteplici curve rappresentate da un'equazione che contenga, oltre alle coordinate, un certo numero di parametri autonomi in grado di assumere diversi sistemi di valori e ciò lo porta a rilevare che, uno dei suoi meriti maggiori, è di aver affermato che l'evoluzione del mondo organico avanza per «*trasmigrazioni* di individui o di masse di individui da una specie di tipo dato a un'altra di tipo dato». Un altro punto messo in risalto da Vailati è l'idea di Schiaparelli di un'evoluzione regolata in aperto contrasto colla teoria di quella libera e senza freno che fa della lotta

che essa consiste nel semplificare o idealizzare i dati dell'esperienza mediante ipotesi che astraggono da certe loro proprietà «allo scopo di renderli accessibili a determinazioni quantitative e a una trattazione deduttiva rigorosa» la quale permetta, da una parte, di ottenere spiegazioni in merito al loro andamento e, dall'altra, di facilitare l'analisi degli eventuali caratteri rimanenti. Nel proseguo si trova poi un interessante riferimento al parallelismo fra il concetto utilizzato in meccanica di *accelerazione* e quello di *utilità marginale* presente nelle trattazioni economiche. Per Vailati, quindi, nell'economia pura non si debbano misurare né i piaceri né le utilità, «ma bensì le singole quantità di date merci», al fine di «porre a confronto l'attitudine che una differente quantità di diverse merci può avere a determinare le *scelte* da parte di un dato individuo o di date classi di individui» e proprio la decisione individuale, come mostra il filosofo cremasco, fa dell'uomo l'unica bilancia o strumento di misura dell'agire⁷⁹.

Torniamo però al carteggio; Croce, dopo aver letto lo scritto vailatiano su Volterra, risponderà dicendo che indubbiamente l'applicazione della matematica serve a risolvere o semplificare intricate questioni d'indole pratica ma, nel campo delle scienze filosofiche, quest'ultima «non può avere alcuna influenza, e se l'ha, sarà cattiva, ossia tenderà a snaturarla celando ciò che è proprio». Accettando poi l'asserzione vailatiana in base alla quale il fatto economico è scelta, specifica Croce, non si è in alcun modo autorizzati a dedurre che esso sia riducibile a considerazione d'indole matematica. Nella lettera immediatamente successiva, Vailati accenna ad alcuni scritti⁸⁰ che verranno analizzati indipendentemente in quanto toccano due caratteri, l'uno diretto e l'altro indiretto, del pensiero di Giovanni Vailati.

Con la sua ultima, il filosofo cremasco aveva inviato una nuova recensione nella quale tornava a concentrarsi sugli elementi già messi in evidenza nelle pagine precedenti: la classificazione delle scienze e il suo rapporto con la storia. Lo scritto esaminato da Vailati, *Nouvelle classification des sciences* di Adrien Naville, ha un caratteristico sistema classificatorio basato in primo luogo sulla distinzione – già pronunciata da Comte e Spencer – fra scienze *concrete*, ossia descrittive, e *astratte*, la cui natura è esplicativa, e, in seconda battuta, sulla distinzione fra queste due «e le discipline che hanno per compito [...] di determinare i mezzi atti a realizzare ciò che *dovrebbe accadere*». La prima distinzione posta da Naville, che come si vede è articolata nel rapporto fra descrizione e spiegazione, viene approfondita mediante la ricostruzione della dialettica fra *leggi* e *fatti* la quale «per quanto fondamentale nella filosofia delle scienze, è ben lontana dall'essere nettamente concepita anche dagli stessi scienziati», dato che quelli abituati al metodo induttivo sono inclini a ritenere i fatti «oggetto unico e diretto della ricerca scientifica» mentre quelli educati al ragionamento deduttivo sono spinti «a riguardare le leggi come qualche cosa di affatto diverso dai fatti a cui si

per l'esistenza l'unica norma direttiva della trasformazione della specie. Per corroborare ulteriormente tale visione, prenderà come esempio le cerimonie e riti religiosi di popoli differenti che mostrano, oltre un comune substrato psicologico, determinate attitudini mentali sorte in presenza di analoghe condizioni dell'ambiente fisico o sociale; G. Vailati, [Rec. a] G. Schiaparelli. *Studio comparativo tra le forme organiche naturali e le forme geometriche pure*, «Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale», vol. XIX (1898), fasc. 4; in *Scritti*, vol. II, pp. 166-171. Per approfondire ulteriormente il rapporto fra i due si rimanda a E. Canadelli, *Il Tycho Brahe dell'evoluzionismo: Giovanni Schiaparelli letto da Vailati e Volterra*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati»/2007, Crema 2008, pp. 43-55.

⁷⁹ Cfr. G. Vailati, [Rec. a] V. Volterra. *Sui tentativi di applicazione delle Matematiche alle Scienze Biologiche e Sociali*, in *Scritti*, vol. III, pp. 47-48.

⁸⁰ Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Napoli 29 giugno 1902 e Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Crema 16 luglio 1902, in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, pp. 99-101. Nella lettera di risposta all'articolo di Pareto citato in precedenza, Croce negherà veementemente alle matematiche qualsiasi attualità gnoseologica ed epistemica dato che «il calcolo non è scienza, perché non dà le ragioni delle cose: e perciò la logica matematica è logica per modo di dire, una varietà della logica formalistica, e non ha a che vedere con la logica scientifica e inventiva» B. Croce, *Sul principio economico. Replica all'articolo del prof. Pareto*, «Giornale degli economisti», vol. 22, a. 12, febbraio 1901, pp. 121-123, in id. *Materialismo storico ed economica marxista*, cit., p. 240.

‘applicano’, come qualche cosa che sussisterebbe anche se essi non esistessero, e che ci permette di comprendere *perché* essi avvengano in un modo piuttosto che in un’altro». Per decidere se e fino a che punto quale delle due debba essere accettata, Naville propone un significato scientifico della parola legge in cui è possibile, secondo Vailati, scorgere un’analogia con le equazioni a più incognite della matematica che dimostrano come non sia possibile determinare il valore di ciascuna incognita «se non a patto che si conosca, o si suppongano conosciute, tutte le rimanenti». La distinzione poi fatta da Naville fra scienze *teorematiche* e *storiche* viene approfondita e problematizzata da Vailati che la usa per mostrare come la matematica sia preceduta da una scienza ancora più astratta, la *nomologia*, la quale presenta affinità tanto con la metafisica di stampo aristotelico che con la già citata teoria delle relazioni promulgata da Peirce e dal De Morgan.

Scrive Vailati che la nomologia:

avrebbe il compito di definire e classificare in generale le varie specie di connessioni e dipendenze che sono atte a sussistere tra i fenomeni, di caratterizzare e precisare i concetti di «causa», di «legge», di «spiegazione», ecc., di elaborare insomma le nozioni più generali e fondamentali che dalle altre scienze, non esclusa la matematica, vengono adoperate e presupposte. A quanto pare essa avrebbe una parentela assai stretta con la «metafisica» nel miglior senso della parola (in quello cioè che più si conferma al contenuto dei libri di Aristotele tradizionalmente designati con quel titolo), presentando pure, nello stesso tempo, più d’un punto di contatto con quell’ordine di ricerche che ultimamente lo Schröder, e prima di lui il De Morgan e il Peirce, hanno indicato col nome di teoria della relazioni⁸¹.

Questa lettera del 16 luglio 1902 contiene altre indicazioni bibliografiche preziose per l’itinerario qui seguito; Vailati scrive a Croce di aver letto la sua recensione a *Les Systèmes socialistes* di Pareto su cui è in disaccordo per quanto riguarda la distinzione fra verità *necessarie* e *contingenti* e, dopo essersi domandato se le verità fisico-chimiche abbiano la stessa natura di necessità di quelle aritmetiche, conclude che «ogni scienza ha la sua specie di “necessità” [...] Io credo *perfino* che si possa credere alle “leggi storiche”, senza *neppure* essere deterministi. Soprattutto non bisogna avere un troppo alto concetto di ciò che sono le *altre* leggi»⁸². Nella recensione in questione, Croce rileva la forte componente marxista del libro paretiano rilevando, tuttavia, la mancanza di un contraltare liberista. Anche le osservazioni paretiane in merito le *élites* sono, a suo avviso, importanti poiché ricostruiscono genealogicamente i motivi di corruzione e disfacimento delle aristocrazie dominanti. Tuttavia, la critica crociana si innerva su di un punto ben preciso: la *scienza sociale*. Secondo

⁸¹ Cfr. G. Vailati, [Rec. a] A. Naville. *Nouvelle classification des sciences*, Paris. Alcan 1901, «Rivista di Biologia generale», anno IV, vol. III, luglio 1902; in *Scritti*, vol. I, pp. 302-313, cit., pp. 303-305. Nell’itinerario speculativo di Vailati la nomologia pare rivestire un ruolo fondamentale. Dal Pra ritiene che il cremasco guardi alla filosofia come una disciplina in grado di analizzare criticamente – secondo gli aspetti logici, scientifici e concettuali – i metodi scientifici e proprio le nozioni di legge, causa e spiegazione vengono raggruppate da Vailati in questa nomologia con cui intende la costruzione della legislazione scientifica. Il riferimento poi alla metafisica aristotelica, esempio paradigmatico di indagine nomologica, mostra come il programma di Vailati non punti ad eliminare le dispute di questa natura ma anzi tenti di approfondirle e connetterle magari – elemento questo apparentemente ignorato da Dal Pra – con i più moderni risultati ottenuti in campi analoghi da De Morgan, Peirce e Schröder; cfr. M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, p. 23-24. Una tesi suggestiva è quella di Brancaforte che in sostanza legge la nomologia vailatiana come base di una precisa *fenomenologia pragmatistica*, cfr. A. Brancaforte, *Ipotesi per una lettura di Vailati: dal pragmatismo logico a una fenomenologia pragmatistica*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del ‘900*, pp. 71-78, cit., p. 75.

⁸² Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Crema 16 luglio 1902, in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 101.

lui i due termini sono naturalmente antitetici visto che i problemi sociali sono *contingenti*, non *necessari*, e dunque rimangono nel regno delle opinioni e non possono raggiungere lo stesso grado di esattezza della scienza pura (come la storia)⁸³.

Anche Vailati recensì il testo di Pareto, osservando che vi sono due classi di fenomeni che concorrono alla formazione dei sistemi socialisti, la prima riguarda le passioni e i sentimenti che animano le diverse classi sociali, la seconda invece è costituita dai metodi di ricerca e prova sperimentati dai costruttori di schemi di società ideali, i quali pagano lo scotto di un linguaggio imperfetto e irto di ambiguità. Ciononostante Vailati, sulla scia di Pareto, sostiene che solo grazie a loro è stato possibile avere criterio *quantitativo* e non *qualitativo* della scienza sociale, ossia basato su valutazioni concrete e precisi criteri misurativi nonostante essi tendano a sottovalutare le scelte e inclinazioni degli uomini – elemento fortemente criticato sia da Vailati che da Pareto⁸⁴. L'ultimo elemento degno di nota dello scritto è la generalizzazione effettuata da Vailati in merito l'interrogazione sociologica. A suo avviso vi è una specificità la quale ricorre «con egual frequenza negli scritti dei sociologici d'ogni scuola e d'ogni fede politica», che Pareto «riconnette all'applicazione troppo semplicista dei concetti di “causa” e di “effetto” alla determinazione e caratterizzazione dei complessi rapporti che intercedono tra i fatti sociali, rapporti che [...] sarebbero piuttosto da paragonare a quelli che sussistono tra i valori d'un sistema di variabili obbligate a soddisfare contemporaneamente a un corrispondente numero di equazioni»⁸⁵.

Il riferimento alle nozioni di *causa* ed *effetto* assume un rilievo molto particolare in quanto, in una lettera del 30 settembre 1902, Vailati comunica a Croce che proprio questo sarà il soggetto da lui trattato nel congresso storico di Roma del 1903. Nella missiva, il filosofo cremasco specifica che il titolo preciso è *Sull'applicabilità dei concetti di causa e di effetto nelle Scienze Storiche e Sociali* in cui intende difendere tale applicabilità contro due classi di avversari: «Quelli che considerano come compito della Storia la sola descrizione e caratterizzazione dei fatti particolari» e «Quelli che (come gli economisti matematici) credono poter sostituire alla relazione di causa e di effetto, quelle più generali (ma ancora più vaghe e meno *pratiche*) di “funzione” o di dipendenza quantitativa, o di equilibrio»⁸⁶.

Nello scritto Vailati, sulla scia di Bacone, afferma che lo scienziato è come un falciatore, costretto a volte a fare manutenzione dei suoi strumenti di lavoro. Il punto messo in risalto è la presunta oggettività delle leggi, tanto fisiche che sociali, che ad avviso di alcuni non ammettono eccezioni, idea inconcepibile per Vailati. Il suo obiettivo è, invece, mostrare che i fenomeni sociali e fisici non possono ritenersi necessari visto che dipendono dall'interpretazione datane dal ricercatore e, in più, esprimono il carattere *ipotetico* di una legge la quale può coincidere «tanto col verificarsi quanto col non verificarsi dei fatti di cui in essa si parla, poiché ciò che essa asserisce non è che il tale o il tal altro fatto *avvenga*, o *non avvenga*, ma solo quali siano i fatti da cui esso è accompagnato *quando avviene*, o da cui sarebbe accompagnato *nel caso che avvenisse*»⁸⁷. Verso la conclusione Vailati attacca la concezione materialistica della storia la quale, erroneamente, crede di fornire una interpretazione dei rapporti economici in termini di causa ed effetto mentre, invece, rivela solamente un rapporto di mutua dipendenza così come è stato sottolineato dagli economisti matematici – Pareto in primis, che in effetti è citato in questo scritto da Vailati. Secondo lui, infine, la distinzione fra causa e effetto è «essenzialmente d'indole pratica» e si rapporta «alla rappresen-

⁸³ Cfr. B. Croce, [Rec. a] V. Pareto. *I sistemi socialisti*, «Marzocco», anno VII, n°27, 6 luglio 1902, p. 2.

⁸⁴ Cfr. G. Vailati, [Rec. a] V. Pareto. *I sistemi socialisti*, «Riforma Sociale», fasc. 4, anno X, vol. XIII (1903); in *Scritti*, vol. III, pp. 15-23.

⁸⁵ Ivi, cit., p. 23

⁸⁶ Cfr. G. Vailati a B. Croce, Crema 30 settembre 1902; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 104.

⁸⁷ Cfr. G. Vailati, *Sull'applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle Scienze Storiche*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno VII, fasc. 3, maggio-giugno 1903; in *Scritti*, vol. II, pp. 92-100, cit., pp. 92-95.

tazione che noi ci facciamo del modo e dell'ordine in cui dovremmo, o vorremmo, procedere per modificare l'andamento dei fatti di cui si tratta, e adattarli ai nostri desideri», cagione primaria «per la quale nelle scienze storiche e sociali la ricerca delle cause è atta spesso a condurre a conseguenze affatto diverse a seconda dei sentimenti o delle preoccupazioni politiche e morali del ricercatore»⁸⁸.

Facendo un piccolo balzo temporale, si arriva al 1904, quando Vailati invia a Croce una lettera nel quale richiede una copia del suo articolo sull'umorismo⁸⁹ e ne commenta un altro sul determinismo che gli suggerisce l'idea, secondo Vailati non condivisa dal suo corrispondente, «che, mentre l'artista né può né deve, come tale, essere uno scienziato, lo scienziato come tale deve anche essere artista nel suo campo: in quanto egli ha bisogno, non meno dell'artista, delle *descrizioni specifiche* di fatti concreti individuali, le quali costituiscono un gradino indispensabile per arrivare alle descrizioni generiche (leggi, analogie etc.) che egli ha mira di raggiungere»⁹⁰.

Dopo aver ricevuto lo scritto sull'umorismo, Vailati risponderà così al suo interlocutore:

Grazie [...] del suo articolo “Sull’Umorismo” interessantissimo sia nella parte filologica che in quella critica. Sulla prima osservo che il passaggio di significati subito dalla parola “humor” dal significato umore in genere a quello di buon umore (humour) o cattivo umore (humeur) trova riscontri nella sorte analogia subita da altre parole, per es. “fortuna” che in italiano è passato a significare solo *buona* fortuna, o *tempestas* che è passata invece a significare *cattivo* tempo. Così anche nel dizionario medico stesso a cui appartiene la parola originaria “humor” abbiamo il caso della parola “influenza” che è passata a significare l'omonima malattia, mentre, a rovescio, nel linguaggio comune e filosofico ha conservato il significato generico di influsso⁹¹.

⁸⁸ Ivi, cit., pp. 96-97. Il peso dato all'interpretazione del ricercatore o scienziato può essere visto come il manifesto di una peculiare *ermeneutica* e permette di abbozzare un ipotetico collegamento tra quest'ultima e il pragmatismo e, in effetti, se lo scienziato sceglie tra diverse interpretazioni della realtà quella che vuol verificare, pare che lo stesso faccia Gadamer quando parla del modo di accostarsi ad un testo scritto nel quale si cerca di rinvenire quello che noi ci auguriamo di trovare al suo interno. In questo modo, forse, tanto la conoscenza storica che quella scientifica mostrerebbero come base di partenza il *preconcetto* cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; *Verità e Metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2002.

⁸⁹ Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Como 2 gennaio 1904; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 111. Nell'articolo, Croce specifica che l'umorismo non ha nulla da spartire con l'estetica aggiungendo, inoltre, che tutte le sue rappresentazioni ubbidiscono solamente a fini pratici. La parte che probabilmente avrebbe destato maggiore interesse all'occhio di Vailati tuttavia è quella relativa al concetto di *humour* cfr. B. Croce, *L'umorismo: del vario significato della parola e del suo uso nella critica letteraria*, «Journal of Comparative Literature», New York, II, 1903; in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, pp. 281-291.

⁹⁰ Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Como 2 gennaio 1904; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 111. Nell'articolo sul determinismo, Croce sostiene che la formula *arte psicologica* è una stravaganza priva di senso e fondamento poiché «l'artista non ha bisogno degli schemi che la Psicologia costruisce» visto che i suoi materiali sono ricavati direttamente dalla realtà umana, mentre gli schemi della psicologia sono desunti sempre per astrazione e mostrano il carattere classificatorio delle scienze cfr. B. Croce, *Determinismo, psicologia ed arte*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 71-73. L'analogia posta poi da Vailati fra l'attività dell'artista e quella dello scienziato ricorre anche in un scritto, composto insieme a Calderoni, nel quale è sostenuta la profonda affinità tra la matematica e l'attività creatrice dell'artista; cfr. G. Vailati-M. Calderoni, *L'arbitrario nella vita psichica*, «Rivista di Psicologia Applicata», anno VI, n.2-3-4, marzo-aprile, maggio-giugno, settembre-ottobre 1910, pp. 166-183, 234-248, 385-416; in G. Vailati, *Scritti*, vol. III, pp. 157-255, M. Calderoni, *Scritti*, vol. II, pp. 189-315 e M. Calderoni-G. Vailati, *Il pragmatismo*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 1918, pp. 87-239. Nella risposta, Croce sostiene di condividere l'idea secondo la quale «l'opera dello scienziato ha per base le intuizioni artistiche individuali» ma, ciononostante, non può fare a meno di accordare la preminenza all'estetica – base fondante dell'impianto speculativo crociano – che, come «fatto fondamentale dello spirito umano», guarda dall'alto tutte le altre attività; cfr. Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Napoli 25 gennaio 1904; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 112.

⁹¹ Cfr. Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Como 29 gennaio 1904; ivi, cit., p. 113.

Questa lettera è l'ultimo documento interessante del carteggio fra Croce e Vailati che, difatti, può considerarsi interrotto proprio in quest'anno. Evidentemente, il sodalizio sempre più stretto con Papini e Prezzolini sul «Leonardo» aveva irritato, e non poco, il filosofo napoletano. Ciononostante, dalla ricognizione effettuata, si evince come il punto d'incontro fra i due si situa nella convergenza del rapporto fra scienza e filosofia che, mentre per Croce andava ridimensionato e circoscritto, secondo Vailati esigeva invece una più precisa formulazione in grado di rendere ragione di uno dei nodi maggiormente problematici della riflessione intellettuale di quegli anni⁹².

1.4 Prezzolini e l'intossicazione crociana

Il presente paragrafo sarà dedicato al rapporto fra Croce e Prezzolini, da alcuni definito un legame di *prossimità-lontananza* ma che rivela come il loro carteggio sia probabilmente uno di quelli «dotati di maggiore esemplarità letteraria oltre che documentaria»⁹³. Nel corso delle prossime pagine, dunque, si ricostruiranno parzialmente i nodi teorici maggiormente significativi degli anni 1904-1907, cercando di mostrare la graduale transizione di Prezzolini verso quello che lui stesso, nel *Sarto Spirituale*, definì *intossicamento idealista*, letto tuttavia in queste sede come intossicamento crociano⁹⁴.

Come riportato precedentemente, la prima lettera di Giuliano il Sofista, *avatar* di Prezzolini, venne scritta per informare Croce della spedizione del suo opuscolo *Il linguaggio come causa d'errore*. In questo scritto Prezzolini afferma che le parole sono fonte di malintesi e lo stesso linguaggio, da mezzo di comunicazione, poteva tramutarsi in un impoverimento del pensiero. La ricerca prezzoliniana evidenzia la natura logico-pratica della sua origine; tuttavia, aggiunge Prezzolini, se il linguaggio si configura come un prezioso strumento nella scienza e nell'azione le sue qualità si tramutano in *errore* una volta applicate ai fenomeni della vita intima e della conoscenza psicologica. Tale constatazione lo incoraggia verso la scelta dell'argomento scettico, che permette di riconoscere l'inesattezza congenita delle parole a rappresentare e nominare gli stati più profondi della psiche umana. L'analisi linguistica di Prezzolini, condotta in base criteri logico-estetici, non gli impedisce di riconoscere la sua utilità in ambito scientifico-comunicativo permettendogli di sottolineare un dualismo, affascinante soprattutto alla luce delle proposizioni wittgenstiane del *Tractatus*, tra scienziato e mistico⁹⁵. L'architettura dell'opuscolo prezzoliniano, come si vede dal sottotitolo, è

⁹² Cfr. G. Gembillo, *Vailati-Croce: quasi un confronto* in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 119-135.

⁹³ E. Giammattei, *Prezzolini, Croce e la filosofia del '900*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 157-178, cit., p. 166.

⁹⁴ Scrive Prezzolini: «Quando penso a ciò che ho immaginato e a ciò che ho fatto, alle vite che avrei voluto vivere e a quelle che ho veramente vissute, mi accorgo che la mia esistenza è ammalata. Tutto quello che non abortisce, vi nasce corroso, succhiato limato, povero di membra e di spirito, piccolo, tisico, scheletrico, spettrale. L'azione vi è ridotta al gesto, il coraggio al grido, i rinnovamenti a progetti, gli incendi a scintille, i duelli a schermaglie, gli studi a programmi, i libri a indici, i sistemi a pensieri. Quando risalgo all'origine di questo mio male, di questa lebbra spirituale che mi allontana dagli uomini, sento che esso comincia con la scoperta dell'*idealismo*. Io ho vissuto questa teoria» G. Prezzolini, *Il sarto spirituale. Mode e figurini per le anime della stagione corrente*, Biblioteca Italiana di Edoardo Persico, Torino 1928, cit., p. 126 (1 ed. Lumachi, Firenze 1906).

⁹⁵ Cfr. G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore-Henri Bergson*, in id. *Studi e Capricci*, a cura di F. Finotti, Piovan, Abano Terme 1992, pp. 63-92 (1 ed. Spinelli, Firenze 1904); afferma Prezzolini: «La parola, per esempio, è un utile strumento comunicativo; uno scienziato, o chi voglia in ogni modo trasportare le proprie conoscenze in altri, accetterà il suo valore. Ma un mistico potrà rinchiudersi nel silenzio ed abolire ogni comunicazione, convinto dell'errore insito in quella», ivi, cit., p. 85. Al tema del misticismo Prezzolini dedicò anche tutta una serie di scritti raccolti poi in *Studi e capricci sui mistici tedeschi*, Storia e Letteratura, Roma 2018 (1 ed. 1912); per una panoramica più ampia si rimanda

data dalle analisi di Bergson e chiama in causa anche le dottrine crociane che permettono a Prezzolini di avanzare l'ipotesi di un'incompatibilità linguistica radicale fra artista e scienziato. Questo dualismo, generalizzato poi dall'autore, mostra il «muro di acciaio» che li separa e consente, nella sua ottica, di inferire come ogni uomo sia di per sé un mistero incomprensibile e incomunicabile all'altro.

A tale *pars destruens*, viene affiancata una *pars costruens* basata proprio sulle debolezze del linguaggio, ossia vaghezza e imprecisione, da cui è paradossalmente possibile sintetizzare anche i punti di forza delle parole. Verso la fine Prezzolini accomuna proprio questa tendenza all'inesattezza non solo alla moderna poesia decadente, ma anche alle dottrine psicologiche più in voga all'epoca, quelle di Bergson e James, accomunate non solo sul piano stilistico e espositivo, ma anche soprattutto su quello teorico. Difatti:

Il Bergson e il James, abbiamo notato, sono felicissimi nelle loro espressioni, ricchi di immagini e di un periodare fluido e scorrevole. La psicologia positiva (non positivista), come essi la intendono, esige una lingua particolare, sottile e semplice, elastica e sciolta, molle e trasparente come un velo, in modo da essere l'eco immediato della parola interna. Meravigliarsi [...] dello stile letterario del James è non aver compreso che lo stile fa da parte integrante del modo di intendere la psicologia, in modo che dalla lettura di una pagina si dovrebbe sapere se l'autore è uno psicofisico, un fisiologo o uno psicologo introspettivo. Lo stile è tutta una cosa del pensiero, e non un rivestimento artistico; è una *necessità*, non una *seduzione*. Una lingua tecnica, esatta, algebrica sarebbe stata un cattivo strumento per una tale psicologia; dico di più: ne sarebbe stata la negazione⁹⁶.

Nella lettera scritta tra il 16 e il 19 febbraio 1904, Croce conferma di aver ricevuto l'opuscolo comunicando all'autore di aver già scritto una recensione che pubblicherà nelle pagine della sua rivista preannunciando, tuttavia, il disaccordo su alcuni punti ma accordando, in linea di massima, un consenso apparentemente ampio alle tesi prezzoliniane⁹⁷.

inoltre allo studio di F. Finotti, *Una "ferita non chiusa". Misticismo, filosofia e letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, Olschki, Firenze 1992. Nel *Tractatus logicus-philosophicus* (1922) Wittgenstein, verso le ultime preposizioni del gruppo 6.4, introdurrà proprio la figura del Mistico sui cui sembra incastonarsi l'impossibilità di concludere e padroneggiare totalmente il linguaggio (cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan, London 1922; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, pp. 108-109). Il Mistico, infatti, pare essere la prova dell'ineffabilità della parola e del mondo stesso ed è, in qual modo, una risposta a quei desideri che la scienza non può soddisfare (cfr. L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, pp. 190-191). Sulla figura del mistico in Wittgenstein si veda S. Oliva, *Il Mistico. Wittgenstein logica ed esperienza*, in R. Finelli (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpi, mondi, società*, Roma Tre University Press, Roma 2017, pp. 219-236.

⁹⁶ Cfr. G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore-Henri Bergson*, in id. *Studi e Capricci*, cit., p. 87. In effetti Bergson e James furono gli autori maggiormente significativi per il duo Papini-Prezzolini. A testimonianza del rapporto, proficuo, tra il filosofo francese e lo psicologo americano si veda la loro corrispondenza pubblicata qualche anno fa in italiano; cfr. H. Bergson-W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, Raffaello Cortina, Milano 2014. Come è stato notato da Salek, «lo spazio aperto tra la cosa e il suo nome, così come l'inadeguatezza del linguaggio a rappresentare gli stati interni della coscienza [...] sono i temi che attraversano Bergson e che Prezzolini recupera immettendoli nel circuito del suo pensiero» R. Salek, *Giuseppe Prezzolini. Una biografia intellettuale*, introduzione di M. Biondi, Le Lettere, Firenze 2002, cit., p. 31. Per una disamina dei rapporti su Bergson e i leonardiani si rimanda invece al volume di L. Schram-Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini. Il «Leonardo» 1903-1907*, Forni, Bologna 1982. Invece, sulla concezione linguistica di Bergson si veda M. Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Marzorati, Milano 1982.

⁹⁷ Cfr. Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, 16-19 febbraio 1904; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 3. Il libro venne valutato positivamente anche da Gramsci che, nello scritto prezzoliniano, trovò conforme sulle differenze tra

Nella sua presentazione, Croce riconosce a Prezzolini indubbie doti di scrittore e intellettuale sostenendo, tuttavia, di voler esporre da subito quali sono i punti sui quali si trova maggiormente in contrasto con l'autore. In primo luogo, a suo avviso, gli errori del linguaggio, così finemente analizzati dal leonardiano, sono assimilabili agli errori di discernimento derivanti dalle sensazioni e mostrano come i malintesi non si radichino nelle parole quanto, piuttosto, nell'intelletto il quale, grazie alla sua natura autocorrettiva, riesce a bonificare le imprecisioni contenute nel linguaggio. Le stesse analisi dei contingentisti e Bergson sono, per Croce, un riverbero dell'antica battaglia combattuta dalla filosofia contro le sensazioni empiriche e, per di più, descrivono un altro errore di Prezzolini: l'incomunicabilità degli stati interni. Per Croce questa incomprendibilità non è assoluta visto che l'uomo, quasi per una forma di reminiscenza naturale, riesce a riunire al suo interno la vasta totalità delle esperienze mostrando, al contempo, come il fondamento del conoscere sia sempre il ricordare. L'individuo «conosce le cose, perché è quelle cose che conosce: conosce gli stati psichici degli altri individui, perché è quegli altri individui». Tale immedesimazione per Croce serve a scansare la scelta scettica e solipsista di Prezzolini di cui biasima poi il mancato attacco alla logica di John Stuart Mill, paradigma dell'equivoco fra teoria dell'invenzione e della prova, in cui si perdeva l'equivalenza crociana fra verità e ragione. Nella conclusione viene comunque ribadita nuovamente l'importanza delle tesi prezzoliniane tuttavia, scrive Croce, se l'autore riuscisse a risolvere i nodi problematici da lui avanzati nella recensione, non avrebbe nessun tipo di problema a sottoscrivere un consenso incondizionato e assoluto e a proclamare la superiorità della filosofia della contingenza rispetto, ad esempio, al criticismo e al positivismo⁹⁸. Anche Vailati considerò importante il volume di Prezzolini e, in un articolo su «La Revue du Mois» nel quale presentava al pubblico francese i più recenti sviluppi della filosofia italiana, scrisse che: «les imperfections du langage technique de la psychologie, lorsqu'on veut l'employer pour représenter les faits de conscience et les états d'âme les plus complexes et variables, sont étudiées par M. Prezzolini»⁹⁹. Per lettera, invece, commentò la recensione apparsa su «La Critica» in cui Croce «pare che tiri un po' troppo la tua acqua al suo mulino» infatti:

L'osservazione che l'errore non è *del* linguaggio ma dell'intelletto, mi pare una pedanteria... della più bell'acqua, in quando dicendo *del* linguaggio tu vuoi appunto dire errori nei quali il *nostro intelletto* (o per meglio dire ciascuno di noi) è indotto *dal linguaggio* (a pedante, pedante e mezzo, ti farà dire questa mia osservazione). Nello stuzzicarti poi, come farebbe un padrone col suo cane, ad assalire la «logica volgare alla Stuart Mill», credo faccia troppo affidamento nella tua impulsività e troppo poco nel tuo fine odorato che ti farà riconoscere in essa non un nemico da sbranare, ma una persona di casa tua, sia pur vestita di vesti stracciate e luride e non convenienti al suo lignaggio¹⁰⁰.

le tecniche di pensiero dell'intellettuale e quelle adottate dalla persona comune; cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (vol. I), a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2014, pp. 439-440.

⁹⁸ Cfr. Benedetto Croce, [Rec. a] Prezzolini G., *Il linguaggio come causa d'errore-H. Bergson*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 150-153. Nell'ultima pagina della sua presentazione, Croce scrive: «Una critica della filosofia della Contingenza e dei suoi precedenti storici (i quali troppo s'inclina a trascurare) è ancora da compiere, e riuscirebbe opportuna; tanto più che, a nostro parere, il risultato ne sarebbe forse di mettere in chiaro come la somma della verità che quella filosofia ha proclamato superi di gran lunga gli sbagli, che ha commessi. Innanzi al positivismo, al neocriticismo e a simiglianti manifestazioni d'impotenza e senilità mentale, si può gridare (e, se si vuole, grideremo anche noi): Viva la Contingenza!»

⁹⁹ G. Vailati, *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie*, «La Revue du Mois», Tome III, février 1907; in *Scritti*, vol. I, pp. 380-396, cit., p. 392.

¹⁰⁰ Cfr. Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini, Como 23 marzo 1904; in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, cit., p. 496.

Nella lettera del 19 marzo 1904, Prezzolini ringrazierà Croce delle parole dedicate al suo opuscolo sul linguaggio comunicando, tuttavia, di aver già pronta una risposta che difatti verrà pubblicata nel marzo 1904 sulle colonne del «Leonardo»¹⁰¹. In questa sede, Giuliano il Sofista scrive che il recensore ha attaccato i punti nevralgici della sua dissertazione: il linguaggio come causa d'errore e l'affermazione dell'incomunicabilità degli stati interni. La sua difesa si articolerà proprio intorno questi due argomenti, secondo il leonardiano unificabili, che mostrano come la funzione primaria dell'attività mnemonica non sia tanto quella, contraddittoria, della *ripetizione* quanto, piuttosto, quella della *creazione*. Il fatto psichico è sempre nuovo e qualsiasi momento passato può considerarsi irripetibile poiché «incapace a tornare fuori eguale, come una goccia d'acqua confusa col mare». Il discrimine fra lui e Croce si situa poi nel fatto che, mentre il secondo fa della critica filosofica un bilancio di errori e verità, Prezzolini la misura con il metro psicologico dell'utilità concludendo:

La Contingenza è un albergo ideale posto a un crocicchio di vie; vi si incontrano idealisti e materialisti, neomistici e scettici, cattolici e nietzscheani; tutti vengono a prendervi un buon lavacro che tolga i vecchiumi, liberi dalla polvere della via, e restituisca la freschezza della vita. Ma dopo, tutti ripartono per la loro strada; e il luogo di convegno è anche il luogo della separazione; non si fa a tempo a salutare i nuovi venuti, che bisogna salutare i partenti. Benedetto Croce grida: Viva la Contingenza! e sia pure. Ma come conciliare questa sua simpatia, con quella per Hegel?¹⁰²

Quest'idea della filosofia come *albergo*, *corridoio* o *stazione* sembra tipica del pragmatismo italiano. Nell'articolo del «Leonardo» (aprile 1905) firmato a nome *Florence Pragmatist Club*, scritto da Papini ma riverbero delle discussioni private e pubbliche fra lui, Vailati, Calderoni e Prezzolini, il pragmatismo viene descritto come «una teoria *corridoio*»¹⁰³ e un mese dopo l'articolo prezzoliniano citato (marzo 1904), Vailati spedisce una lettera a Papini in cui la filosofia kantiana è analogamente definita una grande stazione¹⁰⁴. L'indubbia attività del circolo è confermata dalla lettera del 12 maggio 1905 in cui Papini scrive a Prezzolini di aver «virtualmente date le dimissioni dal Pragmatist Club» lasciando Vailati, Calderoni e Vacca a «discutere se sia più utile il sole o la luna» e aggiungendo che «la prolungazione pura e semplice dei raffinamenti metodologici ch'è al sommo dei pensieri di Vailati & Co. non mi va assolutamente. Volendo restar pure nella teoria c'è sempre meglio da fare. E poi c'è la vita religiosa, ch'è ben più grave di quella gnoseologica, e c'è anche la vera e propria azione»¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 19 marzo 1904; in B. Croce - G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰² G. Prezzolini, *Per una critica*, «Leonardo», anno II, 1°, marzo 1904, nuova serie, pp. 22-23.

¹⁰³ Per Papini il metodo pragmatista è come il «corridoio di un grande albergo, ove sono cento porte che si aprono su cento camere. In una c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede – in un'altra uno scrittoio e un uomo che vuol uccidere ogni metafisica – in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuovi “punti di presa” sul futuro... Ma il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle delle conversazioni fra i vari ospiti nessuno è così villano da impedirle»; G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, «Leonardo», anno III, 2°, aprile 1905, seconda serie, pp. 45-48, cit., p. 47.

¹⁰⁴ Vailati paragona il pensiero di Kant al «buffet d'una grande stazione, molto frequentato perché comodo per le persone che arrivano o partono da e per le più diverse direzioni. Lo scienziato che sente bisogno di emozioni mistiche vi si trova seduto accanto al teologo che ha preso il biglietto per la direzione della “religione naturale”, cfr. Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Como 20 aprile 1904; in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, cit., p. 398. Questa metaforica tripartizione del pragmatismo è intuita da Maddalena (cfr. G. Maddalena, *Vailati, Papini, and the Synthetic Drive of Italian Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», anno XI, 1°, 2019) che ne ricamerà un'interpretazione teorica in linea con la proposta di Peirce.

¹⁰⁵ Cfr. G. Papini a G. Prezzolini, Firenze 12 maggio 1905; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 376.

Per riprendere in mano i fili del carteggio fra Croce e Prezzolini è indispensabile soffermarsi nuovamente sul numero uscito nel marzo 1904 del «Leonardo». In questa sede Prezzolini introduce al pubblico italiano la figura di Ferdinand Canning Scott Schiller, il riferimento non è casuale perché qui compaiono, in secondo piano, anche le parallele discussioni inglesi di quegli anni intorno l'idealismo¹⁰⁶ che suscitavano ovviamente la curiosità di Croce.

Nella lettera del 7 aprile 1904, Croce scriverà di aver già ordinato i volumi di Schiller e capito dove si situa l'origine del loro dissenso: nella diversa concezione dell'idealismo. Nel proseguito, Croce raccomanda poi al suo interlocutore l'articolo *Siamo noi hegeliani?* dove è possibile trovare schiarimenti in merito la natura del suo debito verso Hegel¹⁰⁷. In questo articolo, Croce scrive polemicamente che al teatro filosofico italiano, dopo le maschere del positivismo, criticismo etc., mancava solamente quella dell'hegelismo napoletano nonostante lui, in molti suoi lavori, abbia criticato la concezione storica ed estetica di Hegel. Tuttavia, per sua esplicita ammissione, è indubbio che tutta la filosofia debba ricollegarsi al tedesco il quale rappresenta la punta dell'iceberg idealista e il cui pensiero incarna propriamente «la vera e perpetua esigenza filosofica dello spirito umano». Dopo di lui, per Croce si è verificata una svalutazione della filosofia che è tornata ad amogliarsi con fatti fisici e fisiologici – come se il pensiero potesse fare a meno di adattarsi o riflettere sui fatti naturali. In seguito viene poi detto che la parte più complicata del pensiero hegeliano, dunque ancora non sufficientemente criticata e studiata, è data dalla metafisica della mente, che chiude l'articolo insieme al perentorio rifiuto dell'etichetta di hegeliano, rea di un'illogica semplificazione nei riguardi dell'umano¹⁰⁸.

Prezzolini, rispondendo alla lettera del 7 aprile, preciserà che l'obiettivo polemico dell'articolo su Schiller non era l'idealismo alla Croce, quanto piuttosto quello di matrice gentiliana e, difatti, la lettura di *Siamo noi hegeliani?* lo porterà a riflettere e a chiarire alcuni punti in un'altra lettera del 22 maggio. In questa sede il leonardiano osserva che il pensiero del suo corrispondente non è rubricabile sotto il cartellino di hegeliano, poiché tale definizione aderisce meglio alla schiena di Gentile. Per Prezzolini all'impegno profuso da Croce nel bonificare il terreno intellettuale dagli hegeliani non è corrisposto un medesimo atteggiamento da parte di Gentile, «che dichiarava di accettare *tutta la Logica di Hegel* perché in fin dei conti c'era l'essenziale di Hegel». A suo parere, dunque, il comportamento di Gentile è conferma indiretta del suo *status* di hegeliano e quest'ultimo «o [...] sconfessa d'accettare tutto l'essenziale di Hegel, o se no si rassegna al cartellino; giacché per ora si contenta di magnificarne i glossatori e non tenta di oltrepassarlo (il che sarebbe forse il vero

¹⁰⁶ G. Prezzolini, *Il David della filosofia inglese (F.C.S. Schiller)*, «Leonardo», anno II, 1°, marzo 1904, nuova serie, pp. 1-3. Nel 1902 Henry Sturt, professore ad Oxford, raccoglie in volume tutta una serie di scritti dei colleghi – tra cui Schiller, che nel volume pubblicherà *Axioms as Postulates* – che pubblicherà con il nome di *Personal idealism*; cfr. H. Sturt (ed.), *Personal idealism. Philosophical essays by eight members of the University of Oxford*, MacMillan, London-New York 1902. Nel 1910, poi, compare un articolo di Chiocchetti su Schiller e James in cui vengono dettate le linee guida del pensiero anglo-americano di quegli anni secondo cui le tendenze allora dominanti nel mondo anglofono erano l'idealismo e il volontarismo, poi tramutatosi in pragmatismo. Un'altra distinzione posta dall'autore che è meritevole di menzione è quella fra pragmatismo statunitense-inglese e quello di matrice italiano-francese; cfr. E. Chiocchetti, *William James e F.C.S. Schiller (Il prammatismo anglo-americano)*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», vol. II, 2° (20 aprile 1910), pp. 142-158. Breve incidentale: anche Vailati iniziò a leggere Schiller grazie alla mediazione di Prezzolini; in una lettera del 29 maggio 1904, il filosofo cremasco scrive: «il saggio sugli *Axioms as postulates* contiene nello stesso tempo più e meno di quanto mi aspettavo. Il più è l'importanza che lo Schiller riconosce alla *storia delle idee*, il meno la nessuna considerazione che egli dà alla *storia delle parole*. La posizione che egli prende di fronte al kantismo e alla filosofia tedesca mi pare strategicamente la migliore possibile e varrebbe la pena di lavorarla a fortificarla» cfr. Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini, Sondrio 29 maggio 1904; in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, cit., p. 502.

¹⁰⁷ Cfr. Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 7 aprile 1904; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹⁰⁸ Cfr. B. Croce, *Siamo noi hegeliani?*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 261-264.

modo d'essere Hegeliano.)». Nella risposta, quasi sorprendentemente, Croce riconoscerà un fondo di verità nell'attacco prezzoliniano dato che il suo amico Gentile «è più hegeliano di me» tuttavia:

troppi punti del sistema di Hegel (filos. della natura, filos. della storia, estetica ecc.) egli ha già abbandonato; e la logica hegeliana sta innanzi alla sua mente piuttosto come un problema, o come un *desideratum* dello spirito, che non come una soluzione. Io ho creduto opportuno di scrivere quella noterella perché già da qualche tempo, specie qui a Napoli, sentivo che la mia rivista era catalogata come un tentativo di restaurazione dell'hegelismo. E si diceva ciò molto naturale, per essere io nipote di *Bertrando Spaventa!* Come se la filosofia fosse questione di famiglia, e come se a me, nel caso, non sarebbe di sommo gusto il dir male di un *parente!*¹⁰⁹

Nel novembre del 1904, il carteggio dei due registra però una nuova frizione dovuta proprio alla penna di Gentile. In una cartolina inviata il 27 del mese, Prezzolini chiede spiegazioni in merito la recensione gentiliana alle *Varieties of religious experience* di William James in cui la figura dell'americano è pesantemente messa sotto accusa.

La richiesta di chiarimenti prezzoliniana è comprensibile solo se inquadrata all'interno della recensione da lui scritta per salutare la pubblicazione dell'opera jamesiana. In questa sede, James viene presentato come il più originale e importante filosofo vivente¹¹⁰ mentre, invece, la ricognizione apparsa su «La Critica» è decisamente meno entusiastica e rileva nell'opera dell'americano tutta una serie di limiti che conducono Gentile a tacciare James di scetticismo anti-razionalista, nominalismo volgare e offesa alla logica idealista – colpa amplificata dall'adesione jamesiana all'indirizzo filosofico del pragmatismo. L'ultima tirata polemica va tuttavia contro «certi filosofi», probabilmente i leonardiani, colpevoli di non fare altro che ripetere pedissequamente le tesi dello psicologo¹¹¹.

Le accuse gentiliane non vennero accettate da Prezzolini il quale, nella menzionata cartolina, chiese a Croce se si assumesse le responsabilità per le parole del suo collega. A differenza tuttavia della discussione sull'hegelismo, questa volta Croce non solo prese le difese dell'amico dichiarandosi totalmente d'accordo con le sue tesi, ma aggiunse di aver fatto anche lui le stesse osservazioni in privato. Se il James e lo Schiller si divertono «a costruire argute slogicature» perché, domanda Croce, «dovremmo entusiasmarci delle loro inglesi o americane *eccentricità?*» e, soprattutto, com'è possibile che un uomo provvisto di «tanto rigore di logica e tanta coscienza d'idealismo», quale è Prezzolini, li ammiri così tanto?

¹⁰⁹ Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 8 aprile 1904; Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 22 maggio 1904; Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 25 maggio 1904; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 6 e pp. 9-12.

¹¹⁰ Cfr. G. Prezzolini, *W. James: Le varie forme della coscienza religiosa*, «Leonardo», anno II, 2°, giugno 1904, nuova serie, p. 29. Le *Varieties* furono subito tradotte in italiano, a testimonianza dell'interesse suscitato dalle indagini dello psicologo americano e provocarono un forte dibattito fra i pragmatisti italiani; cfr. W. James, *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*, Longmans, Green and Co, London 1902; *Le varietà dell'esperienza religiosa*, tr. it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998 (1 ed. 1904).

¹¹¹ Cfr. G. Gentile, [Rec. a] *James W., Le varie forme della conoscenza religiosa. Studio sulla natura umana*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 471-482. Dopo aver letto l'opera di James, Gentile scriverà a Croce dicendo che le *Varieties* sono un libro essenzialmente vuoto d'idee e, commentando la recensione, Croce si dichiarerà completamente d'accordo aggiungendo che Gentile: «mette benissimo in mostra la debolezza del libro e della filosofia di James, e spiega con somma chiarezza dei punti importanti relativi alla logica e alla pratica»; cfr. Giovanni Gentile a Benedetto Croce, Castelvetro 10 agosto 1904; Benedetto Croce a Giovanni Gentile, Perugia 2 ottobre 1904; in B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II 1901-1906*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Arago, Torino 2016, p. 295 e p. 320.

Nella risposta Prezzolini continuerà comunque a lamentarsi dagli attacchi sibillini di Gentile aggiungendo che le eccentricità jamesiane «ci son care; ma ci son care ancora più le nostre; e vedere picchiare un americano perché le sentissero degli italiani non mi pareva via breve, quindi, via logica». La replica crociana cercherà di minimizzare, il filosofo confiderà al suo corrispondente di aver appositamente spedito l'opera di James, «libro di argomento importante e di scrittore stimato», a Gentile per la recensione. Ciononostante, per Croce resta il fatto che, criticando il James, implicitamente si contestano anche le idee accettate da Prezzolini su quest'ultimo «o il loro giudizio sul molto valore *filosofico* dello scrittore americano». In questo atteggiamento, comunque, il napoletano non vede nulla di strano poiché già altre volte «La Critica» aveva discusso gli scrittori presentati sul «Leonardo» aggiungendo, inoltre, che sarebbe un bene per la discussione filosofica italiana promuovere un confronto sul valore teorico di James e Schiller. Se Prezzolini, poi, non fosse ancora convinto della bontà dello scritto gentiliano, «mostri dove siano gli errori dei ragionamenti del Gentile, e questi, se mai, potrà anche replicarle». La giustificazione questa volta sortì l'effetto desiderato e Prezzolini dichiarò risolta la *querelle* precisando, tuttavia, che la forma gentiliana lo aveva alquanto infastidito poiché si avvertiva «un certo tono di superiorità e di lezioncina gratuita».

Nella cartolina successiva, la quale chiude definitivamente la diatriba, Croce commenterà soddisfatto la fine del contenzioso aggiungendo: «che, avendo mostrato al Gentile la sua ultima lettera, egli desidera che ella sappia che con la frase di “certi filosofi” non aveva punto pensato agli scrittori del Leonardo, né determinatamente ad alcuno» precisando, tuttavia, che il caso James «resta in discussione»¹¹².

Il giugno del 1905 è un'altra data cruciale nel carteggio Croce-Prezzolini. Nella lettera del 3 quest'ultimo comunica di aver ricevuto la sua *Logica* che gli permette di approfondire e problematizzare lo iato tra il suo pensiero e quello di Croce. Scrive Prezzolini:

Il suo libro è un libro, per noi, di battaglia. Siamo veramente ai poli, estremi o termini che dir si voglia. Per lei la filosofia è pura intelligenza, per noi è attività. Per lei è un occhio, per noi un paio di gambe oltre l'occhio. Per noi è una Zielkunde, una Zweckwissenschaft per dirla con i suoi favoriti tedeschi. Papini sarà il nostro portavoce: mio, di Vailati, e suo riunendo quello che ciascuno avrà da dire. Sulla Logica Matematica, credo che lei abbia ragione, per quanto si potrebbe osservare una cosa: che l'economia dei modi di esprimere può essere un arricchimento del pensiero, come ad es. sarebbe la trasformazione di un capitale in terre in uno in moneta in certe condizioni generali economiche. Ciò che mi va poco giù, e credo a tutti gli altri, è il *concetto puro*. Ora che le ho detto tutto il male le dico anche il bene, che è moltissimo. Non le dirò che è il miglior libro moderno di filosofia in Italia – perché sarebbe poco. Ma mi pare straordinario il modo con cui ella ha saputo trattare di quegli argomenti con tanta vivacità e immaginazione. Né conto la modernità degli argomenti e delle informazioni – cosa troppo abituale nei suoi scritti¹¹³.

¹¹² Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 27 novembre 1904; Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 27 novembre 1904; Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 8 dicembre 1904; Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 14 dicembre 1904; Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 16 dicembre 1904; Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli dicembre 1904; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 17-21.

¹¹³ Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Perugia 3 giugno 1905; B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 38. Due elementi sono degni di nota nella presente lettera. In primo luogo l'identificazione del pensiero con la *Zweckwissenschaft*, ossia filosofia dello scopo o scienza del fine, riconducibile alla versione del tedesca del pragmatismo rappresentata dal *funzionalismo* o *filosofia del come se* di Vaihinger secondo il quale i concetti e principi logici sono finzione utili, elaborate dallo spirito per affrontare con successo la realtà. In seconda battuta, si vorrebbe focalizzare nuovamente l'attenzione sulla funzione di raccordo svolta da Papini: la lettera di Prezzolini mostra come le risposte di Gianfalco, seppur scritte

I lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro rappresentano in effetti uno spartiacque nei rapporti fra Croce e i pragmatisti italiani. L'inconciliabilità delle visioni, come riporta il brano citato, si articola sul nodo teorico del "concetto puro" identificato da Croce con il pensiero dell'universale oggettivo, unico e indivisibile. Il percorso crociano, tuttavia, lasciava per strada l'interrogazione soggettiva e dopo aver svalutato tutta una serie di scienze formate da *pseudo concetti* quali, tanto per citarne un paio, la sociologia e la psicologia – tenute in massimo conto invece dai pragmatisti italiani – si scagliava all'attacco della logica aristotelica, sillogistica e formalistica, la cui degenerazione novecentesca in logica matematica era sprezzata da Croce con l'epiteto di logistica. L'attacco diviene comprensibile se incastonato nel dualismo fra logica della filosofia e logica delle scienze naturali, l'una *vera* l'altra *convenzionale*, che mostra l'inconsistenza dell'empirismo, del naturalismo e del nominalismo, nonché rivelare la falsità del linguaggio utilizzato dalla matematica e l'infondatezza dei suoi principi, incapaci di formare qualsiasi tipo di conoscenza universale¹¹⁴.

Nella replica alla lettera di Prezzolini del 3 giugno, Croce si dichiarerà soddisfatto di incontrarsi con il leonardiano sulla logistica compiacendosi della vitalità del suo testo e aggiungendo che il punto di dissenso esplicitato da Prezzolini era più che noto. Tuttavia, il napoletano auspica che le frizioni si possano limare «proprio per quella dottrina del concetto puro» la cui verità «che sembra così strana [...] rifugge quanto più vi si pensi intorno», che ha bisogno, come lui stesso precisa, di molta autocritica per essere accettata e compresa¹¹⁵.

La discussione sull'opera di Croce non è il solo elemento degno di nota del 1905. Intorno alla fine dell'anno, è possibile trovare un ulteriore documento – che potrebbe ricollegarsi alle dispute sulle *Varieties* di James – nel quale Croce cercherà di chiarire la posizione della sua rivista in merito al fenomeno religioso. Per sua stessa ammissione, «noi teniamo fermo all'inconcepibilità di un *dualismo*, che ponga accanto o al di là della scienza una veduta religiosa, comunque poi si chiami, fede, sentimento, azione, tradizione» e che mostri come la causa ultima del dualismo sia «da riporre nel falso ideale della scienza, che è stata identificata con le discipline naturalistiche», feticcio crociano di cui «è ormai nota l'impotenza radicale ad attingere la realtà». Croce ritiene infatti che, per superare la stasi imposta dal dualismo, bisogna oltrepassare il metodo naturalista proprio tramite la filosofia, «concepita come scienza vera [...] che pensa per concetti puri e non empirici, universali ma non arbitrariamente astratti». Solo in tal modo la religione può risolversi nella filosofia mostrando «anche l'importanza che diamo a tutte le forme schiette di religione che, sotto involucro spesso fantastico, hanno mantenuto e mantengono vivo il bisogno filosofico della comprensione intima delle cose, e l'insoddisfazione pel falso ideale di scienza»¹¹⁶. Questa divagazione sulla religione permette di soffermarsi brevemente anche sui dilemmi prezzoliniani in merito la materia. Nei

di suo pugno, risentissero delle discussioni private svolte fra i pragmatisti.

¹¹⁴ Cfr. B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate del 16 aprile 1904 e del 2 aprile 1905, Regia Tipografia Giannini & Figli, Napoli 1905. La seconda edizione della logica, pubblicata nel 1909, più che un rimaneggiamento è, per stessa ammissione di Croce, un'opera totalmente diversa e di fatto essa è «una seconda edizione del mio pensiero, piuttosto che del mio libro». Alla *Logica*, Prezzolini dedicherà anche un apposito articolo comparso su «L'Idée Liberale» (cfr. G. Prezzolini, *La logica di Benedetto Croce*, «L'Idée Liberale», a. 11, n. 24, 11 giugno 1905) che verrà entusiasticamente commentato per lettera anche da Vailati (cfr. Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini, Firenze 1905; in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, p. 519).

¹¹⁵ Cfr. Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 8 giugno 1905; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 39. È necessario, tuttavia, ravvisare come l'opinione positiva di Prezzolini sulla *Logica* crociana ricorra anche in una lettera da lui inviata a Papini nella quale scrive: «Il libro del Croce a me piace molto, come scrittura e certe parti come idee, non il concetto puro, ben inteso, che non so cosa sia» cfr. Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Perugia 13 giugno 1905; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 389.

¹¹⁶ Cfr. Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Perugia 9 ottobre 1905; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 42.

ricordi appuntati proprio nel febbraio 1905, Giuliano confida al suo diario di volere un miracolo, di stare pregando per il suo palesarsi poiché cerca un «vero miracolo [...] evidente, di cui non si possa dubitare». Tuttavia, qualche mese dopo (settembre), constata amaramente – e causticamente – il fallimento della sua ricerca:

Vado cercando un segno di Dio, che mi penetri e dia la fede. L'ho cercato levandomi all'alba, prima che il sole sorgesse, ed al tramonto, dal muraglione, quando il sole rad-dolcisce ancora di più il piano dell'Umbria. Ho fatto il silenzio, ho pregato con diligenza, mi son prosternato in chiesa. Non un santo s'è mosso, non ho sentito una voce, un comando. Chi lo sa, forse Dio mi verrà incontro quando sono in cucina, e con una pentola in mano. La voce di Dio come sarà? Per me non certo come quella che parlò a Mosè o a San Paolo. Molto più tenue, sottile, direi quasi come quella d'una zanzara. E perché Dio non potrebbe aver anche la voce della zanzara? Le mosche hanno ammazzato più gente dei leoni, e non le chiamano bestie feroci. Così accade degli uomini. Anche per San Francesco, che amava gli animali, la mosca significa qualche cosa d'immondo e di traditore. Chiamava Frate Musca un dei suoi frati, che poi lo abbandonò. Forse per questo frate Musca sta per Giuda?¹¹⁷

Questa lunga citazione riflette inoltre un'inquietudine esistenziale tipica dei pragmatisti italiani che s'incuneerebbe nell'indicazione fornita in uno degli studi più recenti sul tema¹¹⁸ ed è inoltre ampliata dalla riflessioni di Gentili, il quale nota che Prezzolini «avverte, causa l'intossicamento idealista [...] l'assenza di persuasione, di calore nella propria scelta» religiosa¹¹⁹.

L'intossicazione crociana, in effetti, prende il sopravvento proprio nell'anno successivo, il 1906, quando Croce pubblica *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Questo fattore, unito alla parallela discussione sul *Sarto Spirituale*, costituisce sicuramente gli assi portanti del carteggio di quell'anno.

In data 8 novembre 1906, Prezzolini ringrazia Croce per i complimenti al *Sarto Spirituale* nel quale, come si era detto in apertura di paragrafo, era contenuta l'autodiagnosi di *intossicazione idealista*. Per il leonardiano, tuttavia, gli apprezzamenti del suo corrispondente sono una felice eccezione oltre che essere una sorpresa in quanto: «mi dicevo, se c'è un libro che possa spiacere al Croce, è proprio questo». Prezzolini ammette che il suo è uno scritto malato, «un libro confuso, contraddittorio, disunito [...] pieno di dubbi, ed escito da uno stato d'animo dubbioso, e da un autore che sul libro aveva dei dubbi» e, in più, è stato composto proprio in opposizione alle teorie estetiche crociane «perché l'idea vi ha parte più preponderante del fantasma, e il mio fine non è di fare un'opera d'arte quanto un'opera d'etica». La lettera, infine, si chiude con un riferimento al

¹¹⁷ G. Prezzolini, *Diario 1900-1941*, Rusconi, Milano 1978, cit., p. 66 e p. 71. L'interrogazione religiosa, per Prezzolini, era sempre stata un cruccio e già nel 1902, sulle pagine del diario, annotava che la sua filosofia tendeva sì a Dio, ma che il suo è «un Dio che qualche volta soffre di male di denti» (ivi, cit., pp. 42-43) aggiungendo poi che il suo problema è quello di voler diventar cattolico (cfr. ivi, p. 48).

¹¹⁸ Maddalena e Tuzet, nell'introduzione al volume curato sul pragmatismo italiano, rilevano come una peculiarità del movimento fu di aggiungere «un'intonazione personalista esistenziale e una preoccupazione nichilista» che trova nei mistici e nichilisti i *topoi* preferiti in quanto «tutti costoro hanno avuto una vita intensa, piena, teoretica e pratica allo stesso tempo» G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani. Tra alleati e nemici*, Albo Versorio, Milano 2007, cit., p. 17.

¹¹⁹ S. Gentili, *L'altra metà. Prezzolini e Papini*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, cit., p. 132. Per Benvenuto, invece, la stessa volontà di farsi cattolico di Prezzolini non poteva «condurre a risultati positivi» poiché in fondo vi è in lui «ancora troppo odore di zolfo, ancora troppa negatività» (cfr. B. Benvenuto, *Giuseppe Prezzolini*, Sellerio, Palermo 2003, p. 32)

«Leonardo» nel quale si troveranno due scritti di Prezzolini altamente significativi: uno sull'opera di Croce dedicata ad Hegel, l'altro invece destinato ad un'analisi della «Critica»¹²⁰.

Nel numero dell'ottobre-dicembre 1906, sulle colonne del «Leonardo», a firma Giuliano il Sofista esce uno scritto intitolato *Le sorprese di Hegel* in cui il giudizio sul filosofo tedesco, e segnatamente su Croce, è di natura encomiastica – a conferma di ciò, nel diario, in data 12 ottobre 1906, Prezzolini annota:

Sono stato a trovare Croce e s'è fatta una buona conversazione su Hegel. In fin dei conti questo preteso razionalista era un mistico, che diceva di non poter affermare nulla se non negativamente. Tutte le sue soluzioni non son che critiche di quelle altrui, tutte le sue risposte non servono che a sgomberar il terreno da quelle date da altri, le quali sono tutte vere, in un certo senso, purché si completino con tutte le altre. Il concetto concreto non è che Dio, o la materia, o l'assoluto, e quindi mi son trovato d'accordo con Croce più di quanto mi paresse prima¹²¹.

Poco dopo l'incontro, Giuliano scriverà a Papini il 21 ottobre una lettera chiedendo all'amico di avere le bozze del suo scritto – e di quello papiniano – sull'opera crociana aggiungendo che «Croce in fin dei conti per fare piacere Hegel ne fa un contingentista e un pramatista – cioè un *Leonardiano!*»¹²².

L'articolo prezzoliniano, dunque, si apre con il riconoscimento della grandezza di Hegel, miglior espressione dell'orgoglio filosofico e sintesi antropologica di scienziato, artista e intellettuale. Il libro di Croce, a suo avviso, attraverso un radicale confronto con il sistema del tedesco, offre uno schizzo quasi michelangiolesco di Hegel e corrobora nell'autore l'idea di un confronto serrato fra la filosofia hegeliana e l'interpretazione crociana¹²³.

Nel proseguo, Prezzolini sostiene che la filosofia di Hegel si identifica con la piena autonomia e libertà di scelta avanzando – e questo forse è il dato maggiormente significativo della sua lunga recensione al testo di Croce – l'ipotesi di un'analogia fra questa posizione e quella dei contingentisti francesi. Secondo Prezzolini anche la filosofia della contingenza ha una funzione eminentemente

¹²⁰ Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Perugia 8 novembre 1906; B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹²¹ G. Prezzolini, *Diario 1900-1941*, cit., p. 76. L'idea del misticismo hegeliano ricorre anche in una lettera fra i due (cfr., G. Prezzolini a B. Croce, Firenze 22 maggio 1907; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, p. 76). Inoltre, nel numero dell'ottobre-dicembre 1905 del «Leonardo», Prezzolini pubblicò, sotto il titolo *Il misticismo hegeliano*, la recensione al libro di B. Spaventa, *Da Socrate ad Hegel. Nuovi saggi di critica filosofica*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1905; in questo scritto il leonardiano contemplava la possibilità di un Hegel mistico avanzando un parallelismo fra *denken* e *selfgovernment*, cfr. G. Prezzolini, *Il misticismo hegeliano*, «Leonardo», anno III, ottobre-dicembre 1905, seconda serie, p. 204.

¹²² Cfr. Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Perugia 21 ottobre 1906; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, p. 633. Quasi un mese prima, sempre per lettera, Prezzolini confida all'amico che la lettura del libro di Croce lo aveva portato a «sentire un certo senso di dispetto e di disprezzo per il pragmatismo con le sue verità *terre à terre* e i suoi propositi di così corta scadenza e le sue idee di così piccolo abbraccio» cfr. Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Perugia 23 settembre 1906; *ivi*, cit., p. 624. Anche Papini scrisse una recensione all'opera crociana, intitolata *Che senso possiamo dare ad Hegel*, su cui si tornerà nel paragrafo successivo.

¹²³ G. Prezzolini, *Le sorprese di Hegel*, pp. 288-290. *Ciò che vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, se da una parte conteneva un'analisi illuminante di alcuni aspetti cruciali della filosofia hegeliana – ad esempio logica, fenomenologia dell'errore e estetica –, dall'altro era piegato all'esigenza del sistema crociano che prevedeva, come già messo in risalto nel confronto fra lui e Vailati, un'innalzamento della filosofia e una svalutazione delle scienze (fisica, matematica, psicologia e sociologia). In ultima istanza pare che la sua opera sia stata appositamente scritta per scavare ancora di più il solco fra i vari rami del sapere umano; cfr. B. Croce, *Ciò che vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1906; in *id.* *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di Storia della Filosofia*, Laterza, Bari 1927, pp. 1-143.

liberatrice, e si traduce in un appello alla vita vissuta nel quale è possibile sentire il profondo eco dell'unità spirituale, udibile solo all'interno della propria coscienza individuale¹²⁴.

Tuttavia, fu la noterella scritta su «La Critica» a suscitare i malumori maggiori¹²⁵. Nella lettera del 24 novembre Croce, dopo aver ringraziato Prezzolini per le acute osservazioni in merito il saggio su Hegel – che penetrano molto meglio la questione rispetto a quello di Papini poiché esprimono «efficacemente il carattere di liberazione dai pregiudizi che è eminente nella filosofia hegeliana» –, inizia a bacchettarlo per le parole spese su Gentile e gli altri collaboratori della sua rivista, preannunciando una risposta volta a «chiarire l'atteggiamento *non rivoluzionario*, che ha appunto la *Critica*». L'ultimo punto rimarchevole della missiva è la risposta alle riserve prezzoliniane sulla sua visione estetica e sul *Sarto spirituale*. Croce, infatti, scrive che il leonardiano non deve meravigliarsi dell'apprezzamento per la sua opera visto che proprio l'estetica da lui professata in più luoghi «accetta tutti i più varii atteggiamenti spirituali. Non esclude niente a priori, neppure il simbolo e l'allegoria. Nega, sì, che l'allegoria o il simbolo siano l'essenza dell'arte; ma accetta quell'arte in cui l'una o l'altro entrano come elemento nello *stato d'animo* dell'autore. Lo stato d'animo è il vero punto di partenza dell'opera d'arte»¹²⁶.

Nella risposta, tuttavia, Prezzolini rimarca che nessuno, più di Croce, riesce a far interessare il pubblico alle questioni filosofiche mentre, invece, Gentile «sarà letto sempre e soltanto da “professionisti” della filosofia» e difetta anche «nelle doti di scrittore, di vivacità e di calore di stile», col risultato di non poter uscire «dal cerchio ristretto dei tecnici del biliardo concettuale». Per il leonardiano, poi, in lui è presente un'intransigenza «non tanto filosofica quanto professorale, per tutti quelli che non vengono su dalle scuole ufficiali», invisibile a Croce a causa dell'amicizia che lo lega a Gentile. La replica, che conclude lo scambio epistolare del 1906, è un'appassionata difesa del suo collaboratore. Per Croce, Gentile ha facoltà intellettuali più spiccate rispetto ai «professori di filosofia che impestano le nostre università», oltre che un coraggio e dignità senza eguali visto «che è il solo che io conosca giunto all'Università senza avere scritto un rigo in lode dei suoi futuri esaminatori». Anche i suoi meriti intellettuali, secondo Croce innegabili, testimoniano come non sia «l'amicizia che mi fa velo, ma è la verità che mi costringe a dissentire»¹²⁷.

Il carteggio del 1907 si apre laddove si era chiuso quello del 1906, ossia la “questione Gentile”. Nella recensione del 1907 dedicata al «Leonardo» la veemenza dell'attacco crociano si acuisce e

¹²⁴ G. Prezzolini, *Le sorprese di Hegel*, pp. 293-294. Nel suo saggio Croce, verso la fine, riconosce che per intendere adeguatamente la filosofia hegeliana vi è bisogno del romanticismo filosofico. L'esigenza di fondo della speculazione di Hegel – ad avviso di Croce volta a trovare una forma mentale mobile come quella del movimento – riecheggia fino a Bergson il quale «propugna come metafisica dell'assoluto una conoscenza intuitiva» B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, p. 141

¹²⁵ Sulla discussione in merito questa diatriba si veda il primo paragrafo del presente capitolo. Un elemento non menzionato riguarda poi proprio la valutazione in merito il primo collaboratore di Croce, Gentile; scrive Prezzolini: «Un'accademia Crociana non varrebbe più d'un'accademia Pontaniana. Il Gentile non mostra grande differenza tipica dai Masci e dai Chiappelli che combatte, per quanto i suoi scritti sian loto superiori di dottrina e, nel senso hegeliano della parola, più pensati»; G. Prezzolini, «*La Critica*» 1903-1906, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 361-364, cit., p. 362.

¹²⁶ Cfr. Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 24 novembre 1906; in B. Croce - G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 57-58. Nella sua estetica è più volte affermato che l'opera d'arte ha un carattere e una fisionomia individuale e risente dei giudizi di valore e della volontà dell'artista. Nell'*Estetica come scienza dell'espressione*, Croce ritiene i mondi artistici individuali fra loro incomparabili ciononostante, più avanti, precisa che rappresentazione, fantasia o espressione, sono atteggiamenti spirituali teoretici produttori di conoscenze individuali. Infine, proprio all'estetica mistica della scuola neoplatonica (in particolare plotiniana), Croce dedicherà alcune considerazioni di indubbio interesse; cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.

¹²⁷ Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Perugia 1 dicembre 1906; Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 11 dicembre 1906; in B. Croce-G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 59-60.

arriva ad accusare gli scrittori della rivista fiorentina di essere solamente dei giovani irrequieti e indisciplinati. Prezzolini, tuttavia, non poteva lasciar passare le accuse d'immaturità osservando che, da giovane, a Croce non era mai venuto in mente di fare qualcosa di simile al «Leonardo» sottolineando come, piuttosto che differenza d'età, fra di loro vi fosse una vera e propria «differenza di temperamento». Trattando poi l'*affaire* Gentile, Prezzolini precisa che non voleva mettere in discussione le sue qualità morali e intellettuali, ma che il suo intento era di sottolineare come le capacità speculative di Croce avessero un'eco più profondo e popolare delle speculazioni gentiliane, destinate a non oltrepassare il ristretto recinto degli addetti ai lavori.

Croce, nella risposta, fornirà alcune giustificazioni sulla sua recensione difendendo, al contempo, l'amico Gentile. In prima battuta, il filosofo neo-idealista sostiene che lo scritto fu suscitato dall'articolo prezzoliniano dedicato alla sua rivista le cui intenzioni, almeno apparentemente, gli erano parse più che ostili. L'attenzione, tuttavia, va al presunto tono "paternalistico" con cui Croce tratta gli scrittori del «Leonardo» nella sua ricognizione. Per calmare il corrispondente – che aveva ragione a dolersi della critica crociana, spesso limitata alle accuse di gioventù rivolte a lui e Papini –, Croce dà una sorta di nota autobiografica atta a mostrare l'importanza delle differenziazioni d'età che sembrano quasi, nell'ottica crociana, lo stigma della serietà e credibilità:

Circa alla mia spiegazione delle età ecc., le dirò che io non posso non sperare di vedere gli altri avvicinarsi all'ideale, che è il mio; e perciò ho preferito di considerare come differenza di età della vita ciò che ella considera invece differenza invincibile di temperamento. Confesso che io mi sono svolto assai lentamente. Fin da giovanissimo mi occupavo di filosofia, ed ebbi anche grandi agitazioni religiose: all'università, studente di giurisprudenza, non seguivo altro che i corsi di filosofia del Labriola. Ma, se alla filosofia pensavo sempre, ne tacevo, perché mi pareva di non capirla mai a sufficienza.

Nel proseguo, dopo aver elencato tutta una serie di suoi lavori e fatiche precedenti a «La Critica», Croce scrive che più volte ha già espresso disappunto in merito la rivista fiorentina. Tuttavia, proprio a causa della recensione prezzoliniana, si è sentito in dovere di difendersi «anche perché, nell'attacco, se io ero trattato con molta affettuosa cortesia, i miei collaboratori venivano maltrattati». Le accuse rivolte a Gentile continuano ad essere indigeribili per Croce, il quale lo reputava il miglior storico della filosofia in quel momento in Italia e, inoltre, aggiunge che la punzecchiatura di Prezzolini sulla sua maggior popolarità è imbarazzante perché, domanda: «che cosa direbbe lei se qualcuno si mettesse a dire che il Papini è inferiore a lei, o lei al Papini?». La conclusione rivela poi un'informazione interessante, forse costruita appositamente da Croce, dato che il direttore della *Critica* confida che nel 1903 fu proprio il tanto vituperato Gentile a raccomandargli la lettura della rivista fiorentina «e questo prova che egli non è quello spirito chiuso e unilaterale, che ella immagina»¹²⁸.

Il contenzioso prosegue anche nelle lettere successive. In quella del 3 febbraio Prezzolini, convinto dalle spiegazioni crociane, fa ammenda dei suoi errori sostenendo che l'intento era di indicare la continuità e maturità di pensiero in Croce. In merito invece al paragone fra lui e Papini, Prezzolini scrive che quando ci si presenta al pubblico non è mai per ricevere complimenti, bensì per essere valutati, sperando «che non entri nel giudizio un elemento economico-pratico». A suo avviso non v'è nulla di strano o straordinario nel giudicare tanto lui che Papini, aggiungendo che la stessa cosa farebbe tanto con il suo corrispondente che con Gentile e, difatti, nel proseguo della lettera Prezzolini si lancerà in un paragone fra lui e Papini dichiarando «la superiorità complessiva»

¹²⁸ Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Perugia 30 gennaio 1907; Benedetto Croce a Giuseppe Prezzolini, Napoli 31 gennaio 1907; in *ivi*, pp. 61-64.

di quest'ultimo e riconoscendo che, il suo merito, fu quella di capire per primo la genialità di Papini. Nella conclusione, poi, Prezolini denuncia l'ambiguità della sua posizione intellettuale, poiché «se io sembro ostile a Napoli, paio invece amico molto a Firenze, e mentre passo nel mezzogiorno per un anticrociano, mi credono un semihegeliano nell'alta Italia». Con la controreplica, Croce scrive che la stella polare della sua speculazione filosofica è sempre stata la ricerca del vero, fulcro della serietà della vita, la quale comporta rigore di metodo e disciplina. Il «Leonardo», invece, sostituendo «alla fede nella verità la manifestazione del temperamento individuale, [...] non sa che farsi del metodo», palesando il suo atteggiamento che «è qualche cosa di mezzo tra arte e filosofia». Il miscuglio non può che essere combattuto da Croce in quanto «filosoficamente infecondo e dannoso alla vita spirituale italiana» e lo porta ad augurarsi, quanto prima, una risoluzione definitiva che collochi i leonardiani o sul versante della filosofia o nel campo dell'arte, di modo che siano superate tutte le ambigue vie di mezzo¹²⁹.

Giunti a questo punto del carteggio, la conversione, o intossicazione, al sistema filosofico di Croce è quasi completa. L'input decisivo venne tuttavia dato dall'articolo crociano *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, nel quale il filosofo si proponeva di indagare la peculiare «condizione di spirito» dell'intelligenza italiana. Ma qual era, a suo avviso, tale caratteristica? Secondo Croce vi era una certa tendenza capziosa, insincera, che spirava su tutta la penisola e che si ripercuoteva non solo sui movimenti letterari ma anche, e forse maggiormente, sugli studi filosofici e rappresentata dal profluvio di ricerche intorno alcuni tipi antropologici quali il *mistico* e l'*esteta*, «operai della medesima grande industria: l'industria del vuoto» e manifesto della profonda ipocrisia che gravava sul mondo intellettuale italiano. A suo avviso, l'insincerità delle classi colte del paese era in gran parte dipesa dalla «poca chiarezza intima» che le aveva portate ad accettare tutta una serie di degenerazioni del pensiero filosofico, da ultima il pragmatismo, nel quale confluivano atteggiamenti allora di moda come il dannunzianesimo e il pensiero nietzschiano. Nel quadro crociano, accanto questa cupa pennellata, si trova tuttavia la luminosa tonalità dell'idealismo che porta alla «restaurazione dei valori dello spirito, e, in prima linea, del valore del Pensiero» mentre invece l'altra corrente, alla quale è da iscrivere anche il pragmatismo, «annulla i valori dello spirito e del pensiero nell'arbitrario [...] ed è nemica dell'idealismo, come questo sempre l'ha avversata e l'avversa». Questa tirata polemica diviene intelligibile alla luce del vero obiettivo polemico del filosofo, ossia lo sperimentalismo tipico della visione empirista, peccato intellettuale che non può che condurre alla megalomania, all'egocentrismo e, in altre parole, all'ipertrofia dell'io¹³⁰. Nella lettera del 27 maggio, Prezolini, commentando l'articolo, confiderà la profonda gratificazione dovuta alla lettura dello stesso scrivendo: «Quel suo articolo è capitato in un momento eccellente per esser capito da noi, e le cose che lei ci dice in molte pagine, ce le eravamo dette, talora anche in modo più aspro, fra noi. Io ho sentito il bisogno di rifarmi, perché capisco che tutto, e conoscenze e teorie e conoscenza *si me stesso* anche son sbagliate, e sbagliate per quel difetto che lei ha saputo trovar così bene: di sincerità verso se stessi»¹³¹.

Questa lettera, in un qual modo, preannuncia la fine del giornale su cui lui e Papini si erano «fatti le ossa». Passato qualche mese, il «Leonardo» cessa le pubblicazioni e Croce, nella lettera del

¹²⁹ Cfr. Giuseppe Prezolini a Benedetto Croce, Perugia 3 febbraio 1907; Benedetto Croce a Giuseppe Prezolini, Napoli 8 febbraio 1907; in *ivi*, pp. 65-68.

¹³⁰ B. Croce, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, «La Critica», vol. 5 (1907), pp. 177-190, cit., pp. 186-187.

¹³¹ Cfr. Giuseppe Prezolini a Benedetto Croce, Firenze 27 maggio 1907; in B. Croce-G. Prezolini, *op. cit.*, p. 77. In una lettera di qualche mese prima (29 marzo), Prezolini aveva scritto di stare quasi per abbandonare definitivamente l'empirismo e, segnatamente, il pragmatismo; cfr. Giuseppe Prezolini a Benedetto Croce, Perugia 29 marzo 1907; *ivi*, p. 74.

24 agosto, commenterà tristemente la morte del periodico fiorentino aggiungendo, tuttavia, che le cause addotte erano più che ragionevoli ma, «malgrado ciò, non so dolermi della fine di una pubblicazione così bella, vivace e curiosa, che io leggevo sempre con gran diletto».

Con la dipartita della rivista, l'intossicazione crociana è definitiva:

Io la stimo l'Opera sua più geniale e se per qualche cosa lei è degno di figurare fra i grandi anelli della catena del pensiero, certo è per avere fissata la facoltà economica pratica dell'uomo. Lei non crederà con quanto scoramento abbia considerato me stesso leggendo d'un fiato questo suo saggio, così semplice, chiaro e luminoso. M'è sembrato che non valesse più la pena di studiare e di pensare e di pubblicare, quando c'era chi sapeva penetrare nelle questioni che mi erano state più odiose e ributtanti, ed escirne con vedute così geniali e perfino così graziose. [...] Scusi queste mie semplici ma sincere espressioni di stima – anzi *più che di stima* che le dovevo per una mia stupida ignoranza passata¹³².

1.5 Tra Hegel e Leonardo: lo scontro Croce-Papini

Come scrisse Garin nelle sue *Cronache*, il posto che spetta a Giovanni Papini nella storia del pensiero italiano del primo cinquantennio del Novecento «è senza dubbio maggiore di quello che gli assegnò la corporazione dei professori da lui sanguinosamente vilipesa». Tuttavia, e questo è probabilmente l'appunto da muovere all'illustre interprete, tale posizione di minorità fu determinata dalla battaglia con Croce la quale ne segnò, in gran parte, le successive sfortune. A tal proposito, dunque, giova sposare l'ipotesi di Giovanni Invitto in base alla quale il rapporto fra i due «si manifesta, sin dagli esordi, come un rapporto idealmente conflittuale» di volta in volta acceso dalle discussioni sulle «qualità del discorso filosofico» e «la legittimità del far filosofia», che mostra come «la feroce polemica papiniana contro la filosofia è indirettamente polemica contro Croce, l'antagonista»¹³³.

In questo paragrafo si cercherà di offrire una lettura alternativa dello scontro che, focalizzandosi sulle diverse interpretazioni date dai due autori alle figure di Leonardo da Vinci e di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mostra come a base di questa diatriba vi fossero concezioni della filosofia differenti le quali, a causa dello stigma crociano posto su l'empirismo e la filosofia anglo-americana, portò ad una rottura totale dei rapporti con Papini. Il suo atteggiamento, almeno in determinati punti dello scambio epistolare, è rivelativo della stima nutrita nei confronti di Croce il quale, tuttavia, non poté vedere di buon occhio la graduale transazione del «Leonardo» verso tematiche squisitamente logico-psicologiche.

Il carteggio di Papini con Croce inizia un anno prima dell'uscita del foglio fiorentino, 1902, e la prima lettera, come riportato nel secondo paragrafo di questa parte della ricerca, presenta un particolare tipo di riguardo da parte di Papini che, con molto rispetto, chiederà a Croce informazioni su Vico e gli hegeliani napoletani per un suo articolo, *Philosophy in Italy*, che stava allora scrivendo per il «The Monist». Alla richiesta Croce risponderà cordialmente raccomandando al

¹³² Cfr. Giuseppe Prezzolini a Benedetto Croce, Firenze 11 novembre 1907; *ivi*, p. 93. Lo scritto a cui si riferisce Prezzolini è B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, Atti dell'Accademia Pontaniana», XXXVII, 1907. Memoria che venne poi rifiuta in id., *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909.

¹³³ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, vol. I, cit., p. 25 e G. Invitto, *Papini e l'idealismo italiano*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 54-76, cit., p. 54. Sempre Invitto, nelle pagine successive, nota che il carteggio fra i due affronta «temi interni all'idealismo: Hegel, l'idealismo napoletano, gli studi crociani su Vico» *ivi*, p. 57.

suo interlocutore di leggere gli scritti filosofici di Bertrando Spaventa, curati da Gentile, nei quali a suo avviso era possibile trovare informazioni preziose in merito l'hegelismo meridionale. Proprio l'interpretazione di Vico data da Spaventa mostra come l'autore della *Scienza Nuova* «avendo scoperto una nuova *filosofia dello spirito*, poneva con ciò l'esigenza di una *nuova metafisica*, che non si trova in lui, ma che viene poi inaugurata dal Kant». Nel proseguo della lettera, Croce raccomanda al fiorentino di leggere anche la sua *Estetica* in cui era possibile trovare notizie tanto su Vico che su De Sanctis, il «più notevole hegeliano napoletano, accanto allo Spaventa», concludendo che a Napoli vi erano due tendenze hegeliane: una «degli hegeliani critici, spregiudicati, di maggior valore», l'altra costituita da ripetitori pedissequi noti per «le pappolate di filosofia religiosa»¹³⁴.

Già questo primo scambio fu in effetti proficuo per Papini, il quale utilizzò le indicazioni crociane nel suo articolo per la rivista americana. Nello scritto apparso sul «Monist», il fiorentino denunciava la sterilità intellettuale del popolo italiano votato solo all'arte e alla vita pratica e, al contempo, accusava la Chiesa Cattolica di aver rallentato lo sviluppo culturale del paese. Per Papini anche le varie scuole presenti nella penisola (averroismo padovano, platonismo fiorentino e hegelismo napoletano) sono prodotti d'importazione culturale visto che il carattere precipuo della speculazione italiana è l'*experimentalism*. Nel suo schizzo storico Papini ravvisa come, ad esempio durante la scolastica medievale, il pensiero italiano abbia fornito un impulso significativo alla speculazione filosofica internazionale ma, ciononostante, il suo carattere peculiare non è la contemplazione filosofica. Ciò è evidente sotto cinque aspetti: a) l'emigrazione dei filosofi italiani; b) l'assenza di un centro scolastico italiano; c) il misticismo, opposto alla scienza e alla filosofia; d) la tendenza scettica ed epicurea delle classi colte; e) il tentativo di dare una forma artistico-letteraria al pensiero filosofico. La ricognizione papiniana, che in effetti si muove agilmente tra i vari fermenti animanti la storia della filosofia italiana, arriva al Rinascimento in cui la traccia del genio italiano nel mondo è data dalle riflessioni di Giordano Bruno e Tommaso Campanella. Mentre le prime travasarono a vario titolo nelle filosofie moniste, panteiste, ateiste, finanche darwiniane – Papini scrive che Bruno è considerato il precursore, in ordine, di Leibniz, Spinoza e Hegel nonché continuatore della tradizione neo-platonica, parmenideo-eracleitea e aristotelica-democritea –, le seconde ebbero un forte peso tanto in campo metafisico che in ambito epistemologico e, difatti, verranno messe in stretto contatto con le idee di Descartes. Ciononostante, l'archetipo *par excellence* dell'intelligenza italiana è Leonardo da Vinci, il primo ad adottare il *metodo scientifico* che fa di lui un vero e proprio positivista *ante litteram*¹³⁵. Le sue riflessioni innescarono un moto rivolu-

¹³⁴ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 5 settembre 1902; Benedetto Croce a Giovanni Papini, Perugia 8 settembre 1902; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 3-9. Nel suo studio del 1911 dedicato a Vico Croce, per l'appunto, scrive che la *Scienza nuova* «consta di tre ordini di ricerche: filosofiche, storiche ed empiriche; e contiene tutt'insieme una filosofia dello spirito, una storia (o gruppo di storie), e una scienza sociale» la quale, grazie all'unione operata da Vico tra poesia e metafisica, porterà ad una nuova filosofia. B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Laterza, Bari 1965, cit., p. 41. Sia detto, *en passant*, che Vico diede alla sua *scienza nuova* un ritmo tripartito visto che nell'introduzione al secondo libro scrisse: «Di tal maniera questa Scienza vien ad essere ad un fiato una storia delle idee, costumi e fatti del genere umano. E da tutti e tre si vedranno uscir i principi della storia della natura umana, e questi esser i principi della storia universale, la quale sembra ancor mancare ne suoi principi» G.B. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, Mondadori, Milano 2008, cit., p. 198.

¹³⁵ Cfr. G. Papini, *Philosophy in Italy*, «The Monist», vol. XIII, 4, July 1903, pp. 553-569. L'interesse per la figura di Leonardo da Vinci è uno dei *topoi* della sua prima produzione intellettuale. Si prenda ad esempio la conferenza letta nel 1902 nella sede della Società Italiana di Antropologia, *Leonardo da Vinci antropologo*, in cui l'umanista è ritenuto un «precursore dei tempi» che ha apportato numerosi e variegati contributi alla scienza dell'uomo. Papini, attraverso alcuni riferimenti storici, mostra che l'uomo di Vinci come «si può considerare il fondatore dell'anatomia figurata così si può dire il creatore dell'embriologia e dell'anatomia comparata». I suoi studi anatomico-fisiologici sulle somiglianze tra uomo e animale anticiparono le moderne dottrine degli evolucionisti e, difatti, Leonardo «li ha preceduti nello studio dell'espressioni, dei movimenti e dei costumi». Commentando un passo del suo testo d'anatomia, Papini rileva

zionario che giunse fino a Sarpi, precursore di Locke, e Galilei, considerato dal nostro autore un filosofo della natura le cui riflessioni si innervarono direttamente sul tronco dell'empirismo inglese del diciassettesimo secolo, evoluzione diretta della filosofia rinascimentale italiana. Dopo una serie di passaggi a vuoto, il pensiero italiano si rialza con Vico che, sulla scorta degli studi crociani, è definito il primo inventore della scienza estetica¹³⁶. Nei secoli successivi, con l'illuminismo, il pensiero filosofico della penisola si polarizza in due città, Milano e Napoli, nelle quali si avvicendano diverse generazioni di pensatori fino ad arrivare al diciannovesimo secolo quando, nella città meridionale, attecchisce la filosofia hegeliana che porta alla creazione di una vera e propria scuola di hegelismo italiano, divisa in fazioni avverse, con a capo la teoria critico-estetica di De Sanctis¹³⁷.

Come si è visto, Papini sfruttò ampiamente le indicazioni ricevute da Croce e, nella lettera del 10 settembre 1902, ringrazierà il suo interlocutore per i consigli domandando, al contempo, se Croce adoperi la parola *intuizione* nel senso alessandrino, spinozista o kantiano, precisando anche che «gli inadeguati riassunti» dell'*Estetica* da lui letti mostrano l'importanza delle dottrine crociane, «come ad esempio quella sull'attività creatrice dello spirito». Nel proseguo, Papini dice di essersi «dato ormai quasi esclusivamente alla filosofia e psicologia» e di invidiare Croce, «che può, con italiana geniale universalità, produrre lavori importanti sì di storia politica e letteraria che di sociologia e di filosofia». Nella sua risposta, Croce evidenzia che per lui l'intuizione va intesa in senso kantiano, ciononostante ritenga «che Kant abbia avuto torto di determinare l'attività intuitiva, formatrice delle sensazioni od impressioni, come consistente nelle due categorie del tempo e dello spazio» le quali sono «formazioni psicologiche posteriori». La forma originaria dell'attività intuitiva è «soltanto *caratterizzante*, o *individualizzante*: e perciò è identica con l'attività estetica» e Kant, avendola determinata nelle due categorie dello spazio e del tempo, «si è tolto il modo di vederne la connessione con l'arte, quantunque abbia avuto di ciò un certo sentore intitolando la sua trattazione *Estetica trascendentale*» e da cui deriva l'incapacità, nella *Critica del giudizio*, di «ri-

che «uno dei compiti più ardui ma più allettanti dell'antropologia» è proprio il «passaggio dallo studio puramente morfologico e statico dell'uomo a quello studio più vivo ed intimo» che Leonardo tentò di realizzare attraverso i disegni anatomici del cranio umano. L'ermeneutica papiniana, infine, estende la riflessione vinciana anche a rami scientifici contemporanei quali l'antropometria, l'etnologia, l'antropofagia e la teofagia, che lo portano a vedere in Leonardo «il primo pioniere, veramente scientifico, all'antropologia italiana» il cui peso è comparabile a quello di Linneo e Darwin; cfr. G. Papini, *Leonardo da Vinci antropologo*, in id. *Il Non Finito*, pp. 251-261.

¹³⁶ Cfr. G. Papini, *Philosophy in Italy*, pp. 569-573; nell'*Estetica* Croce sostiene che a Vico si deve la risoluzione del problema posto per primo da Platone sullo statuto, spirituale o meno, della poesia e sulle distinzioni sussistenti fra essa e le discipline storico-scientifiche. L'identificazione fra queste materie porta Vico, secondo il suo interprete, a riconoscere la sostanziale identità fra linguaggio e poesia e, ad avviso di Croce, l'equivalenza dimostra come la stessa impalcatura di tutta la *Scienza Nuova* sia edificata proprio a partire dalla filosofia dello spirito. Per lui, al genio di Vico si deve la scoperta dell'autonomia del mondo estetico la quale mostra come «la vera Scienza nuova del Vico è l'Estetica; o almeno, la Filosofia dello spirito con particolare svolgimento dato alla Filosofia dello spirito estetico» B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 292. Anche nel suo libro del 1911 su Vico Croce sosterrà che: «Sotto l'aspetto filosofico, la Scienza nuova, per questa preponderanza che vi ha l'indagine delle forme individualizzanti e in ispecie della fantasia [...] si potrebbe non troppo paradossalmente definire una filosofia dello spirito con particolare riguardo alla filosofia della fantasia, cioè all'Estetica» id., *La filosofia di G.B. Vico*, cit., p. 50. A tal proposito è necessario notare come, in effetti, nei poeti greci Vico ravvisava una facoltà creativa che si esplicava tramite la fantasia: «i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano [...] dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal creare che fa Iddio: perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e conoscendole, cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, li facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, li facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbata all'eccesso essi medesimi che fingendo le si criavano, onde furon detti "poeti", che lo stesso suona in greco "criatori"» G.B. Vico, *op. cit.*, cit., pp. 204-205.

¹³⁷ Cfr. G. Papini, *Philosophy in Italy*, pp. 573-584. A De Sanctis è dedicato un paragrafo a parte nell'*Estetica*; cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, pp. 457-471.

solvere il problema estetico, pur avendovi meditato intorno come pochi altri pensatori». Verso la fine, poi, Croce ribadirà di essere idealista e di sposare il fondamento della filosofia hegeliana ma, al contempo, precisa di non credere a molte delle conseguenze tratte da Hegel stesso e di rifiutare in toto la sua filosofia della storia, della natura e l'estetica in cui il filosofo tedesco, rinnovando il misticismo neoplatonico – così come aveva intuito Prezzolini nel paragrafo precedente – «giunse a proclamare la mortalità dell'arte»¹³⁸.

Papini, dopo aver letto e studiato l'*Estetica* crociana, ammette che la sua stima e ammirazione nei riguardi di Croce «n'è uscita accresciuta» e che l'opera «è veramente la più fortemente e originalmente pensata ch'io conosca o sappia in fatto d'estetica e la storia è mirabile per la nitida sobrietà, per l'idea generale che la informa e per la copia delle notizie». Per il giovane fiorentino, poi, la capacità di Croce di accostare il lettore ai problemi più nuovi e disparati costituisce una «ginnastica intellettuale» di prim'ordine, che costringe tutti gli studiosi ad allenarsi con le dottrine del filosofo napoletano. Dopo gli elogi, tuttavia, verranno elaborate anche alcune considerazioni critiche vertenti sul significato attribuito da Croce alla filosofia. Ad avviso di Papini, pare che Croce voglia riempire il termine con la scienza dello spirito (estetica, morale e logica) lasciando da parte la gnoseologia e la teoria generale del mondo. Continuando nella sua analisi, Papini aggiunge che l'unica indagine gnoseologica legittima porta «a una specie di fenomenismo radicale, che vien detto psichico solo in ricordo dell'origine sua, ma che è in vero dato ultimo e interminabile e non bisognoso di una qualsiasi contraddizione noumenica»¹³⁹.

Nell'anno successiva, 1903, Croce inaugura «La Critica» e, contemporaneamente, Papini a Firenze inizia a pubblicare il «Leonardo». Come rilevato da Casini, nei loro primordi ambedue le imprese erano accomunate da due caratteri fondamentali: l'avversione per le chiesuole accademiche e la lotta al positivismo. Lo stesso Garin riconobbe il ponte fra le due pubblicazioni notando che i detrattori accademici della rivista di Croce «fecero poi corsi e dettero dissertazioni di laurea

¹³⁸ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 10 settembre 1902; Benedetto Croce a Giovanni Papini Perugia 18 settembre 1902; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 10-15. Nella *Critica della ragion pura*, Kant dice che ogni conoscenza oggettiva si forma mediante l'intuizione, la cui base per il filosofo tedesco è la sensibilità. La sua estetica trascendentale si costituisce come una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità, sintetizzati in due grandi categorie: spazio e tempo, da cui scaturiscono aprioristicamente tutti le preposizioni apodittiche e sintetiche (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, pp. 53-73). Secondo Croce, Kant fornisce una soluzione sostanzialmente errata del problema estetico e viziata da un difetto intellettualistico che, riducendo la forma della sensibilità o intuizione pura alle due categorie dello spazio e del tempo, fa uscire dal caos sensitivo lo spirito mediante un ordine tanto spaziale quanto temporale ma, ad avviso dell'interprete italiano, «spazio e tempo così concepiti, anziché categorie originarie, sono formazioni posteriori e complicate» B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 355.

¹³⁹ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 18 settembre 1902; in B. Croce - G. Papini, *op. cit.*, pp. 16-18. Per inquadrare adeguatamente la visione gnoseologica di Papini è utile gettare un rapido sguardo ad uno scritto giovanile intitolato *La dottrina dell'unico spirito*. Il punto di partenza è dato dalla constatazione della parentela fra gnoseologia e monopsichismo che, nonostante la diffidenza e ilarità suscitata nei più, conferma, per Papini, come la «prova migliore della bellezza di un'idea è l'essere di pochi». Se la bilancia migliore per soppesare un'idea è la valutazione che di essa dà la moltitudine, «un'idea dunque che sia assolutamente diversa da tutte quelle che la moltitudine ama ha molte probabilità di essere una buona idea». Di tale risma è proprio quella monopsichista, apprezzata da Papini «sopra tutti gli altri complicati giuochi che si chiamano teorie filosofiche» non perché «sia la più vera ma perché essa è piacevole al sentimento logico, sdegnata, sola, cioè aristocratica». Continuando nelle sue analisi, Papini evidenzia come il monopsichismo «è l'unica teoria gnoseologica strettamente logica, sperimentale, scientifica, cioè positiva ed antimetafisica» e l'esigenza di legarlo alla gnoseologia dipende dal fatto che il problema della conoscenza «è la spina dorsale della filosofia moderna», da Locke e Berkeley fino a Wundt e Renouvier. Ogni filosofia «è dovuta partire da un esame gnoseologico, o ci è dovuta passare», e tutte le varie posizioni sono catalogabili in quattro macro categorie: 1) *realismo volgare*; 2) *sensismo*; 3) *idealismo critico*; 4) *monopsichismo* o *idealismo radicale*; cfr. G. Papini, *Il Non Finito*, pp. 179-181.

sulla formazione del pensiero crociano», mentre i critici del foglio papiniano «si compiacquero poi del gergo mutuato a testi che cinquanta anni prima Papini poneva per la prima volta innanzi a lettori non preparati» e concludendo che la rivolta dei due giornali convergeva nella difesa delle dimensioni dell'uomo, della vita spirituale e dell'iniziativa umana¹⁴⁰.

Il 18 gennaio del 1903, dunque, Papini informa il suo illustre interlocutore di essere a capo dei giovani scrittori del «Leonardo» e di aver voluto tentare, «invece dei soliti giornali di *lettere* e d'arti, un periodico che avesse un colorito e un programma filosofico», identificabile in campo gnoseologico con il monopsichismo¹⁴¹.

Le prime lettere del carteggio Croce-Papini mostrano come il primo nutrisse una grande fiducia nelle capacità intellettuali del fiorentino, al punto di accettare la proposta papiniana di una recensione per «La Critica» su un libro dedicato a Nietzsche. Nonostante il progetto sia partito proprio da Papini, è necessario ravvisare come Croce fu costretto più volte a lamentarsi per i continui ritardi nella consegna dell'articolo, tuttavia, la recensione è importante e permette di inquadrare meglio le posizioni di Gianfalco in merito il pensiero nietzscheano¹⁴². Nell'*incipit* della sua rico-

¹⁴⁰ Cfr. P. Casini, *Alle origini del Novecento*, p. 62; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 22.

¹⁴¹ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 18 gennaio 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 22. Proprio sul tema del monopsichismo, si registrano alcuni interessanti scambi di opinioni fra Papini e Prezzolini; in una lettera del 31 maggio 1902, da Venezia, Prezzolini scrive che nonostante la mole d'impegni riesce comunque a trovare il tempo di occuparsi della questione della conoscenza e, quindi, del monopsichismo. Papini, invece, in una lettera del 12 giugno 1902 mostrerà di aver già cambiato idea sul problema della conoscenza: «Al mio solito, in quel benedetto problema della conoscenza, io son dondolante. Il monopsichismo mi attira – è così bello e semplice! – e d'altra parte anche il meccanicismo universale offre una visione abbastanza comoda e semplicista del mondo. Per ora la mia nave filosofica veleggia tra il pansichismo il polipsichismo, non senza qualche sirenico richiamo al monte solitario, ma un po' nebbioso e sdruciolevole, del monopsichismo. Il non avere opinioni determinate e fisse costa fatica ma è tanto dolce e seducente! Tu sei aggrappato al monopsichismo ma non hai ancora dato una solida stretta ai nostri argomenti della limitazione dell'io, alla contraddizione, alla corrispondenza intelligente nelle discussioni etc» Cfr. Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Venezia 31 maggio 1902; Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 12 giugno 1902; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, p. 139 e cit., p. 155. Questa seconda lettera, poi, contiene un prezioso dato che si ricollega direttamente al «Leonardo». Papini domanda all'amico se sia tutto pronto per la nascita della rivista «Iconoclasta», mai realizzata, ma che si può affermare con sicurezza essere la prima idea di quello che sarà il «Leonardo», cfr. *ivi*, p. 153. I temi gnoseologici e monopsichisti ricorreranno anche in uno dei primi articoli papiniani sul «Leonardo», *Me e Non Me*, dove l'autore dice che il suo personalismo ha un fondamento gnoseologico che risale proprio alle fonti di quell'antica corrente che si era soliti chiamare, nella storia della filosofia, solipsismo e monopsichismo. A differenza degli idealismi alla Kant o Berkeley, dice Papini, la scelta monopsichista permette di concepire le cose non solo come «modificazioni dello *spirito* in generale», ma come «componenti di *una coscienza unica e attuale*» la quale, nonostante impedisca di cogliere i complessi sensoriali che formano gli altri uomini, permette di ricondurre tutta l'esteriorità all'individualità, mutevole e transitoria, che la percepisce. Anticipando alcuni temi della fenomenologia di Husserl – in particolare sul rapporto fra fenomenologia e psicologia –, Papini scrive che il suo personalismo si serve «di un'analisi profonda dei dati ultimi della realtà, cioè dei fatti psichici, cercando di affermare sotto i simboli, necessari ma illusori, l'io nascosto e profondo, nel quale sta, se non la spiegazione, almeno l'origine di tutti i fenomeni» G. Papini, *Me e Non Me*, «Leonardo», anno I, 2°, 14 gennaio 1903, p. 3. Nelle sue *Idee per una fenomenologia pura*, Husserl scrive che la fenomenologia è l'istanza suprema delle questioni metodologiche fondamentali della psicologia. A suo avviso ciò che in campo fenomenologico è stato considerato come generalmente assodato deve essere riconosciuto, e utilizzato, dallo psicologo come condizione di possibilità di ogni ulteriore sviluppo dei suoi metodi; cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B. V. 1950; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Mondadori, Milano 2008.

¹⁴² Papini, il 12 febbraio 1903, chiese a Croce se «La Critica» fosse interessata ad una recensione del libro di F. Orestano, *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento: esposizione e critica* (A. Reber, Palermo 1903); cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, 12 febbraio 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 24. Il 7 luglio dello stesso anno, Croce dirà a Papini di star ancora aspettando lo scritto sul libro di Orestano fissando come termine di consegna il mese d'ottobre (cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 7 luglio 1903; *ivi*, p. 37); la scadenza fu in effetti rispettata visto che, il 2 novembre, Croce comunicherà a Papini che la recensione uscirà su

gnizione, il fiorentino nota che la maggior sfortuna di Nietzsche, dopo la follia, è stata quella di diventare famoso presso i giovani artisti e letterati che, nel messianismo di Zarathustra, vedevano il compimento delle loro aspirazioni superomiste; inoltre, come se non bastasse, il tedesco fu più volte vilipeso anche dagli stessi filosofi, i quali lo riducevano ad un semplice poeta-letterato. Contro quest'interpretazione si scagliò proprio Papini, per cui «Nietzsche resta un filosofo, non completo e nuovo, se volete, ma pur sempre filosofo». A suo avviso, la forza del pensiero nietzscheano, la sua originalità, è data dal profondo senso morale che innerva tutta la sua opera:

Nietzsche [...] non è stato né un gran metafisico né un gran gnoseologo: d'accordo. Non ci ha dato una nuova *Weltanschauung*, perché l'idea del perpetuo scorrere delle cose non è sua e l'idea dell'eterno ritorno non è né sua né sostenibile. E neppure ci ha dato una nuova teoria della conoscenza, perché egli ha oscillato tra l'agnosticismo kantiano e lo gnosticismo volontarista schopenhaueriano per finire al fenomenismo radicale, ch'è un ritorno alla posizione del senso comune. Ma è stato un *moralista* pieno di forza, d'impeto e di grazia bizzarra. Ha detto delle cose che sentiva fortemente e che amava in una forma forte e che si fa amare questa, per me, la ragione unica della sua popolarità¹⁴³.

Papini, continuando la sua analisi, evidenzia come il gran merito di Orestano è stato quello di intuire come la dottrina del superuomo non sia l'approdo definitivo della filosofia di Nietzsche ma, invece, un punto di transizione nel suo itinerario speculativo. In aggiunta vengono anche respinte le interpretazioni che tacciano il suo pensiero di egoismo e immoralismo dato che, secondo Papini, Nietzsche è innanzitutto un educatore, un pedagogista «un medico di popoli che vuol rendere, come tanti, l'umanità più felice e più grande» concludendo che «quello che per me il Nietzsche ha di meglio sono, non tanto le idee fondamentali quanto le particolari, non tanto le cose dette quanto il modo di dirle, non tanto ciò che ha sentito e pensato quanto ciò che fa sentire e pensare»¹⁴⁴.

Questa prima discussione, tuttavia, non comportò una rottura nel rapporto fra Croce e Papini che, anzi, continuarono a confrontarsi sui temi che via via si dipanavano nel loro carteggio. In data 14 novembre 1903, ad esempio, Papini ringrazia Croce della spedizione del suo opuscolo sull'umorismo «che mi piace per quella chiara affermazione del carattere *individuale* dell'opera d'arte»¹⁴⁵.

«La Critica» nel primo numero del 1904 (cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 2 novembre 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 46).

¹⁴³ G. Papini, [Rec. a:] Orestano F., *Le idee fondamentali di Fed. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 63-64. Sull'interesse papiniano per Nietzsche si veda F. Piga, *Papini e Nietzsche*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 244-254.

¹⁴⁴ Ivi, pp. 65-66. Anche Vailati recensis il libro di Orestano elogiando la capacità di quest'ultimo di mettere in contatto la filosofia di Nietzsche con quelle correnti che, in un qual modo, ne hanno informato il pensiero; tra esse, nell'ottica vailatiana, acquista fondamentale importanza l'indirizzo positivo e analitico di ricerche sull'origine dei sentimenti morali iniziato dagli psicologi inglesi della scuola di Locke e proseguito fino alla versione associazionista promulgata da Spencer che mostra come Nietzsche, secondo Vailati, fosse molto sensibile alle problematiche etiche – nonché debitore delle posizioni derivate dalle teorie evoluzionistiche; cfr. G. Vailati, [Rec. a] *Francesco Orestano. Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno VIII, fasc. 2-3, marzo-giugno 1904, in *Scritti*, vol. I, pp. 329-333. In una lettera a Papini, poi, Vailati scriverà che la recensione del giovane fiorentino al libro di Orestano è troppo feroce poiché il testo «ha in ogni caso il merito di essere un fedele panorama (a volo d'uccello) degli scritti di Nietzsche, e quanto alla parte dedicata agli apprezzamenti [...] esso tocca molto acutamente i numerosi *calcagni* d'Achille delle dottrine morali del grande romantico, che è così ben riuscito a farsi fraintendere dalla più parte dei suoi critici» cfr. Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Como 1 gennaio 1904; in G. Vailati, *Epistolario*, p. 383.

¹⁴⁵ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 14 novembre 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 52; in questo saggio Croce, verso la fine, puntualizzerà come il critico letterario debba necessariamente individualizzare, e

La tematica dell'umorismo, e quella ad essa connessa dei giochi esaminata nel primo paragrafo di questa parte della ricerca, fa capolino anche in una lettera successiva, quella del 9 dicembre. In questa missiva, Papini preannuncia a Croce che nel numero di dicembre del «Leonardo» vedrà una «deduzione del gioco, nientemeno che da una critica generale dell'attività filosofica», volto ad un tentativo globale di rivolgimento dello stesso pensiero speculativo¹⁴⁶. L'articolo in questione, intitolato *Morte e resurrezione della filosofia*, richiede necessariamente una sosta e un'analisi poiché nell'itinerario papiniano si configura come un punto essenziale della sua riflessione.

Nell'*incipit*, Papini dice di voler tenere a bada sia il suo «prediletto spiritello ironico» sia lo «scapigliato *io* poetico», aggiungendo che buona parte del suo nomadismo intellettuale è da ascrivere alla stessa transitorietà delle dottrine filosofiche le quali, nella sua ottica, necessitano di un rivolgimento e capovolgimento totale. Il piano appare quindi chiaro: l'articolo leonardiano doveva essere un *preludio* ad una più vasta opera nella quale riformare tutti i punti della stessa attività filosofica – libro che, sia detto, non vide mai la luce. La sua ricognizione parte da una considerazione generale intorno alle critiche sulla filosofia le quali, ad avviso di Papini, sono sempre «state parziali, limitate a una teoria, a un sistema, a una scuola, a un indirizzo» mentre i suoi propositi sono di «ricercare il valore *della* filosofia e non di alcune filosofie» e di «rinnovarne completamente il compito e il contenuto, conservando il nome di filosofia solo per comodità di tradizione verbale». Per ottemperare allo scopo è quindi necessario, per Papini, riconoscere le aspirazioni essenziali della filosofia, esaminarne i mezzi e gli strumenti per vedere se essi sono raggiungibili e studiarne i prodotti per capire se fossero già stati raggiunti o meno. La filosofia, nella sua visione, presente in tutte le sue versioni delle caratteristiche comuni che lo portano ad esaminarne i dati tripartiti in: a) *sentimentali* – la filosofia è per Papini «una *reazione sentimentale, vitale, che assume esteriormente manifestazioni razionali*» la quale mostra come in ogni filosofia vi sia «una *prefilosofia*» fatta di «elementi vitali ed effettivi»; b) *razionali* – in questo campo Gianfalco fa rientrare la *mente*, caratterizzata da immobilità, cristallizzazione e ristrettezza, i *concetti*, i quali possono essere generali e universali e la *logica*, che è relativa e contraddittoria; c) *espressivi* – inerenti i problemi del linguaggio e della comunicazione che risultano essere sempre incompleti e mostrano, a finale, come la filosofia debba rinunciare alla «sua triplice volontà di essere *razionale, universale e rivelatrice di realtà*»¹⁴⁷. Ciononostante, per Papini, essa non è destinata a perire a patto però che sopravviva in tre forme o che muti radicalmente i suoi fini; nell'ottica del discorso, quello che è interessante rilevare ai fini della ricerca e come la filosofia, oltre a poter prosperare come documento e scudo, possa continuare a vivere come *gioco*. Scrive l'autore:

non generalizzare, le proprie analisi visto che «per lui, non c'è l'umorismo, ma c'è Sterne, Richter, Heine. Non c'è il sublime, ma c'è Eschilo, Dante, Shakespeare. Non c'è il comico, ma c'è Plauto, Molière, Goldoni. Le classi e i generi gli servono di sussidio; ma egli deve intendere il pittore e lo scrittore, guardandolo in faccia» B. Croce, *L'umorismo*; in id. *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, p. 291. Papini recensis l'opuscolo crociano sul «Leonardo» ricalcando sostanzialmente quello che aveva già scritto per lettera al suo corrispondente; cfr. G. Papini, [Rec. a] B. Croce, *L'umorismo*, «Leonardo», anno I, 20 dicembre 1903, nuova serie, p. 21.

¹⁴⁶ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 9 novembre 1905; in B. Croce -G. Papini, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁷ G. Papini, *Morte e resurrezione della filosofia*, «Leonardo», anno I, 20 dicembre 1903, nuova serie, pp. 1-4. Per Casini, in questo articolo, la infeconda elencazione di intenzioni, dati e asseriti concernenti la filosofia *in abstracto* «mostra come il termine stesso, costruito come un idolo polemico, fosse un'entità evanescente e metastorica» e rivela come l'articolo papiniano non sia altro che «una *boutade* di vago sapore nietzscheano». Secondo lui, il tentativo di Papini «riflette i segni dell'improvvisazione, le letture frettolose, l'impronta della letteratura manualistica» e porta lo scritto a sfumare nel generico «e la metafora della morte e resurrezione dà una dimensione spettacolare a quello che era avvertito da molti come l'evento chialistico del nuovo secolo, ancora in pieno svolgimento nella cultura di quegli anni: lo scarto sempre più incolmabile tra mentalità «positiva» da un lato, d'altro lato la critica dell'interpretazione materialistica e dogmatica delle scienze naturali e delle loro «leggi», perseguita dalla filosofia della contingenza, da Bergson, dall'empiriocriticismo e, di riflesso, dal neoidealismo» P. Casini, *Alle origini del Novecento*, cit., p. 74.

Vista la vanità dell'opera filosofica quale fin qui vien fatta noi non possiamo prendere più sul serio la filosofia, pensare con fede, costruire con gravità. L'arrivo alla coscienza del valore puramente verbale e personale della filosofia ci toglie ogni ragione di rispetto, di dovere, ecc. Ma ci saranno ancora degli spiriti aristocratici, i quali, pur sapendo che le loro meditazioni e costruzioni non hanno né un valore razionale né un valore universale, si diletteranno di comporre nuove metafisiche, nuove teorie della conoscenza, nuove formule morali o di adottare e trasformare variamente quelle già esistenti. Faranno, cioè, dei *giuochi filosofici*. Per questi occorrerà un Manuale. Lo faremo e forse esporremo alcune delle regole del giuoco speculativo: la varietà, la complicazione, la contraddizione. E avremo il giuoco della battaglia (sostituita) il giuoco della cavalcata (fantasie metafisiche) ecc.¹⁴⁸

Verso la fine del 1903, Croce parlerà a Papini dello storico inglese Bolton King il cui volumetto, intitolato *l'Italia d'oggi*, è considerato dal napoletano «quanto di più socialisticamente borghese si possa immaginare!»¹⁴⁹. Papini, dopo aver ricevuto la lettera, spinge Croce ad inviargli il libro che potrebbe interessarlo «moltissimo, soprattutto per i dati» aggiungendo di essere a conoscenza della corposa mole di notizie ivi contenute. Dopo l'invio del testo, il leonardiano prenderà nuovamente carta e penna per ringraziare Croce della spedizione e scrivendo che il King malgrado mostri «una parzialità evidente per gli elementi socialisti pure è un vero inglese e fa da inglese: fatti, cifre; e sintesi». Questo breve trafiletto, nell'economia del carteggio, è utile per segnalare il grave pregiudizio di Croce inerente la speculazione anglosassone, tacciata di poco valore filosofico. Nell'ultima lettera del 1903, quella del 31 dicembre, Croce scrive che quello del Bolton King è «un libro serio, e, come Ella dice benissimo, *inglese*. Io non do molto valore alla filosofia degli inglesi; ma do valore grandissimo ai loro libri storici e politici. Hanno quel tatto, quel senso pratico che a noi, viventi di piccola ed angusta vita politica, manca»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ G. Papini, *Morte e resurrezione della filosofia*, p. 5. Nel proseguo del suo articolo, Papini dice esplicitamente che il compito della filosofia è destinato a ritornare alla sua missione originale: «la ricerca e la scoperta del particolare». Questo compito, a suo avviso, può essere sostenuto anche da una precisa teoria metafisica tendente all'inerzia e all'annientamento di sé che gli è utile per sottolineare il necessario passaggio da una concezione meramente teorica ad una *pratica* dell'attività filosofica, in grado di trasformare attivamente la realtà mediante la «creazione di altri mondi». Con questo mutamento, secondo Papini, «noi sfuggiamo a tutti gli inganni e a tutti i tradimenti del razionalismo e dell'espressione, delle formule, delle parole, delle forme, delle regole, che, pur essendo necessarie come strumenti di vita, sono tanti intermediari tra noi e la piena realtà, sono tanti vetri, tante forbici che falsano e tagliano». Tali constatazioni lo inducono a sottolineare come la storia della filosofia non debba essere una piatta descrizione delle varie dottrine quanto, piuttosto, analisi psicologica degli individui che le hanno elaborate e gli permette di concludere l'articolo dicendo che questo nuovo pensiero porterà alla «guida del particolare (*Taumasiologia*)», a «quella per il rifacimento del mondo (*Magica*)» e a quella «pel ritrovamento e rifacimento di sé (*Egologia*)»; *ivi*, pp. 6-7. Secondo Invitto, uno dei maggiori punti critici del rapporto fra Papini e Croce fu proprio relativo alla diversa concezione metafisica. Scrive il commentatore che: «la libertà crociana è una libertà tutta positiva e satura, nella quale il negativo è ammissibile solo come 'diminutio entis'. Per Papini, invece, la libertà si esercita sempre tra Bene e Male: questo non è solo inerzia e non scelta, ma è il negativo compresente, l'altra metà, appunto, del reale. Il male per Papini non è parentesi, ma è pienezza, iniziativa, forza. È il diavolo che esiste nella fede di Papini, prima che per la stessa fede esista Dio. L'universo pluralistico, o gli universi papiniani presuppongono una ontologia dualistica in ognuno degli esseri particolari. Ogni individuo è un mondo a sé, ogni mondo è un equilibrio instabile tra Yahweh e Satana», G. Invitto, *Papini e l'idealismo italiano*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, p. 60.

¹⁴⁹ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 21 dicembre 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 62. Il libro inviato – T. Okey-B. King, *Italy Today*, J. Nisbet & Company, London 1901; *L'Italia d'oggi*, tr. it. di A. Croce, Laterza 1902 – è un interessante tentativo, da parte di uno straniero, di capire a livello sociologico le complessità del panorama italiano.

¹⁵⁰ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 22 dicembre-30 dicembre 1903; Benedetto Croce a Giovanni

Il 27 aprile 1904, Papini invia una lettera in cui esprime le sue considerazioni in merito l'articolo crociano *Conoscenza intuitiva ed attività estetica*; nello scritto Croce rispondeva alle critiche esposte da Aliotta nel suo *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del Croce* sostenendo che l'artista, a dispetto dell'uomo comune, ha «il potere di persistere più a lungo degli altri uomini nel momento della pura sensazione o intuizione» sottolineando poi la capacità di quest'ultimo di far permanere anche altri individui nel medesimo stato contemplativo. L'idea permette a Croce di osservare come la stessa riproduzione del reale da parte dell'uomo non sia un mero passatempo o gioco, ma abbia invece di mira il possesso e la conoscenza di detta realtà, «facendola conoscere come perenne creazione (che è il mio pensiero)». Questa posizione, per il filosofo napoletano, si trasla anche nel campo teoretico e gli fa scrivere che «l'uomo non conosce se non ciò che fa» nonché a ribadire come, lo stesso rifacimento della natura, sia «già l'opera della prima, rudimentale conoscenza» dato che «un'intuizione, è già una creazione ideale della realtà»¹⁵¹.

Papini, commentando lo scritto, nota come il passo relativo al rifacimento della realtà sia quello maggiormente interessante aggiungendo, tuttavia, che Croce non sia stato molto chiaro in merito; scrive il leonardiano:

L'uomo non conosce se non ciò che fa, ella dice. Cioè: fare = conoscere. Ora il fare si distingue empiricamente dal conoscere in quanto è un'aggiunta non spontanea, non impreveduta, e quasi straniera a noi, ma volontaria e prodotta da noi. Questa identificazione mi pare tolga ogni valore preciso alle due parole. «Il rifar la natura, ella aggiunge, ... è l'opera della prima, elementare, rudimentale conoscenza». Dunque c'è qualcosa avanti la conoscenza, se questa consiste nel rifare. Ora se conoscere è fare è [*sic*] conoscere è essere (due identificazioni che lei accetta) com'è che si può concepire qualcosa avanti il fare e il conoscere, questa materia prima, questa natura, sulla quale ci esercitiamo con dei rifacimenti. C'è un *fare*, un creare, anteriore al conoscere? L'intuizione mi sembra, non è la creazione ideale della realtà, ma è addirittura la realtà¹⁵².

Le perplessità di Papini, come si deduce dal testo, erano legate all'identificazione tra attività gnosologica e pratica avanzata da Croce nello scritto e anche quest'ultimo era consapevole dell'ambiguità delle sue parole tant'è che, nella risposta, darà ragione al fiorentino aggiungendo che la trattazione del rapporto fra conoscere e fare sarebbe stata rimandata ad una successiva memoria¹⁵³.

Si arriva così al novembre del 1904, all'ultima lettera dell'anno, che mostra un Papini insolitamente freddo e non molto ben disposto nei confronti del direttore della «Critica». Proprio in quel periodo era uscita la recensione di Gentile alle *Varieties* di James – di cui si è parlato nel paragrafo

Papini, 31 dicembre 1903; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 63-65. Il giudizio sulla filosofia inglese verrà ribadito anche nella *Logica* del 1905 in cui Croce scriverà che il vero problema del pensiero anglosassone, la sua mancanza maggiore, fu l'incapacità di uscire dal sensismo, dall'empirismo e dal nominalismo; cfr. B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, p. 101.

¹⁵¹ B. Croce, *Conoscenza intuitiva ed attività estetica*, «Hermes», I, marzo-aprile 1904, 3, pp. 142 e sgg.; ora in id. *Problemi di Estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, pp. 478-486, cit., pp. 482-484. L'opera a cui rispose Croce è A. Aliotta, *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del Croce*, Stabilimento Tipografico Bertola, Piacenza 1904.

¹⁵² Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 27 aprile 1904; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 78.

¹⁵³ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 9 maggio 1904; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 79. La memoria a cui probabilmente si riferisce Croce sono i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* nella quale, solo per fare un esempio, il filosofo napoletano sostiene che per l'educatore, il maestro, è fondamentale la conoscenza dello spirito umano, la fantasia, l'intelletto e volontà, che divengono per lui strumenti tecnici con i quali esercitare la sua azione sull'educando visto che «l'educatore non è un pensatore ma un uomo d'azione, un pratico» cfr. B. Croce, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 12.

precedente – che lo aveva evidentemente irritato portandolo a vedere, nell'ultimo numero della rivista crociana, una certa vuotezza e nel razionalismo di Gentile un carattere «terribile»¹⁵⁴.

Nell'anno successivo, tuttavia, le ostilità vennero momentaneamente messe da parte da Papini il quale, con le prime lettere del 1905, mostrò di volersi riconciliare con Croce che accettò di buon grado e tacitamente la volontà del fiorentino. La lettera che in effetti segna una sorta di “ripartenza” nel rapporto fra i due è quella del 14 febbraio in cui Croce si complimenta per l'ultimo numero del «Leonardo» la cui lettura gli aveva «occupato deliziosamente una metà della giornata». Il filosofo napoletano aggiunge di aver particolarmente apprezzato l'articolo papiniano «dove sono tanti lampi di verità», gli scritti di Prezzolini e perfino l'articolo di Calderoni, «veramente dotto e solido». Nel proseguo Croce lamenterà la poca diffusione del «Leonardo» scrivendo testualmente: «è un peccato che una rivista fatta con tanta finezza letteraria ed artistica, e piena di tanti pensieri, non raggiunga i molti che sono sparsi per l'Italia e che simpatizzerebbero con essa. Dico i molti, e non i moltissimi, perché capisco bene che la rivista non sarà mai pel grande pubblico»¹⁵⁵.

Il 31 marzo Papini invia a Croce la relazione letta al congresso internazionale di filosofia tenutosi a Ginevra nel 1904¹⁵⁶. Qui Papini dice che sono due gli estremi dell'attività teorica: «l'*intuition* et le *concept*». Il primo è «le fait gnoséologique élémentaire, immédiat» mentre il secondo è «l'idée générale et universelle, l'abstrait qui s'exprime en symboles simples et définis». Per il direttore del «Leonardo», nel tragitto che va dall'intuizione al concetto si verifica una sorta di rarefazione la quale, nel proseguo dello scritto, sarà messa sotto la lente d'indagine. A suo avviso, la filosofia si è sempre contraddistinta per una certa propensione all'unità a discapito della «troublante pluralité» presentandosi, in tutte le sue manifestazioni storiche, sempre sotto la veste razionalista e monista¹⁵⁷. Ad avviso di Papini il monismo razionalista «plus majestueux» fu costruito da Hegel ma, dopo di lui, si assistette ad una robusta reazione contro questa impostazione di pensiero tramite una ripresa del pluralismo. La dialettica monismo-pluralismo gli permette poi di evidenziare come, dietro essa, si celi l'antica diatriba fra nominalisti e realisti che tuttavia non riuscì a scalfire «l'hégémonie du concept». Proprio nel concetto, per Papini, si esplica una delle tendenze fondamentali dello spirito umano, ossia il desiderio d'unità, il campione di questa concezione è Leibniz, «le plus grand des rationalistes, le mathématicien soucieux de la symbolique universelle» il cui pensiero trasfusa a vario titolo nelle posizioni di psicologi quali Lotze, Wundt e Fechner, ispirò filosofi come Russell, Couturat e Cassirer e informò tutto il movimento contemporaneo della logica matematica mostrando, al contempo, come la nuova ambizione del razionalismo fosse «la transformation symbolique et mathématique de la connaissance». Leibniz, al pari di Hegel, è dunque il campione di questo *razionalismo concettuale* il quale si caratterizza per «la recherche de l'universel, du stable, du spatial, de la rigueur du symbole, la préoccupation de former un ensemble de signes maniables, fixes, simples, utiles, aisés à rappeler et vides de contenu. Surtout nous retrouvons le fait essentiel et caractéristique : le passage de la chose au symbole»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 28 novembre 1904; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 88.

¹⁵⁵ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 14 febbraio 1905; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 95-96. Gli articoli a cui si riferisce Croce sono: G. Papini, *Athena e Faust (Saggio di una metafisica delle metafisiche)*, «Leonardo», anno III, febbraio 1905, seconda serie, pp. 8-14; G. Prezzolini, *La leggenda della Grecia. II*, pp. 1-2; id., *L'ultimo figlio di Prometeo*, pp. 22-29; M. Calderoni, *Variazioni sul pragmatismo*, *ivi*, pp. 15-21. Nel secondo paragrafo di questa parte della ricerca si erano sottolineate le critiche rivolte da Croce a Calderoni e ad alcuni suoi scritti; questa lettera, invece, sembrava andare nella direzione nettamente opposta.

¹⁵⁶ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 31 marzo 1905; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵⁷ Cfr. G. Papini, *Arts et lettres. Les Extrêmes de l'activité théorique*; in *Congrès International de Philosophie, Ilme Session, Rapports et Comptes Rendus*, Kundig, Genève 1905, pp. 473-480, *cit.*, pp. 473-474.

¹⁵⁸ *Ivi*, *cit.*, pp. 475-478.

Contro questa tendenza *simbolista* si sollevarono le correnti antirazionaliste che riportano il pensiero verso l'intuizione, la cosa, il sentimento e l'azione tramite «l'affirmation de l'*humanité* du philosophe». La «critique de l'intellectualisme et de ses instruments», poi, mostra il suo carattere precipuo, ovvero l'ostilità contro la logica, e il suo merito maggiore, ossia avvicinare la nuova filosofia francese al pensiero anglosassone e italiano. Per Papini dunque i recenti caratteri del pensiero internazionale sono «la recherche du particulier», «la pluralité des mondes» e «la pluralité des âmes» le quali mostrano l'esistenza di un io profondo, «d'un subliminal self illogique et purement qualitatif et temporel qui échappe à l'expression et forme le fond de notre vie spirituelle». A suo avviso, infine, questi fermenti vengono completati dal *pragmatisme* il cui merito è «assujettit la vérité theorique aux besoins pratique (Peirce, James, Brunetière, Sigwart, Simmel, Schiller, Eucken, Prezzolini)»¹⁵⁹.

Croce, nella risposta del 2 aprile, ringrazierà Papini per l'invio di *Les Extrêmes de l'activité théorique* aggiungendo che ha trovato l'opuscolo molto interessante «perché tocca punti essenziali con ricchezza di dati di fatto» corredando il tutto con una sua personale considerazione:

Io credo utilissimo il movimento contemporaneo degli intuizionisti e della critica della scienza. Ne resteranno, a mio parere, alcuni risultati definitivi. E, del resto, per quanto Ella mi collochi tra gli hegeliani, credo di aver lavorato anch'io nell'indirizzo che fa valere l'intuizione (teoria dell'arte, teoria della storia). Ma son convinto che ciò che si può, e si deve distruggere, è il concetto astratto, ciò che appunto Hegel chiamava l'*intelletto astratto*; mentre tutta la ricerca degli intuizionisti, se non vuol restare acefala, deve completarsi con quel concetto concreto di cui Hegel ha parlato, se non pel primo, certo con singolare profondità (sebbene con parecchie conseguenze erronee). Si ricordi il detto di Hegel: che nessun concetto è stato tanto mal trattato dai logici quanto il *concetto del concetto*¹⁶⁰.

La lettera, nell'economia del paragrafo, mostra come la discussione fra i due su Hegel sia un nodo cruciale del loro rapporto. Nella citazione riportata affiorano alcuni temi molto importanti – concetto del concetto, intelletto astratto, intuizione – che verranno trattate dal filosofo napoletano proprio nei *Lineamenti di una logica del concetto puro* di cui Papini chiese un'anteprima per il «Leonardo». Croce, tuttavia, per una questione di tempistiche non poté accontentare la richiesta del suo corrispondente il quale, una volta ricevuta la memoria, scrisse a Croce le prime impressioni dei leonardiani:

Ricevetti due giorni fa la *Logica* e appena giunta la portai al gruppo matematico-logico, che s'è formato qua come appendice del «Leonardo» e formato da Vailati, da Enriques (il geometra di Bologna, che prepara un libro sulla filosofia delle scienze) e da Vacca (lo scopritore di Leibniz e fino a due mesi fa il più attivo e collaboratore di Peano). Lei

¹⁵⁹ Ivi, cit., pp. 478-479. Un riassunto del congresso apparve anche nel «Leonardo». Qui, Papini, riconosce che esso gli «ha insegnato poca filosofia, ma però mi ha insegnato molta psicologia dei filosofi». Per il leonardiano le tendenze presenti erano due, una «antipositivistica», l'altra «simbolista, algoritmica, ecc. connessa con la presenza di molti matematici, e dimostrata da varie comunicazioni di logica e di filosofia della scienza [...] le quali dimostrano come il *Leonardo* sia pienamente nella *vita presente* del pensiero occidentale» Gianfalco [Giovanni Papini], *I filosofi a Ginevra*, «Leonardo», anno II, novembre 1904, seconda serie, pp. 32-34, cit. 33. Come ha notato Casini, proprio in questa comunicazione Papini richiamò per la prima volta il pragmatismo e l'autore che lo aveva maggiormente colpito, William James; cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di), *op. cit.*, pp. 56-57.

¹⁶⁰ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 2 aprile 1905; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 105.

s'immaginerà la scena! Esclamazioni, grida, proteste, discussioni fino a tardissima ora. Soprattutto la critica alla logica formalistica e alla logica li esasperò. La conclusione è che la mia copia mi è stata presa a viva forza e che sta facendo il giro, senza ch'io abbia potuto ancora leggere. Dalla scorsa che ho dato tagliandola ho visto che sarà l'occasione di una buona battaglia: ci sono parecchie cose (a cominciare dal misterioso "concetto puro") che lei sa bene che non sono nelle mie simpatie¹⁶¹.

Lasciando da parte la trattazione dell'opera crociana e le risposte del circolo pragmatista, è necessario riprendere la discussione su Hegel che, nelle ultime lettere del 1905, presenta dei nodi di indubbia problematicità.

In una missiva datata 7 dicembre, Papini dice di aver letto con grande piacere la «riveditura di buccie dei libri italiani di filosofia» effettuate da Croce nella «Critica» aggiungendo che la parte sommamente interessante, nella sua prospettiva, è data dall'accento crociano alla «priorità dell'idealismo tedesco rispetto alle idee contingentiste e pragmatiste nella scienza» chiedendo, contestualmente, indicazioni bibliografiche in merito le posizioni hegeliane sui concetti di funzionalismo, convenzionalismo e arbitrarietà nelle scienze¹⁶².

Le domande papiniane troveranno una parziale risposta nell'ultima lettera di quell'anno, spedita il 24 dicembre, in cui il filosofo napoletano comunica di avergli inviato alcuni fogli di traduzioni di Hegel segnando al contempo i passi in cui il filosofo tedesco compie «la critica dell'intelletto, cioè della scienza (empirica), come composta di arbitrii» aggiungendo, in maniera un po' supponente, che sarà per Papini l'occasione di leggere «davvero un grande scrittore al quale sono sicuro che finirete per prender gusto, come ve l'ho preso io, che pure non son hegeliano»¹⁶³. Prima di entrare nel carteggio del 1906, tuttavia, è utile menzionare un ultimo dato fuoriuscito dallo spoglio delle lettere scambiate tra i due nel 1905. In quest'anno, Papini comunica a Croce di aver mandato in tipografia le bozze della sua prima monografia, *Il crepuscolo dei filosofi*, che sarà occasione di un ulteriore scontro fra i due. Quest'opera era una vecchia idea di Papini che, già nel 1901, sul suo diario, andava stabilendo il progetto dell'opera. In data 21 marzo 1901, il fiorentino scrive: «per un po' di tempo mi ha attratto l'idea di un libro che sarebbe stato intitolato *Il crepuscolo dei filosofi* e che avrebbe contenuto una serie di studi distruttori e polemici sui filosofi moderni che hanno fatto più rumore, cioè Kant, Comte, Spencer, Schopenhauer, Tolstoj e Nietzsche. Ho preso appunti ma non ho più fatto nulla. Ma l'idea mi piace ancora e chissà che non lo riprenda un giorno o l'altro»¹⁶⁴.

¹⁶¹ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 2 giugno 1905; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶² Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, 7 dicembre 1905; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 128. Lo scritto a cui si riferisce Papini è una recensione ad un'opera di Levi in cui Croce scrive: «che sarebbe necessario studiare il contemporaneo movimento filosofico francese in relazione con la filosofia idealistica tedesca dei principii del secolo XIX», B. Croce, [Rec. a] A. Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea I. La filosofia della contingenza*, «La Critica», III (1905), pp. 509-516, cit., p. 514.

¹⁶³ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 24 dicembre 1905; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 130. Come si vedrà nelle pagine successive, nonostante la rivendicazione del carattere anti-hegeliano della sua filosofia, il pensiero di Croce era fortemente legato in maniera simpatetica a quello del filosofo tedesco.

¹⁶⁴ G. Papini *Il non finito*, pp. 145-146. Se si osserva il carteggio con Prezzolini, è possibile osservare che il progetto del *Crepuscolo* accompagnò costantemente Papini. Nel 1902, ad esempio, scrive all'amico: «A proposito di libri ti annuncio che forse il mio *Crepuscolo dei filosofi* sarà pubblicato più presto che non credessi. Il Consiglio dell'*Università popolare* (!) ha accettato la mia offerta di fare un corso sui grandi filosofi moderni da Kant a Nietzsche ed io coglierò l'occasione per scrivere addirittura quei saggi polemici che meditavo da tanto tempo. Mi dicono che Bocca li potrebbe accettare. Perciò faccio venire dei libri Alcan (?) e mi rimetto ad acciuffarmi con Kant. Nel libro aggiungerei su 7 che già sai (Kant, Schopenhauer, Hegel, Comte, Spencer, Tolstoj, Nietzsche) altri 3: Mill, Stirner, Wundt. Che ne dici? Invece di Wundt sarebbe meglio qualche altro, più oscuro ma più significativo? Qualche contingentista?» cfr. Giovanni Papini a

Il progetto, concretizzatosi nel quinquennio seguente, destò l'attenzione di Croce che nella lettera del 25 febbraio 1906 scrisse a Papini di aver già preparato una recensione per «La Critica» aggiungendo che a breve si sarebbe spostato a Firenze per tenere una conferenza su *Leonardo filosofo*¹⁶⁵. Già l'*incipit* della ricognizione crociana sul *Crepuscolo* papiniano è di notevole interesse, scrive Croce:

E un libro, fatto sul serio o per ischerzo? In verità, non saprei decidere. Perché, mentre il proposito che esso annunzia, e molte frasi specie della prefazione e della conclusione, farebbero concludere per lo scherzo, molte altre pagine, specie del corpo del libro, in cui si discute seriamente di cose serie, fanno pensare che si tratti di cosa seria. E, poichè seria è per me la materia trattata dal Papini, io prendo il suo libro sul serio: anche a rischio di far la figura un po' ridicola di chi, non intendendo bene lo scherzo, resta vittima del celiatore!¹⁶⁶

La considerazione crociana, in effetti, è avallata dalle parole papiniane. Nelle prime pagine del *Crepuscolo* Papini riconosce che il suo testo è un libro ambiguo, contraddittorio, pieno d'ingiustizie. Il suo interesse non è quello di indagare esaustivamente il pensiero dei filosofi presentati quanto, piuttosto, costituirsi come un'*autobiografia intellettuale* che rispecchi «il tentativo, in ispecial modo, di liberarmi dalla filosofia e dai filosofi» mediante un processo alle *auctoritas* filosofiche dell'ultimo secolo «presi come uomini vivi e concreti e determinati»¹⁶⁷. La professione d'ateismo di Papini, la sua volontà di non credere più alla filosofia, è tuttavia per Croce frutto di un vero e proprio inganno in quanto la trattazione e lo studio dei pensatori che appaiono via via nel *Crepuscolo* tradisce una credenza profonda nelle potenzialità emancipatrici della filosofia e, «come tutti i negatori della filosofia», il leonardiano non fa altro che proporle una di sua simpatia, il *pragmatismo* e la *teoria dell'azione*¹⁶⁸.

Giuseppe Prezzolini, Firenze 29 novembre 1902; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, p. 218. Anche nel già citato *Morte e resurrezione della filosofia*, Papini avrà modo di richiamare il *Crepuscolo* specificando che il metodo seguito per esaminare i filosofi ivi contenuti (che sono di seguito Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer e Nietzsche) è di taglio psicologico visto che, nella sua ottica, la filosofia è un «*documento psicologico* (poiché ogni filosofia è l'espressione di una vita, di un temperamento, di un'insieme d'istinti, di sentimenti e di voglie, noi possiamo ritradurre i simboli logici in simboli vitali, ricostruire delle personalità, completare delle vite non conosciute per altre vie, fare delle rievocazioni d'individui e delle interpretazioni di tempi. Qualcosa di simile vado facendo, per i filosofi ultimi da Kant in giù, nel mio *Crepuscolo dei Filosofi*» G. Papini, *Morte e risurrezione della filosofia*, p. 5.

¹⁶⁵ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 25 febbraio 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 136-137. Sempre nella stessa lettera, Croce aggiunge di aver scritto anche la recensione alle *Disarmonie* di Calderoni.

¹⁶⁶ B. Croce, [Rec. a] G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, «La Critica», vol. IV (1906), pp. 140-144, cit., p. 140.

¹⁶⁷ G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, Società Editrice Lombarda, Milano 1906, pp. VII-IX. Per Santucci, quest'opera papiniana rappresenta un commiato dalla metafisica ed è il preambolo a forme inedite di pensiero in cui è esasperato l'irrazionalismo. A suo avviso, nel *Crepuscolo*, Papini «insisteva nella polemica antimonista e ne rivelava le conseguenze sul piano della dialettica hegeliana e crociana, opponendo a esse le tecniche deduttive in uso nelle scienze e la loro portata strumentale, dall'altro, il suo amore per l'individuale lo induceva suo malgrado a sottovalutare i concreti apporti della logica formale alla ricerca empirica e ad opporre alle generalità scientifiche l'esperienza mistica» A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 81.

¹⁶⁸ B. Croce, [Rec. a] G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, p. 141. Nell'ultimo capitolo, intitolato simbolicamente *Licenzio la filosofia*, Papini dice che lo scopo del suo libro è quello di procurare all'uomo un più ampio strumentario per l'azione in quanto è sua ferrea convinzione che vi sia un'equivalenza fra agire e potere. Tramite la facoltà cogitativa, scrive Papini, l'uomo può arrivare a creare e foggare mondi inediti, alternativi, in grado di aderire in maniera palmare a quelli già esistenti e, proprio a tal fine, deciderà di avvalersi del pragmatismo – il quale consente alla scienza di prendere atto della sua funzione pratica e di riformare i suoi metodi epurandoli da tutte le questioni inutili – e della *pragmatica* o *teoria dell'azione* «ultimo prodotto del mondo teorico perché rispetto ad essa tutti gli altri si presentano

Continuando nella sua recensione, Croce è comunque costretto ad ammettere che i capitoli dedicati da Papini ai vari esponenti del pensiero filosofico non sono del tutto errati. Anzi, il filosofo napoletano si trova nella condizione di dover riconoscere al leonardiano una profondità ermeneutica in grado di cogliere aspetti peculiari e personali di Kant, Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Comte e Spencer¹⁶⁹. Tale riconoscimento dà il fianco a Croce per esporre quello che, nella sua ottica, è il punto debole dell'esposizione di Papini dato «dall'errata filosofia che egli vagheggia», risultato di «un misto d'empirismo e d'estetismo, inadeguato alla piena comprensione dei pensatori ch'egli esamina». Il torto maggiore commesso da Papini, secondo Croce, è tuttavia quello nei confronti di Hegel; la stiletta in questo caso è delle più profonde. Ad avviso del filosofo napoletano le accuse mosse da Papini tradiscono una conoscenza superficiale e lacunosa di Hegel, la quale mostra come la ricognizione papiniana, piuttosto che serio confronto con la sua opera, si risolva in un'ingenua *boutade* sferzata a tratti ferocemente da Croce¹⁷⁰. L'acme della critica viene toccata nella conclusione in cui Croce si augura che Papini «il quale anche in questo volume dà prova dell'acume e dell'agilità del suo ingegno (nonché delle sue doti di scrittore limpido, brioso e spesso ironicamente fantasioso), – risolva nella sua persona mentale l'antitesi ch'egli imputa alla filosofia, di essere cioè un connubio inconciliabile di arte e di scienza, di sentimenti e di concetti»¹⁷¹.

Dopo aver letto la requisitoria crociana, Papini, nella lettera del 21 marzo 1906, ringrazierà Croce «di tutto il bene e di tutto il male che avete detto del mio libro e più del secondo che del

come mezzi. Essa studia l'azione in generale e gli altri sono dei mezzi particolari per azioni particolari» G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, cit., p. 278. Sempre Santucci, in un altro articolo dedicato al pragmatismo papiniano, dichiarerà che nel *Crepuscolo* il direttore del «Leonardo», ricorrendo a mondi immaginari, arrivava «a un'arte che supera la scienza per la ricchezza delle invenzioni e a una scienza che se ne rivale per il potere di modificare le cose» A. Santucci, *Papini e il pragmatismo*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 24-53, cit., p. 34.

¹⁶⁹ Nel *Crepuscolo*, se Kant è presentato come «il filosofo borghese onesto o ordinato» (G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, p. 4), Hegel è «il romantico che vuole uscire dal romanticismo» (ivi, p. 54), Schopenhauer è l'incunabolo di «tutti i caratteri della senilità intellettuale» (p. 103), Comte il «messia che ha studiato matematiche» (ivi, p. 153), Spencer «un meccanico disoccupato» (ivi, p. 188) mentre Nietzsche, a finale, tradisce evidenti impulsi di stampo evoluzionistico e cristiano (ivi, p. 248).

¹⁷⁰ B. Croce, [Rec. a] G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, cit., pp. 142-143. Nelle pagine del *Crepuscolo* Hegel viene presentato come una specie di mago e, difatti, Papini domanda al lettore se la sua filosofia non sia quella di un negromante o incantatore. La dialettica hegeliana, per Papini, altro non è che un'alchimia volta alla fabbricazione della leggendaria pietra filosofale in cui si riflette il carattere precipuo del pensatore tedesco, quella di essere un *homo duplex*. L'analisi papiniana, caratterizzata da un forte strumentario antropologico-psicologico, mostra come dietro questa duplicità si celi un monismo che rende il pensiero hegeliano letteralmente inintelligibile. Anche l'analisi della *Logica*, al contrario di quanto sostenuto da Croce, si rivela interessante in un punto ben preciso: ossia nell'inversione di paradigma del divenire. Papini, appoggiandosi alla teoria jamesiana del *mind-stream*, ricava la certezza che il divenire non è razionale ma, anzi, specificatamente psicologico e lo porta a concludere, forse un po' affrettatamente, che la filosofia hegeliana in sostanza non contenga e dica nulla, cfr. G. Papini, *Il Crepuscolo dei filosofi*, pp. 47-94. Come ha rilevato Casini, la recensione crociana «era un altro episodio della campagna strategica dei neoidealisti contro l'invasione della psicologia sperimentale, la quale, con gli attacchi di James (e Papini) a Hegel, minacciava di violare il dominio privilegiato del concetto puro e delle forme dello spirito»; l'insidia, come sostiene Casini, «consisteva nel sostituire alle pure formule della logica l'analisi delle funzioni mentali, negando di conseguenza alla radice le pretese della filosofia speculativa» P. Casini, *Alle origini del Novecento*, cit., p. 154.

¹⁷¹ B. Croce, [Rec. a] G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, cit., p. 144. Sempre Casini, in un articolo, ha rilevato come il segno di contraddizione fra i pragmatisti e idealisti venne determinato proprio dalla figura di Hegel la quale portò Croce a mutare bruscamente il suo tono dall'indulgenza ad una «puntigliosa intransigenza» contro quella che per lui è una filosofia senz'altro errata (cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, p. 68. Nel suo libro sul «Leonardo», tuttavia, Casini rivela anche la debolezza del profilo hegeliano tracciato da Papini; a suo avviso, il leonardiano «peccava piuttosto per l'incoerenza tra il metodo distruttivo dell'analisi linguistica e psicologica applicata al gergo speculativo di Hegel, e un uso surrettizio dei filosofemi tradizionali» P. Casini, *Alle origini del Novecento*, cit., p. 155. Sulla recensione di Croce si veda anche F. Lolli, *Croce polemista e recensore (1817-1919)*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 366-368.

primo perché ci ho imparato di più» aggiungendo però che Croce non aveva dato abbastanza peso alla sua dichiarazione esplicita di *autobiografia spirituale* posta in calce nell'introduzione del libro. Il leonardiano precisa che la disamina condotta sul pensiero hegeliano non era atta a «scrivere su Hegel delle cose vere» quanto, piuttosto, a descrivere la sua personale riluttanza a capire le astrusità del filosofo tedesco. Il *Crepuscolo* non è un libro di storia della filosofia, «ma una confessione ideologica di un giovane dell'anno 1905» e lo stesso Croce, dopo aver messo in fila tutte le varie eresie antihegeliane, non dà a Papini nessuna delucidazione o schiarimento in merito al pensiero di Hegel. Nella risposta, Croce darà parzialmente ragione a Papini sulle intenzioni autobiografiche specificando, tuttavia, che in quel caso si sarebbe dovuto preoccupare di dare un'intonazione diversa al suo libro il quale mostra solamente «la diatriba contro la filosofia e i filosofi»¹⁷².

Sempre in quest'ultima lettera, Croce comunica poi di aver già composto la conferenza su Leonardo da Vinci che verrà letta il 4 aprile del 1906 proprio a Firenze, sede fisica dell'omonima rivista. La comunicazione, per ammissione retrospettiva di Croce stesso, fu volutamente provocatoria e mirava ad invalidare il «culto» allora dedicato all'uomo da Vinci¹⁷³ il quale, seppur giustamente riconosciuto come il *padre* delle scienze naturali e fisiche, era il capostipite di una tendenza di pensiero *faziosa* che prediligeva una logica naturalistica, avariata, rispetto a quella di matrice prettamente speculativa. Il suo intento era quindi di mostrare l'inconsistenza filosofica di Leonardo – e segnatamente dei pragmatisti che si richiamavano al suo nome – mostrando, al contempo, come la supposta tradizione naturalistica della filosofia italiana, palese riferimento all'articolo papiniano *Philosophy in Italy* menzionato all'inizio del presente paragrafo, era decisamente deficitaria e a livello storico e a livello teorico a causa del ponte creato arbitrariamente con la tradizione empirista anglosassone¹⁷⁴. L'attacco crociano, tuttavia, non si ferma solo a questi accenni ma mette in discussione anche il presunto carattere universale della sua figura, aggiungendo che il positivismo di Leonardo altro non era che agnosticismo mal travestito. Nel proseguo della conferenza, Croce sostiene anche l'incapacità di Leonardo a penetrare la dimensione interiore sprigionata dall'arte, che gli impedisce di cogliere il carattere lirico e personale della creazione artistica¹⁷⁵. Il focus sull'inadeguatezza del personaggio rinascimentale sembra, ancora una volta, avere di mira le posizioni espresse da Papini e, proprio verso la fine della sua comunicazione, Croce aggiungerà che la pochezza della filosofia vinciana è data dall'erronea teoria dell'arte propugnata in tutti i suoi manoscritti, prova esplicita dell'impossibilità di ascrivere il pensiero di Leonardo a qualsiasi tipo di fermento speculativo. L'attacco crociano si conclude con un accenno al *Crepuscolo* papiniano dato

¹⁷² Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 21 marzo 1906; Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 22 marzo 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 138-142.

¹⁷³ Nella nota introduttiva della ristampa del 1927, scrive Croce che la conferenza era inserita all'interno di un ciclo il cui carattere specifico era la «manifestazione dell'odierna moda del culto leonardesco» e che lui, per questo, decise di fare «l'avvocato del diavolo». Effettivamente, i contenuti della sua relazione avevano di mira delle persone e idee ben precise: quelle del circolo pragmatista fiorentino e dell'omonima rivista (cfr. B. Croce, *Leonardo filosofo* in id. *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di Storia della filosofia*, pp. 207-234, cit., p. 207). Anche Casini conferma che tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento imperversò, in molti strali della cultura europea, il mito di Leonardo in una duplice veste: «da un lato il precursore della rivoluzione scientifica rivendicato dagli adepti del positivismo, d'altro lato il mago e demiurgo prediletto dai cultori dell'occultismo» P. Casini, *Alle origini del Novecento*, cit., pp. 41-42.

¹⁷⁴ Osserva criticamente Croce, celando tuttavia l'identità del suo obiettivo polemico, che in Italia si è delineata una tendenza la quale reinserisce Leonardo nelle correnti empiristiche e naturaliste: «Anzi, alcuno, ingrossando la corrente con l'altro gran nome di Galileo e con quelli di tutti gli scienziati e matematici italiani, o anche facendo una bizzarra scorreria nella Magna Grecia e nella Sicilia, e accomodando a suo gusto Pitagora, Parmenide ed Empedocle, parla di una «filosofia naturalistica», che sarebbe vanto precipuo dell'Italia e che si opporrebbero alle fantasticherie metafisiche straniere: i restanti filosofi italiani non naturalistici, o vengono, per tal modo, rifiutati come escrescenza patologica, o ridotti anch'essi al naturalismo», B. Croce, *Leonardo filosofo*, cit., p. 215.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 223-224.

che il filosofo neoidealista metterà in discussione proprio la profondità delle teorie intellettuali tracciate secondo il metodo dell'*autobiografia* – contrafforte di tutta l'architettura disegnata da Papini nella sua prima monografia¹⁷⁶.

La conferenza, ovviamente, non lasciò indifferente Papini che dalle colonne del «Leonardo» risponderà al suo «illustre amico». Per Gianfalco la linea interpretativa utilizzata da Croce si avvale di un metodo «di cui ci serviamo noi tutti quando vogliamo negare a qualcuno di appartenere a una certa classe» e costruito sui capisaldi del suo sistema neoidealistico, «pensamento dell'universale, fuga precipitosa dall'empirismo, idealismo razionalista all'hegeliana e alla spaventiana». Così facendo, Croce aveva dunque gioco facile nel collocare Leonardo al di fuori della ristretta cerchia dei filosofi di professione visto che quest'ultimo «non ha mai fatto discorsi sull'Essere, sulla Sostanza, sull'Idea e s'è occupato invece moltissimo di osservare le cose particolari e gli aspetti diversi del mondo» concludendo che:

anche ammettendo il draconiano logicismo del Croce, si può affermare che il da Vinci non fosse filosofo? Si trovano, nei suoi scritti, delle tracce evidenti di preoccupazioni metafisiche del genere di quelle dei filosofi che il Croce predilige o dovrebbe prediligere. Non citerò che due pensieri di Leonardo per dimostrarlo: l'importanza ch'egli dava alle matematiche come forma perfetta e suprema della conoscenza, e la sua teoria, espressa in vari luoghi, sopra l'anima creatrice del corpo e lo spirito creatore e formatore del mondo. Ambedue questi pensieri trascendono, mi sembra, quell'empirismo puramente fenomenico in cui il Croce vuol cacciare per forza Leonardo¹⁷⁷.

Questa parentesi sulla considerazione crociana della figura di Leonardo da Vinci permette di allungare il raggio visuale e sostare anche sugli scritti papiniani dedicati al personaggio rinascimentale. Il dato da sottolineare è che quelli trattati di seguito sono articoli anteriori alla conferenza crociana e simboleggiano, nell'ottica di chi scrive, non solo l'attenzione riservata da Croce a Papini ma, forse, manifestano anche come le riserve sul movimento pragmatista leonardiano fossero di lunga data. In un articolo del 1903, *Il segreto di Leonardo*, il direttore dell'omonima rivista dice che la figura dell'uomo vinciano abita ancora il mondo: «egli è ancora vivo – è dentro di me, è una parte di me stesso, un prezioso frammento del mio pensiero». Rispetto alla conferenza crociana, la quale svalutava proprio la percezione dell'interiorità operata da Leonardo, Papini fa dell'artista rinascimentale l'archetipo per antonomasia dell'uomo interiore, anzi, il solo «tipo completo dell'uomo interiore». L'accusa crociana di agnosticismo rivolta a Leonardo da Vinci, poi, diviene intellegibile se si osserva come nell'articolo papiniano quest'ultimo venga invece presentato come un «asceta pagano [...] stato supremo che soltanto pochi santi, pochi artisti e pochi filosofi, hanno potuto raggiungere attraverso gli sforzi tenaci della sublimazione interna» concludendo:

Leonardo tende a fare della sua vita il suo capolavoro e le sue creazioni non sono che vestigia del suo cammino, pietre che il maestro gettò per segnare la sua strada e che i posteri hanno preso per meta delle sue fatiche [...] egli rappresenta in me lo sforzo

¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 228-232. Papini commenterà in una lettera a Prezzolini la conferenza crociana: «Da due giorni è a Firenze Croce. Solite chiacchiere. Ieri, alla Leonardo, ha fatto un attacco a fondo contro Leonardo e contro il Leonardo, con allusioni perfino al Crepuscolo» cfr. Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 15 aprile 1906; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 562.

¹⁷⁷ G. Papini, *Leonardo era filosofo?*, «Leonardo», anno IV, aprile 1906, terza serie, cit., pp. 150-151. Analogamente a Leonardo da Vinci anche Vico, uno dei pensatori più amati da Croce, riconobbe che nei numeri si celasse una forma di conoscenza purissima e superiore a quella presente negli ordinamenti civili, cfr. G.B. Vico, *op. cit.*, p. 554.

della vita personale, l'uomo che tende a possedere veramente sé stesso e perciò fa che il mondo diventi suo per mezzo di immagini e di pensieri [...] Leonardo da Vinci ci dà non un monito, ma qualcosa di più: un esempio. L'esempio glorioso di una vita bella, ricca e segreta, che tende ad ogni istante a superar se stessa, a divenir più profonda, più individuale e più spirituale¹⁷⁸.

Nell'anno precedente, il 1902, nel *Discorso ai giovani del gruppo vinciano* Papini aveva in sostanza ribadito come l'uomo del Rinascimento segnasse la nascita di una nuova dimensione la quale, proprio nell'interiorità, trovava il suo carattere distintivo. Leonardo, e la rivista che da lì a breve sarebbe stata fondata a Firenze in suo onore, condividevano entrambi un'aspirazione all'universalità – sommamente sprezzata da Croce nella sua conferenza del 1906 – che mostrava la peculiarità dell'idea filosofica abbracciata da Papini. Nel suo discorso l'attività speculativa è difatti vista come una forma di attività vitale inedita, «una manifestazione della nostra esistenza» che cozzava contro l'impostazione sistematica e dogmatica del sistema crociano¹⁷⁹. Nel proseguo, poi, Papini rimarcherà l'impostazione gnoseologica e psicologica della futura rivista sostenendo che l'unica certezza granitica della vita dello spirito sono proprio i tanto vituperati fatti psichici, la cui importanza era relativizzata dalla «Critica» di Croce.

Questo *excursus* sincronico sulla figura di (e del) Leonardo ha mostrato come, lo scontro Croce Papini, si consumasse intorno ad alcune concezioni fondamentali in merito alla fisionomia del grande artista rinascimentale che si ripercuotevano anche sulle rispettive concezioni filosofiche propugnate dai due. Se da una parte, infatti, Papini esaltava questa duplice natura dell'uomo da Vinci, insieme scienziato positivista e modello ideale dell'interiorità, dall'altra Croce tendeva a relativizzare la seconda dimensione e ciò appare evidente soprattutto nel proseguo delle lettere scambiate fra i due nel 1906.

Dopo la conferenza fiorentina, la *vis* polemica di Croce sulla rivista di Papini continua imperterrita fino a tacciare il «Leonardo» di essere rivista positivista. Nella lettera del 21 agosto, il filosofo napoletano scrive di non riuscire a capacitarsi della mutazione di segno del «Leonardo» le cui premesse, come lui stesso ebbe a dire, erano decisamente diverse e imputando tale cambiamento al «periodo di disorientamento» vissuto da Papini. L'intento polemico di Croce, evidente nella lettera in questione, era di colpire la «filosofia terra terra» dei leonardiani, ossia quella dei «cervellini empiristici angloamericani», che lo spinge a ritenere il pragmatismo nient'altro che un positivismo il quale, nella rivista fiorentina, si mescolava ad un romanticismo stantio e vanesio il cui unico merito era mostrare le due anime presenti all'interno del pragmatismo italiano, dove il positivismo

¹⁷⁸ G. Papini, *Il segreto di Leonardo*, «Leonardo», anno I, 19 aprile 1903, pp. 1-3, cit., pp. 2-3. L'articolo ricalca un appunto del 1902 in cui Papini sostiene che in Leonardo ritrova la sua immagine «come in un lucido specchio». Egli riuscì a dominare le cose solo grazie alla propria volontà e piegandole ai propri sogni e aspettative, conclude Papini, «ciò che di lui vive ed è in me, abita ora in un impero ch'io ben conosco perché lo creo nell'impero del mio sogno» G. Papini, *Il non finito*, cit., p. 219.

¹⁷⁹ Cfr. G. Papini, *Discorso ai giovani del gruppo vinciano*, in id. *Il non finito*, pp. 262-274, cit., p. 271. In una lettera dello stesso anno a Prezzolini, Papini descrive minuziosamente tutta la cornice: «Le cose del “Leonardo” van bene. Mercoledì passato tenemmo una solenne riunione di tutti gli aderenti [...] ed io, presentato da me stesso, fui eletto all'unanimità alla Presidenza del “Gruppo Vinciano” e alla direzione del Periodico. Indi tenni un lungo discorso (67 pagine) dove esposi le mie idee generali sulla vita, la filosofia l'arte che ebbe buon effetto, specie per certe inusuali affermazioni individualiste, che fecero volger la faccia a due semicollettivisti che assistevano alla riunione. Il mio discorso mezzo anarchico, con delle briciole di filosofie, con dichiarazioni anticollectiviste, antinietzschiane, antiestetiche sconcertò tutti gli avversari e mi assicurò il trionfo» cfr. Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 12 novembre 1902; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, p. 217.

si mescola al romanticismo dando lo stesso risultato dei «cetrioli conditi con la crema di latte»¹⁸⁰. Nella risposta Papini, causticamente, dice che «una indisposizione» gli ha impedito di rispondere subito alla lettera crociana allegando alla missiva tutta una serie di ringraziamenti per le parole spese da Croce nei confronti suoi e del «Leonardo» specificando, però, che la gratitudine non è comunque identica alla concordia. A suo avviso, Croce ha esagerato a relegare il pragmatismo a mero empirismo e positivismo aggiungendo che anche la visione calderoniana, di certo simpatetica con il positivismo, era comunque un'aggiornamento e revisione la quale meritava di essere connotata con l'aggettivo *critico*. Lasciando sullo sfondo la posizione di Calderoni, Papini denuncia l'incapacità crociana di intendere «il lato eroico, grandioso, imperatorio del pragmatismo» aggiungendo che «una delle caratteristiche di questa filosofia è anzi per me l'*emancipazione della realtà* – vale a dire il dispregio del fatto bruto per fabbricare le teorie e le ipotesi e il disprezzo per ciò ch'esiste e sembra fisso colla ricerca di tutti i modi, anche psichici, per cambiare la realtà»¹⁸¹.

La controbattuta di Croce si focalizzerà tuttavia di nuovo sulla duplice anima della rivista fiorentina: «una positivista, empiristica, astrattistica, intellettualistica, anglicizzante, l'altra, fantasiosa e romantica». La prima rappresentata da Vailati e Calderoni, «persone colte e scrittori *nitidi*», la seconda invece espressa da Papini e Prezzolini. Per Croce tali correnti «sono *inconciliabili*» poiché l'interpretazione del pragmatismo fornita da quest'ultimi è intrisa di romanticismo il quale – oltre ad essere una forma insoddisfacente e «di transizione» – non può accomodarsi «alla peggiore logicità, alla più astratta, a quella dei matematici ed empiristi», a conferma del fatto che il *pregiudizio* neoidealista-crociano tendeva ad azzerare totalmente il pensiero filosofico anglo-americano. La lettera crociana si chiude con una nuova strigliata nei confronti dell'indirizzo di pensiero perseguito nelle colonne della rivista fiorentina e dei filosofi, come James, in essa presentati – anche se pare tacere volutamente sui riferimenti maggiore del duo Vailati-Calderoni ossia Russell e Peirce. Scrive Croce:

Un paese come l'Italia, che ha una tradizione di civiltà, di arte, di pensiero; *un paese in cui è avvenuto tutto*; un paese che ha ancora *tesori di pensiero*, che non sono penetrati nella vita internazionale; può essere chiamato a nuova vita mentale dal prof. William James o in nome del prof. William James, di un bravo psicologo ma filosofo inesistente? Non amo le livree; ma, livrea per livrea, preferirei sempre quella che hanno portato i nostri padri al *frac* del prof. James, – che è un βάρβαρος coi vizii dei barbari¹⁸².

A questa dura lettera Papini non rispose direttamente. Tuttavia, lo scontro fra i due acuitizzato dalle polemiche in merito il pragmatismo e Leonardo (sia uomo che rivista) raggiunge un punto

¹⁸⁰ Così testualmente Croce: «Voi mi direte che siete *prammatista*: ma io sono persuaso che il prammatismo non esiste; ossia (e qui do ragione al Calderoni) che il vero prammatismo sia nient'altro che positivismo. Il resto sono frasi. Il positivismo sostanziale del "Leonardo" si mescola a una corrente romantica; e a me pare che ne esca un intruglio simile a quello che sarebbe un piatto di cetrioli conditi con la crema di latte [...] vi dico queste cose pel vivo desiderio che ho sempre avuto che la vostra opera riesca utile ai giovani italiani. Non indicate ad essi le vie facili del ragionamento a breve respiro, e della bizzarria e del paradosso. Spingeteli invece verso le vie difficili, per le quali si richiede non solo audacia ma pazienza. La via intrapresa avrà effetti più lenti e lontani, ma sicuri e solidi» cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Weggis 21 agosto 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 149-150.

¹⁸¹ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 27 agosto 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 151.

¹⁸² Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Weggis 29 agosto 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, pp. 152-153. Come si è già detto nel testo Croce, pur attaccando il pragmatismo *magico*, taceva volutamente sulla variante logica rappresentata da Vailati, Calderoni e Peirce. In effetti, attaccare i due poligrafi doveva essere molto più semplice non solo a causa della giovane età ma anche perché, ad esempio, a Croce mancava una conoscenza ampia degli scritti di Vailati e Calderoni nonché, ed è importante sottolinearlo, di quelli di Peirce che all'epoca aveva una diffusione molto più ristretta rispetto a quella del suo connazionale James, conosciuto in tutti i maggiori circoli intellettuali dell'epoca.

di non ritorno in seguito la pubblicazione del già menzionato saggio crociano su Hegel. Dopo l'invio e la lettura del testo Papini informerà Croce dell'accoglienza riservata allo scritto; il gruppo "matematico", capeggiato da Vailati, ad esempio era «scandalizzato» dalla noncuranza manifestata da Croce nei confronti delle scienze «e protesta perché avete rimproverato ad Hegel di non averle abbastanza disprezzate, affermando che la verità è perfettamente l'opposto: cioè che i filosofi non si sono occupati abbastanza di cose scientifiche». Per Papini, tuttavia, è possibile dare una lettura *pragmatista* anche di Hegel che guardi alla dialettica «come una forma enfatica per criticare le false e ingombranti distinzioni degli scolastici e, nello stesso tempo, come un descrivere semplicisticamente il procedimento del pensiero umano» aggiungendo che Croce avrebbe alla fine accettato «Hegel in quanto pragmatista o il Pragmatismo in quanto hegeliano»¹⁸³.

Le informazioni ricevute da Papini soddisfaranno Croce il quale, rispondendo alla lettera, disse che il suo intento era proprio di suscitare scalpore e scandalo risvegliando la discussione intorno ad uno dei pensatori essenziali della storia filosofica. Commentando con una certa compiacenza l'indignazione scoppiata fra il gruppo «dei positivisti, o neopositivisti, o sezione scientifica» del «Leonardo» – da lui sempre combattuta – Croce puntualizza che «il mio *disprezzo* per le scienze naturali è una favola» visto che lui le ha «difese anche *contro la tutela*, cui Hegel vorrebbe sottemetterle in nome della filosofia», concludendo che l'ipotetico collegamento paventato da Papini fra Hegel e il pragmatismo è del tutto apparente poiché «il prammatismo è ancora un ammasso confuso anzi instabile di tendenze varie, anzi opposte»¹⁸⁴.

Il veto crociano d'intendere Hegel secondo il metodo pragmatista, tuttavia, non verrà rispettato da Papini che nel suo articolo cercherà anzi di dare una visione della dialettica hegeliana proprio in base ai principi di tale filosofia. A suo avviso vi sono due possibili interpretazioni. La prima proposta è di concepire la dialettica «come un tentativo di reazione logica [...] contro le false distinzioni della scolastica e in genere della filosofia tradizionale». Le antinomie del pensiero, le distinzioni concettuali, gli aut-aut mentali vengono fortemente osteggiati da Hegel – e dagli hegeliani – che cerca invece di ricomporre le divisioni presenti nella realtà a differenza degli scienziati i quali, nel loro lavoro di ricerca, non hanno mai avuto di mira quest'esigenza riconciliatrice degli opposti mentre il filosofo tedesco «facendo una critica diretta delle false ed apparenti antinomie filosofiche ha scelto la forma metafisica e trascinato dall'entusiasmo ha dato apparenza di sistema della realtà a ciò che doveva essere una semplice correzione di metodo».

La seconda interpretazione offerta da Papini presenta la dialettica come «una specie di legge storica, una teoria del modo col quale si succedono le forme sociali o le teorie scientifiche» alla

¹⁸³ Cfr. Giovanni Papini a Benedetto Croce, Firenze 8 ottobre 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 163.

¹⁸⁴ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Perugia 9 ottobre 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 165. Questa autodifesa di Croce non è in effetti errata in quanto, nel saggio in questione, egli va direttamente oltre Hegel accusando il sapere scientifico-matematico di essere una vera e propria astrazione intellettualistica del tutto fuorviante rispetto alla vera natura del pensiero, ossia quella speculativa. Nella sua ottica le scienze hanno un grado di approssimazione tale da essere nettamente inferiori rispetto ai modelli forniti dal sapere poetico-filosofico, l'unico in grado di condurre l'uomo al vero. In *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Croce lamenta la mancanza nel filosofo tedesco di una battaglia contro le classificazioni empiriche le quali, da Aristotele in poi, hanno macchiato la logica con verbalismo e questioni di parole – quest'ultime carissime a Vailati – e mostrano la profonda diversità, nell'ottica crociana, fra il metodo della filosofia e quello delle discipline matematico-naturali (cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in id. *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*). Le scienze naturali e matematiche, anche nell'*Estetica*, vengono considerate forme impure di conoscenza formate da elementi d'origine pratica che non sono in alcun modo paragonabili o ravvicinabili alla profondità raggiunta dalla storia e dalla filosofia visto che l'illimitatezza di quest'ultime postula la limitatezza delle prime. Inoltre, analogamente al saggio su Hegel, anche qui la logica aristotelica viene considerata un guazzabuglio di fatti verbali e di pensiero che ha così viziato in maniera indelebile lo sviluppo di quelle successive; fatto questo che lo porta a notare come l'unica riforma *possibile* della logica passi necessariamente attraverso la scienza estetica; cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*.

quale può eventualmente susseguire una terza opzione «che tien conto di quel tanto di vero che c'è nell'una e nell'altra e in una certa maniera le concilia, restaurando le restrizioni tacite e sopprimendo le esagerazioni». Tale peculiare generalizzazione storica – dietro cui sembra possibile intravedere il germe di una parentela fra epistemologia e storicismo – consente a Papini di ravvicinare l'hegelismo al positivismo comtiano visto che:

Ambedue queste leggi, per quanto si riferiscano a fatti del tutto diversi, sono straordinariamente sempliciste ma rappresentano, fino a un certo punto e a grossi tratti, il movimento della storia delle idee. Esse, però, dovrebbero esser trattate piuttosto nella psicologia dei filosofi o degli scienziati che nella filosofia come la intendono gli hegeliani. Insomma c'è da scegliere fra queste due ipotesi: o che si tratti di una reazione logica larvata o di una legge storica. Nel primo caso Hegel assume quasi le sembianze di Pragmatista nel secondo caso si trova appaiato coi Positivisti¹⁸⁵.

Le congetture papiniane indispettirono Croce il quale, dopo aver letto sulle colonne del «Leonardo» gli articoli dedicati da Papini e Prezzolini a *Ciò che è vivo e cioè che è morto della filosofia di Hegel*, scriverà che in primo luogo l'articolo di Prezzolini entra di più nel cuore della questione rispetto al suo aggiungendo che Papini fa «in fondo un dilemma bizzarro: o Hegel è un visionario, o io, Papini, sono inintelligente. Ora io non sono disposto ad accettare nessuno dei due corni del dilemma. C'è una terza ipotesi, che è da voi trascurata ed è la più prossima al vero. Cioè, che al pensiero hegeliano si giunge dopo lunga disciplina, dopo molta fatica, *post multos annos*»¹⁸⁶. Nonostante le considerazioni papiniane avessero un fondo di ragionevolezza e non meritassero una liquidazione così repentina, Croce non fece attenzione alla lettura della filosofia hegeliana proposta del fiorentino e, analogamente all'itinerario perseguito nell'analisi del pensiero di Leonardo da Vinci, preferì non misurarsi con il suo *giovane* avversario.

Il duplice rifiuto, dettato probabilmente da una sorta d'incoscienza paternalismo, mostra come il filosofo neoidealista fosse gravato da una serie di pregiudizi – tra cui l'inferiorità della conoscenza

¹⁸⁵ Cfr. G. Papini, *Che senso possiamo dare ad Hegel*, cit., pp. 286-287. Per quanto riguarda l'intuizione del ponte fra pragmatismo e filosofia hegeliana è interessante rilevare che fu proprio Peirce, nel mentre andava definendo la sua posizione rispetto a quello di James, a scrivere: «The truth is that pragmatism is closely allied to the Hegelian absolute idealism, from which, however, it is sundered by its vigorous denial that the third category (which Hegel degrades to a mere stage of thinking) suffices to make the world, or is even so much as self-sufficient. Had Hegel, instead of regarding the first two stages with his smile of contempt, held on to them as independent or distinct elements of the triune Reality, pragmatists might have looked up to him as the great vindicator of their truth. (Of course, the external trappings of his doctrine are only here and there of much significance.) For pragmatism belongs essentially to the triadic class of philosophical doctrines, and is much more essentially so than Hegelianism is. (Indeed, in one passage, at least, Hegel alludes to the triadic form of his exposition as to a mere fashion of dress.» C.S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935; Vols. VII-VIII ed. Arthur W. Burks, same publisher, 1958, cit. 5.436. Il legame fra positivismo e storicismo, ovvero fra dottrine scientifica e sviluppo storico, oltre che trovarsi in Vailati ricevette una sorta di riconoscimento ufficiale da un importante epistemologo italiano, Giulio Preti: «Il neopositivismo di G. Vailati è fortemente intinto di pragmatismo. Ora è notevole come la filosofia pragmatista, ad onta della sua accentuata predilezione a porre i problemi in termini di psicologia individuale, possa aprirsi ad un orizzonte autenticamente e concretamente storicistico. Che essa (e ciò la accomuna in qualcosa di più profondo che non il semplice nome alla filosofia della praxis marxiana) concepisce il pensiero in generale, e quello scientifico in particolare, come strumento mediante cui l'uomo trasforma il mondo in un mondo di leggi e significati. Ma l'«uomo» che compie ciò è l'uomo concreto, l'uomo storico, l'uomo che vive realmente in una società, la quale ha un passato, un presente ed un futuro verso cui si protende» G. Preti, *Due orientamenti nell'epistemologia*, in *Saggi filosofici*, voll. II, La Nuova Italia, Firenze 1976, cit., vol. I, p. 73.

¹⁸⁶ Cfr. Benedetto Croce a Giovanni Papini, Napoli 24 novembre 1906; in B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 171.

scientifica¹⁸⁷ e l'inutilità della filosofia angloamericana – che gettarono un'ipoteca sui pragmatisti italiani determinando la perdita non solo delle loro speculazioni, ma anche delle loro figure. Cancellandoli dalla storia della filosofia di inizio secolo, Croce segnò in maniera negativa gli sviluppi successivi del pensiero italiano il quale, richiudendosi all'interno di sistemi rigidi e monolitici, fu per decenni incapace a dialogare con i fermenti più attivi e innovativi del pensiero internazionale arroccandosi in un provincialismo che, invece, i pragmatisti italiani cercarono invano di superare più volte.

¹⁸⁷ Giulio Preti, in un libro da poco riedito, dedica numerose considerazioni alla *reazione idealistica contro la scienza* mostrando come la valutazione crociana determinò un grave ritardo in campo epistemologico e filosofico, lasciando il pensiero italiano a vegetare in una sorta di limbo retorico incapace di misurarsi con le scoperte più recenti della scienza e della logica, cfr. G. Preti, *Retorica e Logica. Le due culture*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018.

CAPITOLO SECONDO

PEIRCE, JAMES E IL PRAGMATISMO ITALIANO

2.1 Il *topos* dei due pragmatismi

Un altro ordine di problemi in merito ai pragmatisti italiani è spesso dipeso dal loro rapporto con il pragmatismo americano e, in special modo, con Peirce e James; il soggetto del presente capitolo non è tuttavia preposto a fornire una ricostruzione del pensiero di quest'ultimi¹, ma vorrebbe stabilire cosa conoscessero i quattro delle dottrine peirceane e jamesiane. Trattare i nessi con James e Peirce, dato che a loro si richiamarono gli italiani per esplicitare le proprie vedute pragmatiste, divergenti, e spesso miranti a fini diversi, è quindi necessario. Vi è tuttavia un rilievo da effettuare. Un luogo comune nella valutazione storiografica in merito al pragmatismo italiano è appunto quello di aver enfatizzato i diversi programmi di ricerca che, se da una parte è procedimento utile per cogliere le differenze e marcarne le peculiarità, dall'altro rischia di scavare troppo nelle disomogeneità portandosi dietro un detrito, *topos* negli studi in merito, riguardo alla divisione in un pragmatismo di ascendenza jamesiana, psicologica, codificato dai due poligrafi Papini e Prezzolini, che in qualche modo ne abbassavano il tono, e uno di matrice peirceana, logicamente serio, rappresentato da Vailati e da Calderoni – spesso visto come suo ripetitore. Il presente paragrafo non vorrebbe essere quindi la semplice ricostruzione storiografica di un paradigma ormai consolidato, che tende a dividere ed accentuare le differenze fra il quartetto polifonico italiano, ma cerca invece di mantenere un ideale *fil rouge* evitando quindi di ripetere analisi che sono oramai state più volte sviscerate ed enunciate.

In questa parte diamo ormai per assodate che la critica crociana e gentiliana del pragmatismo abbia esplicitamente riguardato il versante jamesiano, come mostrato nel primo capitolo, lascian-

¹ Sul pensiero e l'opera dei due filosofi vi sono numerosi studi da consultare. Senza pretesa di completezza, che sarebbe di per sé impossibile data la mole ingente di materiale, cercheremo di selezionare e menzionare alcuni dei contributi più recenti. Per quanto riguarda Peirce si vedano: G. Maddalena, *Peirce*, La Scuola, Milano 2015; M.A. Bonfantini-R. Fabbrichesi-S. Zingale, *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Bompiani, Milano 2015; E. Fadda, *Peirce*, Carocci, Roma 2013; D.R. Anderson, *Creativity and the philosophy of C.S. Peirce*, Springer 2010; R. Fabbrichesi Leo, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 2005. Su James, invece, si rimanda a S. Marchetti, *James*, La Scuola, Brescia 2021; id., *Ethics and Philosophical Critique in William James*, Palgrave MacMillan, New York 2015; R.M. Gale, *The Philosophy of William James: An Introduction*, Cambridge University Press 2005; R.D. Richardson, *William James: In the Maelstrom of American Modernism*, Houghton Mifflin, Boston 2006. Ci sono anche numerosi studi prospettici, che gettano uno sguardo d'insieme sul movimento filosofo americano, in questa sede menzioniamo R.M. Calcaterra-G. Maddalena-G. Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015; R. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge, U.K. and Malden, Cambridge 2010, A. Santucci, *Storia del pragmatismo*, Laterza, Bari 1992 e C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.

do pregiudizialmente in ombra la proposta peirceana, ma aggiungeremo anche che furono gli stessi pragmatisti – Papini e Calderoni specialmente² – ad accentuare questa dicotomia fra corrente logica e psicologica la quale divenne prassi comune. Tuttavia, data la cristallizzazione oramai accettata, in questa sede cercheremo di difendere la presunta unitarietà dell'indirizzo filosofico sorto in seno al «Leonardo», giornale osteggiato in qualsiasi variante, tanto papiniana-prezzoliniana che vailatiana-calderoniana, presentatasi ai suoi contemporanei, rintracciando in quelle tensioni esistenziali comuni una matrice unitaria in grado di motivare la nostra ipotesi di lavoro. I pragmatisti italiani, seppur avendo come già detto interessi di ricerca differenti, condividevano il medesimo interesse per i destini dell'uomo e per tal motivo cercarono più volte di disegnarne il cammino all'interno delle varie manifestazioni dell'esistenza, la pluralità dei fenomeni in essa presenti indussero dunque i nostri ad investigare con attenzione i rapporti intrattenuti dall'uomo con tutte le varie organizzazioni e istituzioni sociali siano esse politiche, religiose o economiche. Nelle pagine precedenti si è visto come il punto di forza dei primi avversari del pragmatismo italiano fu di enfatizzare le differenze fra i due indirizzi, peirceano e jamesiano, avvantaggiati in questo dalle analisi degli stessi esponenti i quali favorirono la visione dicotomica fra una variante logica ed una psicologica. Tale ipotesi venne ereditata anche dagli studiosi successivi che pur stigmatizzando le accuse rivolte ai pragmatisti italiani accettarono e, anzi, contribuirono ad accentuare le diversità presenti scavando così un solco destinato ad allargarsi col passare dei decenni. La postura assunta, se da una parte fondamentale per cogliere le peculiarità contraddistinguenti il pensiero d'ognuno, dall'altra tuttavia sembra mostrare quasi che le colonne del «Leonardo» siano state il frutto di una collaborazione occasionale e fortuita, in altre parole una casualità imprevedibile che coinvolse *persone serie* come Vailati e scavezzacollo quali Papini e Prezzolini. Tale visione impoverisce e depaupera l'impresa leonardiana, i pragmatisti italiani, lungi dal ritenere la divergenza un punto debole fecero proprio dell'eterogeneità degli indirizzi il loro motivo d'incontro costruendo una proposta pluralistica in grado di coprire e problematizzare i diversi campi dello scibile umano e dell'esistenza, includendo al suo interno i recinti più disparati che spaziano dalla religione all'economia politica.

Questo punto di partenza non è mai stato debitamente compreso e il foglio fiorentino, insieme ai suoi animatori, venne criticato non solo dai Dioscuri del neo idealismo, e dai discepoli Spirito e De Ruggiero che accettarono le ipoteche forse pregiudiziali dei maestri, ma anche da studiosi di altri versanti i quali avrebbero potuto mostrare una maggiore plasticità nei confronti dell'impresa papiniana a cui bisogna conoscere il merito di aver destato l'attenzione, e in seguito l'adesione, di uno studioso affermato come Vailati. Papini, ad esempio, in *Cronaca pragmatista* riconosce che la plasticità e pluralità sono caratteristiche fondamentali del pragmatismo e che questa filosofia non è mai stata una dottrina unica e omogenea ma contempla varie sfaccettature e opposizioni che si raggruppano in quattro categorie: *puritani, conciliatori, magici e sociali*. Ora, è importante sottoli-

² Papini, nell'*Avvertimento* alla sua raccolta di saggi sul pragmatismo del 1913, scriverà che: «Presso di noi il Pragmatismo si divise quasi nettamente in due sezioni: quella che si potrebbe dire del Pragmatismo logico e quella del Pragmatismo psicologico o magico. Alla prima appartenevano Vailati e Calderoni ai quali moltissimo deve [...] la teoria della scienza e la logica considerata come studio del significato delle preposizioni e delle teorie. La seconda era composta da me e da Prezzolini e noialtri, spiriti più avventurosi, più paradossali e più mistici svolgemmo soprattutto quelle teorie che ci facevano sperare un'efficacia diretta sul nostro spirito e sulle cose» G. Papini, *Sul pragmatismo. Saggi e ricerche* in Id. *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di L. Baldacci, Mondadori, Milano 1977, p. 7 (1 ed. 1913). Calderoni effettuò invece una tripartizione del pragmatismo, che avremo modo di approfondire in seguito, distinguendo fra uno originario, critico, iniziato da Peirce, quello della *Will to Believe* di natura jamesiana, codificato dal duo Papini-Prezzolini, e uno intermedio, operazionista, che applica il pragmatismo in questioni d'indole metodologica relative alla scelte di definizioni, ipotesi e esperimenti. Ai fini del discorso portato avanti in queste righe è importante rilevare che dietro la filosofia papiniana Calderoni intravede il principio del pragmatismo peirceano, cfr. M. Calderoni, *Variazioni sul pragmatismo*, «Leonardo», anno III, febbraio 1905, seconda serie, pp. 15-21.

neare come, nonostante le suddivisioni, i conciliatori alla Vailati riconoscono che fra il pragmatismo logico e psicologico vi sia un'affinità elettiva la quale giustifica l'unicità del nome mentre gli stessi magici (in cui Papini si iscrive) capirono l'importanza dell'indirizzo logico vailatiano-calderoniano. Discorso differente sembra essere invece quello dei pragmatisti sociali i quali, postulando un'alleanza fra pragmatismo e socialismo, non paiono suscitare particolari simpatie nell'autore³.

Questo articolo, nell'economia di quello che si è detto precedentemente, acquista un importante valore mostrando la comunanza d'intenti dei pragmatisti italiani e corrobora l'idea secondo cui l'adesione di Vailati al progetto leonardiano non sia frutto di sviste o infatuazioni improvvisi; un intellettuale come Vailati era ben consapevole dei rischi connessi alla collaborazione al foglio fiorentino tanto che, proprio in merito al numero del «Leonardo» in cui compare *Cronaca pragmatista*, scriverà in una lettera a Papini di non poter utilizzare il suo *Pragmatismo e logica matematica*, comparso nello stesso fascicolo, poiché vi era il rischio di comprometersi a causa dell'articolo papiniano che lo precede, *Dall'uomo a Dio*⁴.

Il rilievo effettuato dimostra come la partecipazione di Vailati alle vicende del «Leonardo» fu di natura critica. Lungi dal sottoscrivere alcune arditezze di Papini e Prezzolini, il filosofo cremasco si rese disponibile ad una discussione aperta sui problemi sollevati di volta in volta dai due. Proprio l'aspettativa e il credito concesso ai giovani fiorentini scandalizzò e infastidì alcuni filosofi i quali, vuoi per formazione culturale o per interesse scientifico, dovevano probabilmente mostrare maggior comprensione verso le motivazioni che spinsero Vailati ad accostare il suo nome a quello di una rivista fondata e diretta da studiosi non ancora celebri e affermati. Il caso più vistoso fu quello di Federico Enriques⁵ che, in un articolo del 1910, criticò la scelta cul-

³ G. Papini, *Cronaca pragmatista*, «Leonardo», anno IV, febbraio 1906, terza serie, pp. 58-61. Il ponte fra pragmatismo e socialismo, e in seguito marxismo, sarà una pista battuta da numerosi interpreti italiani tra cui menzioneremo i più quotati, Ludovico Geymonat e Giulio Preti.

⁴ Il giudizio vailatiano sul numero di febbraio del 1906 del «Leonardo» non sembra entusiasta dato che, nella lettera, si legge: «Degli articoli senza confronto il migliore mi pare il tuo *Uomo tra uomini*. Il mio purtroppo non lo posso utilizzare nell'ambiente ove lo volevo diffondere, perché l'accompagnamento del tuo Uomo-Dio lo comprometterebbe. Non posso neanche fabbricarne estratti perché, a farlo apposta, la pagina più scandalosa è proprio quella che sta al retro della mia prima. Ma il peggio di questo numero sono le Schermaglie» Giovanni Vailati a Giovanni Papini, 8 marzo 1906; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 434.

⁵ Federico Enriques (1871-1946) è stato sicuramente una delle figure più importanti della costellazione filosofico-scientifica dell'Italia novecentesca. Nella sua riflessione si intrecciano in maniera organica filosofia, matematica, storia, pedagogia e organizzazione della cultura e questo mostra come, oltre ad essere un matematico ed epistemologo di rilievo internazionale, Enriques fosse anche promotore, in Italia, di una politica pedagogica votata all'unione di filosofia e scienza. A livello epistemologico e di pura teoria della matematica, egli fu un convinto assertore dello sperimentalismo fornendo una serie di contributi molto rilevanti sullo studio delle geometrie non-euclidee e, dialogando in particolare con referenti francesi, contribuì a sprovincializzare la discussione filosofica di inizio secolo nonché a promuovere una serie di vedute pionieristiche sulla storia della scienza. Le sue opere più conosciute sono *Problemi della Scienza*, Zanichelli, Bologna 1906 e *Scienza e razionalismo*, Zanichelli, Bologna 1912. Dato che nel paragrafo precedente è stato dato ampio spazio alle critiche crociane al pragmatismo italiano e, di riflesso, al pensiero scientifico in generale, è interessante notare che il filosofo napoletano attaccò proprio Enriques. In un articolo apparso nel 1911, su «La Critica», Croce criticò le opinioni del matematico bolognese su Hegel, tacciando le sue posizioni filosofiche generali di diletantismo e inadeguatezza; B. Croce, *A proposito di una critica*, «La Critica», vol. IX (1911), p. 400. L'anno successivo, sulla stessa rivista, Croce disse addirittura che Enriques «di filosofia non sappia nulla di nulla»; id., *Ancora del prof. Enriques*, «La Critica», vol. X (1912), pp. 79-80, cit. p. 79. Per concludere, è necessario rilevare come anche Gentile avversò il pensiero di Enriques, cfr. G. Gentile, [Rec. a] Enriques F., *I problemi della scienza*, «La Critica», vol. VI (1908), pp. 430-446. L'attacco contro la logica e la filosofia della scienza compiuta dal neoidealismo italiano fu stigmatizzata da Garin il quale scrisse: «La equivoca 'liquidazione' delle scienze della natura e degli studi di logica, che in Italia venne operata dall'idealismo, determinò una serie di guasti che vennero interessando anche il campo delle discipline 'umane' [...] Che per conseguenza, sotto la spinta di altre esperienze culturali, la cultura italiana tornasse a guardare con rinnovato interesse all'indagine scientifica e ai suoi metodi, non può stupire. Nè stupisce che in questo

turale dell'amico attaccando il pragmatismo – e segnatamente il «Leonardo» – sia dal lato jamesiano che da quello peirceano. La vicenda appare curiosa visto che tra lui e Vailati vi era un rapporto di stima reciproca certificato anche dalle lettere contenute nell'*Epistolario*. La conoscenza fra i due epistemologi e filosofi della scienza è di molto anteriore rispetto a quella con Papini e Prezzolini, iniziata dopo il 1902, la prima lettera di Enriques al filosofo cremasco risale infatti al 1897. Anche nelle lettere successive il registro della conversazione non muta dato che i due si confrontano su numerosi temi quali l'avversione di Vailati verso il kantismo – non pienamente appoggiata dal matematico bolognese e punto d'incontro invece con le analisi di Peirce⁶ –, il rapporto tra filosofia e scienza, il carattere della logica formale, l'epistemologia, l'etica, la questione dell'insegnamento universitario di filosofia della scienza e altri numerosi e vari punti che mostrano come Enriques tenesse in gran conto non solo l'opinione di Vailati, ma anche i suoi articoli, oggetto più volte di apprezzamenti e discussioni. Il *casus belli*, tuttavia, fu originato da uno scritto vailatiano apparso sulla «Revue du Mois» che Enriques non riuscì a condividere dato il credito concesso al «Leonardo» di Papini.

In una lettera del 17 febbraio 1907, Enriques si espresse in termini fortemente negativi sul contenuto dell'articolo:

Ho letto il tuo articolo nella «Revue du Mois». Potevi intitolarlo: «Il movimento del “Leonardo” e della logica matematica» ed eri a posto. Ma pretendere che il «Leonardo» rappresenti il movimento filosofico italiano, mi pare una tesi... un po' ardita. Intanto io credo che il tuo articolo, per la tua autorità personale e per essere scritto in un giornale straniero, meriti una risposta. E mi propongo di dargliela. [...] Se nascerà tra noi una polemica, mi auguro solo questo: di avere da combattere le idee di *Vailati* (divise magari da Tizio, Caio...), ma non quelle dei *pragmatisti*. È tanto bello discutere delle idee personali, vive, *disequali* fra loro, che non c'è bisogno di cercare nomi incolori di gruppi o di tendenze per accrescerne il peso⁷.

'recupero' godesse qualche beneficio di congiuntura anche il vecchio positivismo, in seno al quale non era difficile trovare voci ancora significative di logici, di metodologi, di pedagogisti, di moralisti [...] Di qui gl'inviti a rileggere Vailati ed Enriques, a ricordare il peso che Peano aveva avuto in tutto il mondo colto, a non dimenticare Calderoni, a cercare una genealogia del sapere italiano che, invece di passare attraverso Cuoco e gli hegeliani di Napoli per approdare a Croce, si rifacesse a Gioia, Romagnosi, Cattaneo» E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, vol. II, cit., pp. 592-593. Sulla diatriba fra Enriques e il neo-idealismo si veda anche O. Pompeo Faracovi, *Il caso Enriques. Tradizione nazionale e cultura scientifica*, Belforte, Livorno 1984, pp. 81-116 e soprattutto M. Ciliberto, *Scienza, filosofia e politica: Federigo Enriques e il neoidealismo italiano*, in Aa. Vv., *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Belforte, Livorno 1982, pp. 131-166; Ciliberto predilige il conflitto tra Croce e Enriques e vede proprio in Croce, più che in Gentile, la figura chiave di tutta la vicenda, sia per le implicazioni filosofiche che per le vicende di politica culturale, di segno opposto è invece la lettura di Massimo Ferrari che vedrà in Gentile l'interlocutore privilegiato, dal punto di vista filosofico, del pensiero enriquesiano, cfr. M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 216-221.

⁶ Questo tema, la cui trattazione verrà approfondita nelle pagine dedicate allo studio dei nessi fra Peirce e i pragmatisti italiani, è al centro di un articolo pubblicato l'anno scorso in cui si fa dell'antikantismo una caratteristica primaria di tutto il movimento filosofico che va sotto il nome di pragmatismo. Secondo Giovanni Maddalena, autore dello scritto, la critica di Peirce è costruita a partire da tre punti, due espliciti come il nominalismo e la debolezza dell'*Ich denke* kantiano, e uno implicito riguardante la distinzione operata dal filosofo di Königsberg fra conoscenza teoretica, etica ed estetica; cfr. G. Maddalena, *Anti-Kantianism as a Necessary Characteristic of Pragmatism* in K.P. Skowronski and S. Pihlström (eds.), *Pragmatist Kant—Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century*, Nordic Studies in Pragmatism 4, Nordic Pragmatism Network, Helsinki 2019, pp. 43-59. Anche Ferrari riconosce che, il contrasto Vailati-Enriques, si giocò essenzialmente sull'interpretazione della filosofia kantiana la quale permise invece al matematico bolognese di fondare la geometria su basi empiriste e psicologiche, cfr. M. Ferrari, *Non solo idealismo*, p. 222.

⁷ Federigo Enriques a Giovanni Vailati, 17 febbraio 1907; in *Epistolario*, cit., p. 587.

La requisitoria di Enriques può essere forse compresa alla luce della recensione scritta da Vailati ai suoi *Problemi della scienza*. Qui l'opera di Enriques viene messa in connessione con tutti i filoni dell'epistemologia europea dell'epoca oltre che riattaccarsi ai nuovi indirizzi che venivano denominati tanto *positivismo critico* quanto *pragmatismo*, accomunati da un'attitudine ai problemi «metafisici» diametralmente opposta rispetto all'agnosticismo del positivismo ortodosso. Nell'analisi vailatiana del libro di Enriques è messo in risalto l'aspetto predittivo nella formazione del concetto di realtà tuttavia, specifica Vailati, la conclusione cui giunge il bolognese – la credenza alla realtà di un dato oggetto coincide con l'attesa di alcune sensazioni dipendenti dalla nostra volontà – si presta ad un'obiezione, ossia che in essa rientrino tanti i casi di credenza alla realtà che quelli di credenza alla non realtà di un dato oggetto. La considerazione lo spinge a sottolineare che un'altra difficoltà del testo enriquesiano, che inerisce la questione del significato di due proposizioni equivalenti la quale, tuttavia, potrebbe venir aggirata mediante l'ausilio delle teorie pragmatiste secondo cui l'unico metodo di prova di un'affermazione consiste nei fatti che è in grado di suscitare. Gli ultimi due elementi rimarchevoli della ricognizione vailatiana sono da un lato il plauso al collegamento fra metodo dell'approssimazione successiva e economia pura e, dall'altro, la critica alla mancanza di un'analisi dei principi logici – e della nomenclatura – che si ricollegli alle trattazioni antiche e moderne⁸.

Nella lettera inviata da Enriques alla «Revue du Mois» – sulle cui pagine era stato pubblicato l'articolo vailatiano *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie* – veniva messo in risalto il nuovo indirizzo della speculazione filosofica italiana in cui le opere di logica, metodologia e di epistemologia acquistavano un peso sempre maggiore grazie proprio agli interventi di studiosi quali Enriques⁹. Il matematico bolognese evidenzia come lo scritto vailatiano

⁸ cfr. G. Vailati, [Rec. a] F. Enriques, *I problemi della scienza*, «Leonardo», anno IV, agosto 1906, pp. 214-221. Rileggendo questo scritto vailatiano, Santucci nota una sostanziale affinità tra il positivismo critico di Enriques e il pragmatismo di Vailati che lasciava larghe zone di consenso soprattutto a causa del ruolo assegnato da entrambi al metodo deduttivo come strumento di ricerca. Le criticità del rapporto, tuttavia, erano fatte risalire da una parte all'affiliazione di Vailati alla scuola di Peano e, dall'altro, alla lettura sociologica del pragmatismo data da Enriques che negava alla corrente qualsiasi tipo di rigore scientifico abbassandolo ad un mero utilitarismo di stampo economico; cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, p. 305-320. In *I problemi della scienza* Enriques ha più volte modo di richiamare la figura di Giovanni Vailati soprattutto in due luoghi significativi, il primo compete la critica dell'idealismo che avvicina l'allievo di Peano al fenomenismo di Ernst Mach, mentre il secondo inerisce il fondamento storico dell'induzione matematica che Enriques riesce a datare, dietro al provvidenziale suggerimento di Vailati, nel 1550 ad opera del matematico Francesco Maurolico, cfr. F. Enriques, *I problemi della scienza*, pp. 86 e 201. Secondo Ferrari l'obiettivo della recensione era quello di trovare in Enriques, se non un compagno di strada, almeno un benevolo osservatore dell'avventura pragmatista, anche se, in fondo, il giudizio vailatiano risentì del sospetto anti-kantiano spostando il fulcro del libro enriquesiano sui temi cari al pragmatismo quali la previsione e le aspettative derivanti da determinati postulati – cfr. M. Ferrari, *Non solo idealismo*, p. 161 e 224; per una panoramica generale sulle reazioni nazionali e internazionali suscitate da *I problemi della scienza* si veda il VII capitolo dell'opera di Ferrari (ivi, pp. 205-252).

⁹ «Leurs ouvrages sur des questions de logique, de méthodologie, de théorie de la connaissance, tendent à assumer parmi nos publications philosophiques une importance et un prestige toujours plus grand et assez justifié d'ailleurs par leur indiscutable supériorité, au point de vue de la profondeur et de l'originalité, sur les œuvres consacrées aux mêmes sujets par les professeurs de philosophie. Il suffit de citer à l'appui de cette affirmation les nombreux écrits de G. Peano sur la logique mathématique, et l'ouvrage dernièrement paru de F. Enriques sur les problèmes de la science» G. Vailati, *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie*, «La Revue du Mois», Tomé III, février 1907; *Scritti*, vol. I, pp. 380-396, cit., p. 381. In questo scritto, secondo Santucci, Vailati insisterà sul merito della deduzione e sul contributo apportato dai pragmatisti italiani che si rifacevano alla lezione di Peano: «Se due sono i modi d'intenderla [la deduzione *nda*] come mezzo di prova, come strumento per cui le opinioni non evidenti per se stesse lo divengono di riflesso in quanto conseguenze di altre proposizioni (verità necessarie, assiomi) o come strumento di "dimostrazione indiretta" che ci porta a riconoscere la verità di una tesi mettendo in luce le assurdità implicite nella sua negazione, è al secondo che bisogna riferirsi quando consideriamo il ruolo assunto dal ragionamento deduttivo nella costituzione e nello sviluppo della meccanica e di alcuni settori della fisica matematica.

avesse causato in Italia un certo «étonnement», dato che il carattere principale della speculazione del periodo era ascrivito ad un «petit group de jeunes gens, qui composent la rédaction du journal le “Leonardo”, comme représentatif de notre mouvement philosophique en général». Enriques protesta vivacemente contro tale preteso appiattimento del pensiero italiano e, seppur sottolineando la sua «estime pour l’esprit logique très subtil de M. Vailati» nonché «mon intérêt pour quelques-unes des idées qu’il vise à populariser par son article», ne sottolinea l’incoerenza in quanto utilizza termini equivoci e astratti, come *pragmatismo*, per descrivere particolari concreti, aggiungendo che l’errore vailatiano era stato quello di identificare la filosofia italiana dell’epoca con gli scritti dei leonardiani. A suo avviso due sono le ragioni principali che inducono ad abbandonare il termine pragmatismo:

- 1) D’abord le pragmatisme logique, d’après la conception de Vailati, n’est qu’une formulation logique de cette donnée fondamentale de la *philosophie positive*, que la signification des théories scientifiques se trouve dans les faits qu’elles renferment.
- 2) Au contraire une vue essentiellement nouvelle est représentée par le pragmatisme psychologique, d’après M. W. James; il s’agit en somme d’une forme particulière de réaction anti-scientifique que ce pragmatisme exprime, [...] il se propose *d’utiliser le positivisme*, soit qu’en visant n’importe quel but il affirme la confusion de ce qui est «vrai» et de ce qui est «utile».

Per tali ragioni, aggiunge Enriques, sembra evidente che Vailati adotti il significato della parola pragmatismo nella prima accezione anche se, aggiunge, la fortuna della filosofia pragmatista è a posteriori da ascrivere all’inflessione datane da William James. Proseguendo nelle sue argomentazioni, Enriques aggiunge che il quartetto dell’«église pragmatiste» non è così unito dato che «deux se trouvent en opposition avec Vailati sur ce point essentiel de la doctrine», il riferimento è ovviamente diretto a Papini e Prezzolini i quali «se souciant moins d’une distinction logique abstraite que d’une vue intéressant le vie sociale [...] prêchent le pragmatisme dans le sens psychologie». In più, aggiunge Enriques, se Vailati non fosse caduto dietro «le fantôme» del pragmatismo non avrebbe così imprudentemente collegato la filosofia italiana alla dottrina americana¹⁰. Insomma, come si è visto, anche Enriques enfatizzò la dicotomia fra i due pragmatismi accentuando le diffe-

Esso consiste nel “saggiare le ipotesi” e nell’indicare i criteri o gli *experimenta crucis* che si possono proporre per un fatto o un insieme di fatti, e dunque non si limita a stabilire la verità delle teorie o delle ipotesi, ma vale anzitutto ad assicurarsi se abbiano o no un senso» A. Santucci, *La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo*, in E. Agazzi (a cura di), *La filosofia della scienza in Italia nel ‘900*, Franco Angeli, Milano 1986, cit., p. 71.

¹⁰ F. Enriques, *A propos du mouvement philosophique en Italie*, «La Revue du Mois», mars 1907, pp. 370-371. Santucci, analizzando il *positivismo critico* di Enriques, riconobbe che esso andava d’accordo con le dottrine pragmatiste su due punti, la necessità di distinguere tra le questioni cosiddette insolubili della scienza e della metafisica e il ruolo assunto dalla previsione nel nostro concetto di realtà. Tuttavia, come rivela sempre lo studioso italiano, proprio l’epistolario vailatiano rivela i limiti del rapporto fra i due che spaziano dalla diversa idea del dissidio fra logica formale e reale fino alla differente opinione della filosofia di Kant – apprezzata da Enriques – a cui Vailati opponeva invece il “suo” Locke; cfr. A. Santucci, *La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo*, in E. Agazzi (a cura di), *op. cit.*, pp. 45-93. Il rapporto fra Enriques e Vailati verrà investigato anche in altri studi di Santucci dove il punto di partenza sarà proprio la polemica andata in scena sulle pagine della «Revue du Mois» (cfr. *Empirismo, pragmatismo e filosofia italiana*, pp. 106-107). Sempre in un’altro suo lavoro Santucci denuncerà i limiti della proposta enriquesiana, incapace di cogliere il disagio generazionale ben compreso invece da Croce e Gentile il cui progetto presentava una compattezza e duttilità ben più solida rispetto a quella del duo Enriques-Vailati (cfr. *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra ‘800 e ‘900*). Ferrari aggiunge poi che in questo scritto Enriques si sforzò di sottolineare come il pragmatismo peirceano fosse una forma di filosofia positiva mentre, invece, James apparteneva piuttosto ad un orientamento antiscientifico, cfr. M. Ferrari, *Non solo idealismo*, p. 226.

renze piuttosto che concentrarsi a sviscerare le affinità o i motivi intellettuali che spinsero Vailati ad affiliarsi con i due poligrafi.

La requisitoria svolta dal matematico bolognese, condivisibile sotto alcuni punti di vista, sembra tuttavia eccessivamente critica in quanto elude volontariamente i maggiori contributi apportati da Vailati alla discussione in merito al nuovo indirizzo che, pian piano, prendeva piede nella penisola. È da notare che, nel suo articolo, Vailati passava molto velocemente sui meriti del «Leonardo» dato che l'intonazione generale era principalmente rivolta ad una critica della cultura filosofica allora dominante in Italia e al contempo era tesa a sottolineare l'utilità delle parallele ricerche svolte dai matematici, quali Enriques, in campo epistemologico e di filosofia della scienza. Tuttavia, la lettera inviata dal matematico bolognese alla rivista francese, mostra come le divergenze lì manifestate dovessero in un certo qual modo favorire la *reazione idealistica contro la scienza* e rallentare lo sviluppo del programma storico-epistemologico auspicato da Giovanni Vailati. Inoltre, la critica di Enriques a *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie* sembra non centrare l'obiettivo dato che i toni utilizzati da Vailati per descrivere il pensiero enriquesiano sono più che concilianti. Il cremasco nota come il collega si colleghi direttamente alla tendenza nominalista votata contro gli universali e gli abusi di parole che verrà ereditata da Leibniz e Locke i quali si proponevano «de traduire toute affirmation, où figurent des “mots abstraits”, dans une autre équivalente où on leur substitue les concrets qui leur correspondent». Enriques si pone proprio in questo solco dato che il suo obiettivo «est précisément de dégager le contenu positif, c'est-à-dire expérimental et concret, des notions et des hypothèses les plus générales de les sciences physiques et mathématiques, et de rendre explicites les conditions sous-entendues et les restrictions implicites dont dépend leur sens et le valuer». Vailati aggiunge che un altro importante contributo enriquesiano alla riflessione storico-epistemologica dell'epoca fu dato dallo sforzo preposto alla classificazione dei diversi generi di «problèmes insolubles» specificando che, nella sua ottica, un tipico esempio di questi scaturiva dalla controversia meccanica del *movimento assoluto* e dei «*transcendants*», ossia di quei «problèmes dont la solution exigerait une série infinie d'opérations, ou auxquels on ne peut répondre sans poser, par cela même, une nouvelle question du même genre». Infine, Vailati condivide anche l'obiezione rivolta da Enriques ai filosofi di professione rei di ignorare «l'importance de l'aphorisme baconien: *Prudens interrogatio dimidium scientiæ*», manifesto di un'incuranza verso quei problemi di cui la filosofia si è iniziata ad occupare fin dai suoi primi esordi¹¹.

Prima di entrare nel testo in cui più chiara appare la critica enriquesiana al pragmatismo, vorremmo sostare su un articolo del 1911 dedicato esplicitamente al pensiero di Vailati. In questa sede Enriques riconosce che il pensiero del collega rivela un «attitude mentale particulière» in cui i problemi di volta in volta esaminati, siano essi di natura economica, matematica, psicologica o altro, rivelano «la façon dont Vailati pose un problème et par conséquent aussi, jusqu'à un certain point, l'ordre des conclusions qu'il en tire, apparaissent fondamentalement les mêmes». La sua riflessione non è sistematica ma mira ad «une *compréhension systématique ou cohérente* de la réalité et de la

¹¹ G. Vailati, *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie*; *Scritti*, vol. I, cit., pp. 384-385. Commentano l'articolo in questione Ferrari scrive: «Vailati aveva insistito sulla novità rappresentata nel panorama italiano dagli indirizzi non legati alla filosofia accademica, annoverando tra questi prima di tutto il gruppo del “Leonardo”, ma facendo anche riferimento al “prestigio” ormai internazionale di figure come Peano ed Enriques; e proprio dei *Problemi della scienza* Vailati offriva un rapido sunto per mostrare come l'opera fosse stata concepita nello spirito del recente movimento pragmatistico, teso a sconfiggere l'agnosticismo dei positivisti per esaminare invece con “tattica ben più aggressiva” le questioni ritenute insolubili, ovvero riconducendole a questioni dotate di senso solo nella misura in cui si possono esibire fatti e conseguenze che ne derivano e sulle quali si può discutere» M. Ferrari, *Non solo idealismo*, cit., p. 226.

science» e non merita le etichette critiche di «mauvaise philosophie» manifesto, secondo l'autore, di errati giudizi di valore. Se si vuole classificare approssimativamente Vailati in una corrente di pensiero, lo si deve rubricare sotto l'etichetta di «empiriste critique» che resuscita il positivismo inglese di Hume e Stuart Mill, discendente diretto della filosofia cartesiana-leibniziana. Rispetto però al loro razionalismo matematico, Vailati, portando alle sue conseguenze estreme il postulato della chiarezza, e coniugandolo con l'evidenza scaturita dal rapporto analitico di dipendenza logica, «vient à nier que l'intuition forme la base de jugements synthétiques» misconoscendo il suo ruolo nella ricerca e costruzione di teorie scientifiche. Enriques, tuttavia, aggiunge che la vera originalità di Vailati si trova nel legame fra un certo ordine di idee e la logica matematica, ossia nel rapporto intuito tra il linguaggio e l'algebra, atto a rinvenire quell'errore interno di ragionamento che si riflette esternamente nell'espressione linguistica. Il pensiero vailatiano è quindi «empiriste, puisqu'elle reconnaît l'expérience comme source unique de ce qui est donné à la pensée; et scientifique, en tant qu'elle s'exerce de préférence sur des matériaux qui lui sont fournis par les sciences les plus développées». Il suo raggio speculativo, nonostante rimanga nel «domaine classique de la philosophie», mostra comunque contenuti positivi e la sua logica «reste un avertissement et un exemple pour la jeunesse italienne». Nel finale Enriques riconosce che l'analisi di Vailati è stata fondamentale nella diagnosi del male che affligge la speculazione italiana dell'epoca: la pretesa di fare filosofia ignorando totalmente la scienza e i suoi progressi¹².

Tuttavia, la critica di Enriques alla scelta di campo effettuata da Vailati si trova in uno scritto dell'anno precedente, 1910, quando il matematico bolognese pubblica sulla rivista «Scientia» un articolo intitolato *Il pragmatismo* in cui si trovano ancora residui di una certa antipatia nei confronti del movimento filosofico nato in America. L'abbrivio è dato da una formula generale: ogni progresso scientifico è accompagnato da una reazione antiscientifica. Fra tutte le manifestazioni contemporanee di irrazionalismo ascientifico, Enriques decide di dedicarsi a quella che secondo lui è nata sullo stesso terreno della scienza e della filosofia positiva, il pragmatismo, il quale a suo avviso negava il valore teorico della conoscenza scientifica su cui costruiva una fumosa e utilitaristica arbitrarietà della ragion pratica¹³.

¹² cfr. F. Enriques, *La philosophie de Giovanni Vailati*, «Scientia», vol. X (1911), année V, pp. 171-174. Anche Mauro De Zan dà un'interpretazione simile dell'articolo di Enriques – cfr. M. De Zan, *Vailati letto dai contemporanei*, in Id. (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 37-49 –, mentre Ferrari va oltre sottolineando come l'etichetta di *empirista critico* fosse un artificio linguistico mediante cui screditare l'immagine di positivista logico e, concordando in questo con De Zan, ritiene che nell'ottica enriquesiana il vero lascito della speculazione di Vailati vada ricercata nelle pagine dedicate alla logica e alla metodologia delle scienze o nelle ricerche sulla storia della scienza, cfr. M. Ferrari, *Non solo idealismo*, p. 227. Geymonat invece si interrogò sui motivi che portarono importanti matematici, come Enriques, ad entrare in polemica con Vailati concludendo che essi non erano preoccupati di trasferire alle indagini logiche il medesimo rigore usualmente applicato nelle indagini matematiche. In particolare, a suo avviso, la polemica fra i due affonda le sue radici nel diverso modo di intendere sia la logica che la filosofia e si lega ad un malinteso riguardo la logica matematica e le sue origini che Vailati – come sottolinea Geymonat – riconduceva giustamente a quella classica e medievale, cfr. L. Geymonat, *Alcune considerazioni sull'interesse di Vailati per la logica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 410-415. Per un'ulteriore disamina del rapporto fra i due si rimanda ad un altro dei suoi lavori, cfr. L. Geymonat, *La cultura italiana di fronte alla scienza e il contributo di Giovanni Vailati e Federico Enriques*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura italiana del '900*, pp. 13-22.

¹³ cfr. F. Enriques, *Il pragmatismo*, «Scientia», vol. VIII, anno IV (1910), pp. 146-164, cit., p. 148. Santucci rileverà come, in questo scritto, Enriques situerà l'originalità del pragmatismo nella combinazione di due tesi opposte: a) realtà come puro dato della sensazione e b) realtà scientifica come costruzione arbitraria dello spirito. Ora questo dato, il *primum* psicologico, non convince appieno Enriques che in esso vedrà una specie di impoverimento della realtà sensibile e, allo stesso tempo, la costruzione arbitraria della realtà scientifica presta il fianco ad eccessi soggettivistici inaccettabili nella sua ottica. Ciò porta Santucci ad evidenziare come un altro punto fortemente avversato della dottrina pragmatista fosse la concezione della verità, la quale si piegava su contenuti sofisticati che rendevano inutile

Nel proseguo Enriques prenderà di mira proprio Peirce il quale, assumendo a criterio ultimo del conoscere l'esperimento, aveva secondo lui favorito il sorgere di una concezione relativistica della conoscenza che faceva della legge scientifica una mera approssimazione di fatti e dati sperimentali al fine di ordinare concetti, teorie e relativo valore in base all'economia del pensiero. L'interpretazione pragmatistica «leverà quindi a principio generale di valutazione delle teorie il principio che serve a discriminare le teorie equivalenti» e, una volta riconosciuta la parziale arbitrarietà della costruzione scientifica e il gioco dei motivi economico-pratici, «non si tarderà a proclamare che tutta la Scienza si riduce ad un sistema di *convenzioni arbitrarie*»¹⁴. Nell'ottica perseguita da Enriques, dunque, il pragmatismo, a causa della sua *forma mentis*, cercherà nel risultato scientifico una specie di tecnica in grado di orientare la condotta dell'uomo verso il fine deciso di perseguire. Tale utilitarismo è esplicitamente rinvenibile nel pragmatismo di Peirce – e di Vailati, esplicitamente chiamato in causa in queste righe – per il quale il senso delle teorie risiede nei fatti in esse contenute. Enriques, proseguendo nella sua ricognizione, sostiene che la formula peirceana porta ad una concezione più libera dell'ordinamento delle teorie deduttive nella matematica, mostrando come i suoi principi teorici non siano verità elementari ma proposizioni arbitrariamente assunte come postulati di una serie che vuole ridursi nel modo più economico a sistema logico. Peirce, estendendo la sua formula al giudizio delle teorie filosofiche, secondo Enriques non fa che tradurre in espressione logica il criterio fondamentale della filosofia positiva: la negazione dell'inconoscibile. Per il matematico bolognese il motivo fondamentale del pragmatismo anglo-americano consiste in «un semplice sviluppo del criterio positivo in base a cui si giudicano le teorie scientifiche, conduce a negare che la verità di un'affermazione qualsiasi abbia un senso di per sé stessa» e ne riduce «il valore al profitto ch'essa ci reca»¹⁵. Il punto d'accordo fra la sua critica è quella dei neo-idealisti, in questo caso quella di De Ruggiero, nasce dalla comune constatazione dei natali del pragmatismo che, dice testualmente Enriques, deve venir inteso come «espressione della società che gli ha dato origine, della sua cultura e dei suoi bisogni», ovvero l'America¹⁶. Proprio tale caratteristica doveva quindi accomunare pensatori fra loro lontanissimi, come Enriques e De Ruggiero, nella lotta al comune nemico venuto dall'Atlantico.

Due anni dopo l'articolo enriquesiano, 1912, De Ruggiero licenzia *La filosofia contemporanea* in cui si trovano numerosi attacchi al pensiero americano e, quindi, al pragmatismo. L'opera, pub-

qualsiasi tipo di discussione. A suo avviso tuttavia la maggior differenza fra Enriques e Vailati si situa tuttavia nella diversa concezione del rapporto fra psicologia e logica dato che, secondo Enriques, quest'ultima era da considerarsi come parte della prima (cfr. A. Santucci, *Eredi del positivismo*, in particolare il III capitolo, *Enriques e la crisi del positivismo*, pp. 119-155).

¹⁴ F. Enriques, *Il pragmatismo*, p. 150. Come ha scritto Ferrari: «L'obiezione di Enriques ricalcava una visione diffusa del pragmatismo nella cultura europea del Novecento; ma certamente si lasciava sfuggire l'elemento più originale del 'pragmatismo logico' vailatiano e, a ben vedere, non rendeva giustizia nemmeno a James», M. Ferrari, *Non solo idealismo*, cit., p. 162.

¹⁵ F. Enriques, *Il pragmatismo*, p. 154. Peirce riconoscerà che la sua variante del pragmatismo, il pragmaticismo – oggetto di discussione nelle pagine successive – è una specie di *pre-positivism* ma che si distingue per tre caratteri: «its retention of a purified philosophy; [...] its full acceptance of the main body of our instinctive beliefs; and [...] its strenuous insistence upon the truth of scholastic realism» *CP*, 5.423

¹⁶ F. Enriques, *Il pragmatismo*, p. 155. Anche Lukács criticò fortemente il pragmatismo, soprattutto quello di matrice jamesiana, che venne collocato nella schiera dei fautori dell'irrazionalismo. Il teorico della *Will to Believe* sarebbe l'ideatore inconsapevole di una concezione che soddisfa i bisogni ideologici della vita quotidiana dell'uomo medio; una concezione che elimina, sia dalla teoria che dalla prassi, ogni rapporto con l'oggettività convertendo la dialettica in un irrazionalismo soggettivo. Questa filosofia è giudicata da Lukács funzionale agli interessi ideologici della borghesia reazionaria, che offre agli uomini a lei totalmente dediti l'illusione della perfetta libertà (cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954; tr. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, *Prefazione*, pp. 20-25).

blicata con Laterza, suscitò ovviamente reazione molto positive all'interno dell'ambiente idealista tant'è che Croce, nella colonne della «Critica», ne battezzò favorevolmente la pubblicazione rammaricandosi solamente di non poterne dire tutto il bene che essa meritava visto che De Ruggiero stesso era un collaboratore della rivista¹⁷. Prima di entrare nel vivo del testo è doveroso notare che nell'introduzione alla quarta edizione, quella del 1941, il giudizio dell'autore in merito le filosofie di quell'epoca era rimasto sostanzialmente identico e, implicitamente, questo mostra come il pregiudizio dell'enclave neoidealista italiana sul pragmatismo non sia mai mutato.

Entrando nel vivo dell'opera, la prima cosa da notare è il carattere principale della filosofia. Secondo De Ruggiero, lo stigma precipuo della speculazione intellettuale è quello di essere nazionale: il pensiero nasce e si sviluppa solo all'interno di latitudini precostituite e per questo l'autore opererà per il criterio della «nazionalità del pensiero»¹⁸. Anche se la contemporaneità mostra uno scambio di pensiero più largo e fluido, specifica De Ruggiero, non si è assolutamente legittimati per questo a pensare che ciò implichi o offra un qualsiasi tipo di fecondo innesto. L'esempio principe di questa teoria è offerta dalla «cultura artificiale» del «pragmatismo» la quale, esportata dal suo luogo d'origine, venne trapiantata in altri paesi dando «luogo a prodotti deformi, che vengono ben presto eliminati dal pensiero»¹⁹. Accanto tale presa di posizione, De Ruggiero aggiunge che lo scoglio principale del pragmatismo è dato dalla sua convinzione di potersi muovere unicamente nel campo del mero soggetto e di disciplinare a piacere un'incognita sempre presente, la realtà in sé stessa.

Scrive De Ruggiero:

Il pragmatismo è nato in America, il paese dei *business*, ed è appunto la filosofia degli uomini d'affari. In un articolo che levò gran rumore e che fu tradotto e commentato, il Peirce tracciò le linee fondamentali di questa dottrina, che ha ottenuto per un buon numero di anni un notevole favore: ciò che è la miglior prova della mediocrità del pensiero filosofico contemporaneo. Il pragmatismo è la conseguenza ultima e perciò la riduzione all'assurdo dell'empirismo. Se la realtà è sensazione e se il concetto non è che l'abbreviazione arbitraria dell'esperienza sensibile, il valore del concetto non sarà che quello di una funzione arbitraria, ma comoda [...] di qui il principio che bisogna far lavorare le idee per accertarsi del loro potere, della loro efficienza pratica [...] donde un concetto sociale del vero e del falso. Su questa premessa si fonda il principio del Peirce: ciò che costituisce la verità e il valore di un'affermazione e ciò che risulta dalla sua utilità per qualche interesse umano, e principalmente per l'interesse al quale essa si riferisce direttamente. Questa dottrina noi l'abbiamo trovata già, nella sostanza se non nel nome, nella critica empiristica della scienza. Il particolare del pragmatismo sta in ciò, che esso è quella stessa empiria, elevata nella piena coscienza di sé: non sono soltanto le scienze particolari che debbono escogitare concetti atti al lavoro, ma è la stessa filosofia che si pone come un ipotesi di lavoro [...] Quindi alla domanda se il pragmatismo è una dottrina della cono-

¹⁷ B. Croce, [Rec. a] *De Ruggiero G., La filosofia contemporanea*, «La Critica», vol. X (1912), pp. 463-465.

¹⁸ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 2 voll., Laterza, Bari 1941 (4 ed.), cit., vol. I, p. 9.

¹⁹ Ivi, cit., p. 13. Contro questo criterio della *nazionalità del pensiero* è necessario utilizzare le parole di De Sarlo, uno dei filosofi maggiormente criticati dai neoidealisti. In un'opera che è risposta diretta alle speculazioni crociane-gentiliane, De Sarlo dice che: «può sembrare ingenuo parlare di una forma di sapere strettamente nazionale, dati i molteplici rapporti in cui ciascun popolo si trova con altri popoli, e dati quindi anche gli influssi reciproci, gli scambi d'idee che necessariamente devono accadere»; per l'autore non è quindi possibile pronunciarsi sull'odierna filosofia italiana «senza riferirsi alle condizioni in cui fu realizzato lo Stato nazionale, e per ciò stesso si impose la necessità di unificare gli spiriti col rinnovamento della coltura e con un nuovo orientamento dell'educazione e dell'istruzione» ed è dunque indubitabile che «gli indirizzi filosofici prevalenti presso di noi negli ultimi quarant'anni del secolo passato non sono che un riflesso prevalente degli indirizzi negli altri paesi» F. De Sarlo, *op. cit.*, p. 15..

scienza, una metafisica, un'etica, una religione, i prammatisti coerentemente rispondono: è ciò che ci torna comodo. C'è chi odia la metafisica, chi inclina verso il pluralismo, chi verso il monismo: e il prammatismo li può accogliere tutti, perché ha sì gran braccia che tutto prende ciò che a lui si volge. Ma con tutta la sua smania di lavorare, il prammatismo in realtà non fa altro che girare e rigirare la sua vuotissima formula, compiacendosi dei facili paradossi e delle trovate bizzarre²⁰.

Continuando il suo *j'accuse*, De Ruggiero aggiunge che la filosofia pragmatista, tramite le sue astruse invenzioni, diventa uno scherzo se non addirittura vera e propria ciarlataneria. Il prammatismo, inoltre, è riuscito a trascinare nella sua torbida corrente anche alcuni elementi positivi dell'idealismo riproducendo e deformando dei caratteri tipici della sua speculazione come l'affermazione del carattere umano della verità, la negazione di una realtà esterna al pensiero e l'aver sostenuto che la verità, la scienza, si fa, si produce e non è già data una volta per tutte; tutti questi aspetti, aggiunge De Ruggiero, «nel prammatismo si ritrovano deformati, contraffatti e resi quasi irriconoscibili. Il soggettivismo estremo, proprio di una filosofia meramente empirica, falsifica quelle verità e dà loro l'apparenza di bizzarrie stravaganti»²¹.

Nella sua ottica, il prammatista che riassume tutti i motivi discordanti della dottrina è James nonostante, specifica lo studioso italiano, la fase strettamente pragmatista della sua speculazione rappresenti una specie di decadenza e isterilimento rispetto i suoi esordi psicologici contrassegnati da un'impronta materialistica non dissimile da quella machiana. Nel proseguo De Ruggiero nota che il libro sulla volontà di credere contiene ancora un senso vivo della realtà ed esprime una preoccupazione seria per i problemi fondamentali della vita e del pensiero, tuttavia anche quel poco di positivo fu destinato a svanire nel libro sul pragmatismo in cui

il metodo prammatistico è presentato come il metodo per mettere da parte le discussioni metafisiche, o meglio per risolvere con l'arbitrio ogni problema. Il mondo è uno o più? È uno se lo guardiamo per un verso, è più se lo guardiamo per un altro. Diciamo allora che è a un tempo uno e più, e viviamo in pace. Dobbiamo decidere tra teismo e materialismo? Il passato non ci dice niente in favore dell'uno più che dell'altro; guardiamo innanzi a noi: il mondo del materialismo ha una fine tragica, oscura, quella del teismo invece legittima le nostre più belle speranze. Ci fa comodo quest'ultimo? E allora seguiamolo. Bel modo di ragionare! E di simili fiori di logica è cosperso tutto il libro: la verità è ridotta a una ricchezza economica, a una proprietà delle nostre idee; il pensiero ha un valore commerciabile, simile a quello della carta-moneta, che "passa" finché non la si rifiuta; e simili altre arguzie poche filosofiche²².

Nel libro troviamo inoltre anche delle valutazioni in merito a Prezzolini e Papini che compaiono nell'appendice del 1920 – la prima edizione del 1912 non li considerò minimamente – in cui ven-

²⁰ G. De Ruggiero, *op. cit.*, vol. II, pp. 38-39.

²¹ Ivi, vol. II, p. 40. De Ruggiero, che non aveva mai letto Peirce, non poteva di certo immaginare che la sua visione del pragmatismo implicava dei forti punti di contatto con l'idealismo tedesco e in particolare con Hegel. L'intuizione papiniana evidenziata alla fine del primo capitolo – ovvero dell'affinità fra la filosofia hegeliana e il pragmatismo – trova conferme anche in alcuni recenti articoli come R. Bernstein, *Hegel and Pragmatism*, in A. Malachowski (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2013, pp. 105-123; W. de Vries, *Hegel's pragmatism*, in M. Bykova-K. Westphal (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*, Palgrave-McMillan, London-New York 2020, pp. 541-557

²² Ivi, vol. II, p. 43.

gono dipinti come personaggi «non legati a nessun interesse scientifico particolare». Papini, con il suo *Crepuscolo*, offriva un'immagine dozzinale della filosofia e De Ruggiero scrisse che il libro «era molto diseguale e ingenuo per la foga con cui sfondava usci aperti o colpiva muri scambiandoli per usci». Commentando l'avventura del «Leonardo», De Ruggiero aggiunge che l'impresa fu utile per una serie di punti quali la lotta contro le accademie e la pigrizia mentale italiana riconoscendo che, se il pragmatismo e l'intuizionismo si sono ambientati in Italia, ciò è merito dell'operato compiuta nella rivista fiorentina e dai due poligrafi la cui avventura intellettuale è, nel complesso, valutata positivamente²³. Tale merito è tuttavia controbilanciato dalla totale svalutazione operata nei confronti del pensiero di Giovanni Vailati – e segnatamente di tutta la filosofia della scienza italiana – la cui produzione intellettuale è interamente snobbata da De Ruggiero²⁴. In una lettera a Prezzolini, che gli aveva chiesto di lavorare ad un articolo sulla filosofia della scienza, risponde

Mi duole di non potere scrivere un articolo sulla filosofia scientifica per la buona ragione che, per quanto volgo gli occhi intorno non riesco a trovarla. Enriques è un volgare ciarlatano di cui non bisogna occuparsi, neanche per dirne corna, perché egli non va cercando altro che di farsi «réclame» e sarebbe contento anche delle corna per potere assumere l'atteggiamento di martire... bovino. Quanto al povero Vailati, invano si cercherebbe nello zibaldone della sua opera qualche pensierino originale su cui poter battere. E a parlar male dei morti non mi va, tanto più che so che il Vailati era un uomo buono e simpatico, che ha lasciato un grande ricordo nell'animo di coloro che l'hanno conosciuto [...] Così non posso scrivere il mio articolo per mancanza di materiale. In questa stessa difficoltà mi incontrai tempo fa quando mi proposi di scrivere sulla filosofia scientifica nel mio libro, e dovetti poi rinunziarvi dopo vari tentativi. Sono perciò costretto a declinare l'offerta²⁵.

²³ Per De Ruggiero Papini: «Scrittore fecondissimo e letterariamente efficace, è passato attraverso tutti i sistemi filosofici, come sospinto da un demone anti-filosofico, che gl'ispirava la più mordace ironia verso ogni sistema irrigidito di pensiero» mentre «il suo amico Giuseppe Prezzolini, compagno di lavoro del Leonardo, crociano più per entusiasmo di adesione giovanile a un grande movimento filosofico che per affinità mentale [...] si è assunto per un certo tempo il compito di spirituale informatore del pensiero italiano e l'ha adempito con scritti propagandistici sulla filosofia del Croce, sul modernismo, sul pragmatismo, sul sindacalismo» ivi, cit., pp. 235-236.

²⁴ Il silenzio di De Ruggiero è in effetti sospetto e porta a chiedersi se fosse voluto o meno, la legittimità del quesito è certificata dal fatto che anche Garin si domandò la stessa cosa concludendo che l'omissione fu del tutto volontaria e venne causata dalla critica vailatiana all'opera di Generoso Gallucci, cfr. E. Garin, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 275-293. In questa recensione il filosofo cremasco da un'ulteriore prova del suo antikantismo discutendo criticamente le preposizioni di Gallucci, secondo cui la filosofia della scienza e della matematica siano frutti peculiari del pensiero di Kant, unico autore in grado di formulare cognizioni filosofiche utili per i matematici. Adottare questa prospettiva, precisa Vailati, significa non solo trascurare i pensatori greci ma ignorare anche i grandi pensatori moderni, come Descartes, Pascal e Leibniz, i quali misero all'apice del loro programma le relazioni tra matematica e filosofia. I due punti, inaccettabili, per il filosofo cremasco sono la connessione pattuita da Gallucci tra la dottrina kantiana dello spazio e le ricerche di geometria non-euclidea – le quali sono a suo avviso la contraddizione manifesta della teoria kantiana – e l'influenza, secondo Gallucci cruciale, esercitata dal pensiero del filosofo di Königsberg su Bernhard Bolzano e Hermann Grassmann «il quale, direttamente ed esplicitamente, si riattacca al Leibniz e alle sue geniali intuizioni sulla possibilità di estendere alla geometria i vantaggi di una nozione simbolica a quella che, per le varietà a una dimensione, è rappresentata dall'algebra ordinaria» G. Vailati, [Rec. a] G. Gallucci, *Saggio d'introduzione alla Filosofia delle Matematiche*, «Bollettino di Bibliografia e Storia delle Scienze Matematiche», gennaio-febbraio-marzo 1903; in *Scritti*, vol. I, pp. 314-316, cit., p. 315.

²⁵ Guido De Ruggiero a Giuseppe Prezzolini, Napoli 10 settembre 1912; in O. Besomi-A. López Bernasocchi (a cura di), *Le lettere di Croce a Prezzolini*, Archivio Storico Ticinese, Bellinzona 1981, pp. 208-209, cit., p. 209. La cosa non stupisce dato che in un altro documento conservato nell'Archivio Prezzolini della Biblioteca cantonale di Lugano, De

La stroncatura del pragmatismo operata da De Ruggiero va di pari passo con quella di Ugo Spirito in *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*. Anche in questa sede, l'allievo della scuola crociana-gentiliana non risparmia le critiche contro i rappresentanti di suddetto indirizzo filosofico – in special modo l'indirizzo facente capo a Peirce – arrivando addirittura a dire che il celebre scritto peirceano, *How to make our ideas clear*, non merita importanza «in primo luogo perché l'articolo non ebbe seguito immediato, ciò che fa dubitare della sua influenza sul pensiero del James, e poi anche perché il Peirce stesso non si ricorderà del pragmatismo che nei primi anni di questo secolo e non né accetterà che molto limitatamente le conseguenze, criticandone anzi il principio fondamentale»²⁶. La tendenza di Spirito a isterilire la variante pragmatista rappresentata da Peirce, Vailati e Calderoni venne notata anche da Papini che nella prefazione agli *Scritti* di quest'ultimo commentò causticamente, senza nominarli, le opere dei due neoidealisti bollati come «scolaretti dei professori alla moda», incauti banditori della morte del pragmatismo. L'affermazione secondo cui gli italiani abbiano apportato un contributo minimo, se non addirittura nullo, al pragmatismo porterà Papini a scrivere che «codesti ribiascicatori di gallozzole vane hanno considerato, quasi unicamente, uno solo dei Pragmatismi che Vailati e Calderoni avevano a più riprese distinto e individuato», quello di Schiller e James, lasciando invece in ombra, «perché più duro ai denti», l'altro pragmatismo

quello iniziato da Peirce e sviluppato principalmente e ottimamente in Italia per merito di Vailati e Calderoni, e che non è tale da far torcere il muso a nessun filosofo degno del santo nome, perché non è altro che la continuazione e il perfezionamento di una delle grandi correnti della «filosofia perenne», di quello che si chiama, di solito, empirismo inglese, ma che pure, a dispetto del nome, è non meno necessaria ai metafisici che ai positivisti, perché insegna come si deve ragionare, con quali mezzi, e a quali condizioni le proposizioni filosofiche, a qualunque sistema appartengano, posseggono un significato, cioè un valore. Questo pragmatismo logico e razionale, che può essere accettato, come revisione e affilatura di strumenti, tanto da un tomista come da un solipsista, e che ha il suo primo antenato in Socrate [...] ed è fiorito soprattutto in terreno anglosassone, da Bacone a Locke, da Stuart Mill a Peirce, questo secondo (o piuttosto primo)

Ruggiero scriverà che, se si prescindono da Croce e Gentile, non si ha nessun pensatore in Italia. Per riportare di nuovo lo sguardo sull'idiosincrasia del neoidealismo nei confronti della filosofia della scienza è interessante notare come, sempre De Ruggiero, in una recensione sulla «Critica» elogerà proprio l'opera del *volgare ciarlatano* Enriques: «è un buon segno di progresso filosofico, che gli studi di storia delle scienze comincino ad essere tra noi sempre più largamente coltivati. Per i cultori delle scienze naturali la via migliore per vincere quella specie di irrigidimento dommatico che un tempo ostacolava ad essi una piena comprensione dei problemi della filosofia, è la via della storia, che, mostrando i concetti scientifici nella loro genesi mentale, li rende più fluidi e mobili, cioè li svincola dal loro astratto schematismo. D'altra parte, lungo questa stessa via è molto più facile che agli scienziati vengano incontro gli studiosi di filosofia, alla cui educazione mentale è molto più consona siffatta forma di apprendimento del lavoro scientifico. È sperabile così, che possa a poco a poco cessare quello stato di mutua diffidenza e scarsa comprensione che caratterizza, in Italia, i rapporti tra i cultori di scienza e di filosofia, e che priva gli uni di un valido sussidio speculativo e gli altri di un vastissimo campo di esperienze umane» G. De Ruggiero, [Rec. a] *Enriques F. e De Santillana G., Storia del pensiero scientifico, vol. I, «Il mondo antico», vol. XXXIV (1934), p. 136.*

²⁶ U. Spirito, *op. cit.*, p. 16. Nelle sue *Cronache* Garin si interrogherà sulla critica di Spirito, «sensibile ascoltatore di certi toni della nostra cultura», inferendo che la dimenticanza delle posizioni veicolate da Vailati e Calderoni fu intenzionale e che la valutazione, nel complesso valida, non rendeva forse giustizia intera al movimento italiano, cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, vol. I, p. 27. Quaranta, invece, sottolineerà che la scelta di Spirito di trattare principalmente James, a discapito di Peirce, dipese dal rifiuto neoidealista della razionalità scientifica e della logica matematica, cfr. M. Quaranta, *Peirce in Italia (1900-1960)*, in Aa.Vv., *Peirce in Italia*, a cura di M.A. Bonfantini e A. Martone, Liguori, Napoli 1993, pp. 101-124.

Pragmatismo, non è affatto morto, e tanto meno sepolto, e in nessun libro straniero si presenta così approfondito e sicuro come nelle *Reliquiae* di Giovanni Vailati e di Mario Calderoni²⁷.

L'analisi di Spirito, tuttavia, non è del tutto erronea visto che presenta un collegamento fra pragmatismo e stoicismo. Spirito, chiamando in causa proprio Peirce, nota che entrambi i movimenti oppongono all'oggettivismo una esigenza soggettiva la quale, movente isterilito, conduce ad uno scetticismo manieristico. L'osservazione di Spirito, per quanto errata a livello di conclusioni, segna tuttavia una certa liceità nelle premesse; il nesso fra Peirce e gli stoici non è sbagliato ma riguarda piuttosto la questione del segno e l'intreccio fra logica e semiotica. È interessante rilevare che negli stoici il segno (σημείον) è sempre un enunciato (προλαβεῖν) identificato con un sillogismo ipotetico rivelativo del conseguente e, in tutti i casi, segno presente di un fatto presente. Il segno è una caratteristica tipica dell'uomo e gli dà cognizione della conseguenza logica insita nelle cose, a differenza dell'animale che è incapace di adottare questo sguardo transitivo e sintetico. Sesto Empirico scrive:

[Ancora <l'uomo non differisce dagli animali> solo per la rappresentazione presa di per sé – anche gli animali non mancano di rappresentazioni –, ma per la rappresentazione transitiva e sintetica: è perché l'uomo ha una immediata cognizione della conseguenza logica che ha conoscenza del *segno*, appunto attraverso la *conseguenza*. E infatti il segno è esattamente questo: un “se questo, allora quest'altro”. L'esistenza del segno dipende quindi dalla naturale costituzione dell'uomo... È risaputo che la *dimostrazione* attiene al genere del segno. Essa infatti è rivelativa della conclusione, e la disposizione delle sue premesse è un segno dell'essere della *conclusione*]²⁸.

Nella semiotica di Peirce, la cui trattazione esula tuttavia dagli obiettivi della presente ricerca²⁹, il segno è oggetto di un'analisi pluridecennale che mostra appunto la sua capacità relazionale in grado di legare la cogitazione interna all'oggetto esterno. Ad esempio, in due articoli comparsi nel «Journal of Speculative Philosophy» nel 1868 Peirce fornisce alcune linee guida essenziali della sua concezione. Nel primo, *Question concerning Certain Faculties Claimed for Man*, Peirce scrive che l'unico pensiero conoscibile è quello trasmesso dai segni e che, dunque, tra segno e pensiero vi è un'identificazione totale la quale esclude l'assoluto inconoscibile dato che nell'esperienza non c'è nulla del genere. Ogni cognizione è un segno determinato da qualcosa di precedente e ciò lo porta a concludere che nel pensiero non vi sia niente di inafferrabile.

Nel secondo scritto, *Some Consequences of Four Incapacities*, Peirce sostiene che qualsiasi modello di inferenza ipotetica, analogamente a quello propugnato nel sillogismo stoico, è un ragionamento che mostra i tre riferimenti del segno: I) *per* qualche pensiero che lo interpreta; II) *di* qualche oggetto di cui è l'equivalente; III) *secondo* qualche aspetto o qualità che lo mette in connessione con il suo oggetto. Tutte le associazioni mentali sono quindi frutto di segni e avvengono tramite essi e,

²⁷ G. Papini, *Prefazione*, in M. Calderoni, *Scritti*, vol. I, pp. IX-XV, cit., pp. XII-XIII.

²⁸ R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Arnim*, Bompiani. Testo greco a fronte, Milano 2018, cit., p. 425.

²⁹ Per una panoramica sulla semiotica e la questione del segno in Peirce si rimanda a G. Maddalena, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino 2002 e l'introduzione contenuta in C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, pp. 9-44; C. Sini, *Lo spazio del segno. Semiotica ed Ermeneutica vol. III*, Jaca Book, Milano 2017 (in particolare pp. 21-94, pp. 260-266, pp. 359-374) e id. *Il pragmatismo americano* (soprattutto il capitolo dedicato al pragmatismo peirceano, pp. 115-246); M.A. Bonfantini, *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano 2004.

proseguendo su questa traccia, Peirce arriverà a sostenere che vi è un'equivalenza pressoché totale fra l'uomo e il segno³⁰. Nei decenni successivi, tramite ulteriori apparati teorici, Peirce approfondirà in maniera completa la questione arrivando a delinearne una definizione generale ovvero che «a sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity», il segno, o *representamen*, mostra che la comprensione di un significato coincide con la totalità dei suoi effetti concepibili. Ciò indica come in Peirce conoscenza e semiotica siano complementari e si rafforzino l'una con l'altra, la prima non sarebbe infatti possibile se il dato intuitivo non si risolvesse nel segno che rappresenta l'oggetto di un processo illimitato. Questo breve accenno ad uno dei nodi problematici maggiori dell'opera di Peirce è comunque utile per segnalare in primo luogo la liceità dell'intuizione di Ugo Spirito sul rapporto fra pragmatismo e stoicismo e, in più, permette di segnalare un'affinità fra Peirce e Vailati: se la logica semiotica dell'americano si riconnette intimamente alle grandi opere della grecoità, le riflessioni vailatiane sulla definizione e la nomenclatura devono molto alle teorie platoniche e aristoteliche.

Lasciando sullo sfondo il tema, oggetto di future analisi, e dopo aver analizzato le critiche dei contemporanei al pragmatismo, nel paragrafo successivo vorremmo illustrare la posizione del primo studioso a cui si deve la sua rivalutazione nella nostra penisola: Mario Manlio Rossi, presentato da Santucci come l'unico e legittimo erede del pensiero pragmatista³¹.

2.2 Mario Manlio Rossi fra pragmatismo, previsione e Peirce

La riscoperta del pragmatismo in Italia e, contestualmente, dei suoi quattro interpreti arrivò fra gli anni venti e trenta del Novecento grazie all'operato di Mario Manlio Rossi³² che ravvivò la tradizione leonardiana spezzata dalle critiche giunte da più voci. Prima di continuare è importante sottolineare come, nell'ottica dello stesso Rossi, continui a permanere questa dialettica fra due tipologie di pragmatismo ciononostante, proprio le sue analisi, presentano alcuni elementi che consentono di notare da una parte l'originalità e il valore delle speculazioni degli italiani e, dall'altra, la centralità del ruolo di Peirce nella strutturazione del pragmatismo stesso.

Unico allievo di Calderoni nell'a.a. 1913-1914 a Firenze, Rossi nel 1923 diede alle stampe un articolo molto significativo in cui riconosce l'importanza del pragmatismo tanto italiano quanto americano che, a suo avviso, trovava degli interpreti innovativi proprio in Vailati e Calderoni, le cui analisi venivano ricollegate all'indirizzo positivista da cui entrambi provenivano. Lo scritto, apparso sulla «Rivista di Psicologia», si propone l'intento di superare l'indifferenza ormai d'obbligo sull'opera dei quattro ravvisando che, tuttavia, il pragmatismo italiano «un cantuccino di terra al sole, se lo merita». Questa rivendicazione lo porta subito a rispondere alle stroncature dedicategli da De Ruggiero e Spirito nei loro libri:

³⁰ Entrambi gli articoli sono stati integralmente tradotti nel volume curato da Maddalena; cfr. C.S. Peirce, *Scritti scelti*, pp. 83-144.

³¹ «Ma per quel tanto che il pragmatismo non s'era limitato ad essere uno sfogo irrazionale e aveva tentato di darsi i caratteri di un movimento esso lasciava pochi eredi. A rigore ne restava uno soltanto, Mario Manlio Rossi, allievo del Calderoni e ingegno non poco bizzarro, animoso nel difendere la memoria dei maestri e l'importanza della loro lezione. Egli si richiamava, in polemica con il libro di Ugo Spirito, alle differenze che passavano tra la regola metodica del Peirce e le esperienze dello James» A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 323.

³² Su Mario Manlio Rossi si veda: L. Mecacci, *Psicologia e psicanalisi nella cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma 1998, pp. 10-13; L. Rossi, *Comico e felicità nella psicologia pragmatista di Mario Manlio Rossi*, «Rivista di psicologia», anno LXXV (1990), n°3, pp. 89-94; M. Torrini, *Mario Manlio Rossi: un 'irregolare' nella cultura del Novecento italiano*, in W. Tega-L. Turco (a cura di), *Un illuminismo scettico: la ricerca filosofica di Antonio Santucci*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 97-112.

Invece anche il più accurato distributore di brevetti *en philosophie* [De Ruggiero nda] ad ogni minimo pensatore, ha dimenticato perfino il nome di Vailati e Calderoni. E Papini, lo ha citato, così, come un ragazzaccio che poco ne capiva e meno ne sapeva, e tirava a stroncare senza che nessuno gli badasse. Non ha pensato che tutti i giovani d'oggi hanno letto «Il Crepuscolo dei filosofi» e forse (*horresco referens!*) ci hanno creduto, mentre nessuno ha forse preso in mano i filosofi *riconosciuti*. Ma questa non è decadenza: è *umanità*. Umanità che s'è procurata discepoli ignoti, che ha diffuso una filosofia, un po' di filosofia, in tutte le teste; filosofia magari spura o sciocca, ma filosofia *conosciuta*. Ché se nulla vale quella filosofia ch'è nota a chi non è filosofo, se non ha già valore di educazione e di cultura perché conosciuta da molti, non si potrà allora affermare che il pragmatismo è morto perché nessuno se ne occupa, nessuno lo conosce. È questo invece lo spunto di partenza del suo recente critico [Spirito nda], spunto singolarmente interessante per chi studia la psicologia dei filosofi. Si considera *generalmente* il pragmatismo come una filosofia del tutto tramontata; lo si ritiene *da molti* una costruzione cervellotica... Insomma, è un corpo morto e ben morto, che deve però venir sepolto con onore, mentre lo avevano lasciato marcire a lato della strada maestra della filosofia, senza curarsene più che tanto. Ma è proprio ora, è già tempo di gettarlo? Non potrebbe, per caso, insegnarci ancora qualcosa? E se non lo si rilevasse perché così ben radicato ormai nelle menti da venir usato, come metodo come *forma mentis*, inavvertitamente ma più profondamente che non prima? Occorre proprio l'etichetta sulla zucca d'un filosofo, contro il nome di uno che va per la maggiore? Occorre davvero che venga ben imbottigliato tappato sigillato, in una bella fila di volumi, pragmatisti tutti pragmatisti e nient'altro che pragmatisti, perché esiste ancora il pragmatismo? È cosa ben triste, dicono gli inglesi, *a funeral with the corpse left out*. Sarebbe ben triste che a questo funerale mancasse appunto il cadavere da seppellire...³³

Le esequie messe in atto in atto dai già nominati capiscuola del neo-idealismo nazionale sono di fatto senza salma visto che, allo sguardo di Rossi, le stroncature si rivelano palesemente insufficienti e soprattutto superficiali perché i detrattori si erano astenuti dal prendere visione della letteratura critico-analitica contenuta nei corposi scritti di Calderoni, Vailati e Papini. Al contrario, per Rossi, è evidente che l'apporto di questi studi allo sviluppo delle teorie pragmatiste si rivela importante poiché costituisce un approfondimento metodologico e innovativo della regola peirceana. Secondo lui la traccia della sopravvivenza del pragmatismo in quanto metodo scientifico si trova in una delle teorie fisiche più rivoluzionarie dell'epoca, quella di Albert Einstein. Considerazione espressa, in tempi recenti, anche da filosofi della scienza come Evandro Agazzi il quale, pur non citando esplicitamente i nostri autori, riconoscerà che il lavoro einsteiniano sulla relatività sia stato possibile grazie al contributo dei matematici italiani e, segnatamente, dalla scuola torinese di Peano da cui proveniva proprio lo stesso Vailati. Valerio Tonini rinforzerà l'opinione di Agazzi sostenendo

³³ M.M. Rossi, *Il pragmatismo italiano*, in G.P. Lombardo-R. Foschi, *La psicologia italiana e il Novecento. Le prospettive emergenti nella prima metà del secolo*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 116-130, cit., pp. 116-117. Sempre nello stesso anno, 1923, Rossi durante il V congresso di filosofia svoltosi a Firenze lesse una relazione dedicata al suo maestro e intitolata *Il pensiero di Mario Calderoni nella filosofia contemporanea* che non venne poi ristampato negli atti di suddetto congresso. Commentando le posizioni di Rossi e Spirito, Garin ebbe a dire che quella del secondo «era una liquidazione molto precisa, e molto indicativa nella sua secchezza», E. Garin, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, p. 276. Quaranta fa di Rossi l'unica voce apertamente dissidente verso l'immagine del pragmatismo data da Spirito scrivendo che a fondo del suo progetto, mai ultimato, vi fu l'integrazione fra pragmatismo e kantismo, cfr. M. Quaranta, *Peirce in Italia (1900-1960)*, in Aa.Vv., *Peirce in Italia*, pp. 101-124.

che Einstein ha un importante debito nei confronti dello strumentario messo a punto nel nostro paese, necessario per le formulazioni della fisica moderna ammettendo esplicitamente l'importanza di Vailati che aveva sottolineato la centralità, nella storia della meccanica, della problematica fra ciò che è *descrizione* e ciò che è *interpretazione* degli esperimenti e dei risultati³⁴ e, difatti, è stato scritto «that what Vailati as a mathematician, physicist, and economist of high standing was able to do with pragmatism in the days of its youth has more than historical interest in the light of the work of Einstein, which claims that terms such as “simultaneity” can have meaning only if they are descriptive of facts in our experience»³⁵,

Secondo Rossi la fisica einsteiniana conferma alcune conquiste fondamentali della filosofia pragmatista come, ad esempio, il ruolo della previsione – che riprenderemo successivamente – nella creazione di modelli di inferenze scientifiche. La sua analisi decostruisce anche l'assunto di Spirito secondo cui Peirce avrebbe messo da parte il contenuto di *How to makes our ideas clear* aggiungendo che, se così fosse, ben maggiore sarebbe allora l'importanza da attribuire a Vailati e Calderoni i quali hanno contribuito in maniera fondamentale alla problematizzazione dell'originale pragmatismo peirceano aggiungendo, infatti, alcuni contributi decisivi di natura metodologica che non costituiscono *sistema* di pensiero bensì *applicazione* di quest'ultimo. Il metodo pragmatista può essere ripetuto, o applicato, a campi d'indagine sempre nuovi e differenti e per Rossi proprio le indagini di Vailati e Calderoni – che spaziano in diversi campi dello scibile umano – sono lì a dimostrarlo. La stessa ipotesi posta da Spirito è sospetta in quanto ogni giudizio che parla di originalità o meno di una filosofia è ambigua e presta il fianco a numerosi equivoci:

è sempre sospetto ogni giudizio che parli di *contributo* d'un pensatore. Contributo, a che cosa? esiste un edificio *visibile*, magari visibile nello stesso senso in cui è visibile l'edificio della Chiesa militante, esiste un edificio filosofico così ben delineato e definito da poter affermare che, non essendoci, lì, una pietruzza firmata Vailati, firmata Calderoni, firmata Papini, costoro non abbian potuto portare un contributo alla...filosofia?»³⁶.

Per Rossi il «Leonardo» fu teatro di una discussione seria ed approfondita in merito il pragmatismo il cui indubbio merito fu di fissarne alcune caratteristiche principali. La più importante è sicuramente la neutralità, il pragmatismo è «una dottrina che intende anzitutto costituire un campo neutro di disputa, dove possono convenire le più diverse teorie e le più varie attività spirituali», salvaguardando in tal modo la base del pluralismo. Un altro punto che preme sottolineare all'autore è la distanza di Vailati da qualsiasi tipo di inflessione volontarista o antintellettuale; tale ipotesi è confermata dalla distinzione tra *importanza* pratica – che «si intende riferito ad una *utilità* per il soggetto che pensa, ad una *valutazione* del risultato e non della proposizione in esame» – e *significato* pratico – il quale «è molto affine di significato all'aggettivo *empirico*». Questa differenziazione si presta ad una metaforica raffigurazione dato che Rossi pare stabilire una sorta di bilancia immaginaria con cui soppesare le proposizioni; se da un lato se ne misura il valore, dall'altro si

³⁴ cfr. E. Agazzi, *Fasi e forme della filosofia della scienza in Italia nel '900*, in Id. (a cura di), *op. cit.*; V. Tonini, *Le interpretazioni della nuova fisica: la teoria della relatività*, in E. Agazzi (a cura di), *op. cit.*, pp. 181-198.

³⁵ W.B. Evans, *The pragmatism of Giovanni Vailati*, “Annuario Centro Studi Giovanni Vailati”, 2007, pp. 5-14, cit., p. 13.

³⁶ M.M. Rossi, *Il pragmatismo italiano*, cit., p. 121. Bozzi ritiene che nel suo articolo Rossi tenti di mettere in luce l'effettivo apporto del pragmatismo italiano a quello classico aggiungendo, tuttavia, che la sua trattazione simultanea delle filosofie di Vailati e Calderoni rischia di appiattire le idee del primo su quelle del secondo, cfr. P. Bozzi, *Il pragmatismo italiano: Mario Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XII, fasc. III, luglio-settembre 1957, pp. 293-322, cit., p. 312.

cerca di mantenere un'aderenza alla realtà empirica visto che ogni asserzione va concordata con un significato presente in natura. La capacità dei pragmatisti italiani è stata quella di distinguere fra le due osservazioni cercando di mostrare la necessità di una lettura diversificata del rapporto volontà-conoscenza e, infatti, per Rossi, tanto Papini quanto Calderoni adottano una definizione che priva la volontà del primato epistemico slegando così gli antecedenti conoscitivi dalla determinazione specifica dell'atto volitivo in sé³⁷. Per corroborare questa lettura può essere interessante gettare uno sguardo ad alcuni scritti dedicati dai pragmatisti italiani al tema, in particolare quelli del V congresso di psicologia tenutosi a Roma nel 1905 e pubblicati sul «Leonardo» nel medesimo anno. Come è stato riconosciuto in altra sede, questa serie di articoli è altamente significativa poiché consente inoltre di rintracciare una matrice comune al movimento italiano nonché illustrare l'*addendum* rispetto a quello americano visto che, in effetti, i nostri autori presentano qui il pragmatismo come un mezzo di creazione³⁸.

Calderoni, nella sua relazione, disse che all'utilizzo della parola volontà corrispondeva una certa vaghezza la quale motivava le controversie suscitate dall'etimo, manifestò di come il suo utilizzo fosse legato al peculiare sguardo (scientifico, letterario, artistico) con il quale la osserviamo. Infine, collegandosi alla questione della responsabilità, ravvisava come l'azione comportasse sempre giudizi e previsioni che sono impossibili a compiere nell'atto irresponsabile; richiamandosi esplicitamente a Brentano, Calderoni ammette che a lui si deve il merito di aver distinto per la prima volta fra rappresentazioni (idee, immagini ecc.) e credenze (o giudizi)³⁹ – già nella sua tesi di laurea, *I*

³⁷ M.M. Rossi, *Il pragmatismo italiano*, cit., pp. 122-124. Dal Pra, nei suoi studi sul pragmatismo, in contrasto con l'asserto di Rossi, scrisse che la direzione "volontaristica" del pragmatismo: «era attenta più che a conservare una rigorosa disciplina del conoscere pur accentuandone la struttura operativa, ad estendere la propria analisi a quelle operazioni del soggetto che sembravano collocarsi nettamente al di fuori del suo quadro conoscitivo ma che, tuttavia, lo serravano così da vicino da incidere sensibilmente sui suoi risultati, oltre che esplicitare un'attività non solo ineliminabile, ma anche fortemente significativa nella costruzione globale dell'esistenza. L'accentuazione della volontà era insomma conforme non tanto a dare rilievo alla costruzione della scienza ed all'esplicazione dei suoi procedimenti rigorosi, quanto a sottolineare tutti quegli atti che non potevano non dirsi "vitali" e che sembravano, allora, avere un'incidenza singolare nella compagine della vita. Era, insomma, la spinta dell'irrazionale che si faceva sentire e che veniva a scompaginare, o almeno a sminuire, la cieca fiducia nei progressi della scienza. Non era perciò meraviglia che proprio nella credenza tale orientamento di pensiero trovasse il motivo principale della sua analisi e che in essa ritenesse di poter misurare la portata della volontà, nei suoi elementi "oscuri" e perfino nelle sue possibilità "magiche"» M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, cit., p. 197.

³⁸ Come ha scritto Maddalena: «the few months they worked together, Italian pragmatists thought that creative power must be a particular action that is connected to the generality of ideas. In creation we see these ideas at work, *in concreto*. An issue of *Leonardo* in June 1905 published three papers on "Belief and Will" by Calderoni, Papini, and Vailati. They all identified the capacity of foresight as characteristic of the voluntary will. Papini characterized foresight as an "experiment" and listed various kinds of experiments, from the scientific to the "personal," pointing out that the pragmatist method implies the reversal of the usual doctrine concerning the influence of what we know on what we do. The contrary is also true: what we do influences what we know. The passage from direct "intuition" of his early writings to indirect "experiment" was a huge step for Papini, and possibly the point at which Italian pragmatists could recognize a common conception of "creation" as "continuity between induction and the will to believe," the point at which they could insert their existential leanings into the pragmatist pattern (L III/3, giugno-agosto 1905: 127-8). On the other side of the equation, Vailati deepened his focus on both the need for the "use and construction of examples" and for "contemplation and representation of ideal, or even fantastic, situations" that it would be unscientific and unreasonable to forbid» G. Maddalena, *Vailati, Papini, and the Synthetic Drive of Italian Pragmatism*, cit., p. 6.

³⁹ M. Calderoni, *Intorno alla distinzione fra atti volontari ed involontari*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 125-127. Come ha scritto Bozzi, la volontà in Calderoni è limitata alla funzione epistemologica e non viene delineata come la madre di tutte le cose ma, piuttosto, di quelle che noi tutti quotidianamente sperimentiamo e «definisce in un certo modo piuttosto che in un altro la struttura di un evento, in correlazione con altri eventi considerati dinamicamente in un lampo d'esperienza che tende a svilupparsi nel futuro» P. Bozzi, *art. cit.*, cit., p. 301. Per Monica Toraldo di Francia il tema della volontarietà è il *fil rouge* che attraversa tutta la produzione calderoniana facendo da ponte tra le indagini etico-pratiche e la ricerca metodologico-teorica sul pragmatismo, la stessa condizione di possibilità

postulati della scienza positiva e il diritto penale, Calderoni si era rifatto alla psicologia brentaniana per fondare la distinzione fra logica ed etica la quale permette di notare che il problema della volontarietà è legato a doppio filo a quello della libertà e della responsabilità, configurandosi come importante questione pratico-sociale con annesse implicazioni giuridico-morali⁴⁰.

Papini, invece, prese come punto di partenza quelle concezioni errate della volontà che, basate su sentimenti, impulsi o attività, la riducono ad una sorta di entità quando, a suo avviso, è maggiormente proficuo legarla alle azioni volontarie. A tale scopo decide di occuparsi dell'influenza della volontà sulle nostre credenze constatando una biforcazione fra «*ciò che si sa di poter fare su ciò che si sa*», fondate sulla previsione come contenuto tipico e fondamentale della conoscenza, e «*ciò che si fa su ciò che si sa*» in cui si deve includere, nel *ciò che si fa*, il non-agire e, nel *ciò che si sa*, le credenze rifiutate perché ritenute false così come quelle future che sorgono dopo azioni determinate⁴¹.

L'ultimo conferenziere fu Vailati che si concentrò sulla distinzione fra conoscere e volere; se il conoscere è caratterizzato mediante il riferimento alla previsione su ciò che avverrà o avverrebbe alla presenza di determinate circostanze, nella volontà si esprime solamente il nostro desiderio che date circostanze si verificano o meno e la nostra disposizione ad agire in modo da provarle o impedirle. La differenza fra conoscere e volere, nell'analisi vailatiana, è quindi di natura temporale: il conoscere serve ad indicare le vie e i mezzi ai quali è possibile ricorrere per realizzare qualche fatto che ancora non esiste mentre, il volere, implica sempre uno stato di cose presenti e serve dunque descrivere i fatti correnti e le coscienze attuali⁴². A tal proposito è interessante rilevare come, nel pensiero vailatiano, il conoscere sia favorito anche da alcune determinate classi di proposizioni, secondo lui sintetiche, che permettono di affermare determinate inferenze in base allo statuto at-

della volizione riposa sul fatto che determinate credenze suscitano un particolare stato d'animo, identificabile con una tendenza ad agire in una determinata direzione e volto ad uno scopo preciso: la conoscenza e previsione dei comportamenti dell'oggetto nelle diverse circostanze possibili, cfr. M. Toraldo di Francia, *Pragmatismo e disarmonie sociali: Il pensiero di Mario Calderoni*, Franco Angeli, Milano 1983.

⁴⁰ Cfr. M. Calderoni, *I postulati della scienza positiva e il diritto penale*, Ramella, Firenze 1901; in *Scritti*, vol. I, pp.33-167). Come rilevato da Quaranta, tale questione è centrale nella sua riflessione filosofica (cfr. M. Quaranta, *Le ragioni del pensiero. Filosofi italiani del '900*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 36) e viene esaustivamente indagata da G. Tuzet, *Previsione e responsabilità. La plasticità degli atti volontari in Calderoni*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLV (2016), pp. 407-426. Secondo la Toraldo nei *Postulati* l'atto volontario è contraddistinto da una proprietà plastica «che lo rende suscettibile di essere modificato o sospeso da influenze determinate, in quanto ciò che determina il suo prodursi o non prodursi è proprio la previsione condizionale delle conseguenze» M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 41.

⁴¹ G. Papini, *Influenza della volontà sulla conoscenza*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 127-128. Sempre nello stesso numero troviamo anche un resoconto del congresso a firma Papini (cfr. *Gli psicologi a Roma*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 123-124); informazioni in merito possono essere rinvenute anche nel carteggio con Prezzolini (cfr. G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, pp. 365-374) e nelle lettere inviate da Vailati a quest'ultimo che, ricordiamolo, non partecipò al congresso, cfr. A. Zarlenga (a cura di), *Idealismo e pragmatismo nel «Leonardo». Alcune lettere inedite di Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini*, in R. Roni-A. Zarlenga (a cura di), *Il pragmatismo italiano e il suo tempo*, ETS, Pisa 2020, pp. 153-179.

⁴² G. Vailati, *La distinzione fra conoscere e volere*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 128-129; come Candido Zanoni ha rilevato in altra sede, in questo saggio il pensiero vailatiano «becomes still more clear» e mostra la natura descrittiva dell'etica vailatiana, dall'autore connessa a quella analitica elaborata in terra anglosassone, cfr. C. Zanoni, *Some reflections on Vailati's ethical philosophy*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 416-428, cit., p. 419; anche Guido Villa si soffermerà sulla distinzione fra conoscere e volere sostenendo che le sue conseguenze, sul terreno etico, appaiono nette e perentorie e mostrano come la filosofia morale propugnata da Vailati e da Calderoni dovrà assumere il carattere di una scienza descrittiva o di una fenomenologia delle strutture morali effettivamente reperibili nell'esperienza sociale e individuale dell'uomo, cfr. G. Villa, *Alcuni aspetti del pragmatismo di Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 294-310.

tuale della nostra coscienza. Ciò appare evidente nella natura delle dimostrazioni matematiche la cui peculiarità, che Vailati ricollega a quanto detto da Galilei e Leibniz, è di estrarre le conoscenze *virtuali*, ossia in potenza, non ancora realizzate, in esse contenute⁴³. Secondo il filosofo è poi da notare come questo processo sia da osservare anche nel moderno sviluppo della storia della scienza in cui si mostra come il progresso delle conoscenze dipenda sempre dal fatto che coloro che le provocarono si siano decisi in un dato momento ad adottare determinate ipotesi costruttive e anticipatrici a cui fecero seguire tutte le varie verifiche sperimentali⁴⁴.

Tornando all'articolo di Rossi, quindi, risulta più che lecita l'ipotesi di non ridurre il pragmatismo a semplice volontarismo così come, specifica, vi siano difficoltà oggettive per qualsiasi etichetta antintellettuale che si voglia affibbiare. Le riflessioni di Vailati e Calderoni, mediate dalle concezioni peirceane, non conducono difatti a un superamento del criterio intellettualistico nello studio del metodo scientifico e, nonostante l'inflessione convenzionalista riconosciuta alle teorie elaborate dalla scienza, non arriveranno mai a privarle del loro valore conoscitivo né a considerarle come un insieme di credenze dogmatiche prive del corrispettivo reale. Secondo Rossi tale prospettiva risulta evidente nel saggio *L'«arbitrario» nel funzionamento della vita psichica*, corposo scritto di Calderoni per lo più composto da appunti e annotazioni di Vailati. Qui appare chiaramente che i caratteri essenziali delle teorie sono in realtà fatti passeggeri e convenzionali i quali non ne esauriscono la complessa varietà. I concetti non sono solamente prodotti dall'attività selezionatrice e costruttiva dell'uomo, ma recano in loro un intimo aspetto arbitrario e parziale e mostrano il comune bisogno umano di aspettative condizionali, plastiche, in grado di mutare a seconda delle circostanze imposte dalla realtà osservata la quale non è mai statica

La necessità di “impoverire” la realtà, di rinunciare cioè al vano tentativo d'abbracciare fin dal principio e simultaneamente tutti i suoi probabili elementi, non è, come è stato ritenuto da alcuni, il portato di una meschina “economia intellettuale”, volta ad ottenere il massimo numero di risultati “pratici” col minimo sforzo; ma di una economia nel senso più esteso ed elevato dalla parola, cioè di un aggiustamento sempre più sagace dei nostri procedimenti ai fini, qualunque essi siano, che ci proponiamo, fra i quali domina e primeggia quello di apprendere e conoscere il reale nella sua stessa varietà e complessità. Ove cessassimo da questa attività, ci lasceremmo sfuggire irrimediabilmente, non una porzione soltanto, come ad ogni particolare stadio di conoscenze avviene, ma tutto quanto il flusso della realtà; il “nuovo” stesso non sarebbe da noi avvertito come nuovo⁴⁵.

⁴³ Cfr. G. Vailati, *L'influenza della Matematica sulla Teoria della Conoscenza nella filosofia moderna*, «Rivista Filosofica», fasc. III, maggio-giugno 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 39-54. Quello che importa di tale visione è appunto il suo carattere potenziale che permette di notare come, in Vailati, la conoscenza sia essenzialmente un *processo in formazione* strutturato da conquiste graduali, simile a quello teorizzato da Aristotele per quanto riguarda la classificazione delle conoscenze naturali.

⁴⁴ Cfr. G. Vailati, [Rec. a] *W. James. The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, «Rivista Filosofica», anno II, vol. III, gennaio-febbraio 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 194-198; nella prospettiva vailatiana la storia della scienza, per produrre il nuovo, deve necessariamente affidarsi ad analogie. Sul rapporto istituito da Vailati fra storia e scienza si rimanda a F. Restaino, *Di alcune tesi storico-metodologiche vailatiane nelle due prolusioni del 1896-1897*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 363-373 e A. Rossi, *Giovanni Vailati storico e filosofo delle scienze*, in F. Minazzi (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, Thélema, Milano 2006, pp. 57-60.

⁴⁵ G. Vailati-M. Calderoni, *L'«arbitrario nel funzionamento» della vita psichica*, in id., *Il pragmatismo*, cit., pp. 136-137. Anche Predaval Magrini ha riconosciuto che uno dei motivi fondamentali della filosofia calderoniana è la convergenza tra sfera arbitraria e convenzionale la quale comprende, oltre alle leggi scientifiche, i principi supremi della ragione, cfr. M.V. Predeal Magrini, *Il tema della previsione nel pensiero di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» anno XXXIV, fasc. III, luglio-settembre 1979, pp. 294-315.

La realtà, in questa lettura, non appare quindi un rigido blocco monolitico ma, anzi, pare caratterizzata da una corrente fluida e scorrevole la quale ricorda vagamente il $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$ eracleo in cui si trovano fatti sempre vari e diversi. La complessità stessa del reale, lungi dall'esaurirsi in classificazioni o tassonomie incasellanti e riduttive, è un bacino inesauribile di novità e conferma come la vocazione della filosofia pragmatista sia quella di aprirsi ad una concezione pluralista ampia e multiforme in grado di contemplare le varie sfaccettature presenti all'interno dell'esistenza umana. A scanso di equivoci è necessario specificare che tale pluralismo non implica la banale accettazione di qualsiasi dato si presenti alla coscienza, ma che anzi proprio la fitta trama di eventi di cui è intessuta la quotidianità abbisogna di una continua messa in discussione condotta secondo le basi del verificazionismo e capace di salvaguardare la razionalità presente nell'universo empirico e mondano.

Un ulteriore elemento da segnalare nell'articolo di Rossi è l'accento posto sulla concezione morale propugnata dai pragmatisti italiani che gli permette di osservare come il problema, analogamente a quanto intuito da Peirce, fosse di natura squisitamente *logica* e dovesse di necessità armonizzarsi coerentemente con i procedimenti della ragione. Il metodo da loro utilizzato non implicava una eliminazione o svalutazione del processo razionale, ma anzi si sforzava di rivalutare il suo ruolo come mezzo costruttivo e conoscitivo su cui poter edificare stabilmente l'edificio cognitivo. Verso la fine, Rossi avanza nuovamente riserve su quelle critiche al pragmatismo mosse in base al confuso concetto di nazionalità del pensiero (De Ruggiero) aggiungendo che il suo scopo era

ricordare, a chi meglio sa ed intende, che non è lecito seppellire, con un silenzio più greve della terra sui morti, una filosofia che ebbe tra noi vasto consenso, che risvegliò un ardore, un amore del pensare e del pensiero più diffuso e, crediamo, più sano perché meno limitato ad una casta, di quelle che non abbiano suscitato filosofie più recenti. Abbiamo voluto chiedere se sia permesso evitare, per amore di qualche nuovo sistema, perfino di discutere una filosofia diversa da esso, pensatori che ad esso si opposero nel suo nascere; se si debbano rintracciare pragmatisti da discutere e da combattere tra i più diversi popoli stranieri, dimenticando che esistette un pragmatismo: è forse un segno di elevatezza, di necessità, di lunga meditazione e di dura educazione filosofica.

L'ultimo pensiero di Rossi è per Mario Calderoni. Nel corso del filosofo ferrarese da lui frequentato – in verità Mario Manlio Rossi fu l'unico uditor tant'è che le lezioni di Calderoni ad un certo punto si spostarono al caffè Mucke – l'autore scrive che l'insegnamento maggiore non fu tanto quello di una nuova dottrina, facile da imparare, quanto piuttosto di «un metodo che era difficile seguire con serenità e costanza, senza sfociare mai in qualche sistema definito e definitivo». L'operato del «Leonardo», in definitiva, aveva contribuito in maniera incisiva sulla mente dei giovani dell'epoca contribuendo a sgombrare il campo dagli ultimi residui del positivismo e «rendendo viva e presente, e militante, la preoccupazione, non della filosofia, ma della sanità logica delle generazioni intellettuali»⁴⁶.

⁴⁶ M.M. Rossi, *Il pragmatismo italiano*, pp. 129-130. Anche Papini, nell'introduzione al volume per la Carabba, conferma implicitamente la lettura di Rossi scrivendo che «Filosofia era per lui [Calderoni nda], come per Vailati e parecchi altri buoni intelletti, piuttosto metodo di ben pensare che congerie di pensamenti, piuttosto rifacimento di buone strade che fabbrica di case di dozzina. Perciò a lui premeva insegnare con quali cautele e quali accorgimenti si possa giungere a ottenere delle proposizioni che abbiano un senso, e lo sforzo del pragmatismo – di quello almeno che il Calderoni accettava, quello di Peirce e Vailati – sta proprio qui. Contro l'esagerazioni fideiste del James e quelle convenzioniste di Poincaré e Le Roy egli rivendicava il disinteresse e la prudenza della ragione» G. Papini, *Introduzione*,

La questione pragmatista, decisiva nel pensiero di Mario Manlio Rossi, viene ripresa anche in un libro del 1933, *Saggio sul Rimorso*, che pur mirando ad una risoluzione della grande problematica etica aperta da Kant con la *Kritik der praktischen Vernunft* parte proprio da una delle basi del metodo pragmatista: la capacità predittiva, di previsione. Nell'abbrivio l'autore riconosce che la scelta di aprire un saggio filosofico riferendosi a questa corrente di pensiero potrebbe apparire, oltre che provocatoria, imprudente data la sua varietà di sfumature e correnti tuttavia, come precisato, l'aspetto da lui accettato è quello peirceano, almeno così come fu inteso da Vailati e Calderoni. Rossi dunque specifica che nella sua ottica la parola pragmatismo è da intendersi come designazione di un peculiare metodo d'indagine da lui individuato nella previsione, il principio metodologico più fecondo elaborato dai pragmatisti. Scopo dell'analisi è mostrare come la previsione non sia solamente un criterio di significazione ma rivesta anche un importante ruolo nel campo della verità in grado di certificare come, per il pragmatismo, essa sia sempre di natura strumentale. Le analisi di Vailati e Calderoni riuscirono ad applicare, scrive l'autore, tale metodo a numerose questioni che spaziano dal materialismo storico al libero arbitrio⁴⁷. La strategia di Rossi coglie un punto essenziale della teoria della previsione così come enunciata da Vailati che in effetti la riteneva non solo fondamentale per provare la verità, ma anche indispensabile a determinare il significato delle affermazioni da noi adoperate. Nella recensione all'opera di Ludovico Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, il filosofo cremasco ammette che il criterio predittivo riveste un'importanza cruciale nelle classificazioni dei vari sistemi filosofici che si contendevano allora l'egemonia del pensiero. Secondo Vailati, tuttavia, proprio tra le piaghe filosofiche dell'epoca era possibile rinvenire una spiccata tendenza anti-previsionista rappresentata eminentemente da Croce – il quale aveva stroncato su la «Critica» l'opera limentaniana⁴⁸ – ed una opposta, quella dei pragmatisti, secondo cui il «prevedere è l'unico e supremo scopo di ogni specie d'attività mentale, e per i quali l'indicazione di ciò che *si prevede* è la misura, non soltanto di ciò che *si sa*, ma perfino di ciò che *si crede*, e costituisce l'unico modo, non solo di provare la verità, ma anche di determinare il significato di qualunque affermazione o dottrina». Per Vailati l'indubbio merito dell'opera di Limentani è quella

in M. Calderoni-G. Vailati, *Il pragmatismo*, cit., p. 12. Come ammette anche Di Giovanni, nella filosofia calderoniana il metodo ha un'importanza fondamentale e serve a commisurare i risultati che esso permette di conseguire e alle soluzioni in grado di apportare (cfr. A. Di Giovanni, *op. cit.*, p. 9).

⁴⁷ Cfr. M.M. Rossi, *Saggio sul Rimorso*, Bocca, Torino 1933, p. 9. Quaranta riconosce che quest'opera «non solo riconosce al pragmatismo un suo posto e un suo ruolo nella filosofia italiana», ma cerca anche «un originale tentativo di accogliere il pragmatismo entro un programma di rifondazione dell'etica» attraverso il metodo predittivo saldato a doppie maglie sulla filosofia pratica kantiana, cfr. M. Quaranta, *Peirce in Italia (1900-1960)*, in Aa.Vv., *Peirce in Italia*, cit., p. 118.

⁴⁸ L'opera di Ludovico Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, si pone in dialogo con tutti i grandi della sociologia europea, Durkheim, Simmel, Dilthey e al contempo mostra di tenere in seria considerazione la prospettiva metodologica aperta da Vailati nel campo degli studi sociali e storici. Già l'introduzione mostra in effetti come molti degli equivoci intorno la disciplina siano dati dall'errata interpretazione del significato di *legge sociologica* da cui si pretende la stessa presunta categoricità delle leggi fisiche. L'autore mutua da Vailati anche l'importanza della riflessione storica, da lui applicata all'analisi dei fatti sociali, che lo porta a considerare la storicità come forma tipica dell'evoluzione sociale lamentando al contempo la separazione contemporanea fra storia e sociologia, che reca danno ad entrambe le discipline. Egli ritiene che il valore del metodo storico, se applicato nel suo campo, sia incontestabile e che la sociologia, dallo studio del fatto storico, ricavi una pletora di casi i quali tuttavia rappresentano se non pochi esempi delle moltissime possibilità che si sarebbero potute avverare; cfr. L. Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, Bocca, Torino 1907. Nella sua recensione Croce, invece, ne liquidò peso e importanza scrivendo che se Limentani avesse colto in profondità la problematica trattata «non avrebbe avuto bisogno di scrivere un libro di quattrocento pagine», cfr. B. Croce, [Rec. a] *L. Limentani La previsione dei fatti sociali*, «La Critica», vol. 5 (1907), pp. 235-236. La stroncatura non passò inosservata e ottenne risposta da Papini stesso che, sulle colonne del «Leonardo», ravvisa come Croce non solo sia stato incapace a definire il contenuto della previsione ma ne abbia persino negato l'esistenza, cfr. G. Papini, *Croce e la previsione*, «Leonardo», anno V, aprile-giugno 1907, terza serie, pp. 226-227.

di aver colto in maniera impeccabile la distinzione fra previsioni propriamente dette, «afferenti semplicemente che un dato fatto avverrà, o non avverrà», e previsioni condizionali le quali dipendono invece da legami di successione con i quali è possibile stabilire o non stabilire la presenza di un determinato avvenimento. Nel campo delle scienze sociali tale distinzione riveste un carattere molto importante poiché «solo mediante essa si può giungere a riconoscere come l'apparente irregolarità e indeterminazione dei fatti storici e sociali sia compatibile col sussistere per essi di leggi e di uniformità di coesistenza e di successione non meno costanti e inflessibili di quelle che si manifestano nel campo dei fenomeni fisici o meccanici». Nel proseguo poi Vailati accetterà senza riserve la precisazione limentaniana secondo cui anche nel mondo delle scienze materiali è inesatto parlare di previsioni certe e cristallizzate dato che, le leggi ivi contenute, non sono altro «che delle specie di macchine che servono ad utilizzare certe date previsioni, o conoscenze, per ottenerne delle altre; esse non ci fanno prevedere nulla se non in quanto noi prevediamo, o sappiamo, già qualche cosa indipendentemente da esse»⁴⁹.

L'analisi vailatiana del libro di Limentani consente di ritornare nuovamente al *Saggio* di Rossi; secondo lui il lato debole del pragmatismo risiede nella matrice positivista che gli impedì di intendere in maniera euristica lo stesso concetto di previsione, da loro inteso invece come una sorta di propedeutica epistemologica. Per Rossi, tuttavia, l'impasse in cui si trovarono arenati i pragmatisti italiani può essere risolta mediante una marcata distinzione fra esperienze passate e future, strategia questa in grado di purificare le loro filosofie dai residui positivisti presenti e che mostra come questa *forma philosophandi* imponga «l'esame dei rapporti fra le nostre affermazioni ed il concetto del tempo»⁵⁰. Il pragmatismo, inteso come metodo logico, imponeva una revisione metodica delle scienze positive «appunto perché esse, ritenendosi *positive*, affermavano il carattere extratemporale della loro verità» scagliandosi dunque contro l'«inafferrabile presente nel quale si svolgerebbe tutto il processo del pensiero». Questa dialettica fra presente, passato e futuro, mostra come in Rossi l'esigenza di investigare la temporalità mediante il criterio interpretativo della previsione sia essenziale non solo per cogliere la successione fra i diversi atti, ma serve a capire anche la staticità dell'evento passato che si costituisce come dato e la dinamicità e variabilità del futuro, che può essere previsto solo a partire dalla granitica conoscenza degli antecedenti. L'evento futuro, nelle analisi di Rossi, è quindi «un *luogo* qualunque» rappresentabile matematicamente come un vettore mentre il passato è come un certo punto di una linea in cui sono già stati determinati tutti gli altri che lo precedono e, quindi, analogicamente comparabile alle serie numeriche. Ulteriore differenza viene individuata da Rossi nel fatto che, mentre il pensiero riconosce nel passato qualche cosa di suo «ma in qualche modo *uscita da lui*», nel futuro esso si confronta con la «sua stessa essenza di infinità possibilità» e gli consente di inferire come:

La previsione non è un atto esterno al pensiero e non è nemmeno creazione arbitraria: è solo il modo di provare che una affermazione, confrontata con l'unità fondamentale del pensiero, risulta ad essa coerente, cioè inseribile in essa. Quando io *prevedo* qualche

⁴⁹ G. Vailati, [Rec. a] L. Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, «Rivista di Scienza», anno I, vol. II, n. 3 giugno 1907; in *Scritti*, vol. I, pp. 397-401, cit., pp. 397-398. Come è stato riconosciuto da De Rose, uno dei punti fermi della gnoseologia vailatiana è la caratterizzazione della scienza quale insieme di teorie che hanno la specifica funzione di permettere all'uomo di prevedere gli eventi; la via della previsione è poi essenzialmente negativa in quanto, esercitandosi tramite l'errore, permette di raggiungere quella che si costituisce come esperienza. Secondo De Rose qui si situa l'inversione metodologica vailatiana la quale sostituisce al criterio positivistico-empiristico dell'esperienza quello pragmatistico-logico della previsione che sposta le affermazioni dal piano dell'esperienza diretta a quello della possibilità logica (cfr. M. De Rose, *op. cit.*).

⁵⁰ M.M. Rossi, *Saggio sul Rimorso*, cit., p. 15.

cosa, riconosco, al di fuori di ogni condizione, che io sono coerente con me stesso, che il pensiero è in se stesso unità, e unità organica: perché la previsione dimostra che il mio pensiero attuale, concretamente considerato, ammette, anzi implica, possibilità ulteriori che non distruggono, anzi confermano la sua unità⁵¹.

Seguendo quest'ermeneutica, la previsione è strettamente legata al significato di un'asserzione e quindi è intimamente intrecciata alla questione del linguaggio. Rossi precisa tuttavia che la ricerca del significato non è solo un atto squisitamente logico – secondo lui la previsione può essere anche logicamente implicita e può determinare l'atto pure non essendo empiricamente verificabile – ma è già anche una dimostrazione in atto, anzi un inquadramento della proposizione in questione nel complesso del pensiero. L'affermazione secondo cui il significato di ogni nostro giudizio si riferisce al futuro significa poi che è generalmente possibile individuare un'affermazione rispetto all'atto successivo nel pensiero, e che tale concatenamento non ha solo funzioni di chiarimento ma anche di prova razionalmente valida.

L'autore specifica dunque al lettore di volersi servire della *formula sperimentale* del principio di previsione, ovvero del canone per cui ogni affermazione va controllata con una previsione di esperienza futura, poiché così il concetto utilizzato indica un atto non ancora concretizzatosi ma posto in essere da un'affermazione presente. Nel momento stesso in cui fissiamo un significato, abbiamo già gettato le fondamenta di una dimostrazione la quale mostra come il procedimento predittivo permetta non solo di tener fermo il contenuto semantico di un giudizio, ma sia anche essenziale per stabilire la verità o falsità di ciò che stiamo dicendo. Verso la fine della prefazione, che come si è tentato di dimostrare, costituisce una sorta di *discorso sul metodo* pragmatista, l'autore pattuirà anche le differenze maggiori con Vailati e Calderoni – le quali in realtà sembrano più di facciata dato che il secondo ha tentato di applicare la previsione all'indagine etico-morale, obiettivo perseguito esplicitamente anche da Rossi il quale scrive:

Noi invece applicheremo il metodo della previsione all'indagine etica appunto perché, nella decisione etica, noi in realtà riferiamo al principio morale dell'azione una sua applicazione: non essendo possibile pensare un valore senza pensare un agire, il valore di un principio morale sta precisamente nelle previsioni che questo principio implica circa le nostre possibili azioni. Come si vede, noi intendiamo applicare in etica il principio pragmatistico [...] i nostri pragmatisti, Vailati e Calderoni, hanno applicato il metodo pragmatistico a questioni morali: da un lato, cercando una prova pragmatistica del libero arbitrio; dall'altro, avvicinando e confrontando la morale con l'economia. Ma la loro opera, per noi importantissima se pure discutibile, non giunge al cuore della questione: non si propone un esame radicale della morale sulla base della previsione⁵².

⁵¹ Ivi, cit., p. 22. La previsione è un tema che ricorre anche in alcune pagine di Bacone che dedicherà le ultime due sentenze, pubblicate *Delle interpretazione naturae sententiae XII* (1608-1620), alla *previsione delle cose*, cfr. F. Bacone, *Uomo e Natura. Scritti filosofici*, a cura di E. De Mas; in id. *Opere*, vol. II, Mondadori, Milano 2010, p. 412 e sgg.

⁵² M.M. Rossi, *Saggio sul rimorso*, cit., p. 35. Anche nella voce sul pragmatismo approntata per l'*Enciclopedia filosofica* Rossi scrive che «il Pragmatismo come teoria del *significato* e della *previsione* sia creazione italiana e non (come crederono gli stessi Vailati e Calderoni) pura rievocazione della tesi originaria del Peirce, risulta dal fatto che nella relazione al Congresso internazionale di filosofia del 1900 ("Metaphisque et positivisme"), Calderoni parla già di questioni di parola, di significato e di previsione senza richiamare il Peirce» M.M. Rossi, *Pragmatismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Venezia-Roma 1957, pp. 1569-1578, cit., p. 1573. Per corroborare l'idea è utile citare questo altro passaggio di Alberto Viviani secondo cui: «Il pragmatismo arrivava in Italia dall'America e dall'Inghilterra, ma non bisogna credere per questo che i pragmatisti italiani con "Gianfalco" alla testa, rimasticassero o propugnassero quelle idee così come erano arrivate. Chi si prendesse la briga oggi di rileggere e di studiare gli scritti sul pragmatismo

Proprio il discorso sul *valore* e il connubio fra *morale* e *economia*, invece, si trovano al centro di una conferenza di Mario Calderoni nella quale l'assunto di partenza è dato dalla constatazione dell'importanza della nuova filosofia dei valori che si distingue per due caratteristiche: la distinzione fra valutazione e credenze e il suo peso come teoria generale delle scelte e delle preferenze umane. In questa sede il filosofo ferrarese dice che la volizione, ossia il desiderare che una cosa avvenga o meno, implica una peculiare azione ovvero un particolare modo d'agire e, inoltre, mostra come il valore sia veicolato sempre da un preciso interesse. L'esempio pratico utilizzato da Calderoni per illustrare la sua posizione viene ricavato dalla scienza economica i cui fenomeni sono più visibili e evidenti rispetto a quelli del mondo morale e permettono di seguire in maniera approssimativa le variazioni nei gusti e nei bisogni degli uomini:

Alcune delle leggi per cui si formano e variano i prezzi sui mercati finanziari e commerciali non sono in certo qual modo che lo *specchio*, nel quale si riflettono, e si rendono visibili, per quanto in scala più ristretta, leggi più generali che si verificano in mercati più grandiosi e misteriosi [...] Fra queste leggi una presenta particolare importanza ed è per lungo tempo sfuggita all'attenzione dei filosofi moralisti. Essa è la legge detta dagli economisti della "utilità marginale comparata"⁵³.

L'assunto viene traslato da Calderoni in campo morale e gli consente di notare come l'impianto normativo sia espressione della *desiderabilità marginale comparata* degli atti, «cioè della desiderabilità di un loro ulteriore aumento, paragonata con quella degli atti a cui bisognerebbe rinunciare per compierli» e mostra come il valore di date categorie d'azione e intimamente connesso al numero di atti a cui gli uomini tendono spontaneamente a compiere, indipendentemente dall'azione che esercitano su di loro il comando morale e le sanzioni ad esso annesse dall'opinione individuale e collettiva.

In tale ottica la previsione svolge innanzitutto un compito di natura gnoseologica e conoscitiva ed è proprio questa la funzione principale che gli viene assegnata da Calderoni e Papini. Prima dunque di entrare nell'ultima parte del paragrafo, dedicata alla recensione scritta da Mario Manlio Rossi ai *Collected Papers* peirceani, ponte che aprirà la strada all'analisi del rapporto fra pragmatisti italiani e americani, sarà opportuno illustrare le linee guida di tali posizioni che mostrano tratti compositi e riflessioni importanti, utili non solo per chiarire le divergenze e affinità con le posizioni esplicitate da Rossi, ma fondamentali anche per inquadrare la proposta teorica del pragmatismo italiano e il suo quadro di riferimento storiografico. Preliminarmente è necessario ribadire che vi sono differenze interpretative sullo statuto disciplinare della previsione, logica o psicologica, tuttavia il dato che si vorrebbe fermare inerisce l'importanza del criterio predittivo per la metodologia d'indagine pragmatista; tanto Papini, quanto Calderoni, erano ben consapevoli che una delle conquiste maggiori della nuova filosofia era proprio di fornire le basi per un controllo sperimentale delle nostre asserzioni future.

Calderoni trattò il tema in un articolo specifico, scritto nel 1907, è intitolato *La previsione nella teoria della conoscenza*⁵⁴. Già dall'*incipit* viene notato il profondo legame di filiazione tra il

scoprirebbe che il gruppo italiano dette dei contributi tutt'altro che indifferenti specie per l'originalità, per la chiarezza, per lo svolgimento e per le aggiunte apportate alla teoria pragmatista», rinvenendo proprio nel valore assegnato alla prevedibilità uno dei contributi più innovativi e originali apportati dagli italiani al pragmatismo originale; cfr. A. Viviani, *Gianfalcone: storia e vita*, Barbera, Firenze 1934, cit., p. 222-223.

⁵³ Cfr. M. Calderoni, *La filosofia dei valori*, «Bollettino della Biblioteca Filosofica», Anno II, n. 10, gennaio 1910, pp. 149-154; in *Scritti*, vol. II, pp. 181-188, cit., pp. 186-187. Queste tematiche verranno riprese nel terzo capitolo della presente ricerca.

⁵⁴ Come riportato nella nota 52, i temi del Calderoni "maturo" si svolgono in sostanziale continuità con quelli

pragmatismo e la previsione che mostra come quest'ultima, nella teoria logica del pragmatismo, abbia un significato analogo, o addirittura possa sostituire, il giudizio – l'autore sottolinea inoltre che anche la parola *credenza* potrebbe rendere simile servizio tuttavia, precisa, rispetto a previsione è gravata da un registro semantico più ampio e al cui interno rientrano i complessi fenomeni della vita religiosa che la rendono inadatta agli scopi fissati da Calderoni il quale, tramite la sua dottrina pragmatista, intendeva applicare il metodo predittivo a tutte le asserzioni comprendenti non solo le convinzioni soggettive, ma anche i motivi fideistici umani. Secondo l'autore il presupposto che informa le varie teorie della conoscenza e le dottrine logiche è basato sulla distinzione fra apparenza e realtà, verità e errore/illusione, dicotomia che ha portato i pensatori di ogni tempo ad impelagarsi nel deserto dello scetticismo e a mettere in dubbio l'esistenza del mondo esterno, attirandosi il discredito degli uomini pratici e di «tutti coloro che vivendo a contatto con la realtà ne sperimentano gli urti e le resistenze». Calderoni ritiene che la filosofia, nel suo cammino, abbia contratto alcune malattie fra cui «il divorzio paradossale dal senso comune, la tendenza a negare le cose più ovvie, a screditare i termini e le distinzioni più feconde», le quali hanno portato a percepirla come «una forma speciale di malattia del pensiero» incapace ad aiutare il soggetto nel difficile compito di scindere la realtà dalla falsità. L'esercizio assoluto del dubbio, come ravvisa Calderoni, è stato spinto dai filosofi al parossismo e ciò li ha condotti all'idea «che tutto è illusione» minando alla base perfino le più logiche ed elementari certezze cognitive conquistate dall'uomo nei secoli addietro⁵⁵.

Continuando nelle sue analisi, Calderoni ravvisa che, storicamente, in favore del senso comune si schierò anche il Socrate platonico del *Teeteto* i cui argomenti «servono splendidamente a lumeggiare il principio che informa quel tentativo di risanamento generale della filosofia che è, o dovrebbe essere, il pragmatismo». L'articolo calderoniano è istruttivo poiché consente di sottolineare come il pragmatismo, nella sua ottica, si traducesse in una peculiare regola metodologica in grado

enunciati in gioventù. Prendiamo ad esempio proprio *Métaphysique et positivisme*; nello scritto il filosofo ferrarese insisterà sull'importanza di un'epistemologia seria in grado di mettere in discussione tutte le varie teorie metafisiche e che trova un'esemplificazione nelle filosofie degli empiristi inglesi (Locke, Hume e Berkeley) e Kant. Il loro operato, rivela l'autore, porta ad una peculiare *théorie de la relativité de la connaissance* che è in grado di adattarsi ai giudizi tanto analitici quanto sintetici mostrando la fumosità della distinzione fra fenomeno e noumeno. Un altro importante bacillo del pensiero calderoniano qui contenuto riguarda eminentemente l'esperienza e il senso comune nonché il ruolo dell'immaginazione e dell'ipotesi nella teorizzazione scientifica i quali, lungi dall'affrancare il sentimento dalla scelta, mostrano invece l'importanza dell'emotività nel cimento teorico. Quello che in tal sede Calderoni chiama *esprit positif* mostra la fecondità della sua prospettiva proprio nell'applicazione di un peculiare *sens historique*, capace di aderire armonicamente ai problemi sociali via via presentatisi durante i secoli agli studiosi. Nel proseguo, inoltre, Calderoni evidenzierà due temi a cui è particolarmente legata tutta la sua produzione intellettuale: la questione della responsabilità penale nell'imputazione della colpa e le sue origini sociali, antropologiche e psicologiche. Altri temi dello scritto, centrali nella riflessione successiva dell'autore, sono la debolezza del materialismo storico come chiave ermeneutica per leggere il processo socio-politico, la necessità di una grande economia intellettuale e un sostanziale antikantismo basato sulla critica dei processi conoscitivi costruiti su principi a priori, cfr. M. Calderoni, *Métaphysique et positivisme*, Bibliothèque du I Congrès International de Philosophie, Vol. I (Philosophie générale et métaphysique), Colin, Paris 1901, pp. 59-83; in *Scritti*, vol. I, pp. 11-32.

⁵⁵ M. Calderoni, *La previsione nella teoria della conoscenza*, «Il Rinascimento», I, 2°, febbraio 1907, pp. 190-207; in *Scritti*, vol. II, pp. 1-24, cit., p. 5. In questa pagina troviamo due motivi essenziali del pensiero calderoniano, il senso comune e la filosofia pratica. Come ha riconosciuto Dal Pra il ferrarese sostenne la continuità fra la visione della realtà propria del senso comune e la specifica elaborazione della filosofia dato che, nella sua ottica, un utilizzo serio del senso comune non ignora certo la relatività della conoscenza umana ma, anzi, trovava una sorta di mediazione proprio nello sviluppo positivo del pensiero e mostra come il senso comune sia garante dell'immanenza empirica. La sottolineatura è accompagnata, per Dal Pra, dall'attenzione per i problemi inerenti i conflitti pratici degli uomini che lo spinsero ad interrogarsi sulla misura da adottare per regolare e normare le relazioni umane; cfr. M. Dal Pra, *Motivi della filosofia di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XXXIV, fasc. III, luglio-settembre 1979, pp. 243-271.

di aggirare tutte quelle teorie le quali, basate su motivi in ultima istanza soggettivisti, portavano ad una rigida identificazione tra verità e percezione umana; il *Teeteto* è per Calderoni costruito sulla confutazione del principio protagoraeo dell'uomo misura di tutte le cose (πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον) che presenta, a suo avviso, interesse non tanto per la parte sfrondata dal filosofo greco quanto, piuttosto, per quella accettata⁵⁶.

Per Calderoni la dottrina propugnata da Protagora non permette di salvare la distinzione fra apparenza e realtà ma, piuttosto, mostra concretamente quali sono i fatti a cui essa può o meno applicarsi dato che ci sono atti di pensiero, non implicanti riferimenti al futuro e previsioni, ma comprovanti le dottrine protagoree che alla fine identificano l'esse con il *percipi*⁵⁷. L'asserto porta a due conseguenze, una negativa – non è possibile pacificare il contrasto quando in gioco vi sono le esperienze immediate e le sensazioni con cui lo scienziato deve fare i conti – e una positiva – la previsione, grazie al suo contenuto empirico, è suscettibile di un ricorso in seconda istanza che consente di stabilire la verità o falsità di quello che asserisce l'enunciato predittivo. La differenza principale dunque fra atti di pensiero implicanti previsioni e altri (sensazioni, immagini, idee, concetti, ecc.) è che solo per i primi può valere quello che le scuole logiche delle varie epoche hanno caratterizzato come *principio di contraddizione*. Aver presente questo principio permette di notare, nella storia della filosofia, un vasto movimento di pensiero che sceverando l'elemento previsivo da tutti gli altri presenti nella coscienza trova nel pragmatismo la sua più recente ed evoluta codifica. L'elemento rimarchevole della teoria predittiva calderoniana, come emerge in questo scritto, è quello di riguardare principalmente questioni linguistiche e infatti il filosofo ferrarese nel proseguo focalizzerà la sua attenzione proprio su una particolare tipologia di asserzione esprimente quello che lui stesso definirà *giudizio esistenziale*⁵⁸.

⁵⁶ M. Calderoni, *La previsione nella teoria della conoscenza*, cit., pp. 6-9. L'attenzione calderoniana per il senso comune ricorre anche in *Il senso dei non sensi*, dove viene rimarcato il canone metodologico del pragmatismo: la bonificazione di tutte le impurità linguistiche e una teoria verificazionista del significato in grado di aderire alle nostre esperienze e previsioni. In tale impostazione d'analisi due sono i postulati: a) una proposizione che non permette di prevedere conseguenze pratiche è priva di senso e b) se due proposizioni comportano i medesimi risultati esse non sono che due diversi modi di dire la stessa cosa. Nel progetto di ricerca di Calderoni il pragmatismo permette non solo di aderire alla realtà vissuta e esperita dagli uomini ma mostra anche la *relatività delle teorie* – come aveva messo in risalto Rossi nel suo articolo precedentemente richiamato. Il tratto comune alle scuole filosofiche contemporanee, invece, è quello di non dichiarare il senso delle proposizioni adoperate sostenendo che esse sono aprioristicamente evidenti ed intuitive creando così una bolgia di frasi insensate e indeterminate. Il pragmatista dunque dovrà vuotare le parole di ogni senso possibile dichiarandosi così in grado di stabilire il non senso di qualsiasi asserzione cfr. M. Calderoni, *Il senso dei non sensi*, in *Scritti*, Vol. I, pp. 259-265. Come rilevato da Giorgio Lanaro Calderoni, nonostante la sua formazione schiettamente positivista, scelse di delineare il suo pensiero con il termine pragmatismo proprio a causa dell'istanza linguistica e pratica soggiacente la sua riflessione, che permetteva di preservare le proposizioni implicanti credenze e nuove regole direttive per la volontà nonché di evidenziare come, nella validificazione delle stesse, non si possa prescindere dall'intervento attivo del soggetto, cfr. G. Lanaro, *Pragmatismo e positivismo nel pensiero di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XXXIV, fasc. III, luglio-agosto, pp. 272-285.

⁵⁷ Nel *Teeteto*, l'omonimo protagonista parte proprio dall'equivalenza tra scienza e sensazione in base al noto principio protagoraeo *dell'homo mensura* subito messa in discussione da Socrate; la comparazione tra percezione e legge utilizzata per descriverla contraddice tuttavia il realismo platonico e mostra un nominalismo non interamente condannato da Platone stesso. Il filosofo greco partire da uno dei cinque sensi, la vista, per descrivere il procedimento epistemologico, secondo Platone il vedere, la visione, corrisponde ad avere scienza della cosa osservata, cfr. Platone, *Teeteto*, in id. *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1981, pp. 223-325.

⁵⁸ «Tra le proposizioni universalmente considerate come suscettibili di prova e smentita senza che contengano apparentemente alcun riferimento al futuro, una categoria importante è costituita dai giudizi sulla esistenza o non esistenza di oggetti o cose e sulle loro proprietà (fra le quali occorre mettere anche le relazioni di spazio, di estensione, d'intensità, di numero, ecc.). Queste proposizioni, sebbene si esprimano al presente, meglio potrebbero qualificarsi come proposizioni senza determinazione di tempo, in quanto l'esistenza che indicano non è limitata ad alcun particolare momento: "la tal cosa esiste" non vuol dire solo che essa esiste ora, ma anche che ha esistito o esisterà per

A suo avviso tale categoria, propria della filosofia moderna, venne esaminata esaustivamente da Berkeley – filosofo sommamente importante nell’itinerario filosofico di Mario Manlio Rossi⁵⁹ – visto da Calderoni come il legittimo erede e continuatore della ricerca platonica inaugurata dal *Teeteto*. La teoria della visione propugnata del vescovo di Cloyne mostra come tutte le nozioni spaziali inerenti posizione, distanza e grandezza degli oggetti siano il risultato di sensazioni differenti che, prese solo per se stesse, sarebbero assolutamente incapaci di fornire qualsiasi tipo di concetto; la percezione mentale che accompagna la visione di un oggetto, così come delineato da Berkeley, è dunque un’attività diacronica che, come Calderoni argomenta, può essere considerata alla stregua di una teoria della previsione. Ciò pare evidente se si osserva l’esempio menzionato da Berkeley dell’uomo intimidito o in preda alla collera il cui colore del viso ci permette di prevedere in maniera approssimativamente precisa il motivo del suo stato d’animo⁶⁰. Dalle sue analisi Calderoni desume l’idea che la realtà è un complesso di esperienze possibili espresso da Berkeley tramite il celebre asserto dell’*esse est percipi*⁶¹ che, secondo il pragmatista italiano, sarebbe stato più idoneo

un certo tempo almeno» M. Calderoni, *La previsione nella teoria della conoscenza*, cit., p. 14.

⁵⁹ Rossi pubblicò nel 1924 i taccuini di ricerca dell’inglese (cfr. G. Berkeley, *Gli appunti*, a cura di M.M. Rossi, Cappelli, Bologna 1924) e tradusse due opere berkeleyane – cfr. *Trattato sui principi della coscienza umana*, tr. it. di M.M. Rossi intro. di P.F. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1987; *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, tr. it. di M.M. Rossi intro. di P.F. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1987 –, nonché dedicargli un’apposita monografia, cfr., *Introduzione a Berkeley*, Laterza, Bari 1970. La filosofia dell’inglese è molto importante per il pragmatismo italiano e Papini gli dedicò un articolo uscito su il «Rinnovamento» nel 1908 (fasc. II, pp. 235-261) e poi ristampato in *24 cervelli. Saggi non critici*, Puccini, Ancona 1913, pp. 63-92. Il fiorentino inoltre, per uno strano gioco del destino, tradusse gli stessi scritti su cui lavorò l’allievo di Calderoni, compito assegnatogli su sua esplicita richiesta nel 1905 da Croce per la casa editrice Laterza e che Papini terminò tra mille difficoltà, suscitando più volte i rimproveri del napoletano, solo nel 1909 (cfr. G. Berkeley, *Principii della conoscenza umana e dialoghi tra Hylas e Filonous*, a cura di G. Papini, Laterza, Bari 1909); un resoconto di tutta la vicenda è rinvenibile nel carteggio fra i due, cfr. B. Croce-G. Papini, *op. cit.*, p. 91 e ss. Il riferimento a Berkeley si trova anche nella risposta papiniana alla recensione crociana dell’opera di Limentani; qui Papini scrive che l’appunto di Croce che fa del prevedere un vedere non è errato: «non c’è bisogno di buttar via la frase del Croce: basta semplicemente rovesciarla per trasformare in verità una *boutade* prodotta da malumore antipragmatista. Infatti noi potremmo affermare benissimo che *vedere* non è che un modo più spiccio e superficiale per *prevedere*; che il presente non è materia di conoscenza perché su di esso, essendo presente, immediato e sentito, non c’è nulla da dire; che vedere e conoscere un oggetto significa prevedere quali sarebbero certi suoi effetti se noi facessimo o no certi atti; che perfino nella percezione più elementare ci sono dei fatti di previsione e molte altre cose di questo genere che sono il risultato di una lunga serie di osservazioni e di analisi che ha prodotto, fra l’altre, la *Teoria della visione* di Berkeley» G. Papini, *Croce e la previsione*, cit., p. 227.

⁶⁰ Nel §9 e §10 di *An essay towards a new theory of vision* Berkeley scrive: «È evidente che, quando la mente percepisce un’idea immediatamente e di per sé, deve farlo per mezzo di qualche altra idea. Così, ad esempio, le passioni che si trovano nella mente di un altro mi sono in sé stesse invisibili; tuttavia, posso percepirle con la vista: non immediatamente, ma per mezzo dei colori che producono sul volto. Spesso si vedono la vergogna o la paura nell’aspetto di un uomo, percependo i mutamenti del suo volto, che si fa rosso o pallido. Inoltre, è evidente che nessuna idea che non sia percepita di per sé stessa può essere il mezzo per percepirne qualche altra. Se non percepissi in sé stessi il rossore e il pallore sul volto di un uomo, mi sarebbe impossibile percepire per loro mezzo le passioni che si trovano nella sua mente» G. Berkeley, *An essay towards a new theory of vision*, printed by A. Rhames for J. Pepyat, Bookeller 1709; *Saggio su una nuova teoria della visione*, in id. *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009, p. 91.

⁶¹ Nei *Dialoghi* Philonous è colui che esprime l’equivalenza tra essenza e percezione; è interessante inoltre rimarcare che, per corroborare la veridicità della dottrina, il protagonista si appellerà proprio a quel senso comune tanto presente nella filosofia calderoniana: «Sono ben lieto, Hylas, di fare appello al senso comune per dimostrare la verità della mia dottrina. Domanda al giardiniere per quale motivo egli crede che quel ciliegio esista nel giardino, e ti dirà che ci crede perché lo vede e può toccarlo; insomma, perché lo percepisce con i sensi. Chiedigli anche perché ritiene che nel giardino non vi sia, invece, un arancio, e ti risponderà che non ci crede perché lo percepisce. Egli considera reale ciò che percepisce con i sensi, e afferma che è o *esiste*, mentre ciò che non è percepibile a suo giudizio non esiste» G. Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous*, printed by G. James for H. Clements, 1713; in id. *Opere filosofiche*, cit., p. 369. Come ha scritto Jeanne Fédérique Renauld nel 1918 in apertura del suo articolo commemorativo, nell’opera calderoniana è molto importante: «L’argument dérivait de la Théorie de la Vision de

definire come *esse est percipi posse* in cui l'ultimo etimo indica appunto la possibilità o, aristotelicamente, l'essere in potenza.

Le conquiste berkeleyane permettono di fare un ulteriore passo in avanti verso l'analisi previsiva dei giudizi esistenziali che ricevono un completamento, secondo Calderoni, dalle tesi enunciate dal filosofo ungherese Gyula Pikler nell'opera *Psychology of the Belief in Objective Existence*. In questa sede tali giudizi vengono legati saldamente alle operazioni mentali volontarie e servono al pragmatista italiano per rimarcare come l'esistenza sia necessariamente legata alla volontà. L'opera dell'ungherese, tuttavia, permette a Calderoni di corroborare la sua teoria della previsione la quale, seppur avendo di mira una realizzabilità futura, mostra l'importanza dei giudizi inerenti il passato da cui «sono deducibili numerose previsioni di esperienze future, o giudizi sull'esistenza attuale, alla loro volta traducibili in previsioni d'esperienze». Se infatti la vita passata non lasciasse nessuna traccia del suo cammino, prosegue l'autore, ci troveremo in uno stato mnemonico incontrollabile dove non troverebbe posto una scienza storica nel senso dell'*episteme* (ἐπιστήμη) platonica mentre «essa esiste, invece nella misura in cui giudizi rispetto ad una qualche esperienza futura sono deducibili dai nostri giudizi sulle esperienze passate; cioè in una misura assai larga»⁶².

L'autore è consapevole che un'epistemologia predittiva presta il fianco all'obiezione di essere una cattiva psicologia ed in minima parte, come lui stesso riconosce, questa critica non è erronea, tuttavia viene aggirata mediante la constatazione del carattere logico, e non psicologico, della previsione. Scrive Calderoni, richiamando anche le precedenti analisi di Pikler, Berkeley e dei filosofi greci:

Tutti gli uomini enunciano dei giudizi ed hanno delle credenze: nessuno si accorge di fare continuamente delle previsioni. E questa obiezione è infatti fino a un certo segno fondata. Se non che c'è da rispondere che altra cosa è il dire che di queste previsioni il più delle volte non ci accorgiamo, altra cosa è il dire che queste previsioni non vi sono. Se la psicologia dovesse limitarsi ai fatti direttamente e volta per volta presenti alla introspezione immediata, sarebbe una scienza presto esaurita: i fatti mentali si studiano e si classificano, invece, non solo in base ai loro caratteri immediati, ma anche e soprattutto in base ai caratteri che manifestano nelle diverse circostanze e quando sono sottoposti ad operazioni determinate (esperimenti psicologici, interni od esterni). È il caso di applicare alla psiche l'analisi del Berkeley e del Pikler. Il mondo «interiore» come il mondo

Berkeley. Il estimait en l'ouvrage de Berkeley un excellent modèle d'analyse, et il trouvait abordée dans ce traité "qui est en réalité une théorie de la prévision" une question qui lui parut réclamer une étude attentive: discerner *l'élément prévisif* dans les "faits de connaissance" et dans les "faits de volonté" lui donnait la solution de plusieurs problèmes depuis longtemps discutés. On peut suivre cette recherche à travers toute une série de ses essais" J.F. Renauld, *L'œuvre inachevée de Mario Calderoni*, «Revue de Métaphysique et de Morale», T. 25, No. 2 (Mars-Avril 1918), pp. 207-231.

⁶² M. Calderoni, *La previsione nella teoria della conoscenza*, cit., p. 19. A Pikler Calderoni dedicò un articolo apposito, *Le teorie psicologiche di J. Pikler e la sua teoria del «subcosciente»*, in cui elogiava la teoria epistemologica dell'ungherese che si riattaccava alle dottrine platonico-aristoteliche coltivate in massimo grado da Berkeley e fiorite nel pragmatismo di Peirce. Per il pragmatista italiano Pikler allarga il discorso sull'esistenza degli oggetti esterni comprendendo al suo interno anche quello relativo all'esistenza dei fatti interni (ossia ricordi, sentimenti, credenze e cognizioni) e, continua Calderoni, ciò gli permette di sottolineare come mondo esteriore e interiore siano composti tanto di ciò che è in atto quanto di ciò che è in potenza nonché a evidenziare come, la stessa funzione coscenziale, sia risultato di due fatti contrastanti indicanti le condizioni di possibilità delle nostre stesse rappresentazioni. L'originalità della trattazione calderoniana si situa però nello spostamento teorico dato che, tematiche di natura epistemologiche come quelle trattate nell'articolo, vengono utilizzate per costruire una tavola dei valori morali, una delle preoccupazioni principali della speculazione del filosofo pragmatista, cfr. M. Calderoni, *Le teorie psicologiche di J. Pikler e la sua teoria del «subcosciente»*, «Rivista di Psicologia Applicata», anno VI, n. 4, luglio-agosto 1910, pp. 273-292; in *Scritti*, vol. II, pp. 315-339.

«estriore» si compone non solo di ciò che vi è in un dato momento in atto ma anche di ciò che vi è in potenza [...] Molte delle previsioni di cui parliamo, sono in potenza nelle nostre credenze, nei nostri giudizi; abbiamo visto come esse riappaiono quando siamo punti e stimolati, quando le nostre credenze sono scosse. Esse sonnecchiano finché il pensiero si svolge quasi automaticamente e senza difficoltà, ma sono vigili a scappar fuori al momento del dubbio. [...] La teoria della conoscenza poi, mettendo in evidenza questi elementi previsivi, sia pure non sempre chiaramente né attualmente presenti alla coscienza, ma sempre impliciti nelle nostre asserzioni se sono veramente tali, si dimostra perfettamente coerente al suo scopo, che è logico più che psicologico⁶³.

L'analisi di Calderoni, come si è illustrato, implica quindi una precisa epistemologia o teoria della conoscenza. Nella sua ottica *conoscere* significa essere in grado di *prevedere* il comportamento dell'oggetto nelle diverse circostanze ma, tuttavia, ciò non implica un'irrigidimento della stessa. La previsione è un atto mentale sindacabile ma proprio il suo essere contestabile apre alla possibilità della conoscenza e della scienza. Compito precipuo dell'epistemologo secondo Calderoni è proprio quello di sceverare, in ogni ragionamento, gli elementi impliciti previsti e portarli alla luce. Le analisi di Platone, Berkeley e Pickler costituiscono dunque lo zoccolo duro della proposta calderoniana la quale, emancipando l'individuo dai vincoli dell'empirismo, approda ad una metodologia fondata su un concetto allargato di *sperimentalismo* tale da inglobare anche le cosiddette esperienze impossibili, risultando quindi maggiormente adeguata a quei contemporanei processi scientifici che esigevano concetti adatti alle nuove sfide imposte dal progresso – impostazione in un certo qual modo sodale con le varie schiere di studiosi, come ad esempio Dal Pra, che vedevano nella riforma dell'empirismo tentata dal ferrarese la caratteristica principale della sua speculazione filosofica⁶⁴. A tal proposito, gioverebbe rileggere alcuni passi dell'introduzione scritta da Papini agli *Scritti* calderoniani che serve non solo da termine all'analisi del concetto di previsione all'interno della filosofia di Calderoni, ma funge anche da preludio alle riflessioni da lui dedicate al medesimo soggetto teorico. Nella prefazione il fiorentino riconosce tre motivi animanti la speculazione dell'amico, l'analisi del linguaggio «per snidare gli equivoci, i controsensi, i non sensi», quella dei processi razionali «non per subordinare la pratica al pensiero [...] ma per *isolare* quello che vi può essere d'arbitrario nel pensiero, e rendere più certo e disinteressato il residuo puro, ciò ch'è constatazione di verità e non artificio di comodità» e:

Infine, e più essenziali di tutti, la ricerca dell'importanza che ha la *Previsione*, non solo nella conoscenza scientifica dov'è universalmente ammessa) ma anche in quella filosofica. Difatti la previsione delle conseguenze possibili derivanti dalla verità o no di una proposizione è l'*unico* criterio, che può dare un *significato* alla proposizione stessa: cioè le proposizioni da cui non si posson trarre previsioni (non conseguenze utili) non hanno

⁶³ M. Calderoni, *La previsione nella teoria della conoscenza*, cit., pp. 22-23. Renauld ha osservato che «L'analyse prévisive des jugements sur l'existence, d'une part; d'autre part la définition de l'acte volontaire par l'élément de prévision qu'il contient, se sont présentées et développées tout à fait indépendamment l'une de l'autre. Mais une singulière confirmation du bien-fondé de ces analyses est donnée par le rapport qu'a indiquées entre elles le psychologue J. Pickler. Continuant les recherches de Berkeley et de Mill sur la croyance en l'existence objective» J.F. Renauld, *art. cit.*, p. 223. Per Di Giovanni Calderoni, con le sue analisi, passa da una concezione gnoseologica ad una metodologica dell'esperienza modificando appunto l'asserto berkeleyano (*esse est percipi*) in termini previsivi (*esse est posse percipi*) sottolineando che l'impegno calderoniano fu volto ad un'unificazione di questo criterio con la regola metodologica peirceana insistendo sulla traducibilità delle nostre asserzioni in termini predittivi; cfr. A. Di Giovanni, *op. cit.*, p. 61 e ss.

⁶⁴ cfr. M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, p. 132 e ss.

sensu. La Previsione è quella che determina [...] i limiti dell'imputabilità e responsabilità e per conseguenza risolve in modo nuovo il problema del libero arbitrio; la Previsione [...] è l'unica via possibile per una dimostrazione sicura dell'esistenza del mondo esterno; la Previsione [...] è quella che stabilisce, in base al maggior o minor numero di *scelte* umane e alla maggiore o minore richiesta di certe azioni, la vera gerarchia delle umane virtù, al di fuori del vano astrattismo kantiano e del cinico indifferentismo di coloro per i quali bene e male non esistono o sono reciprocamente convertibili in funzione del tempo. Questa principalmente la gloria di Mario Calderoni [...] E per questo dicevo che Calderoni, insieme a Vailati, avrebbe potuto chiamare «Prometeismo» un suo eventuale sistema: non nel senso tragico di ribellione agli Dei ma nel semplice senso etimologico di «previsionismo»⁶⁵.

Il maggior scritto papiniano sul tema della previsione risale tuttavia al 1902, all'epoca della sua formazione intellettuale su cui tanto aveva influito il clima positivista; nata come conferenza da leggere durante l'adunanza della Società Italiana d'Antropologia, Etnologia e Psicologia comparata di Firenze, presieduta da Paolo Mantegazza, le sorti di *La teoria psicologica della previsione* sono abbastanza curiose tant'è che la scarsa attenzione riservatagli da biografi e critici sorprese alcuni studiosi, come ad esempio Casini che lo riteneva assolutamente rilevante nell'itinerario filosofico di Papini⁶⁶, nonostante la diretta conferma della sua importanza ricavabile dagli epistolari dell'intellettuale fiorentino⁶⁷. A testimonianza di quanto si asserisce basti pensare che il primo scritto inviato a Vailati nel 1902 fu proprio *La teoria psicologica della previsione* commentata così dal filosofo cremasco:

Ho riletto il suo interessante opuscolo, che, prima della mia partenza, avevo solo potuto scorrere rapidamente, e adempio ben volentieri alla promessa fattale di avventare in breve il mio parere sulla tesi che Ella sostiene e sul suo modo di sostenerla nel suo interessante opuscolo. [...] io son perfettamente d'accordo con lei nel ritenere che l'attitudine a *prevedere* (a formarsi cioè delle *aspettazioni* conformi a ciò che avverrà realmente) costituisce l'essenza e il fine specifico della ricerca scientifica in genere. Come Comte ha detto, nessun miglior criterio si può stabilire del progresso d'una data scienza che l'efficacia con la quale essa si presta: 1) a farci prevedere l'avvenire, 2) a metterci in grado di modificarlo a nostro vantaggio. Ora questa 2) dipende direttamente ed esclusivamente dalla 1), in quanto noi non possiamo decidere come ci convenga agire per ottenere un

⁶⁵ G. Papini, *Prefazione*, in M. Calderoni, *Scritti*, vol. I, cit., pp. XIV-XV.

⁶⁶ Cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, p. 43 e ss, argomentazioni queste che verranno riprese anche nel suo libro dedicato al «Leonardo», cfr. P. Casini, *Alle origini del Novecento*, pp. 29-36; secondo Maria Teresa Russo in *La teoria psicologica della previsione* Papini tratta con una certa coerenza il cosiddetto dualismo psico-fisico il quale, basandosi sulla dicotomia tra fatti psichici e fisici, aveva comportato tutta una serie di significativi problemi alla psicologia e alla filosofia, cfr. M.T. Russo, *Dolore, credenze, azione: Papini e il dibattito tra psicologia e filosofia nell'Italia di inizio '900*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *op. cit.*, pp. 145-166.

⁶⁷ In una lettera inviata a Prezzolini il 6 aprile 1902 Papini comunica all'amico le reazioni entusiaste suscitate dalla sua comunicazione (vd. Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, 6 aprile 1902; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, pp. 130-131). Viviani, in uno scritto dedicato alla biografia intellettuale del fiorentino, sostiene che con *La teoria psicologica della previsione*, Papini cerca di stabilire un decorso psichico del finalismo predittivo al fine di sottolineare l'organizzazione costruttiva della mente. L'itinerario papiniano, secondo lo studioso, porta a vedere nella previsione il fine ultimo dell'attività cogitativa umana nonché ad affibbiarle il grado di necessità vitale dell'esistenza individuale e consta di due caratteristiche specifiche, la connotazione eminentemente deduttiva e il rapporto di successione temporale tra i fenomeni presi in considerazione, cfr. A. Viviani, *op. cit.*, pp. 140-153.

dato scopo se non in quanto *prevediamo* che tal scopo si *realizzerebbe* coll'applicazione di tale o tale altro mezzo o colla rimozione di tale o tale altro ostacolo. Si potrebbe dire, in certo modo, che anche tutte le applicazioni tecnologiche e industriali della scienza non sono che casi particolari del «prevedere» [...] Non meno d'accordo mi trovo nell'opposizione che Ella fa giustamente contro quelli che [...] concepiscono la previsione come dipendente dalla cognizione e determinazione di «leggi quantitative», e fondano su ciò un distinguo tra «leggi fisiche» e «decorsi psichici», disconoscendo la perfetta identità sostanziale di metodo e di procedimento in tutti i rami della scienza, dall'astronomia alla filologia comparata, dalla chimica alla psicologia, dalla meccanica alla sociologia o all'economia politica. Non vi sono che differenze di grado (e anzi ciò che ella dice, a pagina 15, *nota*, che la matematica non contiene previsioni, non mi par giusto, e sono certo che se Ella vi rifletta modificherà la sua opinione)⁶⁸.

Prima di entrare nel vivo dello scritto papiniano è necessario spendere due parole sulla figura che maggiormente spinse Papini ad occuparsi di tale soggetto: Ettore Regàlia. Nell'itinerario di pensiero papiniano⁶⁹ l'importanza di questo studioso è cruciale dato che non solo seguì e incoraggiò Papini nella sua prima ricerca, ma rappresentò anche il tramite tra lui e Vailati, nel senso che ad alimentare inizialmente il loro dialogo epistolare contribuì in maniera determinante la comunanza d'interessi verso la tipologia di ricerche psicologiche coltivate da Regàlia, pubblicate per lo più sulle colonne della «Rivista di filosofia scientifica» e dell'«Archivio per l'antropologia e l'etnologia».

Nell'*incipit* dello scritto il giovane conferenziere enuncia fin da subito i suoi debiti culturali – Mantegazza, Regàlia, Wundt e Villa – affermando che l'obiettivo è quello di stabilire una legge di psicologia gnoseologica in grado di fare a meno delle astrazioni logiche, l'intento è quello di avere una forma di esperienza che non abbia bisogno di ricorrere alle vecchie distinzioni epistemologiche, sentimentaliste e volontariste e sia in grado di superare la canonica dicotomia fra una psicologia empirica, sperimentale, descrittiva e sicura ed una costruttiva, esplicativa ma incapace a dare leggi solide. L'impasse fra i due tipi, tuttavia, non deve essere vista come un motivo d'impoverimento ma, anzi, come un arricchimento dato che per Papini il primo fatto fondamentale della conoscenza è la discriminazione o distinzione poiché, senza un pluralismo o per lo meno un dualismo di fatti psichici, noi non potremmo apprendere o concepire nulla dato che, a suo avviso, noi conosciamo in quanto contrapponiamo. Il secondo fatto costruttivo della psiche umana ri-

⁶⁸ Lettera di Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Crema 1 ottobre 1902; *Epistolario*, cit., pp. 324-325.

⁶⁹ Nelle sue memorie, consegnate alle pagine di *Passato remoto*, Papini riconoscerà il grande debito contratto nei confronti di Regàlia, «poeta ed anacoreta della scienza» che certamente avrebbe preferito vedere il suo pupillo continuare la via scientifica intrapresa con lo studio della previsione piuttosto che la strada poetica e letteraria poi scelta da «adulto». Il ricordo, toccante sotto il profilo personale, mostra inoltre come il rapporto travalicasse il recinto maestro-allievo, cfr. G. Papini, *Passato remoto (1885-1914)*, prefazione di G. Luti, Ponte alle Grazie, Firenze 1994, pp. 86-90 – Papini, inoltre, nel 1902 dedicò un articolo alla psicologia propugnata da Regàlia, cfr. G. Papini, *Psychologie. Les idées d'un psychologue italien (M.E. Regàlia)*, «Revue Scientifique», XXXIX, 2° semestre, 4° série, tome XVIII, 1, 5 Juillet 1902, pp. 11-17. Nella *Prefazione* all'opera incompiuta di Vailati e Calderoni sul pragmatismo, curata per l'editore Carabba, Papini scrive che dopo la morte dei due e di Regàlia lui era rimasto fondamentale solo, cfr. G. Papini, *Mario Calderoni (1879-1914)*, in G. Vailati-M. Calderoni, *Il pragmatismo*, pp. 5-16. Regàlia pubblicò anche due articoli sul «Leonardo», cfr. E. Regàlia, *Dolore e azione (In difesa di una legge)*, «Leonardo», anno II, marzo 1904, nuova serie, pp. 8-12; id. *Le rappresentazioni sono causa di azione come il dolore? (Lettera a Gian Falco)*, «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, p. 65. A riprova dell'importanza, nell'itinerario di Papini, della speculazione di Regàlia è necessario sottolineare che dopo la morte il fiorentino raccolse alcuni degli scritti più significativi e li pubblicò per i tipi dell'editore Carabba, sottolineando l'importanza della legge elaborata da Regàlia la quale fa del dolore l'antecedente costante di qualsiasi azione umana, cfr. E. Regàlia, *Dolore e Azione. Saggi di psicologia*, prefazione di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 1914.

guarda invece la tendenza a completare catene percettive o mnemoniche mediante una proiezione nel passato capace di colmare il vuoto dei fatti psichici presenti e, in tal modo, definire una legge «la quale, secondo la più chiara delle innumerevoli definizioni che ne sono state date, non è che la constatazione di un rapporto costante tra più fatti consecutivi»⁷⁰. Per l'autore, la forma più strettamente scientifica di previsione consiste nella deduzione sicura dei fatti che avverranno in base a quelli già verificatisi nel passato, sua *conditio sine qua non* è di cogliere il rapporto costante tra due o più avvenimenti i quali mostrano come, la tendenza predittiva umana, si basi sui risultati accumulati nei processi intellettuali regressi. Papini, inoltre, cerca di attribuirle anche un sostrato fisiologico che, partendo dalla constatazione della plasticità del sistema nervoso, passando per l'impronta o solco lasciato nel tessuto cerebrale da un avvenimento qualsiasi, mostri il processo di successione costante che sottende qualsiasi fenomeno psichico – ai fini dell'argomento trattato in questo paragrafo, ovvero il rapporto tra pragmatisti italiani e americani, è opportuno rilevare due affinità con le idee contenute nei *Principles of psychology* di William James: la plasticità del tessuto nervoso, il quale mostra come i fenomeni dell'abitudine negli esseri viventi siano dovuti all'adattabilità del corpo, e l'importanza conferita alla successione temporale dei nostri stati di coscienza, che permette di notare il legame fra un evento passato ed uno a venire⁷¹.

La previsione ha quindi una funzione protettiva nei confronti degli organismi e, a posteriori, ciò costituisce per Papini una prova della sua generale necessità che le merita il titolo di attività psichica più utile per l'essere umano. Secondo l'autore la capacità predittiva, limitata all'ambito scientifico, condurrà prima o poi l'uomo ad avere «la piena signoria delle forze del mondo» dato che tutte le varie facoltà dell'agire umano, comprese quelle nel campo logico-matematico, contengono previsioni non in quanto scienze del reale ma, piuttosto, poiché implicano modi di notazione generale delle conoscenze: «noi vediamo che le scienze più certe e sicure, come l'astronomia e la fisica, son quelle in cui le previsioni sono più certe e copiose onde si potrebbe dire che una scienza è tanto più progredita quanto più numerose e sicure sono le previsioni che contiene o rende possibili»⁷².

⁷⁰ G. Papini, *La teoria psicologica della previsione*, «Archivio per l'antropologia e l'etnologia», Tipografia Salvatore Landi, Firenze 1902, pp. 351-375, cit., p. 356. Secondo Russo, l'attenzione riservata da Papini al tema della *previsionalità* è diretta conseguenza dell'articolo peirceano *How to make our ideas clear* – anche se pare difficile stabilirlo. A suo avviso inoltre attraverso *La teoria psicologica della previsione* l'autore manifesta ancora una certa adesione alla tendenza empiristica di individuare una stretta connessione fra fatti psichici e fisici, pur affermando l'impossibilità di ridurre *tout court* la causalità psichica a quella fisica, cfr. M.T. Russo, *art. cit.*, p. 148.

⁷¹ W. James, *The principle of Psychology*, 2 voll., Henry Holt and company, New York 1890; tr. it. *Principi di psicologia*, a cura di G.C. Ferrari, Società Editrice Libreria, Milano 1909 (3 ed.). Papini, nel proseguo della sua comunicazione, scriverà che: «la previsione è una forma dell'attività intellettuale, che tende a dedurre, con sicurezza inversa alla completezza e al sentimento, i fatti futuri dall'ordinamento logico dei fatti anteriori» G. Papini, *La teoria psicologica della previsione*, cit., p. 370.

⁷² Ivi, p. 363. In una conferenza del 1905 intitolata *Che valore ha la scienza?* Papini, interrogandosi sulla questione, scrive: «l'azione succede alla scienza, come la conclusione succede al ragionamento, come l'agire viene dopo il pensare. La scienza trova le leggi, e con le leggi ci sa dire cosa avverrebbe se accedessero certe cose, e cosa avverrà se certe cose non accadranno. Allora, nei casi in cui abbiamo abbastanza mezzi per farlo, noi compiamo certe azioni capaci di cambiare certi fatti, in modo da impedire certe cose che si possono danneggiare o da produrre certe cose che ci possono giovare. Il fisico, ad esempio, stabilisce la legge che l'elettricità atmosferica viene attirata dalle punte; e il chimico o il mineralogo indicano quale dei metalli è meno disposto a fondersi al contatto delle scintille. Allora interviene l'uomo pratico, l'uomo attivo il quale costruisce un'asta metallica, ne ricopre la punta di platino, la chiama parafulmine e la pone sulle case, introducendo così nel mondo un nuovo fatto, per impedire che avvengano altri fatti che ci potrebbero esser dannosi, com'è quello di un fulmine che cade sopra una casa indifesa. La scienza cioè non è che un'agenzia d'informazioni sull'avvenire. *Sapere è prevedere, e prevedere è spesso potere* [corsivo nostro]. La scienza è uno dei tanti mezzi che l'uomo impiega per accrescere la sua potenza: è nient'altro che una serva della vita, o se volete qualcosa di più nobile, un cicerone della vita» G. Papini, *Il non finito*, cit., p. 316.

A suo avviso due sono i crismi essenziali della previsione, i rapporti di tempo con i fenomeni e il carattere deduttivo. Se per quanto riguarda il primo aspetto si sono già dati cenni nelle righe precedenti, il carattere deduttivo attribuitigli serve a Papini per ribadire la superiorità della previsione e sottolinearne lo *status* di forma più evoluta della conoscenza. Accanto i punti di forza verranno poi poste dall'autore altrettante possibili limitazioni della previsione rinvenibili nei fattori sentimentali e nel suo carattere approssimativo⁷³, ciononostante proprio a partire da queste "debolezze" perveniamo ad una valutazione finale della tematica che tocca da vicino complesse questioni epistemologiche e gnoseologiche. L'autore sostiene che la componente affettiva non viene mai meno, specialmente quando si tratta di interessi personali e generali, aggiungendo inoltre che il tenore dato alla trattazione sulla previsione perviene ad una valutazione approssimativa la quale testimonia il suo irriducibile carattere umano, difatti:

Dove entra l'interesse o dove c'è posto per l'opinione e la fede, il sentimento predomina e colorisce a suo modo i processi intellettuali, anche i più astratti, fra i quali la previsione. Si prevede volentieri ciò che si desidera e ci piace, e perciò le previsioni, specie sociali, sono improntate a una mirabile e ottimistica corrispondenza con le idealità e le aspirazioni di chi prevede. Quando succede il contrario è perché entra in inscena una tendenza pessimista [...] Anche la tendenza pessimistica è un sentimento, e come tale influisce, e di qui le malinconiche o terrificanti previsioni che taluni fanno, specialmente riguardo a fenomeni sociali o storici di qualche importanza [...] la ragione che era stimata finora la dominatrice della psiche, non è le più volte che una serva del sentimento, il quale se ne giova per giustificare se stesso e le sue opere. [...] tutte queste analisi che noi abbiamo fatto successivamente sul meccanismo psichico, i documenti biologici e storici, il significato e i fattori modificatori della previsione, ci fanno intravedere quale sia la sua valutazione approssimativa. Fine visibile o invisibile dell'attività costruttrice della mente, necessità della vita, aspirazione e tendenza continua della scienza, essa è uno strumento meraviglioso, di cui l'uomo imparerà sempre più a giovare, e che gli porgerà insperati soccorsi nella sua opera milionaria di previsione delle cose. Perché la previsione è cosa essenzialmente umana⁷⁴.

⁷³ Nella sua opera sulla previsione, anche Limentani metterà in risalto queste debolezze aggiungendo che le leggi empiriche e le generalizzazioni approssimative se anche venissero un giorno elevate a un grado di evidenza logica e di universalità maggiori, si restringerebbero pur sempre a farci conoscere le *proprietà* delle forze sociali, la loro dinamica astratta e la loro *direzione* probabile nel momento presente. Secondo lui tutti i vari studiosi che si sono cimentati con la questione hanno unanimemente proclamato l'impossibilità di avere previsioni sociologiche approssimative e, inoltre, Limentani sostiene che non è nemmeno possibile eliminare la componente sentimentale insita nel metodo predittivo dato che la natura plastica, sfuggibile e particolare dell'emotività si incarna necessariamente in idee tradotte in ambito universale; cfr. L. Limentani, *op. cit.*, p. 96 e p. 130.

⁷⁴ Ivi, p. 364. Commentando lo scritto Santucci evidenzia che la nota papiniana intendeva mostrare la labile dicotomia fra psicologia gnoseologica e costruttiva «a proposito del prevedere, di un'operazione intellettuale che tende a 'dedurre' i fatti futuri dall'ordinamento» A. Santucci, *Papini e il pragmatismo*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, cit., p. 31. Come si è già precedentemente evidenziato, il ruolo della previsione nei fatti sociali e la sua incidenza generale in campo sociologico è stata illustrata da Limentani nella sua prima opera; l'ottica in cui si è mosso Papini, quella psicologica, sembra fondamentale anche nella *Previsione dei fatti sociali* e infatti Limentani propenderà per questa dimensione aggiungendo che l'errore di fondo delle concezioni materialiste si situa nell'esclusione dell'elemento psicologico dalla loro architettura speculativa. Un ulteriore elemento di affinità è quello riguardante l'importanza attribuita alla sfera emotiva e alla successione temporale, da Limentani tenuti in sommo conto nella sua opera, cfr. L. Limentani, *op. cit.*; a testimonianza poi dell'importanza, nella sua ottica, dello scritto papiniano, è utile leggere una lettera spedita da Limentani nel 1904 a Vailati in cui si dice che le riflessioni sulla previsione di Papini sono «una delle pochissime cose buone scritte sopra un argomento oltremodo delicato e irto di

Sarebbe molto interessante avvicinare poi le trattazioni in merito il metodo predittivo all'analisi kantiana contenuta nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in cui Kant pone una differenza tra il ricordare, ancorato al passato e il prevedere, proiettato invece nel futuro. Scrive il filosofo:

La facoltà di rendersi deliberatamente presente il passato è la capacità di *ricordare*, mentre quella di rappresentarsi qualcosa come futuro è la *capacità di prevedere*. Entrambe, nella misura in cui sono sensibili, si fondano sull'*associare* le rappresentazioni dello stato passato e futuro del soggetto con il suo stato presente, e, anche se non sono a loro volta percezioni, esse servono a connettere le percezioni nel *tempo*: cioè a connettere nel contesto dell'esperienza ciò che *non è più* con ciò che *non è ancora*, tramite ciò che è *presente*. Tali capacità sono dette *facoltà di ricordare e di divinare*, vale a dire della retrospezione e della prospezione (se è lecito ricorrere a queste espressioni), poiché si è consapevoli che le proprie rappresentazioni sono tali da averi riscontri in stati passati o futuri⁷⁵.

La lunga parentesi sulla previsione, necessaria a causa della preminenza accordatagli da Rossi e dai pragmatisti italiani *originali*, ha quindi mostrato uno dei contributi teorici più vivi apportati dai nostri alla riflessione filosofica della penisola italiana. L'attenzione riservata al metodo predittivo è la testimonianza dell'originalità e valenza della loro riflessione e porta ad importanti conquiste sia logiche che psicologiche; il tentativo poi di localizzarla all'interno del tessuto cerebrale dimostra la novità di questa trattazione, lungi dall'essere un semplice ideale la previsione è una vera e propria istanza fisiologica in grado di influenzare non solo l'attività mentale ma anche il corpo stesso. Un esempio classico può essere quello della pentola d'acqua bollente e del bambino che vi pone sopra la mano, se la prima volta potrà aver contratto una fastidiosa scottatura le successive, grazie all'esperienza passata, potrà prevedere con certezza l'esito del suo gesto e in questo caso dunque anticiperà il risultato proprio grazie a ciò che aveva appreso nel passato. Proprio la sua veste di precorritrice del futuro servirà ai pragmatisti italiani per fare di questo criterio metodico la base su cui edificare una proposta filosofica innovativa, in grado di tenere insieme tanto il versante teorico dell'esperienza quanto, e specialmente, quello pratico, sommamente indagato dai nostri autori.

Il percorso fin qui seguito ha dunque mostrato come i quattro, lontano dall'essere meri ripetitori, come abbiamo sostenuto dall'inizio del capitolo, hanno codificato a loro modo le suggestioni provenienti dagli Stati Uniti mostrando inoltre quali fossero le analogie, e le differenze, con i programmi di ricerca propugnati da Peirce e James. Prima però di entrare nel cuore del presente capitolo – dedicato all'analisi del rapporto fra italiani e americani –, è necessario soffermarsi su un ultimo testo di Mario Manlio Rossi in quanto, per la prima volta dopo Vailati e Calderoni, un italiano prestava attenzione all'opera peirceana che, ancora negli anni '30, era pressoché sconosciuta in Italia. Prima di entrare nella recensione scritta dall'allievo di Calderoni al V volume dei *Collected Papers* di Peirce (1936) è necessario tuttavia rilevare che proprio in quegli anni un altro giovane studioso andava rivalutando le figure "oscuri" del movimento pragmatista; stiamo parlando di Ludovico Geymonat che nella sua prima opera, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, dichiarerà esplicitamente di volersi dedicare al pragmatismo logico-gnoseologico originato da Peirce e sviluppato in Italia da Vailati e Calderoni.

Nella prospettiva di Geymonat, per certi versi analoga a quella di Enriques, il pragmatismo era una propaggine critica della stessa teoria positivista con a fondamento un peculiare processo

difficoltà» cfr. Ludovico Limentani a Giovanni Vailati, dicembre 1904; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 668.

⁷⁵ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, bey Friedrich Nicolovius, Königsberg 1798; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, cit., p. 177.

metodico. L'ottica in cui si muovono le sue riflessioni, dunque, fanno sì del movimento filosofico americano un prolungamento della filosofia positivista individuando tuttavia, nel superamento dell'agnosticismo positivista, il maggior carattere di novità del pragmatismo. Le figure di Vailati e Peirce sono poi oggetto di un'equilibrata valutazione dato che, sottolinea Geymonat, la fine critica epistemologica elaborata dal primo costituisce la parte più interessante del pragmatismo italiano il quale, se riallacciato alla logica sviluppata da Peirce, mostra delle applicazioni inedite e incredibilmente pregnanti. La sua analisi su queste figure si chiude poi con un interrogativo e indubbio rimpianto, scrive Geymonat:

se al pragmatismo logico non fossero venuti a mancare troppo presto gli uomini, esso avrebbe potuto vincere gli infiltramenti della parallela corrente del pragmatismo psicologico e imporsi come un sistema capace di continuare la grande tradizione positivista; e avrebbe saputo forse contenere in limiti più razionali la sua guerra contro l'abuso delle astrazioni e delle unificazioni, rendendosi conto che, senza un uso critico di esse, non si può avere conoscenza universale, cioè filosofica⁷⁶.

Tuttavia, in questa sede, la posizione di Geymonat è in netta controtendenza rispetto all'intento con cui si è aperto il capitolo, ossia quello di trovare una matrice comune nei pragmatisti italiani e anche uno studioso del suo calibro sembra quindi ricadere in quel *topos* dei due pragmatisti precedentemente illustrato che contribuì a sedimentare alcuni blocchi in merito la riflessione dei leonardiani.

Qualche anno dopo l'opera di Geymonat, nel 1936, sulla rivista «Logos», Rossi recensisce il V volume dei *Collected Papers* peirceani mostrando una conoscenza non superficiale dei temi animanti la speculazione di Peirce. Nello scritto viene ribadita la centralità dell'americano nella formulazione del pragmatismo, nonché l'originalità di quello italiano. Rossi inoltre, in questa sede, notava le ambiguità del rapporto fra loro e Peirce, aggiungendo che gli stessi italiani non ebbero piena contezza delle novità presenti nelle loro analisi e formulazioni.

Nell'incipit della sua ricognizione Rossi sottolinea che il volume di Peirce riporta alla memoria questioni nate, e perite, da più di un trentennio, in un'epoca in cui la filosofia accademica allora dominante, il positivismo, veniva attaccata principalmente da due fronti: quello neo-idealista e l'altro pragmatista. Rossi, riprendendo il canovaccio contenuto nel suo articolo del 1923 precedentemente richiamato, ribadisce che l'apporto italiano a questo movimento di pensiero non è stato per nulla superfluo ma, anzi, che Vailati e Calderoni elaborarono una proposta innovativa la quale, «nella loro naturale modestia», gli impedì di notare chiaramente la natura del contributo apportato alla massima pragmatica elaborata da Peirce. Il V tomo degli articoli peirceani, intitolato *Pragmatism and pragmaticism*⁷⁷, secondo Rossi manifesta la conoscenza sommaria dell'opera

⁷⁶ L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino 1931, cit., p. 93. Geymonat (1908-1991) fu professore di storia della filosofia a Pavia e in seguito di filosofia della scienza a Milano, fu tra i primi a fare conoscere in Italia le posizioni e i temi del Circolo di Vienna. Nel secondo dopoguerra ha propugnato un'impostazione filosofica neo-razionalista o neo-illuministica attenta alle tecniche fatte valere nella ricerca scientifica e impegnata a una loro estensione ai problemi culturali e storici; nel corso della sua attività si è particolarmente dedicato alla ricostruzione di momenti significativi della storia della scienza, e, sul piano teorico, ad alcuni temi della filosofia della matematica. Egli ha infine sostenuto il recupero di un materialismo dialettico aperto a un realismo consapevole del contributo critico offerto dal neopositivismo. Per una panoramica sulla sua filosofia si veda F. Minazzi, *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari*, Mimesis, Milano 2010; id. *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat*, La Città del Sole, Reggio Calabria 2016.

⁷⁷ C.S. Peirce, *Collected Papers*, edited by C. Hartshorne and P. Weiss, vol. V., *Pragmatism and Pragmaticism*, Harvard University Press, Cambridge 1934.

peirceana spesso ferma a quattro articoli: *How to make our ideas clear*, *The fixation of belief*, *What pragmatism is* e *Issues of pragmatism*. La prima considerazione espressa dal recensore è la distanza temporale fra i primi due scritti, apparsi nel «Popular Science Monthly» (1877-1878), e gli altri due pubblicati sul «Monist» (1905), a suo avviso spia di come lo stesso Peirce avesse considerato la sua idea «soltanto un geniale pensiero incidentale occorso nello sviluppo di qualche altra teoria» e ripresa a causa della paternità attribuitagli da James. Per Rossi questa suddivisione cronologica mostra inoltre che «se il pragmatismo del 1877-1878 poteva ancora esser considerato teoria logica del significato, nel 1903 c'è già, almeno, una tendenza gnoseologica ed una peculiare insistenza sulla "praticità": benché appunto in quest'epoca il Peirce coniasse la parola "pragmaticismo" per distinguersi dai pragmatisti (diciamo) metafisici»⁷⁸.

Il tratto più vistoso che accomuna l'americano a Vailati e Calderoni è dunque, secondo Rossi, la comune provenienza logica che portava i componenti del terzetto a interpretare le filosofie come costruzioni mentali da osservare proprio attraverso lo strumentario fornito dalla logica. Secondo Rossi, tuttavia, la formazione intellettuale di Peirce lo portò a fraintendere in senso logico formale tanto Kant che Hegel, autori citati assiduamente dal pragmatista americano, che ben conosceva le loro filosofie, interpretati come analizzatori della mente umana e costruttori di sistemi psicologici, «un poco, insomma, come se la *Critica* e la *Scienza della Logica* fossero opere dello stesso genere e sullo stesso piano del *Saggio* di Locke». L'ulteriore appunto mosso a Peirce riguarda il mancato richiamo alla ragion pratica; secondo Rossi l'americano ha attinto dal filosofo di Königsberg solamente il termine pragmatismo, inteso soprattutto alla luce della differenza con pratico e questo consente a Rossi di riavvicinarlo a James, con cui condivideva l'accordo in merito la valenza e peso del termine pragmatismo. I due fondatori del movimento tuttavia, come Rossi giustamente evidenzia, presero strade diverse visto che James approdò all'empirismo radicale mentre Peirce giunse ad un *common-sensism* critico, «cioè ad una dottrina della conoscenza piuttosto che ad una ontologia» configuratasi in ultima istanza in un sistema gnoseologico neoplatonizzante in cui grande importanza veniva rivestita dalla logica deduttiva.

Il quadro ermeneutico del *common-sensism* critico permette a Rossi di sottolineare come, dietro questo istinto, Peirce ammetta una terza forma di conoscenza da cui si origina la credenza e il problema centrale dell'epistemologia, la formulazione di un'ipotesi, ossia l'*abduzione* la quale, rispetto all'induzione e alla deduzione, aggiunge veramente qualcosa alle nostre conoscenze pregresse. Verso la fine della sua corposa recensione Rossi ribadirà nuovamente l'importanza dei nostri pragmatisti mettendone in luce tanto i difetti quanto i pregi:

Il Peirce è dunque stato un vero pragmatista logico, se pure la sua massima pragmatista non evitava il riferimento all'azione pratica come ritennero i nostri pragmatisti, i quali in realtà, ripetiamolo, svilupparono in modo affatto originale la teoria critica delle parole e dei significati. Infatti essi escludevano dall'analisi del significato ogni riferimento pratico: secondo loro il significato di una affermazione (come disse talvolta anche il Peirce, ma evidentemente senza voler limitare a ciò, come Vailati e Calderoni, la dottrina pragmatista) si riferiva alle nostre esperienze future, indipendentemente da ogni implicazione teleologica. Per il Peirce invece il significato si riferisce sempre ad uno scopo ed un giudizio sempre volitivo: tutti concetti evidentemente estranei alle analisi di Vailati e Calderoni⁷⁹.

⁷⁸ M.M. Rossi, [Rec. a] C.S. Peirce, *Collected Papers* (V vol.), «Logos», XIX, 2, aprile-giugno 1936, pp. 152-157, cit., pp. 152-153.

⁷⁹ Ivi, pp. 156-157.

2.3 Peirce e i pragmatisti italiani

2.3.1 Papini e Peirce, un incontro non riuscito

L'immagine di Peirce che è circolata nel primo trentennio del Novecento è stata fortemente condizionata dalle caratteristiche assunte dal pragmatismo italiano, il loro rapporto fu uno dei punti nevralgici degli studi in merito il tema tuttavia, preliminarmente, è opportuno stabilire alcuni paletti ausiliari con i quali puntellare il cammino seguito in questo paragrafo. Una prima considerazione necessaria riguarda la contezza dei quattro dell'opera peirceana dato che, per chiarire l'incidenza del filosofo americano sui pragmatisti italiani, è opportuno capire quanto e cosa conoscessero della sua vasta e copiosa produzione intellettuale; già questo passo iniziale permetterà di differenziare la natura e il peso del debito intellettuale contratto dai componenti del *Florence Pragmatist Club* con il fondatore del *Metaphysical Club*⁸⁰ – nell'introduzione firmata da Maddalena e Tuzet al già citato *I pragmatisti italiani tra alleati e nemici* si trovano considerazioni molto importanti in merito il rapporto fra pragmatisti italiani e americani e in effetti risulta difficile contraddire il bilancio finale secondo cui la conoscenza dei quattro dell'opera di Peirce e James fosse «più fatto di slogan che di ragionamento». Nonostante la critica è specificatamente ammesso che i pragmatisti italiani, al netto delle storture, colsero un punto essenziale delle filosofie dei maestri americani: la ricchezza dell'esperienza umana e la sua creatività potenzialmente infinita che accomuna tanto il musicista quanto il matematico. La filosofia peirceana e jamesiana, seppur distanti, erano unite dall'anticartesiano e dal rifiuto delle soluzioni empirico-razionaliste viste come un impoverimento del pluralismo dell'esperienza. Al dubbio metodico di Descartes quindi è necessario sostituire quello esistenziale dell'individuo, ciò porta al rifiuto di un *primum* gnoseologico indubitabile che difatti unì anche i leonardiani contro le filosofie allora imperanti in Italia, il morente positivismo e il nascente idealismo. I pragmatisti italiani quindi abbozzarono un percorso di ricerca da cui usciva un'inedita condizione esistenziale, quella dell'*homo creator*, che mostrava come ogni attività umana fosse sempre contraddistinta da un guadagno sia esperienziale che epistemologico⁸¹.

⁸⁰ Nel gennaio del 1872, un gruppo di giovani intellettuali di Cambridge (Massachusetts), fonda una società di conversazione filosofica; tra i frequentatori di questa società di studi si trovarono ovviamente Peirce e James, ma anche altri personaggi di spicco della storia culturale e sociale dell'America di quegli anni: i filosofi Chauncey Wright e Francis Allingwood Abbott, il futuro giudice della Corte Suprema Oliver Wendell Holmes Jr. e il giurista Nicholas St. John Green; per una panoramica generale in merito si rimanda a L. Menand, *The Metaphysical Club. A story of ideas in America*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002. A tal proposito, giova rileggere la testimonianza datane da Peirce: «It was in the earliest seventies that a knot of us young men in Old Cambridge, calling ourselves, half-ironically, half-defiantly, "The Metaphysical Club," – for agnosticism was then riding its high horse, and was frowning superbly upon all metaphysics – used to meet, sometimes in my study, sometimes in that of William James. It may be that some of our old-time confederates would today not care to have such wild-oats-sowings made public, though there was nothing but boiled oats, milk, and sugar in the mess. Mr. Justice Holmes, however, will not, I believe, take it ill that we are proud to remember his membership; nor will Joseph Warner, Nicholas St. John Green was one of the most interested fellows, a skillful lawyer and a learned one, a disciple of Jeremy Bentham. His extraordinary power of disrobing warm and breathing truth of the draperies of long worn formulas, was what attracted attention to him everywhere. In particular, he often urged the importance of applying Bain's definition of belief, as "that upon which a man is prepared to act". From this definition, pragmatism is scarce more than a corollary; so that I am disposed to think of him as the grandfather of pragmatism. Chauncey Wright, something of a philosophical celebrity in those days, was never absent from our meetings. I was about to call him our corypheus; but he will better be described as our boxing-master whom we – I particularly – used to face to be severely pummelled. He had abandoned a former attachment to Hamiltonianism to take up with the doctrines of Mill, to which and to its cognate agnosticism he was trying to weld the really incongruous ideas of Darwin. John Fiske and, more rarely, Francis Ellingwood Abbot, were sometimes present, lending their countenances to the spirit of our endeavours, while holding aloof from any assent to their success» (*CP*, 5.12).

⁸¹ Cfr. G. Maddalena-G. Tuzet, *Introduzione*, in id. (a cura di), *op. cit.*, pp. 15-16.

Questa considerazione, tuttavia, non esula dal riconoscere che la contezza della filosofia peirceana da parte di Papini-Prezzolini, oltre che probabilmente mediata da Vailati, così come per Caldeironi – con l'unica differenza che quest'ultimo si dimostrò molto più ricettivo dei due fiorentini –, fosse davvero carente. Nelle lettere tra i due fiorentini, ad esempio, il nome di Peirce ricorre solamente una volta, quando Papini comunica all'amico Prezzolini di aver pensato ad una traduzione di alcuni articoli peirceani per una collezione di libri filosofici da lui diretta⁸². Il rilievo permette di evidenziare come il proposito si traducesse in un rapido scambio epistolare con Peirce di cui è stata conservata traccia. L'intento dell'editore Papini si concretizzò con una lettera, di cui purtroppo non possediamo il testo, in cui veniva esplicitamente richiesto il permesso di tradurre e pubblicare alcuni suoi scritti tra cui *How to make our ideas clear* e *The fixation of belief*. Alla domanda il filosofo americano rispose molto cordialmente, il 10 aprile 1907; l'elemento che salta subito all'attenzione durante la lettura di questa missiva è la considerazione riservata ad uno scritto papiniano, dipinto da Peirce come «un'opera di alta intelligenza, di genio, e di abilità letteraria» e che si propone di presentare al pubblico americano in un apposito articolo sul pragmatismo⁸³. In questa sede Peirce, nel prelude, scrive: «Le riviste filosofiche di tutto il mondo traboccano ora [...] di pragmatismo e antipragmatismo. Il numero del «Leonardo» che mi è arrivato questa mattina ha un ammirabile pezzo sull'argomento di Giovanni Papini, uno scrittore di genio e di grande capacità stilistica», concludendo che la stesso crisma di indefinibilità affibbiato dal direttore del «Leonardo» all'idea pragmatista sembra un'asserzione abbastanza letterale, ciononostante Peirce ammetterà comunque di aver ammirato nel complesso la presentazione fattane dall'italiano⁸⁴.

L'articolo a cui si riferisce, *Introduzione al pragmatismo*, comparso sul «Leonardo» nel febbraio del 1907 nell'itinerario perseguito è significativo poiché qui Papini conferma quella che è la vocazione inedita del pragmatismo italiano, ossia contemplare la pluralità dell'esperienza umana e fare dell'individuo un essere dalla creatività potenzialmente infinita. Il discorso papiniano è appunto concluso in quest'asse e ciò si evidenzia fin dall'inizio, quando vien detto che non è possibile dare una definizione onnicomprensiva delle idee venute al di là dell'Atlantico pena altrimenti il rischio di fare «la cosa più antipragmatista che si possa immaginare». Per l'autore è sì possibile darne definizioni variegata, tuttavia, questo procedimento non è il più idoneo ad illustrare le novità presenti in esso. In primo luogo il fiorentino ammette che nella filosofia pragmatista le aspettative hanno un ruolo importante il quale si ricollega direttamente alle scelte individuali e volizioni personali, ma ciò potrebbe condurre il soggetto ad ignorare le questioni metodologiche; tale assunzione si traduce in una preferenza del pluralismo a scapito del monismo e porta Papini a evidenziare la predilezione dei pragmatisti per la prassi, che lo induce a diffidare delle metafisiche cosmologiche e a enfatizzare la stasi del pensiero speculativo mostrando come, la vera vocazione del pragmatismo,

⁸² Nella lettera del 10 aprile 1907, Papini illustra all'amico il suo progetto editoriale presentandolo sotto il nome di «Cultura dello Spirito» – trasmigrato poi nella «Cultura dell'Anima», la colonna diretta dal fiorentino per l'editore Carabba di Lanciano –, «che conterrà scritti di filosofi antichi e recenti, esposizioni di nuovi movimenti d'idee, antologie di mistici, traduzioni di cose orientali, polemiche scientifiche». I volumi progettati, confluiti poi nelle colonne editate dall'abruzzese, erano Boutroux, Meister Eckhart, Aristotele, Bergson, Le Roy, Schopenhauer, James, Empedocle, Peirce ecc.; Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 10 aprile 1907; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 687.

⁸³ Charles Sanders Peirce a Giovanni Papini, 10 luglio 1907; *Lettera a Giovanni Papini*, a cura di M. Quaranta, «Rivista di Psicologia», nuova serie, anno LXXV, numero 2, maggio-agosto 1990, pp. 91-95, cit., p. 93. Papini evocerà, tanto incidentalmente quanto strumentalmente, Peirce anche in *Morte e resurrezione della filosofia* dove il filosofo americano è utilizzato come una sorta di paradigma esemplificativo dei pericoli insiti nelle assolutizzazioni della logica, specialmente di quelle relative al linguaggio e alle diversità etimologiche, cfr. G. Papini, *Morte e resurrezione della filosofia*.

⁸⁴ cfr. C.S. Peirce, *Pragmatism; Pragmatismo*, in id. *Scritti Scelti*, p. 591 e p. 624.

sia quella di essere «un *metodo per fare a meno della filosofia*». In quest'affermazione, letta dai critici come manifesto dell'irrazionalismo sotteso al pensiero di Papini, tuttavia, vorremo suggerire un elemento forse contraddittorio: se il pragmatismo è un *metodo* per fare a meno della speculazione, questo vuol dire che si radica interamente nella prassi? Se così fosse, questa peculiare metodologia teorica e di pensiero denominata pragmatismo non è l'unica a tradursi all'interno di ciò che quotidianamente esperiamo?

Un ulteriore ordine di problemi illustrato dall'autore è dato dal legame fra pragmatismo e positivismo, accomunati da alcune analogie come l'importanza attribuita alla previsione e il rigetto delle questioni futili o assurde. Per il pragmatismo, se il criterio predittivo funge da mezzo d'interpretazione e definizione delle teorie, il rifiuto ad occuparsi di determinati problemi dipende dal fatto che essi sono troppo privi di senso anche solo per essere presi in considerazione, ciò fa osservare a Papini che i pragmatisti rigettano anche l'agnosticismo positivista, manifesto del loro «*verbalismo antimetafisico* mentre il Pragmatismo è *antimetafisico sostanzialmente*»; a suo avviso inoltre vi sono altre tre differenze cardine fra positivismo e pragmatismo: 1) «il principio dell'*economia di pensiero*»; 2) il rovesciamento dell'assioma baconiano secondo cui sapere è potere; 3) «*l'emancipazione del pensiero dai fatti immediati e dalla razionalità pura*» che si manifesta con le teorie sulla *creazioni delle ipotesi* da parte dello scienziato, il quale spesso costruisce inferenze relative bisognose appunto di dimostrazione. Per l'autore, inoltre, diventare pragmatisti comporta alcuni indubbi vantaggi tra cui «un *guadagno di tempo*» – poiché si mettono da parte le questioni insolubili –, un «*eccitamento mentale*» che dà idea della «plasticità della conoscenza» e della padronanza dei concetti scientifici, un «carattere di *cosa non finita*» e, infine, una certa «*comodità* che il pragmatismo offre di non essere di per sé una metafisica ma di permettere il godimento estetico o morale delle metafisiche esistenti o possibili». L'articolo si conclude con una disamina antropologica dedicata ad illustrare quale sia la classe di uomini più idonea a recepire i dettami della filosofia pragmatista. Se a livello generale, scrive Papini, pragmatista sarà chi utilizza il pensiero per l'azione, a livello particolare questa filosofia aderisce eminentemente a due classi di individui precisi: i pratici e gli utopisti che mostrano come il pragmatismo, analogamente alla filosofia hegeliana – tematica che tornerà anche nelle pagine seguenti, data l'importanza del sistema di Hegel all'interno del progetto di ricerca di Peirce –, riesca a conciliare le coppie di opposti come, ad esempio, il binomio teoria-prassi⁸⁵.

Nella lettera speditagli da Peirce troviamo dunque accordato il permesso di tradurre e pubblicare i suoi scritti unita, tuttavia, alla richiesta di poter rimaneggiare quella parte di materiale che

⁸⁵ G. Papini, *Introduzione al pragmatismo*, «Leonardo», anno V, febbraio 1907, terza serie, pp. 26-37. Il rapporto tra Hegel e la filosofia americana era emerso anche alla fine del primo capitolo e, per corroborare la validità del ponte stabilito tra le due speculazioni, è interessante notare che anche l'incompiuto progetto vailatiano-calderoniano di un'opera dedicata interamente al pragmatismo – di cui rimangono solo i primi tre capitoli, *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo*, *Una difficoltà del metodo pragmatistico* e *Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente* – avrebbe dovuto contenere un capitolo sul tedesco. In una lettera a Papini Calderoni scrive: «L'estratto del II° capitolo del *Pragmatismo* non l'ho ancora; appena giungerà te lo manderò insieme agli estratti della commemorazione di V.[ailati] che pure devo ricevere. Ora sto facendo il III cap. che è il più difficile dell'intero volume. A questi aggiungerò un 4° e un 5° sugli avversari del pragmatismo (fra cui metterò tanto Hegel che James) e sulle differenze del positivismo e le ragioni [***] del pragmatismo» Mario Calderoni a Giovanni Papini, Ginevra 3 agosto 1909; in M. Calderoni, *Scritti sul pragmatismo*, a cura di A. Di Giovanni prefazione di A. Crimaldi, Bonanno, Acireale-Roma 2007, cit., p. 188. L'annoverare Hegel e James tra i nemici del pragmatismo sembrerebbe tuttavia una forzatura dato che, l'autore dei *Principles of Psychology*, in alcune conferenze tenute nel 1909 ad Oxford fu molto critico nei riguardi dell'idealismo hegeliano, da lui considerato come l'archetipo dell'impostazione monistica contrapposta, invece, alla visione pluralista ed empirista propugnata da James (cfr. W. James, *A pluralistic universe*, Longmans-Green & C., London 1909; *Un universo pluralistico*, trad. it. di M.C. Santoro revisione e note di G. Riconda, Marietti, Torino 1973, pp. 34-82).

non si sentiva più di sottoscrivere appieno. Secondo il filosofo americano, in *How to make our ideas clear* – che Papini lesse nella traduzione francese apparsa sulla «Revue de Philosophie»⁸⁶ – sono presenti alcune imperfezioni che esigono alcuni interventi migliorativi e, infatti:

Il peggiore errore che feci fu quando dichiarai che, se un cristallo di carbonio venisse a formarsi su di un fiocco di ovatta e non venisse mai toccato da un corpo duro finché non fosse completamente consumato, sarebbe in tal caso una pura questione di convenienza terminologica definirlo duro o tenero. Forse dicevo *principalmente* quello; e, se fosse così, l'errore non sarebbe stato così grave. Ma ciò sembra implicare che una possibilità non realizzata sia nulla, e di fare dell'Esistenza l'unico vero modo di essere reale, [come] quel nominalismo che ha dominato tutta la filosofia moderna, per la circostanza accidentale che la rinascita della filosofia – al tempo di Gassendi e Descartes – avvenne [nel momento in cui] i realisti ebbero il potere nelle Università e perciò apparirono come eminenti oscurantisti⁸⁷.

La richiesta peirceana di modificare le parti dell'articolo che non rispondevano più alle sue esigenze speculative non trovò tuttavia il beneplacito di Vailati che, dopo aver preso visione della lettera spedita da Peirce a Papini, scriverà al suo collega leonardiano:

ti rimando la lettera del Peirce, di cui mi è piaciuta soprattutto la prima metà. Trovo che dovresti scrivergli subito, ringraziandolo e prendendo atto del suo «heartiest consent» (pagina 2) alla traduzione italiani dei suoi articoli «thirty years old»; fargli notare che appunto per la *vecchiezza* e per il valore *storico* e *documentario* di tali articoli, sarebbe bene che la traduzione li riproducesse *integralmente e senza alcuna variazione*, e che le aggiunte o modificazioni o cambiamenti di parere dell'autore, venissero espressi, da lui, mediante *note* a piè di pagina, o in fine del volume, secondo i casi. Gli direi di occuparsi immediatamente a fornirti tali note, comunicandogli che gli invierai al più presto le bozze della traduzione italiana⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. C.S. Peirce, *La logique de la science: deuxième part: Comment rendre nos idées claires*, «Revue de Philosophie», tome 7, janvier a juin 1879, pp. 39-57.

⁸⁷ Charles Sanders Peirce a Giovanni Papini, 10 luglio 1907; in *Lettera a Giovanni Papini*, cit., pp. 92-93; In *Come rendere chiare le nostre idee*, Peirce scriverà: «chiediamoci che cosa intendiamo quando diciamo che una cosa è *dura*. Evidentemente intendiamo che non possa essere facilmente scalfita da altre sostanze. L'intera concezione di questa qualità, come di qualsiasi altra, sta negli effetti concepiti. Non vi è assolutamente nessuna differenza fra una cosa dura e una cosa molle finché esse non vengono messe alla prova. Supponiamo, allora, che un diamante possa essere cristallizzato in mezzo a un cuscino di morbido cotone, e vi rimanga finché il fuoco non lo consumi tutto. Sarebbe falso dire che quel diamante era molle? Questa sembra una domanda sciocca, e lo sarebbe, infatti, eccetto che nel regno della logica. In esso simili domande sono spesso della massima utilità perché servono a mettere i principi logici in rilievo assai meglio di quello che le vere discussioni potrebbero fare. Nello studiare la logica non dobbiamo metterle da parte con frettolose risposte, ma considerarle con cura e attenzione per sviscerarne i principi. Possiamo, nel presente caso, modificare la nostra domanda, e chiedere che cosa ci impedisce di dire che tutti i corpi duri rimangono perfettamente molli finché non vengono toccati e che la loro durezza aumenta con la pressione finché non vengono scalfiti. La riflessione ci mostrerà che la risposta è questa: non vi sarebbe *falsità* in un tal modo di discorrere» C.S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, in id., *Scritti scelti*, cit., p. 216.

⁸⁸ Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Roma 27 aprile 1907; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 449. In un'altra lettera, inviata nel medesimo anno in data 1 giugno, troviamo un dato di notevole importanza utile a corroborare l'ipotesi di un contatto diretto fra Vailati e Peirce visto che, il filosofo cremasco, scriverà al direttore del «Leonardo», di aver ricevuto una lettera dal pensatore americano; cfr. Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Venezia 1 giugno 1907; in *Epistolario*, p. 452.

Nonostante il progetto non venne mai realizzato, lasciando una lacuna nella produzione editoriale italiana colmata solo dopo la seconda guerra mondiale, è inevitabile ipotizzare che, se Vailati non fosse deceduto due anni dopo, probabilmente tra i titoli presenti nelle collane dirette da Papini per Carabba ci sarebbe stato anche il volume con le traduzioni dei saggi peirceani. Ciò permette di ribadire la funzione di svecchiamento culturale operata dal circolo pragmatista italiano, il cui impegno di rinnovamento intellettuale, molto spesso sottaciuto, meriterebbe una maggiore considerazione da parte degli addetti ai lavori i quali troppo spesso ignorano come determinate tematiche e autori siano stati introdotti proprio dalle colonne della rivista fiorentina.

Tornando alla lettera dell'americano inviata a Papini, vi sono ulteriori elementi degni di nota; in primo luogo Peirce riconosce che, se lui è stato il primo dopo Berkeley ad aver mostrato la preminenza in filosofia dell'interrogazione sul significato, allora «dirò a me stesso di avere fatto abbastanza per ciò che si può aspettare da un uomo solo» ammettendo di aver concluso «che mentre non c'è "un generale" che non possa *concepibilmente* avere dei risultati pratici o esistenziali, tuttavia ci sono delle reali abitudini [...] e inoltre che ci sono reali *possibilità*, o capacità, che non potrebbero mai giungere all'essere esistenziale». Tuttavia l'americano si mostra ben disponibile a mettere in discussione la sua teoria del significato aggiungendo proprio che «*questo* è ciò che desidero più di tutto». Nel proseguo, inoltre, sarà Peirce stesso a riaprire la finestra su Hegel e la filosofia tedesca definendosi un'*idealista condizionale*⁸⁹. Il rapporto tra l'americano e l'idealismo, come già notato in precedenza, si rivela come uno snodo concettuale molto importante nella strutturazione della sua proposta filosofica, dato che Peirce si dichiarerà molto più vicino a Hegel e Schelling che non, ad esempio, a Kant – corroborando quell'antikantismo che lo accomuna a Vailati e che secondo Maddalena, come è stato messo in risalto nel primo paragrafo di questo capitolo, costituisce una delle caratteristiche principali del movimento pragmatista⁹⁰. Tornando al nesso Peirce-Hegel si può notare che, in alcuni punti dei *Collected Papers*, l'americano dice esplicitamente di aver resuscitato con la sua filosofia, seppur in una strana veste, tutto il lascito speculativo del pensiero hegeliano⁹¹ aggiungendo, nel celebre articolo *What Pragmatism is* del 1905, che il suo pragmatismo, o *pragmaticismo* – termine utilizzato per distinguere la sua impostazione da quella di James –, è un sodale alleato dell'idealismo assoluto hegeliano da cui prenderà in prestito, riformulandola, la legge dei tre stadi (coscienza, autocoscienza e spirito assoluto) elaborata da Hegel nella *Phänomenologie des Geistes*⁹². Eppure questa peculiare attenzione nei confronti del pensiero hegeliano non

⁸⁹ Charles Sanders Peirce a Giovanni Papini, 10 luglio 1907; in *Lettera a Giovanni Papini*, cit., p. 93. Nella lettera Peirce, inoltre, fornirà tutta una serie di coordinate in merito il suo rapporto con l'Italia scrivendo: «Ho una intensa ammirazione per l'*intelligenza* italiana dei nostri giorni. Il Generale Ferrero era un mio amico personale. La presentazione di Cremona della geometria proiettiva e la sua celebre trasformazione, mi hanno enormemente aiutato. La prima esposizione dell'algebra invariante di Faà di Bruno è stata per lungo tempo il mio *vademecum*» ivi, p. 92. Sul rapporto fra Peirce e l'Italia si rimanda al già citato *Peirce in Italia*, in particolare gli articoli di C.W.J. Kloesel, *Scattered Remarks on Peirce and Italy*, pp. 87-100 e Quaranta, *Peirce in Italia (1900-1960)*. Sempre di Quaranta si veda anche *Peirce in Italia nel decennio 1903-1913*, «Rivista di Psicologia», nuova serie, anno LXXV, numero 2, maggio-agosto 1990, pp. 85-89.

⁹⁰ G. Maddalena, *Anti-Kantianist as a Necessary Character of Pragmatism*.

⁹¹ Peirce dirà che la filosofia hegeliana è in un qual modo debitrice della nozione di continuità elaborata nei secoli precedenti dai matematici e fisici moderni: «Hegel, while regarding scientific men with disdain, has for his chief topic the importance of continuity, which was the very idea the mathematicians and physicists had been chiefly engaged in following out for three centuries. This made Hegel's work less correct and excellent in itself than it might have been; and at the same time hid its true mode of affinity with the scientific thought into which the life of the race had been chiefly laid up. It was a misfortune for Hegelism, a misfortune for "philosophy", and a misfortune (in lesser degree) for science. My philosophy resuscitates Hegel, though in a strange costume» *CP*, 1.41-42.

⁹² Scrive Peirce: «The truth is that pragmatism is closely allied to the Hegelian absolute idealism, from which, however, it is sundered by its vigorous denial that the third category (which Hegel degrades to a mere stage of

ebbe tanto successo tra le file dei pragmatisti italiani: se da un lato, come si è già detto, Calderoni fa di Hegel un aspro avversario del pragmatismo, dall'altro anche Vailati guardò con molta cautela al ponte gettato da Peirce tanto che, in una lettera a Lady Victoria Welby, nella quale parlava della recensione peirceana a *What is Meaning*, avanzò alcune riserve in merito le osservazioni avanzate dall'americano⁹³. Anzitutto Vailati depreca la lode peirceana del mancato approfondimento dei tre modi di significazione mentre, a suo avviso, una loro analisi avrebbe condotto ad una maggiore concisione e precisione aggiungendo poi che la corrispondenza indicata dall'americano tra i tre livelli di significazione indicata dalla Welby e i tre stadi del pensiero hegeliano non gli è molto chiara. Scriverà l'italiano:

I send you the pamphlet of prof. Peano and, therein enclosed, the review by dr. Peirce, which I have read with much interest. On one point I would not join in his appreciations, and its when he speaks of your abstention from any attempt at formal definitions of the three modes of significance. I do not believe that "to have gone further" in the direction he indicates, "would have shunted you off upon long and needless discussion". The contrary is rather true: the resulting discussions would have been both useful and conducive to increased concision and precision. What Mr Peirce says of the correspondence between your three stages of meaning and Hegel' three stages of thought is to me not very clear⁹⁴.

thinking) suffices to make the world, or is even so much as self-sufficient. Had Hegel, instead of regarding the first two stages with his smile of contempt, held on to them as independent or distinct elements of the triune Reality, pragmaticists might have looked up to him as the great vindicator of their truth. (Of course, the external trappings of his doctrine are only here and there of much significance.) For pragmatism belongs essentially to the triadic class of philosophical doctrines, and is much more essentially so than Hegelianism is. (Indeed, in one passage, at least, Hegel alludes to the triadic form of his exposition as to a mere fashion of dress.)» C.S. Peirce, *What pragmatism is*, «The Monist», vol. XV, april 1905, No. 2, pp. 161-181, cit., pp. 180-181.

⁹³ Lady Victoria Welby fu una delle figure di primo piano nel campo degli studi sul linguaggio di inizio Novecento e rivestì un'importante funzione di raccordo tra diversi intellettuali europei e americani; i suoi studi sulla *Significs* giocarono un ruolo importante sia per Peirce che per Vailati, i quali intrattennero rapporti epistolari con la pensatrice inglese. Nell'opera testé citata – cfr. V. Welby, *What is meaning? Studies in the development of significance*, Macmillan and Co., London-New York 1903 – Welby nota che la questione del significato è generalmente trascurata mentre un suo autentico studio avrebbe vantaggi in campo pedagogico e educativo, nonché altri numerosi benefici in quello scientifico. L'obiettivo dell'autrice, poi, è dimostrare che vi è una differenza epistemologica molto importante tra il *senso* formale di qualsiasi espressione e il suo *significato* o *significatività*. Secondo Welby l'uomo, in tutte le questioni, da quelle scientifiche a quelle filosofiche e religiose, pone sempre la domanda intorno il senso di quello che dice ma prima di ricevere una risposta, sottolinea, il soggetto deve imparare a parlare, ad esprimere effettivamente se stesso e il mondo e per fare ciò l'unica via è capire come significare e segnicizzare. Welby, inoltre, ritiene che una maggior precisione intorno il problema del senso renderà via via più superflua una sua definizione nonché mostrare come, la questione delle questioni, sia proprio definirlo, ovvero delineare il suo significato e capire cosa si vuol dire quando viene posta la domanda intorno il senso, *quaestio* cruciale tanto per lo scienziato che per il filosofo, quanto per il politico e l'uomo d'affari. Nel programma di ricerca vailatiano, le riflessioni di Lady Welby servono a corroborare alcune conquiste come, ad esempio, il vantaggio che è possibile trarre dalle interrogazioni in merito il senso delle parole, la loro importanza da un punto di vista operazionista e la rilevanza delle ragioni che occorre scoprire e addurre per giustificare le conclusioni a cui si è pervenuti; sul nesso Vailati e Welby si rimanda a: S. Petrilli, *La critica del linguaggio in Giovanni Vailati e Victoria Welby*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 87-102 e A. Ponzio, *Significs e semiotica. Victoria Welby e Giovanni Vailati*, in V. Welby, *Senso, significato, significatività*, introduzione, traduzione e cura di S. Petrilli, B.A. Graphis, Bari 2007, pp. 154-165.

⁹⁴ Giovanni Vailati a Lady Victoria Welby, Como 25 novembre 1903; in G. Vailati, *Epistolario*, p. 145. Nella sua recensione a *What is Meaning?* Peirce scriverà che: «One can see, though she does not remark it, that her three kinds of meaning correspond roughly to Hegel's three stages of thought. Her distinction, too, partly coincides with what was long ago said, that to understand a word or formula may, in the first place, consist in such familiarity with it as will enable one to apply it correctly; or secondly, may consist in an abstract analysis of the conception or understanding

Anche nella lettera a Papini Peirce avrà modo di richiamare l'attenzione sul concetto di significato da lui legato alla questione del segno. Ad avviso dell'americano ogni concetto è un segno mentale che serve a mettere in relazione due termini diversi fra di loro; se tale correlazione del segno, aggiunge Peirce, è l'oggetto che dovrebbe determinarlo, «l'altro è il Significato o interpretante che il segno è destinato a determinare e a rappresentare come derivato dall'Oggetto» specificando che, tra significato e interpretante, lui predilige il secondo etimo «poiché non inficiato da altri significati». Nel proseguo Peirce nota che è possibile tripartire l'interpretante in *immediato* o *emozionale* «che implica (almeno) in ogni caso la sensazione di intendere il segno, come qualcosa, in qualche modo, di familiare», *esistenziale* «oppure gli effettivi eventi a cui il segno, *come segno*, possa effettuare attraverso un processo comunque indiretto» e *logico* «che è rappresentato imperfettamente nella definizione del segno»⁹⁵ – categorizzazione che Peirce muterà in *Pragmatism* del 1907 definendo l'interpretante come immediato, dinamico e logico-finale, gettando così le basi per lo sviluppo novecentesco della semiotica⁹⁶.

2.3.2 Calderoni, Peirce e le varietà del pragmatismo

L'altra diretta testimonianza del rapporto fra l'americano e i pragmatisti italiani è dato da un'ulteriore lettera, del 1905, spedita da Peirce a Mario Calderoni. Il maggior punto di contatto fra le due missive è dato nuovamente dalla *presenza hegeliana* in seno alla filosofia peirceana dato che nella conclusione si legge:

My three categories are nothing but Hegel's three grades of thinking. I know very well that there are other categories, those which Hegel calls by that name. But I never succeeded in satisfying myself with any list of *them*. We may classify objects according to their matter; as wooden things, iron things, silver things, ivory things, etc. But classification according to structure is generally more important. And it is the same with ideas. Much as I would like to see Hegel's list of categories reformed, I hold that a classification of the elements of thought and consciousness according to their formal structure is more important. I believe in inventing new philosophical words in order to avoid the ambiguities of the familiar words. I use the word *phaneron* to mean all that is present to the mind in any sense or in any way whatsoever, regardless of whether it be fact or figment. I examine the phaneron and I endeavor to sort out its elements according to the complexity of their structure. I thus reach my three categories⁹⁷.

of its intellectual relations to other concepts; or, thirdly, may consist in a knowledge of the possible phenomenal and practical upshot of the assertion of the concept» *CP*, 8.174

⁹⁵ Charles Sanders Peirce a Giovanni Papini, 10 luglio 1907; in *Lettera a Giovanni Papini*, cit., p. 93. Non è questa la sede per fornire un'analisi minuziosa della complessa filosofia peirceana, tuttavia è inevitabile lumeggiare alcuni punti cruciali come, ad esempio, la questione del segno che è utilizzata da Peirce per approfondire la base fenomenologica su cui si fonda il suo impianto logico-semiotico. Nell'ottica dell'americano il segno può trasmettere un significato dall'oggetto all'interpretante attraverso un *representamen* e, inoltre, vi sono ben tre dipartimenti deputati al suo studio: grammatica speculativa, critica logica e metodeutica. E a partire proprio dagli studi semiotici di Peirce che Sini elaborerà la sua filosofia del concetto di segno la quale coinvolge direttamente il problema dell'interpretazione, sviluppato eminentemente nell'ermeneutica di Heidegger e Gadamer (cfr. C. Sini, *Lo spazio del segno*). Giovanni Maddalena, invece, rileva che nell'architettura speculativa di Peirce il segno, oltre ad essere il collante tra realtà e pensiero, esprime la forma delle relazioni di cui si occupa la matematica e quindi che una chiarificazione della sua natura passa attraverso la specificazione e descrizione dell'agire matematico (cfr. G. Maddalena, *Metafisica per assurdo. Peirce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

⁹⁶ Su questo aspetto si veda G. Maddalena, *Peirce*.

⁹⁷ *CP*, 8.213. L'idea delle tre categorie ricorre per tutta la complessa evoluzione della filosofia peirceana; basti pensare

Le precedenti parti della lettera sopra citata risultano, ai fini della ricerca, molto importanti poiché contribuiscono a chiarire maggiormente la natura del rapporto intercorso fra l'americano e i leonardiani. La prima considerazione desumibile inerisce questioni di nomenclatura; Peirce, dopo aver ringraziato il suo corrispondente per l'invio dei tre numeri del «Leonardo» in cui si dispiegava la polemica fra Calderoni e Prezzolini in merito la natura e le varietà del pragmatismo⁹⁸, aggiunge che anche la sua preoccupazione principale fu di specificare e isolare la particolarità della sua formulazione rispetto alle parallele analisi svolte da James e Schiller. Per far questo decise quindi, in *What Pragmatism is*, di utilizzare la parola *pragmaticismo* che per l'americano denota proprio la prima varietà di pragmatismo designata da Calderoni in *Variazioni sul pragmatismo*. Nell'articolo il filosofo ferrarese aveva diviso il pragmatismo in tre differenti regioni, una identificabile con un particolare indirizzo critico ricavato dalla regola di Peirce e che ritiene insussistenti tutte le questioni filosofiche incapaci di tradursi in termini relativi al nostro mondo pratico sperimentale, la seconda coincidente con la dottrina della volontà di credere e l'ultima, invece, dipinta da Calderoni come una specie di varietà intermedia che si riconnette alle correnti epistemologiche convenzionaliste e alla metodologia della scienza la quale riconosce e teorizza la funzione fondamentale delle operazioni predittive dell'esperienza, le quali «riconoscendo la funzione grandissima esercitata dalle operazioni attive e volontarie nel progresso del nostro sapere, ne trae diverse conseguenze d'indole metodologica, relativa alla scelta delle definizioni, delle ipotesi, degli esperimenti»⁹⁹.

Nella sua lettera Peirce pare aver apprezzato le distinzioni di Calderoni scrivendo che, lui stesso, preferì fornire una declinazione maggiormente precisa del pragmatismo in grado di precisare nitidamente le differenze con la visione datane da James prediligendo, alle conseguenze pratiche, quelle sperimentali. A tal proposito può essere significativo rimarcare un dato cronologico: nel 1903, durante le *Harvard Lectures*, Peirce doveva ancora iniziare a chiarire la massima pragmatica e la natura del suo pragmatismo, scrivendo: «mi sembra evidente che la difficoltà non sarebbe diminuita neanche un po' se noi modificassimo la massima riferendola invece che a conseguenze *pratiche* a conseguenze *sperimentali*». L'affermazione di Peirce potrebbe qui lasciar intendere che, prima di recepire il contributo chiarificatore dei pragmatisti italiani, lui stesso non sentisse ancora

all'articolo del 1868, *On a New List of Categories*, dove Peirce inserisce tra l'essere e la sostanza tre concetti intermedi denominati accidenti: a) *qualità* – riferito a una base; b) *relazione* – riferito ad un correlato; c) *rappresentazione* – riferito a un interpretante. Fra loro vi è una specie di meccanismo virtuoso dato che nessuna può prescindere dall'altra formando in tal modo un triplice sistema relazionale basato su *somiglianze, indici o segni e simboli*; oggetto della logica saranno quest'ultimi, che permettono di ripartire i compiti della logica in un trivio. Ciò lo conduce ad inferire che vi dovrebbe essere una divisione generale dei simboli comuni a tutte le scienze da ripartire in somme di segni o termini, proposizioni e interpretanti, in C.S. Peirce, *Scritti scelti*, pp. 70-82.

⁹⁸ Calderoni inviò a Peirce il numero del novembre 1904, dove compariva il suo *Le varietà del pragmatismo* insieme all'annessa risposta di Prezzolini – cfr. «Leonardo», anno II, novembre 1904, seconda serie, pp. 3-9; il primo del 1905, in cui era contenuta la sua risposta (cfr. M. Calderoni, *Variazioni sul pragmatismo*, pp. 15-21) e il secondo dello stesso anno dove si trova un importante trittico sul pragmatismo, inaugurato da *The Definition of Pragmatism* di Schiller, continuato con *Il pragmatismo messo in ordine* firmata dal Florence Pragmatist Club e concluso con la risposta di Prezzolini alle *Variazioni calderoniane* intitolata *Il mio pragmatismo* (cfr. «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, pp. 44-48).

⁹⁹ Cfr. M. Calderoni, *Variazioni sul pragmatismo*, cit., p. 17. Secondo la Toraldo di Francia la proposta calderoniana appare riduttiva nei confronti dell'indirizzo peirceano poiché prescindeva dalle sue preoccupazioni filosofico-ontologiche, omettendo al contempo i fondamentali contributi logico-epistemologici apportati alla teoria dell'induzione e della probabilità; a suo avviso inoltre gli scritti di Calderoni sul pragmatismo mostrano come, tale concezione, voglia superare il positivismo mediante il recupero della più genuina tradizione filosofico-scientifica nazionale, cfr. M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, pp. 53-54. Per Di Giovanni, invece, nel pensiero di Peirce i nostri pragmatisti trovarono lo strumento adatto per difendersi dall'agnosticismo positivista tuttavia, analogamente alla precisazione della Toraldo, anche Di Giovanni nota che filosofo ferrarese illustrava e difendeva solo le parti del sistema peirceano da lui maggiormente conosciute, cfr. A. Di Giovanni, *Mario Calderoni e il "tempo delle riviste"*.

il bisogno e la necessità impellente di distinguere le due tipologie di conseguenze a cui si riferiva¹⁰⁰ – anche se, data la deficitaria conoscenza dell'italiano, è più lecito ipotizzare che qui Peirce sembra piuttosto voler dire che quel riduzionismo non incontra il suo gradimento. La lettera spedita al filosofo ferrarese si costituisce dunque come un importante documento non solo per capire la natura del rapporto fra gli italiani e Peirce, ma per comprendere anche se, e in quali termini, si possa parlare di un'influenza reciproca fra le loro speculazioni. Indubbiamente, l'opera chiarificatrice inaugurata da Calderoni sulla natura stessa del pragmatismo costituisce uno dei suoi apporti maggiori allo sviluppo della teoria e forse non sarebbe un'ardita supposizione quella di ritenere che Peirce, proprio grazie alla discussione originata sulle pagine del «Leonardo», sia stato ulteriormente stimolato a specificare e approfondire la natura stessa della massima pragmatica rispetto alla formulazione jamesiana¹⁰¹.

All'interno del testo inviato a Calderoni Peirce è invece abbastanza fermo nel ribadire la diversità della regola metodica da lui elaborata nei saggi apparsi sul «Popular Science Monthly»¹⁰², in particolar modo in *How to Make Our Ideas Clear* in cui è contenuta quella che è universalmente riconosciuta come la massima pragmatica: «consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object»¹⁰³.

¹⁰⁰ C.S. Peirce, *On Phenomenology*; tr. it. *Fenomenologia*, in id. *Scritti scelti*, cit., p. 446. Nelle *Harvard Lectures* del 1903 Peirce cerca di legare a doppio filo il pragmatismo alla logica dell'abduzione; assoggettare un fatto o un'ipotesi alla prova sperimentale significa, per il filosofo americano, evitare eventuali sorprese e stabilire una consuetudine – o un'*habit* – di positiva attendibilità che non venga smentita. Ciò implica naturalmente che ogni ipotesi può passare al vaglio della ragione a condizione di essere verificabile sperimentalmente dove, con *verifica sperimentale*, s'intende tutto il campo coperto dalla logica dell'abduzione, cfr. *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, in *Scritti scelti*, p. 578.

¹⁰¹ Come ha già scritto Di Giovanni la lettera di Peirce a Calderoni «è un documento importantissimo per comprendere i rapporti tra le diverse dottrine che compongono il “sistema” peirceano, in questa missiva, il filosofo americano cercava, nel migliore dei modi, di esporre sinteticamente tutta la sua filosofia», tuttavia, aggiunge lo studioso, nonostante le analogie Vailati e Calderoni «non accettarono il “realismo sociale” del filosofo di Cambridge» e «non si interessarono né dell'architettura delle teorie né di elaborare un disegno cosmologico» concludendo che «essi non scorgevano nel processo evolutivo la tendenza verso un sistema assolutamente perfetto, razionale e simmetrico», cfr. A. Di Giovanni, *Mario Calderoni e il “tempo delle riviste”*, cit., p. 118. Lo stesso Di Giovanni, nell'introduzione alla silloge degli scritti calderoniani sul pragmatismo, scrive che Calderoni e Vailati «proponevano un'immagine del Peirce, strumentalmente ricondotta alla congruenza con le loro idee. Le loro analisi furono selettive ed omisero sistematicamente gli ambiziosi obiettivi teorici del filosofo di Cambridge» (cfr. A. Di Giovanni, *Mario Calderoni e la sua “filosofia di reazione”*; in M. Calderoni, *Scritti sul pragmatismo*, pp. 17-46, cit., p. 36).

¹⁰² Tra il 1877 e il 1878, Peirce pubblica sulle colonne del «Popular Science Monthly» una serie di quattro articoli che contengono la regola pragmatica. Di questa catena quadripartita, gli anelli più importanti sono sicuramente *Il fissarsi della credenza – The Fixation of Belief*, «Popular Science Monthly», 12 (1877), p. 1-15; tr. it. in *Scritti scelti*, pp. 185-203 – e *Come rendere chiare le nostre idee – How to Make Our Ideas Clear*, «Popular Science Monthly», 12 (1878), pp. 286-302; tr. it. in *Scritti scelti*, pp. 205-227. In *The Fixation of Belief* Peirce asserisce che l'oggetto del ragionamento consiste nel trovare qualcosa di non conosciuto a partire da quello che è già stato acquisito dalla mente individuale, ciò implica, nella strutturazione della coscienza, una specie di dialettica tra dubbio e credenza contraddistinte, a suo avviso, da una differenza pratica inaggirabile. Il proseguo dello scritto sarà poi dedicato ad una disamina dei vari metodi con cui è possibile fissare le credenze, Peirce ne compendia quattro: tenacia – il quale porta l'americano ad evidenziare come la stabilizzazione delle credenze sia un problema comunitario; autorità – superiore sia mentalmente che moralmente a quello della tenacia e idoneo alla massa del genere umano; a-priori – permette di liberare le nostre opinioni dagli accidenti; logico-scientifico – non influenzato da fattori umani ma da uniformità esterne. Nonostante l'autore proclami la superiorità di quest'ultimo, è doveroso sottolineare come, anche gli altri tre, non siano condannati senza appello da Peirce.

¹⁰³ *CP*, 5.402. Per raggiungere la chiarezza è quindi necessario «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto» cfr. C.S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, in id. *Scritti scelti*, cit., p. 215. Per una disamina dell'argomento si rimanda a P. Barrotta, *La massima pragmatica e il significato dei termini*

La sottolineatura ricorre anche nelle righe della sua epistola a Calderoni, in cui Peirce ribadisce che «Pragmaticism is not a system of philosophy. It is only a method of thinking». Su questa via di ragionamento, prosegue Peirce, si posizionarono Berkeley, «the clearest example», Locke e i suoi *Essays*, Spinoza e Kant¹⁰⁴. L'ottica da cui muove dunque il pragmaticismo non è squisitamente filosofica, se per filosofia si intendono astrazioni ideali, ma, anzi, sembra radicarsi all'interno dell'esperienza vista la solidarietà fra pragmaticismo, filosofia anglosassone «and more particularly with the Scotch doctrine of common sense» – anche se, nel proseguo, Peirce specificherà di aver trovato circa sei errori nella dottrina scozzese del senso comune da lui esposti in *Issues of Pragmaticism*, «of which the most important is that those philosophers failed to remark the extreme vagueness of our indubitable beliefs»¹⁰⁵. Nell'economia del discorso portato avanti, volto all'analisi delle analogie fra Peirce e i pragmatisti italiani, quest'asserzione si riconnette alle parallele analisi inaugurate da Vailati e Calderoni e mostrano un ulteriore e significativa affinità inerente la stima per i rappresentanti della filosofia anglosassone¹⁰⁶. Vailati, ad esempio, in una lettera a Papini del 29 luglio 1904, largamente citata e contenuta nel suo epistolario, scriverà alcune righe significative «a difesa di Locke. Del mio Locke, però, il quale differisce non poco dal tuo»; mentre quello di Papini è «timido e vigliacco», il suo Locke «è uno dei più coraggiosi tra i filosofi che siano mai stati». Scrive Vailati che a lui, «mille volte più che a Kant», si deve l'*indirizzo critico* della filosofia moderna il quale «si manifesta come mirante ad emancipare la mente umana da ogni vincolo che essa non si sia consciamente e deliberatamente imposto». Locke, scrive Vailati, non si è limitato a segnalare il ruolo attivo della mente nell'acquisto delle sue cognizioni, «ma si è domandato *in che cosa consistesse la sua attività* e quali fossero le operazioni da essa effettuate sul materiale che l'esperienza [...] le

scientifici, in R. Gronda (a cura di), *Il pragmaticismo e la filosofia della scienza*, Pisa University Press, Pisa 2017, pp. 89-104; C. Hookway, *The pragmatic maxim. Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford 2012; T.M. Olszewsky, *Peirce's Pragmatic Maxim*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» Vol. 19, No. 2 (Spring, 1983), pp. 199-210. Il punto di partenza di *How to Make Our Ideas Clear* è data dalla constatazione dell'insufficienza epistemologica della filosofia cartesiana in cui, la questione del dubbio iperbolico, conduce per Peirce direttamente allo scetticismo; l'obiettivo polemico è l'abbrivio della prima meditazione metafisica cartesiana in cui Descartes scrive: «È da tempo che mi sono reso conto di quanto falso avevo preso per vero fin dall'infanzia e di come sia dubbio tutto quel che in seguito vi ho costruito sopra; ed è allora che ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per un volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta» cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641; *Meditazioni metafisiche*, tr. it. e intro. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997, cit., p. 27.

¹⁰⁴ CP, 8.206. Il riferimento a questi filosofi si riverbera anche in *What pragmatism is*, quando Peirce scrive che: «That laboratory life did not prevent the writer (who here and in what follows simply exemplifies the experimentalist type) from becoming interested in methods of thinking; and when he came to read metaphysics, although much of it seemed to him loosely reasoned and determined by accidental prepossessions, yet in the writings of some philosophers, especially Kant, Berkeley, and Spinoza, he sometimes came upon strains of thought that recalled the ways of thinking of the laboratory, so that he felt he might trust to them; all of which has been true of other laboratory-men», cfr. C.S. Peirce, *What pragmatism is*, cit., p. 162.

¹⁰⁵ CP, 8. 207-208. In *Issues of Pragmaticism* Peirce delinea i sei *character* della dottrina scozzese del senso comune, C.S. Peirce, *Issues of Pragmaticism*, «The Monist», vol. 15, n. 4 (October 1905), pp. 481-499.

¹⁰⁶ Il rapporto fra pragmaticismo e filosofia del senso comune è stato analizzato anche da Maddalena che ne fa una caratteristica comune a tutto il movimento filosofico nato e sviluppatosi in America. A suo avviso l'adesione dei primi pragmatisti al *common sense* ha una duplice caratteristica, una antagonista e l'altra positiva; se nella prima si deve necessariamente unire all'anti-cartesianismo un anti-kantismo, nella seconda l'autore, limitandosi a Peirce e James, cercherà di delineare le caratteristiche precipue del senso comune pragmatista ammettendo che «l'anti-kantismo pragmatista e il suo ritorno al senso comune, filtrato dall'idea di segno e di continuità, sono quindi una chance per una ripresa della filosofia al di là delle filosofie novecentesche, che hanno finito per accettare una svolta pragmatica senza per questo assumere consapevolmente la critica a Kant e la prospettiva della difesa del *common sense*» G. Maddalena, *La via pragmatista al senso comune*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», anno XXVIII, nuova serie, settembre-dicembre 2010, pp. 57-72, cit., p. 54.

fornisce». Tali strumenti sono stati nomotizzati e vivisezionati dal filosofo inglese che ha sminuzzato i concetti di causa e sostanza i quali «dopo essere stati analizzati e decomposti da Locke nei loro elementi, dopo essere stati da lui *smascherati* e fatti riconoscere meglio per quel che sono e per quel che *dovrebbero essere*, non hanno perduto, ma al contrario acquistato attitudine a *servirci*, per quanto abbiano perduto l'attitudine di serva-padrone che prima li contraddistingueva e li rendeva *insopportabili*». Per Vailati il contributo maggiore dato da Locke, tuttavia, consiste nella disinfezione e ripulitura di alcuni strumenti di pensiero. Nella sua ottica l'opera di bonificazione più importante è stata quella fatta intorno il concetto di *parola* dato che «nessun filosofo, dai greci in poi, ha avuto più chiara coscienza di Locke delle insidie del linguaggio e della possibilità di evitarle *mediante l'appello al concreto, all'individuale, al particolare*, di cui l'astratto, il generale non devono essere riguardati che dei *recipienti*» rinvenendo, nella sua lotta contro le massime e le idee innate, la battaglia contro le astrazioni e il loro abuso in campo filosofico ingaggiata anche da Vailati¹⁰⁷.

Calderoni, proprio in *Le varietà del pragmatismo* – pubblicato sul «Leonardo» qualche mese dopo la lettera di Vailati a Papini –, aveva avuto modo di ribadire la centralità della filosofia inglese e scozzese nella strutturazione del pragmatismo peirceano. L'*incipit* dello scritto si riconnette all'importanza, per le formulazioni cognitive umane, degli *argumenta baculina* (o *wooden arguments*). Questi argomenti mostrano le contraddizioni dell'esperienza e sono sempre servite come base di reazione contro tutte quelle correnti speculative impegnate a creare astrazioni e idealizzazioni della realtà, soluzione sommamente deprecata dai pragmatisti che cercarono costantemente di ribadire l'importanza di un concetto largo di esistenza in grado di riassorbire nel suo seno tutte le diverse manifestazioni dell'uomo. Per Calderoni dunque, in contrasto con l'*establishment* filosofico, gli *argumenta baculina* non rappresentano «una grossolana *ignoratio elenchi*, da parte dei profani in filosofia verso gli iniziati, ma costituisce una legittima reazione del buon senso e dell'esperienza contro tutto un modo di ragionare, o di esprimersi, che ha talmente viziato il pensiero filosofico da potersi quasi considerare come la caratteristica *professorale* dei filosofi stessi»¹⁰⁸ – visione questa che

¹⁰⁷ Cfr. Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Crema 29 luglio 1904; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., pp. 406-407. La lettera vailatiana fu una risposta all'articolo su Locke; in questa sede Papini, con la solita verve che lo contraddistingue, presenta Locke come un filosofo non così moderno e originale. Collocandosi al mezzo fra Descartes, Leibniz e Kant, l'inglese, pur aggirando i problemi presenti nei tre sistemi speculativi da loro elaborati, finisce per rimanere immobile divenendo così incapace ad apportare progressi in campo gnoseologico. Papini avverserà soprattutto il sensismo bandito da Locke e dai lockiani, indirizzo di pensiero che secondo lui è indirettamente contraddetto da tutti i filosofi e filosofie successive. Il fiorentino inoltre criticherà fortemente la funzione passiva dell'intelletto sintetizzata da Locke la quale cozza rumorosamente contro l'idea attiva che ha Papini della mente e conoscenza umana; secondo lui per l'attività dello spirito si sono spesi Kant, Peirce, James, Boutroux, Poincaré, Mach e Schiller mentre, invece, il pensiero lockiano si è limitato a segnalare i limiti epistemologici del soggetto. Aver preso come manifesto del reale ciò che è apprensione sensibile, per quanto necessario, è secondo Papini insufficiente dato che Locke, a dispetto di James e Bergson, non arriva a quell'io sotterraneo e creatore fortemente ammirato dal leonardiano a causa anche del suo nominalismo radicale che ipotoca la percezione dell'attività spirituale e dell'unità individuale. Le uniche note positive del pensiero lockiano, l'esame degli strumenti di pensiero e la critica del linguaggio, rivelano poi l'antipatia di Locke verso il generale e l'universale, ossia i due crismi principali dell'attività filosofica che a finale testimoniano come la sua filosofia sia eminentemente antifilosofica (cfr. G. Papini, *Per Giovanni Locke*, «L'Idea Liberale», X, 30, 24 luglio 1904, pp. 502-503; ora in id., *24 Cervelli. Saggi non critici*, Studio Editoriale Lombardo, Milano 1917, pp. 58-68). In alcune lettere spedite a Prezzolini in quell'anno, Vailati scriverà di essere in trepidante attesa del «Locke-out» papiniano e chiederà inoltre aiuto al suo corrispondente per parare i colpi papiniani alla filosofia lockiana, cfr. A. Zarlenga (a cura di), *Idealismo e pragmatismo nel «Leonardo». Alcune lettere inedite di Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini*, in R. Roni-A. Zarlenga (a cura di), *op. cit.* – in particolare le lettere 2 e 3, pp. 157-158.

¹⁰⁸ M. Calderoni, *Le varietà del pragmatismo*, cit., p. 3. Come ha osservato Rosa Calcaterra: «However, Calderoni's penchant for positivistic trust in scientific knowledge pushes him towards an ethic based on clarity, confrontation with facts and, especially, on the conception of experience as an «uncomfortable and severe teacher.» According to Calderoni, this concept essentially characterizes Peirce's pragmatism and his divergence from James» cfr. R.M.

si riconnette direttamente alle analisi baconiane, attentamente studiate dal filosofo ferrarese¹⁰⁹. Nel corso dei secoli, continua Calderoni, tale tendenza si è via via declinata in diversi modi reincarnandosi da ultimo nel pragmatismo di Peirce che ne rappresenta in un certo qual modo l'apogeo e l'inizio; il punto forte della regola metodica elaborata dall'americano, piuttosto che radicarsi nelle conseguenze pratiche, trova un terreno prediletto nello sperimentalismo che consente ai filosofi di «tener d'occhio l'esperienza per non *telescopare* nelle loro diverse affermazioni» poiché «ciò che sperimentiamo nella vita [...] non può essere contraddittorio». L'attenzione riservata ai fenomeni empirici, e ai criteri utilizzati per la loro verifica sperimentale, si riverbera anche nelle righe successive, quando Calderoni scrive:

D'altra parte poi, ogni conoscenza di ciò che si dà nella esperienza è necessariamente *feconda* per noi: poiché dir ch'è nell'esperienza, non significa altro se non che esso può essere oggetto di una nostra *aspettativa*, come conseguenza di date operazioni da noi volontariamente od involontariamente eseguite. Dire che una cosa qualsiasi esiste non significa se non dire che una data sensazione, od un'altra *presentazione* qualsiasi immediata, dato un atto qualsiasi da parte nostra, sono da aspettarsi, come conseguenza, certe altre presentazioni di genere definito. Nessuna proposizione, la quale sia suscettibile di esser tradotta in termini sperimentali, può esser priva d'importanza pratica per noi, poiché essa, indicandoci sempre qualche conseguenza possibile dei nostri atti, è sempre atta a modificare, più o meno profondamente, gli atti stessi, ed a fornirci, in altre parole, nuove regole per la volontà. La fedeltà a questo modo di pensare e di *criticare* le questioni può considerarsi come uno dei caratteri più spiccati di quella che siamo soliti chiamare scuola inglese e scozzese di filosofia. [...] Vediamo dunque chiaramente, spero, qual è il carattere vero del pragmatismo peirceano. Il Peirce è un continuatore dell'opera dei filosofi della scuola inglese e scozzese: ma questi [...] non hanno mai tentato una giustificazione delle esigenze etiche e sentimentali come criterio per la validità delle teorie; al contrario, essi ne furono, forse non del tutto coscientemente, i più fieri avversari, demolendo teorie e questioni che, almeno originariamente, erano destinate a salvare ciò che *pragmatisticamente* era inconciliabile. Se incidentalmente, in questa filosofia, si parla di *utilità* delle teorie, ciò è soltanto perché nessuna affermazione che ha rapporto all'esperienza può essere considerata come *inutile*, visto che tutto contro cui possiamo romperci la testa è utile a conoscersi. Il pragmatismo, come lo concepisce il Peirce, non è che un invito, espresso in forma particolarmente suggestiva, ad introdurre *lo sperimentalismo non solo nella soluzione delle questioni, ma anche nella scelta delle questioni da trattarsi*; a versare nelle parole, che sono l'oggetto delle nostre controversie, il loro contenuto pratico e sperimentale allo scopo di evitare confusioni e sofismi. Il Peirce è anche egli un filosofo della «questione di parola»¹¹⁰.

Calcaterra, *Scientific Method and Juridical Accountability in Mario Calderoni's Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», XI-1 (2019), pp. 1-8, cit., pp. 2-3.

¹⁰⁹ Sui pericoli, e l'importanza, dell'esperienza e del senso comune Bacone scriverà alcune importanti righe della prefazione al *Novum Organum* in cui si legge: «non sembra che gli uomini si siano finora comportati in modo da trarre il miglior successo dalle scienze, né fondandosi sull'autorità altrui né sulla propria industriosità, visto principalmente che si trae poco giovamento dalle dimostrazioni e dagli esperimenti già noti. Così l'edificio di questo universo appare nella sua struttura come un labirinto all'intelletto umano che lo contempla; e sembra tutto occupato da vie ambigue, da somiglianze ingannevoli di segni e di cose, dai giri contorti e dai nodi intricati delle nature. Il cammino poi deve esser percorso sempre sotto l'incerta luce del senso, ora accecante ora opaca, e bisogna aprirsi continuamente la strada attraverso le selve dell'esperienza e dei fatti particolari» F. Bacone, *Novum Organum*, in *Opere*, vol. II, cit., p. 16.

¹¹⁰ M. Calderoni, *Le varietà del pragmatismo*, cit., p. 5. Per Santucci, che si richiamerà a *Métaphysique et Positivisme*,

Anche in uno dei primi scritti di Calderoni, *Métaphysique et Positivisme*, riecheggiano questi temi più altre indicazioni – l'importanza delle indagini metodologiche, il rilievo di Bacone, la centralità del senso comune e della prassi, il peso del positivismo e dell'empirismo nella strutturazione della sua proposta speculativa – che mostrano la sostanziale unità dell'indirizzo di pensiero elaborato dal ferrarese, in cui il pragmatismo si mostrava tanto come ricettacolo d'arrivo che come punto d'inizio per nuove analisi le quali, tuttavia, furono impediti a causa dalla prematura dipartita del filosofo. Lo scritto, che era un testo letto da Calderoni al primo congresso internazionale di filosofia svolto a Parigi (1900), si apre con la constatazione dell'importanza delle nuove scienze fisiche, delle conquiste del metodo sperimentale e dell'importanza della verifica, coronate infine dalla «grande révolution méthodologique qui est associée au nom de Bacon»¹¹¹. Con l'inglese si entra quindi in una nuova dimensione epistemologica la quale inaugura una teoria della conoscenza inedita che porta ad accettare le critiche alla metafisica elaborata dagli empiristi inglesi, Locke, Hume e Berkeley, e più tardi da Kant, capaci di porre inconsciamente il problema della *relatività delle teorie umane* che, per Calderoni, è capace di tenere insieme i fili di correnti diverse fra loro come l'idealismo, l'empirismo e lo scetticismo – ipoteticamente si potrebbe quasi retrospettivamente affermare che, il nuovo conio intellettuale denominato pragmatismo, abbia offerto all'autore un appoggio proprio alle tesi elaborate nel congresso parigino. Nelle pagine seguenti si trova quindi una robusta critica alle conseguenze scettiche ed agnostiche a cui, secondo Calderoni, conduceva la teoria della relatività della conoscenza propugnata dal positivismo, tale valutazione lo porta ad osservare che la più grande molla del cambiamento umano sono da sempre state le tendenze e i sentimenti¹¹² – questa osservazione calderoniana sarebbe stata probabilmente sottoscritta anche da Papini, a testimonianza di come, al netto delle discussioni teoriche avviate sulla natura del pragmatismo, vi fosse una affinità teorica in grado di coagulare interessi disparati¹¹³.

nel pragmatismo di Calderoni troviamo un controllo più preciso delle tecniche volte ad ottenere un dato risultato, una maggiore prudenza nelle osservazioni e nelle esperienze, un perfezionamento dello *spirito critico* dove, con esso, si intendeva un pensiero epistemologicamente positivo differente tuttavia dal positivismo. Proprio il riferimento a Locke, Berkeley, Hume e Mill, precisa Santucci, fu cruciale per la strutturazione della proposta teorica avanzata dal filosofo ferrarese e mostra come il vero erede della tradizione empirista anglosassone, piuttosto che il positivismo, sia proprio il pragmatismo italiano cfr. A. Santucci, *La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo*, in E. Agazzi (*op. cit.*). Sempre Santucci, in *Storia del Pragmatismo*, noterà che nell'ottica dalla quale si muoveranno i pragmatisti italiani (specialmente Vailati e Calderoni) aveva molto più senso riferirsi alla svolta analitica inaugurata dagli empiristi britannici e da Locke piuttosto che alla ragion pura kantiana (cfr. A. Santucci, *Storia del Pragmatismo*, p. 125 e sgg.). L'eredità empiristica è una costante degli studi di Santucci sul pragmatismo e, in *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, lo studioso sosterrà che le due formulazioni sono in generale accomunate dal rifiuto di ogni interpretazione dogmatica; in *Le varietà del pragmatismo*, poi, Santucci rinvenirà alcuni punti nevralgici dell'empirismo quali l'insistenza sulla convenienza di precise tecniche ricognitive e di rigorosi strumenti d'analisi logico-linguistici, cfr. A. Santucci, *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, p. 29.

¹¹¹ M. Calderoni, *Métaphysique et Positivisme*; in *Scritti*, vol. I, cit., p. 13. La Toraldo di Francia se, da una parte, ha riconosciuto che l'aspetto più originale dell'empirismo calderoniano si conchiude nel significato di sensazioni possibili come costitutive del significato di realtà, dall'altra vede nel suo pragmatismo un movimento di reazione contro tutte le filosofie divorziate dalla realtà il quale si configura non tanto come un indirizzo filosofico innovativo quanto, piuttosto, come ultima espressione di una corrente di pensiero caratterizzata dalla lezione desumibile dal buon senso e dall'esperienza allo scopo di rimanere aderente ai concreti bisogni dell'uomo. Solo così, continua l'autrice, si capisce il motivo che permise a Calderoni di collocare il suo pragmatismo – insieme a quello di Vailati – come una diretta evoluzione dell'empirismo anglosassone, cfr. M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 25.

¹¹² Scrive il ferrarese: «les plus grands progrès de l'esprit humain ont souvent consisté plutôt en un large mouvement dans les sentiments et dans les tendances, qui ne sont pas susceptibles d'une formulation rigide et abstraite», *Métaphysique et Positivisme*, in *Scritti*, vol. I, cit., p.22.

¹¹³ Per una valutazione del rapporto fra Calderoni e Papini si rimanda al carteggio pubblicato che costituisce un imprescindibile mezzo con cui comprendere la natura del rapporto fra i due (cfr. *Lettere di Mario Calderoni a Giovanni Papini*, in M. Calderoni, *Scritti sul pragmatismo*, pp. 181-191). Ulteriori materiali utili si trovano nell'articolo

Nella lettera di Peirce a Calderoni, dunque, numerosi sono gli elementi rimarchevoli e degni di nota a cui se ne aggiunge un altro essenziale all'interno della filosofia peirceana, l'*abduzione*. Secondo gli interpreti del pragmatismo posteriori ai leonardiani, l'incomprensione maggiore risiede nell'aver trascurato proprio la forma del ragionamento abduttivo la quale, all'interno dell'itinerario speculativo perseguito dall'americano, riveste un'importanza cruciale in quanto latore di nuove ipotesi costruttive che oltrepassano le conquiste dei metodi deduttivi e induttivi. Peirce sembra molto chiaro anche nell'epistola:

In the first place, there are but three elementary kinds of reasoning. The first, which I call *abduction* (on the theory, the doubtful theory, I confess, that the meaning of the XXVth chapter of the second book of the *Prior Analytics* has been completely diverted from Aristotle's meaning by a single wrong word having been inserted by Apellicon where the original word was illegible) consists in examining a mass of facts and in allowing these facts to suggest a theory. In this way we gain new ideas; but there is no force in the reasoning. The second kind of reasoning is *deduction*, or necessary reasoning. It is applicable only to an ideal state of things, or to a state of things in so far as it may conform to an ideal. It merely gives a new aspect to the premisses. [...] The third way of reasoning is *induction*, or experimental research. Its procedure is this. Abduction having suggested a theory, we employ *deduction* to deduce from that ideal theory a promiscuous variety of consequences to the effect that if we perform certain acts, we shall find ourselves confronted with certain experiences. We then proceed to try these experiments, and if the predictions of the theory are verified, we have a proportionate confidence that the experiments that remain to be tried will confirm the theory. I say that these three are the only elementary modes of reasoning there are. [...] Abduction furnishes all our ideas concerning real things, beyond what are given in perception, but is mere conjecture, without probative force. Deduction is certain but relates only to ideal objects. Induction gives us the only approach to certainty concerning the real that we can have. The successes of modern science ought to convince us that induction is the only capable *imperator* of truth-seeking. Now pragmatism is simply the doctrine that the inductive method is the only essential to the ascertainment of the intellectual purport of any symbol¹¹⁴.

La lunga citazione estrapolata non fu evidentemente colta in tutta la sua profondità da Calderoni che, negli scritti successivi, mancò di approfondire il nuovo metodo abduttivo elaborato dal filosofo di Cambridge. Mettendo tuttavia da parte questa nuova tipologia di ragionamento, l'*abduzione*, è possibile osservare come alcune parti del documento, come ad esempio il riferimento

commemorativo del 1914 in cui Papini illustra a grandi linee i punti salienti della filosofica calderoniana che, a suo avviso, si compendiano in un rigorismo metodologico atto a segnalare gli errori e i limiti del ragionamento umano col conseguente invito, rivolto ai pensatori professionali, di fermare ogni tanto la ricerca per affinare e ripulire i loro strumenti analitici. Calderoni, continua il fiorentino, applicò a campi ben precisi tale procedimento analitico al fine di mostrare come, nei recinti dello scibile umano, sia vitale ottenere proposizioni sensate – in sintonia con l'indirizzo a cui si riferivano Peirce e Vailati. La sua grandezza consisteva nell'appello alla prudenza, ciò porta Papini a scrivere che lui «riconosceva l'influenza del sentimento nella filosofia ma per mettere in guardia chi vi soggiace; riconosceva la parte dell'arbitrario nella scienza ma per segnalarne i limiti e denunciarne le ambiziose generalizzazioni. Era, nel pensiero, un pedante e faceva questioni di parole perché il mal uso del linguaggio è stato sempre il massimo nemico del pensiero e l'origine prima delle tante e tanto vane pseudo questioni che hanno martoriato anime e corpi per secoli e secoli» G. Papini, *Mario Calderoni (1879-1914)*, «Il Resto del Carlino», XXX, 355, dicembre 1914, p. 3; in id. *Stroncatore*, Vallecchi, Firenze 1924 (sesta edizione), pp. 243-250, cit., pp. 248-249.

¹¹⁴ CP, 8.209

alla logica aristotelica, si connettono a temi molti importanti anche all'interno del programma di ricerca di Vailati.

2.3.3 Il rapporto Peirce-Vailati *in relazione* alla logica aristotelica

L'analisi delle speculazioni di Peirce e Vailati ha da sempre attirato l'attenzione degli studiosi i quali hanno cercato di demarcare e circoscrivere i rispettivi influssi, stabilendo una strategia analitica volta ad accentuare i limiti della lettura vailatiana e le divergenze teoriche fra la sua ricerca filosofica e quella seguita da Peirce. La tattica, più che lecita, è divenuta oramai prassi consolidata nei vari studi sul tema che si sono spesso domandati se si possa davvero parlare di un debito di Vailati nei confronti dell'americano. Prima di tentare di rispondere, è opportuno osservare che il focus sulle differenze fra le due impostazioni di pensiero è stata battuta da un cospicuo numero di interpreti i quali hanno estrapolato dei validi punti di vista come la presenza, negli scritti di Vailati e Calderoni, di temi pragmatistici precedenti al loro incontro con l'americano¹¹⁵, l'impossibilità di sancire, nonostante le affinità e l'interesse suscitato dagli scritti peirceani su Vailati, una diretta influenza¹¹⁶, l'inconciliabilità tra la prospettiva realista del filosofo americano e quella nominalista di Vailati¹¹⁷ e, infine, la differenza metodologica data la preferenza dell'italiano per la deduzione mentre Peirce, invece, basò tutta la sua complessa proposta filosofica sopra l'abduzione¹¹⁸. Nonostante tutti gli ar-

¹¹⁵ Secondo Silvestri, inoltre, l'influenza di Peirce era davvero minima a causa di alcuni fattori quali la conoscenza ridotta dell'opera peirceana da parte dei due italiani, i riferimenti esterni al pragmatismo "canonico" (Mach, Brentano e Pikler) unita ad una lettura differente dei classici come Berkeley, Kant, Hume e Stuart Mill, una maturazione, tanto intellettuale che culturale, indipendente dagli scritti del filosofo di Cambridge, che porterà l'autore a concludere che Peirce per Vailati era un semplice riferimento intellettuale, cfr. G. Silvestri, *Peirce e il pragmatismo italiano: quale influenza*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 149-163.

¹¹⁶ Pasquinelli ammette che vi è, in entrambi, una convergenza data l'incidenza nella loro formazione intellettuale della scienza. È interessante rilevare che le analogie non si limitano solo a quest'aspetto, ad avviso di Pasquinelli le loro vedute rivelano vari aspetti comuni come il positivo accoglimento della logica matematica, la concezione analitica dell'aritmetica e della geometria, l'importanza attribuita allo studio della previsione, l'insistenza sul carattere ipotetico-inferenziale del metodo scientifico e l'interpretazione condizionale dei concetti empirici. Ciononostante, «la cospicua comunanza di interessi non ha impedito a Vailati di nutrire, nella propria spiccata personalità e sotto l'influsso di altri desideri, anche serie inclinazioni divergenti rispetto a quelle del Peirce» cfr. A. Pasquinelli, *Filosofia e scienza in Vailati e Peirce*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 322-331, cit., p. 326.

¹¹⁷ Secondo Harris un ulteriore punto critico del legame Vailati-Peirce è dato dalla diversa attitudine e stima nei confronti del pensiero berkeleyano. Scrive l'autore che l'interpretazione dell'*esse est percipi* di Berkeley può sicuramente venir visto come un particolare caso di applicazione della massima pragmatica di Peirce che Vailati estese a tutte le asserzioni in cui si predica l'esistenza o la realtà degli oggetti materiali. Lungi dal complicare il senso di queste frasi il principio propugnato da Berkeley serviva, a suo avviso, a schivare le numerose insidie linguistiche presenti in tali affermazioni tuttavia «the analysis that Vailati ascribes to Berkeley logically *could not* be, since the whole maxim is frame in terms of *conceiving* and *conception* [...] whereas the Berkeley an analysis is all in terms of *perceiving* and *perception*». Peirce, sottolinea Harris, enfatizzando il versante del *conceiving* e *conception* nella formulazione della sua massima pragmatica si accostava decisamente ad una prospettiva realista e, difatti, il vescovo di Cloyne è ascritto dal filosofo di Cambridge nell'*heresy of nominalism*; ciò condurrà infine Harris ad evidenziare come il nominalismo vailatiano sia di origine empirico-fenomenica mentre, per converso, il realismo peirceano è ascrivibile ad una forma di idealismo critico, cfr. H.S. Harris, *Logical pragmatism and the task of philosophy in Peirce and Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 311-321, cit., p. 315.

¹¹⁸ Per Santucci Vailati condivideva gli ideali scientifici peirceani nonostante le inclinazioni dell'americano verso un realismo metafisico di derivazione scolastica, che l'italiano non conosceva e sicuramente non avrebbe approvato. Lo studioso ritiene che uno dei "limiti" della prospettiva vailatiana sia proprio quello di situarsi unicamente su di un terreno epistemologico che permette di mostrare come, tutto il suo programma di ricerca, piuttosto che riferirsi agli sviluppi della filosofia americana successiva alla svolta darwiniana, fosse debitore dei temi classici dell'empirismo

gomenti adottati siano di per sé più che legittimi, si vorrebbe particolarmente sottolineare la differenza fra nominalismo/empirismo vailatiano e realismo/idealismo peirceano in quanto, proprio su quest'asse, si gioca probabilmente lo iato maggiore tra i due filosofi. Non aver colto la peculiarità della proposta peirceana – nonostante Vailati avesse subodorato lo scarto tra la sua impostazione di pensiero e quella di Peirce, testimoniata dalla lettera a Lady Welby riportata nelle precedenti pagine – rimane probabilmente il limite maggiore della sua lettura degli articoli peirceani e uno degli studiosi del pragmatismo americano in Italia, Carlo Sini, scriverà che i *pragmatisti logici*, nonostante il loro «meritorio appellarsi a Peirce piuttosto che a James (come fecero invece Papini e altri menti confuse che, improvvisati “pensatori”, si ritenevano illusoriamente tali)», restavano «nondimeno lontano dalla profondità del modello» e questo porterà Sini ad affermare retrospettivamente che l'insoddisfacente analisi globale delle tematiche animanti l'architettura speculativa peirceana precluse agli studiosi di logica e matematica del nostro paese di confrontarsi realmente con il pensiero mentre, viceversa, il pensiero non riuscì proprio per questo a liberarsi del superstizioso complesso di inferiorità nei confronti delle scienze, nonostante Vailati «avesse posto il problema in maniera efficace, sebbene a suo modo»¹¹⁹. Sia detto per inciso che, probabilmente, il giudizio su Papini da parte di Sini sembra eccessivamente duro; i motivi che portarono Vailati ad affiliarsi ai giovani leonardiani non dipesero solo dal comune interesse per il pragmatismo americano ma, invece, erano rintracciabili nella comune preoccupazione nei confronti del fenomeno logicamente e psicologicamente più profondo dell'uomo: la sua esistenza, che trovava nel dibattito filosofico il suo campo di ricerca più adeguato.

Proprio per una collana diretta da Sini uscì la già citata curatela *I pragmatisti italiani tra alleati e nemici* la cui introduzione è in effetti un documento importante per capire che, forse, è necessario abbandonare il metodo volto ad analizzare le differenze fra Vailati e Peirce e cercare di trovare un *trait d'union* comune ad entrambi¹²⁰. Tale strategia, lungi da eliminare le differenze pur evidenti tra i nostri autori, ha come mira di trovare una specie di sintesi o punto di contatto tra le due speculazioni, consapevoli ovviamente della differenza prospettica fra l'italiano e l'americano nelle pagine successive si tenterà di approssicare il problema attraverso la lettura di un classico della filosofia: Aristotele. Sulla ricezione del pensiero aristotelico si giocano alcune partite cruciali del rapporto fra Vailati e Peirce le quali permetteranno, forse, di scovare inedite analogie in grado di fornire uno strumentario originale agli addetti ai lavori rivelando delle inaspettate corrispondenze.

L'interesse vailatiano per la produzione peirceana precede di almeno un decennio la nascita del «Leonardo», ed è collocabile già a partire dal suo incarico come assistente di Peano a Torino (1892). Il dato non deve passare inosservato: esso testimonia l'apertura del filosofo cremasco verso i filoni più aggiornati del pensiero internazionale e permette di osservare la sensibilità di Vailati nei confronti di quelle tematiche logico-filosofiche che sarebbero divenute poi cruciali nel Novecento. In una serie di note alle formule logiche pubblicate nel 1893 sulla «Rivista di Matematica» il cremasco accosterà, fra i vari autori menzionati, proprio Aristotele e Peirce e già questo primo

anglosassone, cfr. A. Santucci, *Vailati e il pragmatismo americano*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 338-353. Su tutte queste tematiche si rimanda inoltre ai vari articoli, già citati, di Maddalena il cui apporto agli studi sul pragmatismo di Peirce è molto importante.

¹¹⁹ C. Sini, *Lo spazio del segno*, cit., p. 395.

¹²⁰ Cfr. G. Maddalena-G. Tuzet, *Introduzione*, in id., *I pragmatisti italiani*. Nell'economia del discorso, è necessario ribadire che la strategia analogica qui perseguita non ha come mira quella di annullare le differenze ma, al contrario, punterebbe unicamente a fornire una panoramica degli interessi comuni ad entrambi gli autori. Come ha scritto Maddalena: «Vailati non è [...] il Peirce d'Italia», G. Maddalena, *Giovanni Vailati e l'arte di ragionare*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani*, pp. 23-42, cit., p. 27. La proposta di leggere unitamente gli autori pragmatisti si deve tuttavia a Rosa Calcaterra, cf. R.M. Calcaterra, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997.

indizio mostra come Vailati avesse subodorato la possibilità di stabilire una similitudine tra la logica dell'uno e dell'altro. Per quanto riguarda lo stagirita, i riferimenti circostanziati da Vailati sono il I libro (cap. IV) degli *Analitici Primi* e il cap. XXXIV degli *Elenchi Sofistici*. Nel primo dei due rimandi, Aristotele analizza a fondo la natura del sillogismo, ritenuto base e fondamento del metodo deduttivo, la cui universalità è superiore persino alla dimostrazione e, dopo averne enucleato le varie caratteristiche, ne concluderà che quello perfetto giunge a compimento solo attraverso premesse stabilite fin dall'inizio dell'indagine¹²¹. Nel cap. XXXIV, che è poi l'ultimo degli *Elenchi Sofistici*, l'obiettivo dell'opera è così descritto: «scoprire una certa proprietà sillogistica, con la quale, messi di fronte alla formulazione di una ricerca, ci sia possibile discutere partendo delle proposizioni, che risultano massimamente fondate sull'opinione». Tale compito, per lo stagirita, è di competenza della dialettica tuttavia, a causa della sua analogia con la sofistica, Aristotele avanza un ulteriore distinguo. Oltre a «mettere in grado qualcuno di stabilire mediante domande un'argomentazione», la dialettica deve anche «saper fornire i mezzi con cui, quando si deve sostenere la discussione, si sia capaci allo stesso tempo di difendere la tesi, attraverso proposizioni fondate il più possibile sull'opinione». Nel proseguo, inoltre, Aristotele darà alcune interessanti considerazioni sulla *storicità dei saperi* e sui progressi delle conoscenze umane. Le arti e le scienze, secondo il filosofo greco: «sono state inavvertitamente tramandate da altri uomini, dopo di essere già state oggetto di faticosa indagine, ed in seguito si sono accresciute gradualmente per opera di coloro che le hanno ricevute; le altre invece, scoperte sin da principio in modo originale, si sono di solito accresciute lentamente in un primo tempo, ma tale incremento è risultato di gran lunga più utile dell'ulteriore elaborazione per opera di altri»¹²².

L'asserzione aristotelica si riconnette direttamente ad una delle preoccupazioni principali del programma di ricerca vailatiano, ovvero l'incidenza della storia all'interno dei modelli scientifici. Nella prima prolusione al corso libero di storia della meccanica del 1896, intitolata *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, Vailati riconosce che la storia rappresenta «una serie di successi dei quali ciascuno supera ed eclissa il precedente come il precedente aveva alla sua volta superati ed eclissati quelli che lo avevano preceduto». Tale avanzamento, sottolinea lo studioso, avviene di regola secondo un processo di *approssimazioni successive* «paragonabili a una serie di esplorazioni in un paese sconosciuto, ciascuna delle quali corregge o precisa meglio i risultati delle esplorazioni precedenti e rende sempre più facile, a quelle che susseguono, il raggiungimento dello scopo che tutte hanno avuto in vista»¹²³. Il processo trova la sua miglior esemplificazione

¹²¹ Aristotele, *Analitici Primi* (Ἀναλυτικὰ Πρώτερα), in *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, p. 96-100. Il rapporto Vailati-Aristotele, che non è qui possibile trattare in tutta la sua complessità e interezza, si connette proprio alla peculiare importanza riservata da entrambi al metodo deduttivo; nella lettura d'introduzione al corso di storia della meccanica tenuto nell'anno accademico 1897-1898, intitolata *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca*, Vailati riconosce che la distinzione fra processi di *induzione* o *generalizzazione* e processi di *deduzione* o *dimostrazione* era già stata riconosciuta preliminarmente dai filosofi greci e in particolare dallo stagirita: «Così l'induzione (ἐπαγωγή) è definita da Aristotele come quella forma di ragionamento mediante la quale dall'esame e dal confronto di una serie di casi particolari si risale a una proposizione generale che contempla non solo i casi osservati, ma anche un numero indeterminato di altri casi, che stanno coi primi in una certa relazione di somiglianza o di comunanza. Egli chiama invece deduzione (ἀπόδειξις) qualunque forma di ragionamento che sia riduttibile a quel tipo che egli ha designato col nome di sillogismo (συλλογισμός), il quale, come è noto, consiste in ciò che, partendo da due proposizioni, in una delle quali si afferma una data proprietà di tutta una classe di oggetti, e nell'altra si asserisce che uno o più oggetti appartengono a tale classe, si passa ad una terza proposizione, nella quale anche a questi ultimi la proprietà suddetta viene attribuita» G. Vailati, *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca*, Roux Frassati, Torino 1898; in *Scritti*, vol. II, pp. 18-48, cit., p. 20. Per un'analisi esaustiva del rapporto Vailati-Aristotele si rimanda a G.A. Lucchetta, *Metafisica I. La sophia degli antichi. Vol I: Vailati traduce Aristotele*, Rocco Carabba, Lanciano 2009.

¹²² Aristotele, *Elenchi Sofistici* (Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί), in *Organon*, cit., p. 723.

¹²³ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*; in *Scritti*, vol. II, cit., p. 6. Come è stato

nella storia delle scienze matematiche che hanno il merito di mostrare il sodale e utile rapporto collaborativo realizzatosi fra passato e presente palesando, inoltre, l'indispensabilità di una proficua dialettica tra i due momenti, necessaria e imprescindibile per chiunque voglia realmente penetrare lo spirito scientifico animante via via le epoche della storia umana. A tal proposito può essere utile rievocare un ulteriore passo aristotelico, ossia l'abbrivio degli *Analitici Secondi*, in cui lo stagirita ammette come ogni nostra nuova conoscenza epistemologica si sviluppa a partire da un patrimonio pregresso di conoscenze, processo anch'esso esemplificato eminentemente dalle scienze matematiche¹²⁴. Dietro tale procedimento si intravede quindi un'idea ben precisa della conoscenza basata su un'idea di cooperazione "larga" capace di coinvolgere gli scienziati e i pensatori avvicinandosi nel tempo e in grado di mostrare la natura democratica e sociale del sapere. La storia della matematica, continua Vailati, «ci presenta un esempio unico ed ammirabile d'un processo continuo di elaborazione e di svolgimento nel quale ogni avanzamento ha sempre presupposto come condizione indispensabile gli avanzamenti anteriori e in cui ogni nuovo acquisto si appoggia e si sovrappone agli acquisti antecedenti e tende ad accrescerne piuttosto che a sminuirne e ad attenuarne l'importanza»¹²⁵. Introducendo in maniera decisa la problematica storica all'interno del

acutamente notato in altra sede, e proprio dalla «svolta "storicistica" della visione della conoscenza scientifica che emerge la filosofia di Giovanni Vailati», G. Giordano, *op. cit.*, p. 15. Nella prolusione vailatiana, secondo Arcangelo Rossi, la storia della scienza presenta un preciso carattere evolutivo che è alimentato non solo dall'analisi linguistico-sintattica, ma anche dall'uso di analogie, atti di fede e ipotesi sostanzialistiche, le quali mostrano come la materia abbia anche una funzione interpretativa. Per lo studioso la storia, in Vailati, diviene un vero e proprio strumento di approfondimento critico delle effettive strategie seguite dalla creazione scientifica risultando così insostituibile poiché insegna a capire i dubbi, le scelte, le incertezze che prima del conseguimento della conoscenza ne contrassegnano i percorsi, evitando i dogmatismi e le false sicurezze, cfr. A. Rossi, *art. cit.*; per Maria Assunta Del Torre, l'attenzione di Vailati alla storia della scienza condensava preoccupazioni d'indole metodologica legate a particolari obiettivi teorici, come scrive l'autrice: «Gli spunti di una metodologia scientifica che emergono all'interno della vasta produzione vailatiana possono venire così enumerati: la ricerca storica è strettamente legata a quella scientifica e ne costituisce il tessuto connettivo. L'esame puntuale dei documenti storici e la citazione diretta delle fonti è base necessaria di ogni indagine storiografica. La collaborazione tra scienziati e filosofi deve avvenire attraverso la comparazione dei metodi di indagini interni a ciascuna scienza. Le discipline storiche hanno un carattere scientifico che è posto in rilievo dell'applicabilità al loro interno dei concetti di causa e di effetto, ed è possibile parlare di "leggi" della storia. La scelta delle cause per la determinazione delle leggi delle discipline storiche non è arbitraria, ma pone in stretta relazione la volontà dell'uomo con l'ambiente in cui egli si trova inserito» cfr. M.A. Del Torre, *Metodologia della ricerca storica in Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 433-442, cit., p. 442.

¹²⁴ Scrive Aristotele: «Ogni dottrina ed ogni apprendimento, che siano fondati sul pensiero discorsivo, si sviluppano da una conoscenza preesistente. Ciò risulta chiaro, quando si considerino tutte le dottrine e le discipline: in realtà, alle scienze matematiche ci si accosta in questo modo, e lo stesso avviene riguardo a ciascuna delle altre arti» Aristotele, *Analitici Secondi*, in *Organon*, cit., p. 277.

¹²⁵ G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, cit., p. 11. Secondo Paolo Palmieri, nel progetto vailatiano, la storia e la filosofia della scienza hanno un ruolo predominante per lo studio dei fatti umani dato che consentono di rilevare il peso del soggetto nella strutturazione delle ipotesi e teorie scientifiche, nonché evidenziare l'innovativo rapporto fra l'approccio pragmatista e la concezione storiografica di Vailati il quale mostra come, dalla sua prospettiva, gli interrogativi aperti dalla storia e dalla filosofia della scienza sembrino mettere in discussione proprio alcuni presupposti del lavoro scientifico. Per lo studioso, poi, la continua verifica pragmatista dei fatti utilizzati per inferire le nostre ipotesi potrebbe presupporre un più fondamentale problema di *ermeneutica generalizzata*, capace di accomunare storici della scienza, filosofi della scienza e scienziati e, proprio tale conclusione, pare indicare un strada lontana, «in direzione di un avvicinamento del pragmatismo di Vailati alla ricerca ermeneutica di filosofi come Hans-Georg Gadamer» atta a indicare come «il *mondo di carta* di Vailati e il mondo materiale creano un nuovo mondo di pensiero e d'azione» cfr. P. Palmieri, *Il mondo di carta di Giovanni Vailati*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati» (2008-2009), Crema 2009, pp. 19-25, cit., pp. 24-25. Il ponte fra pragmatismo e ermeneutica non è da considerarsi come un azzardo teorico dato che, proprio in alcuni recenti studi, il nesso fra due tra le più importanti correnti teoriche del '900 è stato esaustivamente teorizzato e problematizzato in tutta una serie di scritti da poco editi, cfr.

panorama scientifico, il cremasco inaugurava un filone di ricerche destinato a trovare il suo apogeo proprio nelle analisi di un erede di quella tradizione empirista a lui tanto cara: Giulio Preti. In diversi luoghi della sua opera sono disseminate testimonianze che indicano l'incidenza nello storicismo all'interno, in particolare, della sua architettura di pensiero e, a livello generale, nella cultura novecentesca. Per Preti la *dimensione storica* è contigua al pensiero filosofico e all'esistenza umana visto che «noi viviamo entro una tradizione: il nostro linguaggio, le categorie con cui organizziamo le nostre ricerche e i nostri discorsi, la problematica stessa di cui ci occupiamo hanno senso nei riguardi di un linguaggio, di categorie, di problemi che sono giunti a noi attraverso millenni di storia»¹²⁶. Rispetto però alla *nazionalità del pensiero* invocata da De Ruggiero, la visuale da cui Preti osserva lo storicismo si colloca su di un terreno marcatamente scientifico che fa dell'accettazione acritica e dogmatica della tradizione una inevitabile debolezza delle costruzioni speculative. Infatti:

Pensare filosoficamente implica pensare nella tradizione filosofica di una data civiltà. Ma bisogna qui stare attenti: perché il termine «tradizione» è equivoco. Tradizione può indicare semplicemente una serie di dogmi che sono stati creduti (più o meno) dai nostri antenati e ci sono pervenuti attraverso l'insegnamento. In tal caso la tradizione è semplicemente il *corpo morto* a cui si lega una civiltà: quello che le dà una certa sicurezza, ma insieme, se non sappiamo sganciarcene, ci impedisce di muoverci. Ma tradizione può avere anche un significato dinamico, cioè può significare un complesso di scopi, di aspirazioni, di tecniche (metodi), di direzioni della ricerca¹²⁷.

Tornando al rapporto fra Peirce e Vailati notiamo che, nelle note per le formule logiche stilate dal cremasco per la «Rivista di Matematica», accanto ai riferimenti all'*Organon* aristotelico troviamo menzionato anche un articolo di Peirce: *On the Algebra of Logic*. In questo scritto sono rinvenibili invece degli spunti molto importanti che aiutano a comprendere meglio la parte della filosofia peirceana maggiormente apprezzata da Vailati, quella inerente la *logica delle relazioni*¹²⁸. Nello

V. Busacchi-A.M. Nieddu (a cura di), *Pragmatismo ed ermeneutica. Soggettività, storicità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2019.

¹²⁶ G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, in *Saggi filosofici*, vol. I, cit., p. 484.

¹²⁷ G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*; in *Scritti filosofici*, vol. II, pp. 217-243, cit., p. 223.

Il pensiero di Preti, come si è visto da questo accenno, fa della storia una componente essenziale nella strutturazione del patrimonio epistemologico umano oltre che rivelare uno stretto legame con la prassi o, come preferirà Preti, filosofia della praxis. Nel suo programma di ricerca, difatti, non vi era spazio per preoccupazioni di tipo metafisico dato che l'orizzonte in cui Preti voleva collocarsi era saldamente radicato nel mondo che quotidianamente esperiamo e in cui operiamo non tanto come singoli quanto, piuttosto, come specie umana. Ciò lo porterà quindi a rivendicare la profonda democraticità della conoscenza che non abbisogna di autorità per esercitarsi dato che nei secoli essa ha affinato e selezionato procedimenti operativi i quali, tramite tentativi per errore, e attraverso una lunghissima esperienza storica, divengono prove inconfutabili «di fronte ai quali nessun uomo può rifiutare di piegare le proprie opinioni riconoscendole, se contrarie, erronee» cfr. *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, cit., p. 28.

¹²⁸ Sembra opportuno inserire un appunto. Per Vailati la teoria delle relazioni di Peirce era compendiate e affine alla logica matematica di Peano e in più occasioni ebbe a ribadire questa sua posizione – anche se è opportuno precisare che, per ovvie ragioni, il punto di vista vailatiano deve di più al matematico torinese che al filosofo americano. Nel precedente capitolo avevamo avuto già modo di illustrare l'incidenza di quest'idea in due recensioni cronologicamente vicine, quella del 1900 a Durand de Gros e quella del 1902 a Naville, tuttavia si può affermare senza ombra di dubbio che persiste anche nella produzione successiva e, in particolare, nello scritto postumo del filosofo cremasco, *L'«arbitrario» nel funzionamento della vita psichica*, composto con l'apporto cruciale di Calderoni. Qui si legge: «I progressi compiuti dalla matematica, come si scorge anche semplicemente dal confronto fra l'aritmetica e l'algebra, consistono appunto nel rendere le sue conclusioni al massimo grado indipendenti dall'assegnazione di qualunque speciale valore alle quantità o agli oggetti tra i quali hanno luogo le relazioni che essa considera. Tale tendenza caratteristica, e per così dire congenita alla matematica, a *spogliare* sempre più [...] o a vuotare, quanto più può, dei

scritto per tentare di chiarire la natura dei vari segni usati nella logica algebrica l'autore ricorrerà proprio alla loro proprietà relazionale, al fine di sottolineare l'intimo legame sussistente tra segno e azione o *abito* (*habit*), espressione tipica di Peirce¹²⁹. Per definire le basi della sua teoria delle relazioni, l'americano si dedicherà primariamente ad un'analisi complessiva delle proprietà del sillogismo chiamando in causa proprio la formulazione dello stagirita a testimonianza di come, nella strutturazione della logica delle relazioni, non si possa prescindere dalle teorie del filosofo greco.

A tal proposito sembra importante riportare la sua opinione in merito al pensiero di Aristotele; nel programma complessivo della sua speculazione, l'incidenza della logica elaborata dall'allievo di Platone è cruciale tant'è che Peirce scriverà: « I should call myself an Aristotelian of the scholastic wing, approaching Scotism, but going much further in the direction of scholastic realism»¹³⁰.

loro vari significati speciali i termini e i segni di cui essa si serve, trova la sua più piena e completa espressione nei due nuovi indirizzi di ricerca rappresentanti, da un lato della cosiddetta *teoria delle relazioni* quale è concepita negli scritti di Ch. S. Peirce, e dall'altro lato dalla *logica matematica*, specialmente sotto la forma che essa è andata assumendo per opera della scuola italiana della quale sta a capo G. Peano. Un carattere comune all'uno e all'altro di questi indirizzi è la tendenza a emancipare le deduzioni matematiche da qualunque appello a fatti o intuizioni che si riferiscono al significato perfino delle operazioni o relazioni in esse considerate. Queste vengono definite mediante la pura e semplice enunciazione di un certo numero di proprietà fondamentali, le quali, potendo essere comuni ad operazioni o relazioni aventi alla loro volta i significati più diversi ed eterogenei, sono compatibili colle più svariate interpretazioni dei simboli che figurano nella loro enunciazione» *L'«arbitrario» nel funzionamento della vita psichica*, cit., pp. 166-167.

¹²⁹ Secondo l'americano l'abito «may be transmitted by inheritance» e, inoltre, «a cerebral habit of the highest kind, which will determine what we do in fancy as well as what we do in action, is called a *belief*. The representation to ourselves that we have a specified habit of this kind is called a *judgment*. A belief-habit in its development begins by being vague, special, and meagre; it becomes more precise, general, and full, without limit. The process of this development, so far as it takes place in the imagination, is called *thought*. A judgment is formed; and under the influence of a belief-habit this gives rise to a new judgment, indicating, an addition to belief. Such a process is called an *inference*; the antecedent judgment is called the *premise*; the consequent judgment, the *conclusion*; the habit of thought, which determined the passage from the one to the other (when formulated as a proposition), the *leading principle*». Allo stesso tempo questo processo inferenziale garantisce un ricambio continuo di *belief-habits* che porta i logici a considerare alcune conclusioni come certe e predestinate per tutte le esistenze umane: «this is the faith of the logician. This is the matter of fact, upon which all maxims of reasoning repose. In virtue of this fact, what is to be believed at last is independent of what has been believed hitherto, and therefore has the character of *reality*» C.S. Peirce, *On The Algebra of Logic*, «American Journal of Mathematics», vol. III, n. I (1880), pp. 15-57, cit., p. 16.

¹³⁰ *CP*, 5.77. A testimonianza ulteriore dell'influenza aristotelica si legga quest'altra lunga citazione di Peirce: «To erect a philosophical edifice that shall outlast the vicissitudes of time, my care must be, not so much to set each brick with nicest accuracy, as to lay the foundations deep and massive. Aristotle builded upon a few deliberately chosen concepts – such as matter and form, act and power – very broad, and in their outlines vague and rough, but solid, unshakable, and not easily undermined; and thence it has come to pass that Aristotelianism is babbled in every nursery, that “English Common Sense,” for example, is thoroughly peripatetic, and that ordinary men live so completely within the house of the Stagyrte that whatever they see out of the windows appears to them incomprehensible and metaphysical. Long it has been only too manifest that, fondly habituated though we be to it, the old structure will not do for modern needs; and accordingly, under Descartes, Hobbes, Kant, and others, repairs, alterations, and partial demolitions have been carried on for the last three centuries. One system, also, stands upon its own ground; I mean the new Schelling-Hegel mansion, lately run up in the German taste, but with such oversights in its construction that, although brand new, it is already pronounced uninhabitable. The undertaking which this volume inaugurates is to make a philosophy like that of Aristotle, that is to say, to outline a theory so comprehensive that, for a long time to come, the entire work of human reason, in philosophy of every school and kind, in mathematics, in psychology, in physical science, in history, in sociology, and in whatever other department there may be, shall appear as the filling up of its details. The first step toward this is to find simple concepts applicable to every subject» *CP*, 1.1. In merito all'influenza aristotelica sulla filosofia di Peirce, Claudine Tiercelin ha notato: «C'est peut-être là que Peirce est le plus authentiquement aristotélicien : dans la conscience aiguë – puisqu'une métaphysique implicite accompagne tous nos jugements [...] – de la priorité de l'investigation métaphysique et du type de méthode à suivre pour y progresser : poser des problèmes, s'appuyer sur la logique, rester en permanence au contact des sciences», cfr. C. Tiercelin, *Peirce lecteur d'Aristote*, in D. Thouard (a cura di), *Aristote au XIX^e siècle*, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2014, pp. 353-376. Per un

Aristotele dedicherà delle precise analisi al carattere relazionale della logica e, proprio nelle *Categorie*, troviamo per la prima volta teorizzata la sua idea di relazione. Nel settimo capitolo dell'opera, con il termine relazione, Aristotele indicherà «le nozioni, ciascuna delle quali, proprio ciò che è, in sé, si dice esserlo di qualcos'altro, o in qualsiasi altro modo viene riferita a qualcos'altro». Tale proprietà transitiva delle nozioni mostra la loro relatività, suscettibile di una conversione di significato che porta il filosofo greco ad inferire come sia a volte inevitabile coniare etimi mai utilizzati, innovativi e originali, solo così è infatti possibile additare in maniera adeguata il termine nuovo a cui si riferisce la relazione. Scrive Aristotele:

In effetti, si dice: più o meno simile, e si dice: più o meno diseguale; in entrambi i casi si tratta di relazioni, dal momento che il simile si dice simile a qualcosa, ed il diseguale si dice diseguale rispetto a qualcosa. Non tutte le nozioni relative sono però suscettibili di una misura maggiore o minore. Il doppio non si dice infatti più o meno doppio, né alcun'altra nozione di questa natura è suscettibile di una misura maggiore o minore. D'altro canto, tutte le nozioni relative si riferiscono al termine con cui si convertono. Lo schiavo, ad esempio, si dice schiavo del padrone, ed il padrone si dice essere padrone dello schiavo; così il doppio si dice doppio della metà e la metà metà del doppio; del pari, il maggiore si dice maggiore del minore ed il minore minore del maggiore. Lo stesso avviene negli altri casi, senonché talvolta si presenterà una divergenza nell'espressione verbale dovuta alla costruzione grammaticale [...] Pur tuttavia, certe volte potrà sembrare che i termini di una relazione non si convertano, quando il termine cui si riferisce una certa nozione non sia stato fornito in modo appropriato, e sia stato commesso un errore da chi l'ha enunciato. [...] Di conseguenza, quando la relazione sia stata fornita in modo appropriato, è possibile altresì operare la conversione; [...] Talvolta poi è forse necessario coniare delle parole, quando non sussista un nome per indicare in modo appropriato il termine, cui si riferisce una relazione¹³¹.

La parte che maggiormente colpisce della citazione aristotelica è quella finale, quando lo stagirita osserva che a volte è necessario coniare nuovi etimi per descrivere le relazioni espresse da termini diversi. Questa peculiare attenzione si riverserà anche all'interno della ricerca vailatiana in cui, l'attenzione alle questioni di parole, è a dir poco predominante. Nella terza e ultima prolusione al corso libero di storia della meccanica (1898), intitolata *Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*, Vailati mostra la centralità delle interrogazioni intorno il linguaggio prendendo spunto proprio dal materiale offerto da classici del pensiero greco, ossia Platone e Aristotele. Per il filosofo cremasco la grandezza degli antichi era rinvenibile nell'accortezza metodica con la quale analizzavano e precisavano il significato dei vari termini generali impiegati nelle situazioni quotidiane, paradigma esemplificato magistralmente dal Socrate platonico il cui modello domanda/risposta conduceva gradualmente l'interlocutore a riconoscere la vanità delle sue certezze. La prolusione, inoltre, si caratterizza anche per l'idea secondo cui molte delle parole da noi utilizzate nascono per pura convenienza, ciò è evidente nei casi in cui si deve legare una determinata proprietà a due diversi oggetti, eventualità che consente secondo Vailati di applicare coerentemente la teoria delle relazioni al fine di indicare l'uguaglianza che si desidera descrivere fra i termini presi in considerazione nelle nostre inferenze. La necessità di analisi linguistiche, tanto in

ulteriore approfondimento si rimanda anche a F. Bellucci, *Inferences from signs: Peirce and the recovery of the ομηείον*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 52 (2014), 2, pp. 259-284.

¹³¹ Aristotele, *Categorie (Κατηγορίαι)*, in *Organon*, cit., pp. 22-24.

campo scientifico quanto in quello quotidiano, mostra inoltre come molte delle espressioni utilizzate abbiano in realtà uno statuto metaforico inadatto ad indicare determinati stati di cose e quindi insufficiente a descrivere la realtà circostante. Ciononostante, continua il filosofo cremasco, tutti gli uomini, compresi i filosofi e gli scienziati, continuano ad utilizzare inconsciamente e erroneamente teorie vetuste a causa della ritrosia nei confronti dell'utilizzo di nuovi termini o relazioni. Ciò è evidente soprattutto in epoca moderna dove i pensatori propendevano a negare l'utilità delle interrogazioni riguardanti i vari processi di ragionamento ignorando così le correlate cause d'errore presenti nelle loro riflessioni. Nelle scuole greche, nota invece Vailati, questo ramo era particolarmente curato dato che gli antichi erano fortemente persuasi che l'arte di ingannare con le parole, come quella di non lasciarsi ingannare da esse, potesse venir insegnata al pari di discipline quali la matematica e la geometria; l'esempio madre di questa metodologia pedagogica veniva esemplificato secondo Vailati da due testi facente parte dell'*Organon* aristotelico, ossia la *Topica* (Τοπικά) e le *Confutazioni Sofistiche* (Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί)¹³².

L'incidenza della logica aristotelica nella strutturazione di questa nuova logica delle relazioni è cruciale e difatti anche Peirce, come già detto nelle pagine precedenti, avrà modo di rifarsi direttamente alla formulazione ricavabile dalla teorie del filosofo greco. In *The Algebra of Logic* l'americano dedicherà tutte le sue energie proprio ad una delineazione della nuova *logica dei relativi* sottolineandone a più riprese la centralità nel dibattito di allora. Per capire esaustivamente la proposta del filosofo americano sarebbe necessaria incastonarla all'interno della discussione in corso che vedeva come protagonisti insigni matematici quali Boole e De Morgan. Tuttavia, per non allargare eccessivamente il raggio, ci limiteremo ad illustrare unicamente la sua posizione. A partire dal III paragrafo dell'articolo, il filosofo americano cerca di fornire al lettore le coordinate con le quali comprendere la *logic of relatives* e, il primo passo obbligatorio, consiste nel considerare «the doctrine of individuals and simple» la quale, secondo Peirce, informa tutta la teoria delle relazioni dato che essa è «a doctrine which makes use only of the conceptions of non-relative logic, but which is wholly without use in the part of subject, while is the very foundation of the conception of a relative, and the basis of the method of working with the algebra of relatives». Per lui inoltre il fondamento di questa dottrina degli *individual and simple*, rintracciabile nella *Kritik der Reinen Vernunft* kantiana, mostra la caratteristica precipua del concetto di *relativo*, difatti:

A *relative* is a term who describes what sort of a system of objects: that it whose first member (which is termed the *relate*) is denoted by the term; and names for the other members of the system (which are termed the *correlates*) are usually appended to limit the denotation still further. In this system the order of the member is essential; so that (A, B, C) and (A, C, B) are different systems. [...] A relative of only one correlate, so that the system it supposes is a pair, may be called a *dual* relative: a relative of more than one correlate may be called *plural*. A non-relative term may be called a term of *singular reference*. Every relative, like every term of singular reference, is general; its definition de-

¹³² G. Vailati, *Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*; in *Scritti*, vol. II. Secondo Silvana Cecchinell la ricerca filosofica di Vailati si discosta da quella tradizionale per la scrupolosa puntualizzazione del particolare e per il peculiare oggetto d'indagine designato: il linguaggio e la logica. Per la studiosa tale interesse è maturato proprio in seguito all'assidua frequentazione vailatiana dell'*Organon* aristotelico da cui ereditò la preoccupazione filosofica, e non filologica, per le strutture concettuali e teoriche su cui poggiano le affermazioni linguistiche che tramutano le questioni di parole in vere e proprie questioni di fatto. L'esigenza critica di controllare tutti i nostri discorsi, aggiunge Cecchinell, fu quindi avvertita da Vailati sulla scia delle analisi platonico-aristoteliche e, proprio dalla prolusione sulle questioni di parole, verranno estrapolati i nove punti sui quali, ad avviso della studiosa, ruota tutta la filosofia del linguaggio vailatiano, cfr. S. Cecchinell, *I tropi della logica e la semiotica generale di Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 387-398.

scribes a system in general terms; and, as general, it may be conceived either as a logical sum of individual relatives or as a logical product of simple relatives¹³³.

La teoria della relazioni, o logica delle relazioni, è affrontata anche in una conferenza tenuta da Peirce a Cambridge nel 1898 e intitolata *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*; prima di esaminarla vorremmo tuttavia sottolineare un aspetto molto importante della logica delle relazioni di Peirce. Con questa metodologia – termine vagamente improprio per designarla – l'americano intende studiare i rapporti tra le proposizioni che lo porteranno al riconoscimento della *triadicità essenziale* della logica e delle categorie da essa sostenute e alla definitiva ammissione della generalità del reale, *conditio sine qua non* per spiegare le relazioni tra tipi, classi e insieme di relazioni. Le tre categorie delineate da Peirce in *On a New List of Categories* – qualità, relazione e rappresentazione – verranno modificate dal filosofo americano che, da un punto di vista fenomenologico, le inizierà a chiamare *primità* (ciò che è, indipendentemente da tutto), *secondità* (ciò che è per la dipendenza da un altro oggetto) e *terzità* (ciò il cui essere include tanto la primità quanto la secondità) al fine di indicare come esse definiscano e concludono tutto il campo della fenomenologia. L'inciso consente inoltre di sottolineare quella che è forse la differenza principale tra la sua proposta e quella di Hegel, mentre nel filosofo tedesco lo spirito assoluto (a cui corrisponde la terzità) inglobava al suo interno tanto quello soggettivo (primità), che quello oggettivo (secondità), nella filosofia proposta da Peirce la terzità è invece inserita in un circolo virtuoso nel quale nessuno dei tre momenti viene perso a favore di una sintesi onnicomprensiva¹³⁴.

In *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*, tradotto in italiano con *Logica delle relazioni*, l'americano, partendo dalle dottrine di Duns Scoto, evidenzia che la sua logica formale è contrassegnata proprio da un sistema triadico il quale, ripetendosi ciclicamente, si verifica in tutte le sue componenti principali. Le tre inferenze peirceane sono inserite in

¹³³ C.S. Peirce, *On The Algebra of Logic*, cit., p. 16. Come ha osservato Gérard Deradelle la proposta metafisica pragmatista-pluralista di Peirce riposa su una nuova logica delle relazioni dell'uomo che implica una concezione fenomenologica, e non essenzialista, del mondo in cui viviamo, cfr. G. Deledalle, *Peirce dans l'histoire de la pensée: la philosophie americane et la nouvelle philosophie universelle*, in AA. VV., *Peirce in Italia*, pp. 4-17.

¹³⁴ Vincent Colapietro, in un articolo significativo per la tematica trattata, ovvero il rapporto fra Peirce e Hegel, ammette il punto di partenza kantiano della speculazione peirceana riconoscendo, tuttavia, che «what could be more Hegelian than to rescue such reflective endorsement from being an empty formalism by appealing to the actual, ongoing history in which the norms, ideals, and indeed motives for such endorsement have taken authoritative shape? Closely allied to this, what could be more Hegelian than to accord *passion* an eliminable and indeed central role in the constitution of reason itself? Also what could be more Hegelian than to acknowledge reflectively the paradox of autonomy, the extent to which mastery over the self involves a series of surrenders to what is other than the self?». Secondo l'autore, poi, la virata hegeliana di Peirce è databile intorno il periodo maturo e porterà il filosofo di Cambridge ad avere una maggiore attenzione nei confronti della storicità connaturata all'esistenza umana: «In his later years, Peirce became increasingly appreciative of just how eloquent and insightful was Hegel's project, precisely as an attempt to bear self-conscious witness to our self-transformative histories. (The role of such a witness becomes, partly because of the impact of Hegel's work, integral to the dynamics of self-transformation). [...] his mature philosophy assumed equally memorable form by transforming Kant's project along some of the lines already articulated in Hegel's writings. One of these lines was a thoroughly historicist rendering of human experience. Another was a resolute refusal to sever thought and being (and, closely allied to this refusal, an equally resolute refusal to disjoin appearance and reality, self and other, autonomy and heteronomy). The appeal to experience is an experientially and, thus, a historically motivated and sanctioned appeal in which the self-imposed limitations constitutive of human rationality alone hold out hope of the self-transformative possibilities intimated by human experience. The identity of thought and being is, in Peirce's own thought, not so much the grounding claim of speculative philosophy (the task of reflection insofar as it merits, in Hegel's judgment, the name *philosophy*) as one of the defining commitments of his experimental approach» V. Colapietro, *Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 42 (2006), n. 2, pp. 173-205, cit., p. 183 e p. 188.

una rete continua di rimandi mirante ad analizzare la natura del segno in base alla primitività, «modo in cui qualcosa sarebbe di per sé, indipendentemente da ogni altra cosa, tanto che non ci sarebbe nessuna differenza del loro significato» che può venir colta solo come un modo di sentire (*feeling*); secondità, definita «come una modificazione dell'essere di un soggetto» o, più precisamente, come «proprietà fenomenologica che abbina due soggetti separati e assolutamente distinti [...] solo in virtù del loro essere due soggetti»; terzità, «modificazione dell'essere di un soggetto che è un modo di un secondo in quanto è una modificazione di un terzo». Queste tre categorie, secondo il filosofo americano, emergono quando si è pulito l'intelletto «dai relitti e dai rifiuti del mare del pensiero comune» e mostrano come tutto il pensiero, corretto e scorretto che sia, è «compenetrato da questa triade»¹³⁵. Seguendo il filo delle sue argomentazioni, Peirce tratterà questa relazione triadica mediante l'ausilio di un'altra intuizione, i grafi esistenziali; seguire anche quest'altro filone porterebbe eccessivamente fuori sentiero tuttavia, per completezza, è necessario ricordare che nel sistema elaborato dal filosofo americano nessuna parte risulta staccata dall'altra e la stessa logica delle relazioni non potrebbe essere trattata come un compartimento a se stante della vasta produzione peirceana.

Tuttavia, ai fini dell'argomento portato avanti in queste pagine, dedicate ad una disamina della presenza aristotelica in seno le filosofie di Vailati e Peirce, è fondamentale notare due punti ammessi esplicitamente dal pensatore di Cambridge. In prima battuta, viene sottolineato che il *problema logico della relazione* fu per primo riconosciuto da Aristotele e, in secondo luogo, che la stessa teoria delle relazioni si connette al metodo abduttivo o retroduttivo il quale, a suo avviso, mostra «che dovunque l'Evoluzione accada, essa è una vasta serie di generalizzazioni attraverso le quali la materia diviene soggetta a Leggi sempre più elevate», a testimonianza della capacità di retroduzione e originalità infinita della natura¹³⁶. Il tema della retroduzione-abduzione è sicuramente uno dei pilastri della complessa architettura di Peirce e, a supporto del nostro argomento, è importante segnalare che anch'esso in un certo qual modo si rifà ad una precisa dottrina logica avanzata da Aristotele negli *Analitici primi*. L'articolo peirceano esaminato nelle pagine precedenti faceva parte di un ciclo di conferenze tenute ad Harvard e proprio nella chiusura di *Type of Reasoning*, che precede *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*, Peirce fornirà coordinate essenziali in merito la logica aristotelica che aiutano a capire come la retroduzione sia in sostanza una conquista del pensiero antico. Se andiamo alla fine della conferenza si legge in sintesi che il ragionamento abduttivo o retroduttivo era stato già delineato da Aristotele e che esso è andato perso a causa di un errore del traduttore. Scrive Peirce:

Questo ragionamento probabile della Seconda Figura è, mi pare, quel che Aristotele intende con il termine ἀπαγωγή. Ci sono ottime ragioni per credere che nel capitolo su questo argomento dei Primi Analitici sia capitata una di quelle obliterazioni del manoscritto aristotelico dovute alla lunga esposizione all'umidità di una cantina e che il primo editore, Apellicone, sbagliandosi, riempì con la parola sbagliata. Lasciatemi cambiare una sola parola in quel testo e il significato dell'intero capitolo si trasformerà in modo tale da non rompere più la continuità del percorso del pensiero aristotelico [...], così da renderlo parallelo a un altro passaggio e da far sì che i due esempi, come la maggior parte degli esempi di Aristotele, rappresentino i ragionamenti correnti a quei tempi invece di essere, come li rende il testo in nostro possesso, l'uno decisamente stupido e l'altro

¹³⁵ C.S. Peirce, *Detached ideas continued and the Dispute between Nominalist and Realist*, in *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, vol. IV, pp. 331-346; tr. it. di *Logica delle relazioni*, in C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, pp. 277-298, cit., pp. 278-281.

¹³⁶ Ivi, cit., p. 295.

molto cattivo Supponendo che questa visione sia corretta, ἀπαγωγή non dovrebbe essere tradotto con la parola *abduzione*, ma, secondo le regole della traduzione, piuttosto col termine riduzione o *retroduzione*. In queste lezioni, generalmente, chiamerò retroduzione questo tipo di ragionamento¹³⁷.

Come ammette dunque Peirce, il vizio della logica aristotelica pare non essere formale ma anzi è da ascrivere ad un errore di traduzione che ne segnò inevitabilmente le sorti, condizionando anche gli sviluppi successivi della filosofia.

È altamente significativo notare che la stessa opera di chiarificazione venne fatta anche da Vailati ma in riferimento ad un altro scritto dell'*Organon* aristotelico: i *Topici*. In un articolo del 1906 pubblicato sul «Leonardo» e intitolato *Per un'analisi pragmatista della nomenclatura filosofica*, l'autore stabilisce una differenza tra linguaggio filosofico, incapace a mantenere per lungo tempo i significati dei termini utilizzati, e scientifico, dove l'introduzione di un nuovo termine o significato è dovuto al bisogno ordinario di designare qualche nuova concezione. La considerazione vailatiana non induce certamente a credere che vi sia una sorta di preminenza di quello scientifico rispetto a quello filosofico, anzi, l'obiettivo del filosofo italiano è unicamente di evitare interpretazioni erronee e sbagliate dato che lo storico della filosofia, rispetto al matematico, è maggiormente esposto al rischio di scambiare per nuove opinioni e scoperte «ciò che è solo nuova espressione di concetti e distinzioni già da lungo tempo riconosciuti, e di vedere dei contrasti e delle differenze di opinioni là dove non vi sono che differenze nel modo di rappresentare e caratterizzare gli stessi fatti e le stesse dottrine». Per scongiurare il pericolo di spiacevoli *misunderstandings* Vailati proporrà come canone metodico quello pragmatista, che «consiglia di determinare il significato di ogni frase, o proposizione astratta, per mezzo dell'esame delle *conseguenze* che si traggono e delle *applicazioni* che ne sono state fatte da chi le enuncia, riguardando due frasi, o proposizioni, come equivalenti, o come due modi di dire la stessa cosa (Peirce), ogni volta esse vengano adoperate, da chi le adotta, come mezzo per giungere alle stesse conclusioni particolari»¹³⁸. Le considerazioni espresse da

¹³⁷ C.S. Peirce, *Type of Reasoning*, in *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, vol. IV, pp. 167-184; tr. it. *Tipi di ragionamento*, in *Scritti scelti*, pp. 253-276, cit., p. 274. Anche nella lettera indirizzata a Calderoni e citata nelle pagine precedenti troviamo inoltre la stessa medesima idea. A questo punto si rende quindi necessaria una rapida incursione nel testo aristotelico; nel capitolo di cui parla Peirce, ovvero il XXV del secondo libro degli *Analitici Primi*, Aristotele si interroga su come funziona l'*apagoge* (ἀπαγωγή) che il traduttore italiano dell'*Organon*, Giorgio Colli, traduce con *riduzione*. Lo stagirita ritiene che in tutti i casi di riduzione – gli esempi apportati ineriscono sempre il posizionamento del medio all'interno delle nostre premesse – vi sia un progressivo avvicinamento alla scienza il quale, consequenzialmente, comporta anche un acquisto di conoscenze che prima non si possedeva favorendo così il processo di *economia del pensiero*, cfr. Aristotele, *Organon*, p. 267.

¹³⁸ G. Vailati, *Per un'analisi pragmatistica della Nomenclatura Filosofica*, «Leonardo», anno IV, aprile-maggio 1906, pp. 103-115, cit., p. 104. Nel proseguo, inoltre, Vailati specifica che questi temi ricorrono anche in un altro suo scritto intitolato *La Teoria Aristotelica della Definizione* in cui si trova una precisa analisi dei modi in cui apprendiamo il linguaggio e, dunque, implementiamo le nostre conoscenze. Il punto di partenza è dato dal riconoscimento di due procedimenti con cui è possibile conferire un senso determinato alle parole da noi utilizzate; se nel primo applichiamo un nome a più oggetti tra loro somiglianti a causa di caratteri comuni suscettibili di essere considerati e designati a parte nel secondo, invece, siamo in grado di precisare una parola per mezzo di altre con cui specificare la presenza, o meno, di peculiari caratteri, o proprietà, negli oggetti presi in considerazione. Il secondo procedimento, ad avviso di Vailati, prende il nome di *definizione* ed è eminentemente esemplificato dalla logica aristotelica in cui si trova una secca distinzione «tra le proposizioni che servono ad enunciare una definizione, o una parte d'una definizione [...] e quelle colle quali asseriamo invece che gli oggetti da noi designati con un dato nome [...] presentano il tale o tale altro carattere, *non incluso* tra quelli che si attribuiscono già ad essi per il solo fatto di chiamarli col nome in questione. Un fatto, che a prima vista può parer strano, è questo che, nel linguaggio ordinario nostro, come del resto anche in quello dei Greci, le proposizioni dell'una e dell'altra delle suddette due categorie sono per lo più espresse in modo da non poter essere affatto distinte le une dalle altre indipendentemente dal contesto del discorso» G. Vailati, *La Teoria*

Vailati si riferiscono in particolare ad una distinzione basilare della logica, quella fra proposizioni analitiche e sintetiche da lui fatta risalire ai quattro tipi teorizzati da Aristotele nei *Topici* e suddivisi in due gruppi, uno dove il soggetto ha la stessa estensione del predicato e in tal caso viene chiamato definizione (ὄρος) o proprietà (ἴδιον), e l'altro dove il predicato ha maggiore estensione del soggetto venendo così chiamato genere (γένος) o accidente (συμβεβηκός). L'italiano aggiunge poi che il contrasto tra definizione e genere, e fra proprietà e accidente, viene indicato dallo stagirita col dire che nei primi due casi le qualità designate dal predicato appartengono all'essenza (οὐσία) del soggetto, o ciò che esso è in sé stesso, mentre negli altri due casi le qualità espresse dal predicato sono dette appartenere al soggetto per accidente (κατά συμβεβηκός). Secondo Vailati, con questi casi Aristotele esprime il che cosa sarebbe essere (τὸ τί ἦν εἶναι) del soggetto, aumentando così lo iato fra le proposizioni sintetiche e analitiche. La categorizzazione elaborata dal filosofo greco, tuttavia, fu tanto rapidamente quanto inutilmente modificata con il risultato che i termini utilizzati persero progressivamente di precisione e determinazione. La causa maggiore di questa scomparsa di senso è dovuta, continua Vailati, alla diffusione e popolarità dell'*Isagoge* di Porfirio in cui le quattro voci aristoteliche erano sostituite da cinque etimi differenti: γένος (*genus*), εἶδος (*species*), διαφορά (*differentia*), ἴδιον (*proprium*), συμβεβηκός (*accidens*); secondo Vailati l'omissione del termine ὄρος e l'introduzione di εἶδος e διαφορά è dovuto ad un'erronea interpretazione di ciò che Aristotele sosteneva quando diceva che la definizione si compone di genere e differenze specifiche. Inoltre, la separazione della teoria dalle sue applicazioni pratiche (prassi) operata da Porfirio – quando, invece, nei *Topici* i due aspetti erano strettamente connessi – contribuisce in maniera decisiva a smarrire la pregnanza della distinzione aristotelica. Il trapianto dell'*Isagoge* nelle scuole occidentali dimostra poi, ad avviso di Vailati, come le dottrine aristoteliche entrino nella modernità in una forma di per se già degenerata¹³⁹. L'attenzione verso le applicazioni pratiche della logica e la confusa traduzione di Porfirio dell'*Organon* ricorrono anche in un altro articolo vailatiano del «Leonardo», intitolato *I tropi della logica*. Qui l'incipit è dato dal riconoscimento dell'importanza, per le operazioni mentali, delle metafore, assunto ricorrente anche nei greci che le utilizzavano come mezzo di persuasione e, incidentalmente, come prove per la dimostrazione scientifica. A suo avviso, per esprimere la deducibilità di un'affermazione dall'altra, vi sono tre diverse soluzioni: riferirsi al concetto di appoggio-sostegno, utilizzare quelle inerenti alla relazione di contenere-includere, e infine, usufruire delle metafore del salire e dello scendere. Secondo il filosofo, nell'ultimo gruppo, quello in cui si utilizzano le metafore del salire e dello scendere, il processo di deduzione si estende fino a definire la stessa immagine dato che in entrambe le alternative si risale da intuizioni particolari a concetti generali. L'esempio utilizzato, per Vailati, non è altro che

Aristotelica della Definizione, in *Scritti*, vol. I, cit., p. 319.

¹³⁹ cfr. G. Vailati, *Per un'analisi pragmatica della Nomenclatura Filosofica*, pp. 106-109. Anche nell'articolo sulla teoria della definizione ricorre quest'idea in merito l'opera di Porfirio, scrive Vailati: «la classificazione così stabilita da Aristotele non coincide che in parte con quella che, a causa specialmente dell'elaborazione che subì per opera di Porfirio (nell'Εἰσαγωγή), ebbe la sorte di essere adottata dalla tradizione scolastica come parte genuina della dottrina aristotelica. L'inconveniente principale che lo schema di Porfirio presenta, di fronte a quell'originario d'Aristotele quale ci è conservato nella *Topica*, consiste in ciò che, mentre in quest'ultimo risultano chiaramente le distinzioni fondamentali di cui esso è l'espressione, in quello di Porfirio invece tali distinzioni fondamentali si trovano per così dire mascherate e offuscate dall'aggiunta d'una quantità di considerazioni accessorie, quali in particolare quelle sulle relazioni tra genere, specie e individui (γένος, εἶδος) e quelle sul concetto di "differenza specifica" [...], considerazioni che, oltre al togliere allo schema il suo primitivo carattere di simmetria e di semplicità, tendono a farne perdere di vista lo scopo principale e la portata filosofica». Osservando poi le successive variazioni semantiche accorse ai termini della logica aristotelica Vailati nota che, nel passaggio dalla scolastica alla nomenclatura filosofica moderna, i termini come genere e specie persero ogni traccia del senso tecnico particolare affibbiatogli da Aristotele, cfr. G. Vailati, *La Teoria Aristotelica della Definizione*, cit., p. 322. Sulla tematica si veda P. Togni, *Giovanni Vailati e la teoria dell'aristotelica della dimostrazione*, in I. Pozzoni (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Limina Mentis, Monza 2009, pp. 375-424.

un variante dell'albero di Porfirio «nel quale le successive diramazioni, che si staccano dal tronco, rappresentano le nozioni sempre più determinate che si ottengono introducendo gradualmente, nella classe più generale e comprensiva possibile, quelle cioè delle cose esistenti, un numero sempre più grande di specificazioni e qualificazioni, finché si arrivi alle nozioni corrispondenti ai singoli individui o a dati fatti particolari»¹⁴⁰.

La considerazione dell'opera porfiriana, unita ad alcune importanti considerazioni sui *Topici* aristotelici, ricorre anche nell'epistolario vailatiano e in particole in due lettere a cavallo tra il 1902 e il 1903 inviate a Giovanni Vacca. Nella prima del 9 novembre 1902 Vailati scrive:

A proposito di Aristotele (l'origine di "topica" nel senso di brutta figura deve essere dovuta alla fusione di diverse assonanze: intoppo, zoppicare; nel dialetto di qui vuol dire anche una caduta quando si *incespica*), ti ricorderai che l'anno scorso ti accennai a un passo di S. Agostino in cui si alludeva al modo di calcolare il numero delle combinazioni di oggetti; orbene, leggendo l'*Isagoge* di Porfirio (che si trova sempre come sai in principio alle opere logiche di Aristotele) ho trovato un passo d'indole affatto analoga e che sarebbe forse ancora più meritevole di essere citato come dato storico (è nel capitolo XI della detta *Isagoge*, dove Porfirio parla delle differenze tra i cinque "predicabili": *genus, species, differentia, proprium, accidens*)¹⁴¹.

Questo studio porta Vailati ad un atteggiamento di autentica insofferenza nei confronti della lettura dogmatica e cristallizzata della logica aristotelica e, difatti, nella lettera del febbraio 1903 inviata al collega Vacca, l'*Isagoge* è valutata come un'opera recisamente antistorica che blinda l'*Organon* di Aristotele e impedisce qualsiasi tipologia di approccio immediato e libero al testo del filosofo greco:

Proseguendo nella lettura della *Topica* e dei *Sofistici Elenchi*, ho dovuto convincermi che l'esposizione contenuta nella celebre *Isagoge* di Porfirio (che è sempre premessa come introduzione *ufficiale* ai libri logici di Aristotele a da cui, più che non dagli scritti medesimi, subì l'influenza la terminologia logica e scolastica e moderna da Port Royal in poi) rappresenta una completa deformazione e direi falsificazione delle distinzioni e classificazioni introdotte da Aristotele, nelle quali invece si trova già espressa chiaramente la distinzione che nella logica contemporanea (non matematica) è espressa (assai male) con la distinzione tra giudizi sintetici e analitici¹⁴².

L'attenzione verso le incomprensioni generate dal linguaggio, i suoi fisiologici mutamenti di significato, le preoccupazioni derivanti dalle conseguenze e applicazioni delle frasi utilizzate durante le nostre interazioni sociali, rivela una tensione generale molto importante nei confronti dei rapporti umani radicata in una logica pervadente tutta l'esistenza che affonda le sue radici proprio in quella aristotelica, ecco quella che pare essere la grande indicazione ricavabile da questi scritti pragmatici di Vailati. Il pensiero aristotelico, come si è cercato di mostrare in queste pagine, costituisce dunque un ponte privilegiato per costruire eventuali analogie tra lui e Peirce e proprio l'interpretazione da entrambi fornita ad un classico della filosofia, quale è Aristotele, consente di inferire legami analogici che in effetti non sono stati ancora esaustivamente indagati dagli studiosi

¹⁴⁰ G. Vailati, *I troci della logica*, «Leonardo», anno III, 1°, febbraio 1905, seconda serie, pp. 3-7, cit., p. 7.

¹⁴¹ Giovanni Vailati a Giovanni Vacca, Como 9 novembre 1902; in *Epistolario*, cit., pp. 216-217.

¹⁴² Giovanni Vailati a Giovanni Vacca, Como 12 febbraio 1903; in *Epistolario*, cit., p. 219.

del pragmatismo; l'opera di bonifica semantica operata da entrambi gli autori sull'*Organon* è lì a confermarlo. La logica aristotelica costituisce dunque la base per un nuovo pensiero il quale, lungi dall'essere asettico, dogmatico e intellettualista, mostra l'intima connessione esistente fra tutte le cose certificando quindi l'intrinseca peculiarità relazionale presente nell'immanenza e, forse, nella trascendenza, punto che Vailati e Peirce, seppur con le dovute differenze, avevano probabilmente intuito.

2.3.4 L'antikantismo dei pragmatisti italiani

Accanto ad Aristotele, un altro importante classico della filosofia largamente analizzato dai nostri autori è Kant. Rispetto però allo stagirita, il padre del criticismo fu oggetto di un serio ripensamento da parte di Peirce e Vailati che condividevano, nei loro rispettivi progetti di ricerca, l'anti-kantismo comune a tutto il movimento pragmatista – tesi ribadita e largamente argomentata da Maddalena nel suo articolo *Anti-Kantianist as a Necessary Character of Pragmatism*¹⁴³. Se qui l'autore partiva da Peirce per poi inferire e dimostrare l'avversità della filosofia pragmatista nei confronti di Kant, qui si vorrebbe viceversa mostrare quale fu il contributo degli italiani a questa radicale messa in discussione dato che, la revisione del pensiero di Kant, è un tratto che accomuna Calderoni, Papini e Vailati. Per loro il criticismo kantiano era il manifesto di un schematismo formale asettico in cui l'esistenza dell'individuo veniva incasellata all'interno di astrazioni ideali che, generalizzando l'esperienza, perdevano di vista proprio la singolarità dell'umano.

La *querelle* calderoniana con Kant è altamente significativa e si riconnette direttamente alla discussione abbozzata nel capitolo precedente fra lui e Croce. Nel 1906, con la pubblicazione delle *Disarmonie*, Calderoni mette in chiaro la sua posizione nei confronti dell'etica di Kant proprio mediante il parallelismo da lui pattuito fra economia politica e morale il quale mostra, in entrambi i campi, come la materia di giudizio non inerisca al valore complessivo e generale degli atti compiuti quanto, piuttosto, a quello marginale e comparativo dipendente dalle inclinazioni personali. Già questa prima affermazione lo pone in contrasto con la tradizione kantiana di filosofia morale che, a suo avviso, si fonda sull'assolutezza e universalità dell'atto morale mentre, nell'idea calderoniana, essa è basata su di un relativismo costruito sopra la misurabilità degli atti valutati in base ai dati più elementari forniti dal senso comune. Ciò porta l'uomo a stabilire, quasi inconsciamente, delle tavole di valori con cui commisurare le proprie azioni che mostra a Calderoni quella che è la sostanziale analogia fra domanda e offerta etica e domanda e offerta morale. L'autore è tuttavia consapevole che la sua etica marginalista e comparativa contempla un margine d'errore, evidente soprattutto nell'esempio delle "grandi personalità", alle quali le masse concedono credito e indennità esclusive, ciononostante la proposta calderoniana di mettere la scelta dell'uomo al centro della filosofia morale e alla base dell'inferenza pratica sembra ancora oggi estremamente attuale e sostanzialmente corretta¹⁴⁴ – sia incidentalmente detto che sulle *Disarmonie economiche e disarmo-*

¹⁴³ G. Maddalena, *Anti-Kantianist as a Necessary Character of Pragmatism*. Nello scritto Maddalena segnala come l'antikantismo di Peirce sia diretta conseguenza dell'idea di continuità da lui sviluppata e che si configura come la vera chiave di volta del suo sistema filosofico, capace di ridurre lo iato scavato da Kant fra conoscenza epistemica e duro nocciolo del reale nonché mostrare, in campo scientifico, la sostanziale unità dei vari campi del sapere umano, scissi da Kant tramite le sue tre critiche. Per un ulteriore approfondimento dell'antikantismo connaturato al movimento pragmatista si veda, sempre dello stesso autore, *The Belief Story: Peirce's Anti-Kantian open Perspectives*, «Cognitio», v. 11 (2010), n. 2, pp. 257-266 e *Philosophy of Gesture*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2015, pp. 10-29.

¹⁴⁴ M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*. Secondo Massimo Mori le nuove direzioni di ricerca aperte dalla filosofia morale calderoniana non vennero capite e accolte forse proprio a causa di questa sua critica alla concezione kantiana; porre nel concetto di utilità marginale il fondamento del valore consente poi a Calderoni

nie morali sembra agire in maniera sotterranea il Nietzsche di *Zur Genealogie der Moral*. Il filosofo tedesco, oltre che riservare un'attenzione speciale al tema dei grandi uomini, in questa sua opera istituiva parallelismi simili a quelli calderoniani data l'affinità segnalata tra il tema morale della colpa e quello economico del debito. Nell'ottica nietzscheana, dunque, il legame su cui si edificano tutte le costruzioni sociali umane e proprio quello fra debitore e creditore¹⁴⁵. Il corpo del primo è a completa disposizione del secondo, analogamente a quanto succede nel *Merchant of Venice* shakespeariano dove è decretato che il debitore, Antonio, dovrà rendere al creditore Shylok libbre della sua stessa carne, in caso di mancata restituzione del denaro preso in prestito.

Tornando alla valutazione calderoniana della filosofia kantiana, è necessario evidenziare come il filosofo ferrarese continuasse la polemica anche in un articolo intitolato *L'imperativo categorico* apparso sulle colonne della rivista fiorentina nel 1906 e in cui ribadiva sostanzialmente il suo giudizio negativo della morale di Kant. Qui viene sottolineato che la formula kantiana, se coerentemente applicata, conduce direttamente a conseguenze paradossali e in conflitto con la coscienza morale comune. Calderoni sottolinea invece che, in campo morale, non si può pretendere di stabilire leggi universali analogamente a quanto accade nei recinti dell'economia, dove è inesatto parlare di prezzi invariabili qualunque siano le quantità di merci esistenti sul mercato¹⁴⁶. A suo avviso, il formalismo etico kantiano, mettendo fra parentesi tutte le considerazioni empiriche, rifiuta qualsiasi tipo di massima ipotetica ma al contempo mostra la sua vera natura, ossia quella di «un criterio», «una specie di esperimento mentale», con cui distinguere e diversificare tra loro le azioni. La posizione del filosofo tedesco, continua Calderoni, è tipica di coloro che vogliono far astrazione da ogni eventuale disarmonia derivante dalle imposizioni di leggi e massime generali e rivela come Kant, secondo il suo critico, in morale

di descrivere la scissione fra i costi reali e quelli effettivi permettendo, al contempo, di mostrare la loro pregnanza nell'ambito delle scelte individuali. Il ferrarese, per Mori, prescrive un metodo d'indagine formale con cui descrivere l'ambito della morale qualora si voglia capire il fenomeno stesso con una certa precisione e implica, aggiunge l'autore, l'oggettività del suo relativismo etico che il quale trasforma il *do ut des* dell'economia nel *facto ut facies* della morale, cfr. M. Mori, *La filosofia morale e l'etica marginalista di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» anno XXXIV, fasc.III, luglio-settembre 1979, pp. 367-385.

¹⁴⁵ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Verlag, Leipzig 1887; tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1968. L'interesse dei pragmatisti italiani verso le inquietudini suscitate dalla filosofia di Nietzsche non sono mai state attentamente vagliate e valutate degli interpreti che si sono spesso soffermati unicamente sull'influsso esercitato dal filosofo tedesco su Papini e Prezzolini; il primo dedicò a Nietzsche un articolo molto importante, uscito nel «Leonardo», in cui sosteneva che la virtù manifesta del tedesco era la debolezza che permeava in tutte le pagine da lui scritte. Papini ritiene che il suo pensiero non sia poi così tanto originale data la risonanza e l'influsso esercitato da correnti quali l'evoluzionismo, il positivismo e il naturalismo ma, continua, l'onta peggiore di cui si macchia Nietzsche è di natura metodologica vista l'indeterminatezza in cui lascia alcuni assi portanti della sua filosofia come la vita, l'istinto e la potenza (cfr. G. Papini, *Federico Nietzsche*, «Leonardo», anno III, 3°, giugno-agosto 1905, pp. 82-89). Già nel precedente capitolo avevamo segnalato che l'interesse di Papini nei confronti di Nietzsche era condiviso anche da Vailati e, infatti, in una lettera a Prezzolini il filosofo cremasco manifesta una trepidante attesa per il saggio papiniano «che vedrà la luce, anzi produrrà la luce» sia sulle colonne della rivista fiorentina che in quelle del *Crepuscolo*, cfr. Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini, Firenze 30 maggio 1905; in A. Zarlenga (a cura di), *Pragmatismo e idealismo nel «Leonardo». Alcune lettere inedite di Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini*, cit., p. 168.

¹⁴⁶ Cfr. M. Calderoni, *L'imperativo categorico*, «Leonardo», anno IV, 2°, aprile 1906, pp. 144-149. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant in effetti tenta di fondare un imperativo categorico a priori che va inteso come legge pratica. Scrive il filosofo di Königsberg: «Noi dovremo dunque indagare la possibilità di un imperativo *categorico* interamente *a priori*, perché qui non ci viene in aiuto il vantaggio che la sua realtà ci sia data nell'esperienza, così che tale possibilità sarebbe necessaria non come fondazione, ma solo come spiegazione. Intanto si deve piuttosto comprendere, preliminarmente, che solo l'imperativo categorico va inteso come una legge pratica, mentre tutti gli altri possono certo essere chiamati *principi* della volontà, ma non leggi [...] il comando incondizionato non permette alla volontà alcuna preferenza per il suo contrario, e quindi è il solo a comportare quella necessità che noi esigiamo dalla legge» I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag, Leipzig 1785; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.

sia un assolutista il cui pensiero incarna «tutte le civiltà consuetudinarie ed autoritarie, fortemente dominate da leggi sottratte ad ogni commento e discussione». Esse in ogni tempo hanno segnato il prevalere delle considerazioni di disciplina sociale su quelle di trasformazione e progresso civile:

Il divieto di considerare le «conseguenze» delle norme morali equivale al rifiuto di considerare come eccezioni i casi in cui le norme stesse applicate *potrebbero* non apparir giuste, e all'eliminazione di ogni discussione intorno alla morale per timore che ne venga menomato così il prestigio. È questo il «segreto di stato» che spiega l'attitudine di molti moralisti conservatori, ma che raggiunge il suo scopo solo a patto di rimanere segreto. Kant ha avuto il torto di *teorizzare* quest'attitudine, di rimanere vittima per il primo, credendo ch'essa corrisponda a qualcosa di più che un espediente pratico, per quanto giustificato e nobile, per ottenere obbedienza dagli uomini. E invece di obliterare, come costoro, i difetti e le imperfezioni, spesso inevitabili, delle leggi morali, ci ha fornito un criterio per cui tali difetti sono portati in piena luce e ragionando secondo il quale ne deriverebbe conseguenze distruttive per la morale stessa. Se, infatti, non fossero «leggi morali» le massime che chi agisce moralmente vorrebbe veder seguite da tutti gli uomini senza eccezione, si dovrebbe venire legittimamente alla conclusione che le leggi morali non ne possono dare. A conclusioni infinitamente meno «scettiche» e scoraggianti giungono invece coloro, che, come noi, asseriscono che le leggi morali anche se non sono «universalizzabili», non cessano per questo di essere «moralità», che esse lasciano bensì sempre delle lacune di «ingiustizia» e di «immoralità», ma possono corrispondere al massimo di giustizia e di moralità a cui in un dato momento, è lecito giungere; che le leggi morali, pur essendo talora irrimediabilmente non perfette, reclamano la nostra obbedienza perché è spesso preferibile l'aver leggi imperfette al non averne nessuna¹⁴⁷.

La concezione etica di Calderoni si contraddistingue dunque, rispetto a quella kantiana, per due punti fondamentali: il primo di natura analitico-descrittivo – il ferrarese contempla la disomogeneità delle norme vigenti in un peculiare contesto sociale – e il secondo volto a costruire teorie che, date certe finalità umane, determinino i mezzi utili a realizzarle. Tanto le *Disarmonie* quanto *L'imperativo categorico* sono il frutto maturo della sua critica alla filosofia di Kant, manifestata già negli scritti preparatori ai due ora citati come, ad esempio, *I postulati della scienza positiva e il diritto penale*. Qui, Calderoni, descriverà due diversi modi per accrescere il nostro patrimonio epistemologico: ripiegarsi nell'introspezione favorendo così una tendenza speculativa risalente a Platone e l'altra volta invece all'osservazione, registrazione e catalogazione delle cose, corrispondente alla posizione empirica e sperimentale che trova il suo campione in Aristotele. La constatazione porterà Calderoni ad affermare che queste concezioni, trasigrate nella modernità, mostreranno il carattere relativo della conoscenza, ipotesi storicamente e logicamente ammessa da altri grandi interpreti del pensiero filosofico europeo: Locke, Hume, Berkeley e Kant. Quest'ultimo, rispetto agli altri, è attaccato frontalmente dall'autore che criticherà esplicitamente la distinzione kantiana fenomeno-noumeno – secondo Calderoni possibile ma non necessaria – e la divisione in giudizi analitici e sintetici dato che «non sempre le proposizioni sono analitiche o sintetiche per tutti: certe

¹⁴⁷ M. Calderoni, *L'imperativo categorico*, cit., pp. 148-149. Come ha rilevato Bozzi, con quest'articolo Calderoni ribadisce in sostanza la sua tesi fondamentale: l'imperativo formale è una pura tautologia e Kant, accanto all'interpretazione formale, ne contempla una empirica che tuttavia non riesce esplicitamente ad ammettere; secondo l'autore, tuttavia, le critiche calderoniane sono piuttosto deboli poiché si riducono ad una visione strumentale della filosofia kantiana e, inoltre, riducono la moralità ad un certo tipo di manifestazione economica che per Bozzi rivela un nocciolo metafisico incompatibile con le convinzioni di Calderoni, cfr. P. Bozzi, *art. cit.*, p. 318.

proprietà, che per alcuni sono pure e semplici implicazioni del significato di una parola, per altri, più ignoranti o meno riflessivi sono elementi nuovi»¹⁴⁸.

Papini, a dispetto di Calderoni, ebbe un atteggiamento ambivalente nei confronti di Kant. In mancanza di studi approfonditi in merito non è facile delineare un simile rapporto, tanto più dopo il feroce paragrafo del *Crepuscolo*¹⁴⁹, tuttavia è possibile rinvenire inconfutabili prove dell'interesse papiniano per la filosofia kantiana. L'opinione è confermata da una lettera inviata da Papini a Odoardo Campa nel 1902 in cui, nello stesso momento in cui veniva rigettata l'etichetta di scetticismo affibbiata al pensiero kantiano, era proclama la necessità, per la filosofia, di passare oltre le idee del pioniere di Königsberg¹⁵⁰ e da un appunto, datato 8 ottobre 1903, in cui il fiorentino afferma che nella sua epoca si assiste ad una vera e propria rinascenza che preferisce l'uomo attivo, attento alla vita e alla sensibilità, a quello contemplativo, esemplificato dalle figure umanistiche del letterato e dell'imitatore. Campione sotterraneo di questa tendenza è il Kant della ragion pratica «per quanto egli faccia del razionalismo per stabilire un principio non razionale nel suo principio»¹⁵¹. La prima valutazione da compiere è di natura formale, le parti del criticismo kantiano ammesse da Papini sono, naturalmente, funzionali al suo scopo teorico: ovvero quella di fondare una gnoseologia che tenesse in massimo conto la funzione creativa del soggetto non solo in campo scientifico ma in tutti i recinti dell'attività umana, solo così è possibile per Papini riunire il campo della prassi a quello della teoresi pura. A conferma di ciò basti leggere un breve estratto del *Discorso ai giovani del gruppo vinciano* in cui il fiorentino, al netto dei proclami infervorati, ribadisce come la sua concezione di filosofia sia imprescindibilmente legata alla vita e all'esistenza singolare la quale esige una gnoseologia nuova, di cui Kant dettò le linee guida seppur fraintendendone gli esiti¹⁵². Questa predisposizione si riverbera anche in una conferenza pubblica letta a Firenze nel 1904, in occasione del centenario della morte di Kant. Qui il tedesco è caricaturalmente presentato come un uomo abitudinario, affezionato alla *routine* e comodità quotidiane e poco disposto a rinunciarvi. Nonostante ciò, il leonardiano ribadisce nuovamente come Kant sia l'unico a poter mostrare al soggetto l'importanza e il valore dell'attività spirituale, assillo secolare della speculazione filosofica. L'argomentazione storica addotta, seppur eccessivamente sintetica, presenta un'importante chiave ermeneutica che fa risalire il pensiero di Kant alla grande tradizione empirista inglese il cui apripista, a detta di Papini, è Locke. Il disegno filosofico kantiano, sempre secondo l'autore, andava a mettere in crisi il cartesianesimo allora imperante ma non poteva, a causa della ritrosia di Kant, sposare interamente lo scetticismo di Hume; quale fu allora la soluzione? Ebbene, per Papini, la soluzione trovata dal filosofo è il criticismo a priori su cui Kant basa tutta la capacità conoscitiva umana, fondata sulla facoltà di giudicare. Per il tedesco l'uomo ampliava il suo patrimonio cognitivo attraverso due peculiari specie di giudizio: analitico e sintetico. I primi «non aggiungono niente all'idea contenuta nella parola ma soltanto la decompongono», mentre i secondi «non si limitano a trar fuori quello che c'è nella parola ma aggiungono ed allargano» e difatti, per Papini, solo nei sintetici è riposta la conoscenza nonostante siano tratti dall'esperienza e si riferiscano a cose particolari. Tuttavia, aggiunge il leonardiano, la vera conoscenza è desumibile unicamente dalla cooperazione delle forme a priori date dallo spirito le quali mostrano come, la gran-

¹⁴⁸ M. Calderoni, *I postulati della scienza positiva e il diritto penale*; in *Scritti*, vol. I, cit., p. 54.

¹⁴⁹ Cfr. G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, pp. 1-33.

¹⁵⁰ Giovanni Papini a Odoardo Campa, 24 maggio 1902; in Aa. Vv. *Giovanni Papini 1881-1891*, Catalogo della mostra a cura di M. Marchi e J. Soldateschi, Vallecchi, Firenze 1982, p. 22. Sull'interesse di Papini nei confronti della filosofia di Kant ci permettiamo di rimandare a *Kant, Papini e «L'Anima»*, quinto paragrafo dell'introduzione da noi firmata alla ristampa anastatica della rivista «L'Anima» (1911), cfr. A. Zarlenga, «L'Anima» eretica di Papini, in «L'Anima». *Saggi e Giudizi 1911*, ristampa anastatica della rivista di G. Papini e G. Amendola, introduzione di A. Zarlenga postfazione di G.A. Lucchetta, Rocco Carabba, Lanciano 2017, pp. LV-LXXIII.

¹⁵¹ G. Papini, *Il non finito*, cit., p. 237.

¹⁵² Ivi, pp. 273-274.

de novità della *Critica della ragion pura*, si situi proprio in tale intramezzo. Papini ritiene che, nello scritto kantiano, l'uomo venga dotato di «una potenza particolare che trasforma, modella, adatta, dispone, elimina, aggiunge in quel gran mucchio di cose che i sensi le offrono», capace di mostrare quindi come gli uomini siano in realtà «i creatori del mondo». Il filosofo educato al kantismo, continua Papini, ha capacità creative inedite con le quali plasma l'esistenza di tutte le cose che gli sono intorno; l'affresco disegnato dalla penna del fiorentino è dei più originali:

Il mondo, pensa il filosofo che s'è nutrito di Kant, non è più qualcosa di straniero, di lontano da me, qualcosa d'imposto da una potenza sconosciuta. Io stesso lo fabbrico colle mie mani, in me risiede la luce che lo illumina, il filo che l'ordina, il comando che lo estende e lo fa universale. In me esistono, e solo in me, quei due misteriosi contendenti che sono il tempo e lo spazio, fuori dei quali nessuna cosa è concepibile ma che pura nessuna cosa dà. In me alberga l'anima che fa vivere questo mondo, in me dimorano le grandi reti che lo rendono maneggevole per i miei usi pratici, da me parte la parola che dà un senso all'intelligibile e l'esistenza a ciò che non esiste. Io sono il legislatore, l'ordinatore, il dominatore del mondo¹⁵³.

Rispetto alle pagine del *Crepuscolo*, come abbiamo riportato in nota, in questa fase il giudizio intorno la filosofia kantiana appare più che positivo e, prima di arrivare alla celebre e criticata interpretazione papiniana della filosofia kantiana contenuta nella sua prima monografia, può essere interessante ravvisare che, proprio nel 1904, anche in Francia ci furono numerose celebrazioni per la morte del filosofo tedesco e una in particolare si rivela molto importante in quanto, oltre a trattare il Kant maggiormente avversato dai pragmatisti italiani, quello morale, venne tradotta proprio da Papini¹⁵⁴.

Nel *Crepuscolo*, la requisitoria avviata dal fiorentino parte proprio dall'architettura morale kantiana, secondo lui costruita su basi metafisiche. Commentando la *Critica della ragion pura* l'autore mostra che l'epistemologia elaborata dal filosofo tedesco doveva salvare "capra e cavoli", ovvero il mondo metafisico e quello della scienza; in tal modo era possibile per Kant assicurare la sussistenza del determinismo fenomenico e, tramite il noumeno, riuscire a preservare anche l'assoluto oggettivo e la libertà soggettiva. Questo spirito conciliatore, stando a ciò che dice Papini, si riflette soprattutto nella sua teoria della forma e della materia del conoscere, che permette al tedesco di tenere insieme tanto il sensismo degli empiristi che l'innatismo dei razionalisti. Il comodo sistema elaborato dal filosofo iniziò tuttavia a vacillare una volta arrivati all'esame delle prove razionali riguardanti l'esistenza di Dio, l'immortalità e la libertà; se l'unica conoscenza possibile è quella del fenomeno, come si può cogliere l'assoluto che per sua stessa costituzione è inafferrabile, incomprendibile e inconoscibile? Papini, con estrema durezza, scrive proprio che il Kant borghese e prussiano non può accettare di

¹⁵³ Ivi, pp. 300-302. Secondo Casini Papini, in questa commemorazione per il centenario della morte di Kant, non aveva ancora aperto la polemica con l'idealismo crociano e per questo fornì un'immagine sostanzialmente antipositivista giovandosi del confronto tra la vita e l'opera del pensatore di Königsberg per esaltare il significato psicologico della sintesi a priori e dell'io trascendentale, cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti, *Papini e il suo tempo*, p. 52.

¹⁵⁴ L'articolo a cui ci si riferisce è quello di Èmile Boutroux in cui l'autore, partendo da alcune osservazioni sulla morale di Kant, inferisce che il carattere sintetico della sua filosofia permette di salvaguardare tutte le peculiarità e particolarità dell'esistenza umana mostrando, al contempo, la pregnanza delle problematiche aperte dalla sua riflessione etica le quali rispondono a tutte le intime tendenze dell'animo umano; cfr. E. Boutroux, *La morale de Kant et le temps présent*, «Revue de Métaphysique et de Morale», T. 12, No. 3 (Maggio 1904), pp. 525-534; tr. it. *La morale di Kant e il tempo presente*, in E. Boutroux, *La natura e lo spirito*, a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 2008 (Ristampa anastatica), pp. 99-117.

lasciare nel dominio dell'inconoscibile questi «vecchi factotum spiritualisti» in quanto essi sono il fondamento della stabilità sociale, che ha bisogno di un appiglio al mondo morale per perpetrarsi nel tempo. La stasi viene risolta da Kant mediante una giustificazione per fede: «Dio non si può dimostrare ma si deve crederci»; in tal modo ragion pratica e ragion pura furono fatte convergere nello stesso punto e Kant riuscì a preservare la morale dal relativismo empirista, la scienza dallo scetticismo e la metafisica dalla scienza. Il monumento edificato dal tedesco agli occhi di Papini par solido, tuttavia ogni sistema, persino quello kantiano, «è troppo comodo per esser forte» dato che, come scrive l'autore del *Crepuscolo*, tutte «le rocche son la negazione del comfort», e per far vacillare quella kantiana basta assestare colpi decisi all'a priori, alla distinzione tra conoscenza fenomenica e noumenica e infine all'imperativo categorico¹⁵⁵. Nell'ottica seguita è importante notare l'analisi di quest'ultimo, secondo Papini nonostante la sua presunta obiettività scientifica, la morale kantiana è intrisa di sentimento, ciò rende la sua dottrina evidentemente altruistica dato che pone il divieto di non fare agli altri quello che quest'ultimi potrebbero fare a noi e mostra come l'imperativo di Kant sia in realtà «il consiglio di Cristo passato attraverso la mente di un newtoniano tedesco»¹⁵⁶. La sua dottrina, pur volendo avere un impianto razionale, si tradisce da sola a causa dell'ideale altruistico che la sostiene il quale, per Papini, corrisponde sempre o ad un fatto sentimentale o a un motivo utilitaristico e mai a un principio universale o postulato della ragione. All'altruismo si lega poi intimamente l'idea egualitaria: se l'imperativo, per essere razionale, deve adattarsi a tutti, ciò comporta un'uguaglianza umana universale e, al contempo, mostra come la lettura di Papini sia in un certo qual modo influenzata da preoccupazioni di tipo esistenzialista. Nonostante le pretese razionalistiche, per Papini la morale kantiana trasuda umanità e l'idea stessa di un imperativo razionale capace di reggere e orientare la condotta umana risulta essere un semplice e vuoto non-senso¹⁵⁷ che portano il fiorentino ad affermare come lo stesso concetto ultimo kantiano, il *noumeno*, sia in realtà «l'albergo misterioso» dove Kant «ha fatto nascondere i fuggiaschi della metafisica»¹⁵⁸.

Nell'ottica dell'argomento perseguito, ossia l'antikantismo dei pragmatisti italiani, è importante notare che il paragone fra la filosofia kantiana e l'albergo non era farina del sacco papiniano ma è invece da ascrivere a Vailati come abbiamo già mostrato nel capitolo dedicato al rapporto fra Croce

¹⁵⁵ Cfr. G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, pp. 21-23. Come ha riconosciuto Gianluca Garelli, nel *Crepuscolo* agisce un sostanziale anti-kantismo che, tuttavia, rivela un generale atteggiamento polemico nei confronti del razionalismo filosofico e della speculazione moderna a cavallo tra fine XVIII secolo e i primi anni del XX; anche l'autore ha inoltre ravvisato come siano sostanzialmente tre gli assi su cui si muove la critica papiniana: l'apriori, la morale e l'imperativo categorico, cfr. G. Garelli, *Prolegomeni alla cultura dell'anima: lo strano caso di Gianfalco e di Kant*, in M. Del Castello, C. Tatasciore, G.A. Lucchetta, "Cultura dell'Anima". *Lecture moderne a inizio Novecento*, pp. 17-39.

¹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 25. Per Santucci, nel *Crepuscolo*, Papini tenta di scavare un solco sempre più profondo tra la filosofia tradizionale e il suo peculiare modo d'intendere la disciplina; secondo lui, nell'ottica papiniana, l'unico modo in cui la filosofia può garantire la sua sopravvivenza è quella di tramutarsi in genere letterario o metafisica/teoria dell'azione: «anche Kant ne era colpito con le sue forme a priori del tempo e dello spazio, che non si vede in qual modo sarebbe possibile isolare dai loro contenuti, con un noumeno di cui s'ammette contraddittoriamente l'esistenza e la conoscibilità anche a volerlo considerare un concetto limite» A. Santucci, *Papini e il pragmatismo*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, p. 35.

¹⁵⁷ L'analisi papiniana, nonostante l'eccessività dei toni, presenta una valida critica su cui è bene soffermarsi, quella del sentimento; nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant, proprio nell'ultimo paragrafo della terza sezione intitolata emblematicamente *Del confine estremo di ogni filosofia pratica*, scrive che l'interesse, ovvero «ciò attraverso cui la ragione diventa pratica», dell'uomo per la legge morale è inspiegabile, questo tuttavia avviene in base a un fondamento presente nel soggetto che il filosofo di Königsberg chiamerà «sentimento morale», costruito sulla ragione e considerato come l'effetto soggettivo esercitato dalla legge sulla volontà tuttavia, ad uno sguardo più attento, la natura del sentimento morale kantiano pare essere né cognitiva ma neanche intuitiva, cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 155-157.

¹⁵⁸ G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, cit., p. 35.

e i leonardiani¹⁵⁹. L'avversione di Vailati nei confronti del pensatore di Königsberg è nota e, difatti, il cremasco preferì al criticismo tedesco l'empirismo anglosassone, latore di una proposta analitica più sottile e maggiormente affine ai suoi interessi speculativi; molte delle antipatie vailatiane nei confronti della filosofia di Kant furono determinate poi dai suoi epigoni, rei di aver ulteriormente cristallizzato le già rigide formulazioni kantiane. Ciononostante, è opportuno rimarcare che l'antikantismo vailatiano si muove su assi ben precisi che vedono in alcune peculiari posizioni del filosofo di Königsberg un impedimento allo sviluppo di determinati aspetti del pensiero. Per Vailati ciò è evidente soprattutto in tre ambiti: la filosofia della scienza, quella della matematica e l'epistemologia contemporanee, tutte e tre contaminate «dall'influenza deprimente del kantismo» che strozzava sul nascere qualsiasi proficuo sviluppo¹⁶⁰.

La polemica condotta dal filosofo cremasco nei confronti della filosofia di Kant non si tradusse solo in scritti fortemente critici – che a breve esamineremo – ma, come si è visto dalla lettera indirizzata a Papini nella precedente pagina, trovò valvole di sfogo anche privatamente nelle lettere inviate ad amici e colleghi. In un'altra missiva spedita a Papini del 14 ottobre 1903, in cui chiedeva se il carattere verificazionista dell'esperienza funga da criterio o prova delle nostre opinioni, Vailati mostrava come la materia in discussione non fosse sostanziale quanto, piuttosto, formale dato l'oscillazione semantica che è possibile pattuire fra le due interpretazioni. Il non aver inteso questa fluttuazione fu «il più grande *demerito* di Kant» e merita «di essere qualificato come il *pons asinorum* della speculazione filosofica»¹⁶¹. La *loi* kantiana, inoltre, oscurava la speculazione di Locke adombrando il suo lascito speculativo; scrive Vailati:

¹⁵⁹ Quello che non abbiamo notato in precedenza è che, per esempio, William James apprezzò molto la definizione del pragmatismo come teoria corridoio: «Pragmatism according to Papini [...] is like a corridor in a hotel, from which a hundred doors open into a hundred chambers. In one you may see a man on his knees praying to regain his faith; in another a desk at which sits some one eager to destroy all metaphysics; in a third a laboratory with an investigator looking for new footholds by which to advance upon the future. But the corridor belongs to all, and all must pass there. Pragmatism, in short, is a great corridor theory» (W. James, *G. Papini and the pragmatist movement in Italy*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», voll. 3, n. 13, 21 June 1906, 337-341, cit., p. 339).

¹⁶⁰ G. Vailati, *Il pragmatismo in Germania*: [Rec. a] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, «Leonardo», anno III, 4°, ottobre-dicembre 1905, pp. 193-194, cit., p. 193. In quest'opera, inoltre, è lo stesso Mach a dare al lettore un saggio della sua avversione nei confronti dell'indirizzo speculativo allora imperante in Germania: il kantismo. Scrive Mach che i suoi contemporanei e colleghi non sono stati in grado di liberarsi dall'influenza kantiana arrivando a interpretazioni astruse di teorie scientifiche in realtà molto semplici. Inoltre, aggiunge Mach, i risultati ottenuti da Kant non potevano accordarsi in alcun modo con i suoi data la diversità delle premesse di partenza le quali escludono addirittura un terreno comune di discussione. Il punto maggiormente avversato dal filosofo austriaco sembra essere l'aprioricità dello spazio geometrico kantiano mentre invece, a suo avviso, tale spazio è una determinazione sensoriale afferrabile tramite concetti, cfr. E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig 1905; tr. it. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, introduzione di P. Parrini, Mimesis, Milano 2017; questo atteggiamento critico si riverbera in un'altra opera machiana, *Analisi delle sensazioni*, dove l'autore scrive che la lettura giovanile dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* gli procurarono «un'impressione, che non ho più provato di poi in altre letture filosofiche» tuttavia, dopo un paio di anni, la *cosa in sé* kantiana gli si rivelò un concetto vuoto e inutile, cfr. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena 1900; *Analisi delle sensazioni*, tr. it. di A. Vaccaro e C. Censi, Bocca, Torino 1903, cit., p. 36.

¹⁶¹ Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Como 14 ottobre 1903; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 371. Nonostante le critiche, tuttavia, in una lettera inviata al solito Papini Vailati dice che nella *Critica della ragion pura* vi sono «tre o quattro belle frasi (non più) che sono state dette da Kant» e che la migliore è quella in cui «asserisce che non solo le influenze, ma anche le dottrine stesse dei grandi filosofi sono sempre meglio conosciute da altri che da loro stessi» (Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Como 27 gennaio 1904; in *Epistolario*, cit., p. 390). Il giudizio sull'opera kantiana rimarrà comunque sempre negativo considerando che, in un'altra epistola spedita a Prezzolini, Vailati definirà proprio la prima *Critica* – insieme al *Capitale* di Marx e *Il rosso e il nero* di Stendhal – il peggior libro da lui mai letto, cfr. Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini, Roma 7 dicembre 1907; in A. Zarlenga, *Idealismo e pragmatismo nel «Leonardo»*. *Alcune lettere inedite di Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini*, in R. Roni-A. Zarlenga, *op. cit.*, p. 179.

Quando egli [Locke, *nda*] insiste ad affermare che tali costruzioni mentali, come ad esempio l'idea di «sostanza», di «causa», di «potere», etc., non sono «innate» o *date alla mente*, ma *elaborate e fabbricate da essa*; quando egli osserva che il loro solo «valore» sta negli «scopi» a cui servono, negli «uffici» che adempiono nel processo conoscitivo, egli combatte davvero per la «buona causa» ed è assai più «d'accordo con le tendenze moderne» di quanto lo fosse Kant quando, col suo colpo di mano audace e troppo fortunato, tentò e riuscì in parte ad impadronirsi della stessa vecchia metafora (aristotelica) della «forma» e «sostanza» per servirsene allo scopo affatto apposto; quello, cioè, di ridare autorità e prestigio ai preconcetti e ai pregiudizi della filosofia tradizionale, ribattezzandoli col nome di «forme» dell'intendimento e «insinuando» che esse sono quindi *necessarie* e non soltanto *utili* come sostengono invece, insieme a Locke, i pragmatisti (v. Schiller in *Axioms as Postulates*) e gli economicisti (come Mach e prima di lui il fondatore stesso dell'economia politica)¹⁶².

La polemica *vis* vailatiana nei confronti del kantismo non ricorre solamente nelle lettere con gli amici leonardiani, ma emerge anche dallo scambio epistolare con Enriques che avevamo già menzionato all'inizio del presente capitolo. Nelle lettere del matematico bolognese si evince come buona parte del contenzioso fra i due dipese in larga misura della diversa considerazione della filosofia di Kant. Pur condividendo le critiche vailatiane agli epigoni del tedesco, i quali «assomigliano troppo spesso agli aristotelici del seicento», Enriques sostiene l'esigenza di un'interpretazione larga del kantismo che lo riduca «ad un metodo critico, per cui si tende a sceverare nei vari ordini di conoscenze l'elemento dato dalle sensazioni e ciò che dipende dalla struttura del soggetto» individuando, nell'elemento di *struttura* del criticismo, una componente troppo spesso ignorata in generale dall'empirismo, e in particolare dal suo interlocutore. Nella sua ottica l'«empirismo ristretto» e il «positivismo dommatico» presentano difetti ben maggiori rispetto al pensiero di Kant e, conclude Enriques, «nella filosofia kantiana, sebbene non le riconosca il privilegio di essere chiamata critica, vi è certo un metodo critico, da meritare di sopravvivere in forme più perfette»¹⁶³.

¹⁶² Giovanni Vailati a Giovanni Papini, Crema 21 agosto 1904; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 410. Garin, commentando questo peculiare aspetto della filosofia vailatiana, l'antikantismo, nota che molti critici non compresero le radici di fondo della sua avversione nei confronti del filosofo di Königsberg. Tacciando di «scarsa maturità» o «insufficiente meditazione» le riserve del cremasco quest'ultimi, ad avviso di Garin, non capirono che «Vailati si inseriva in tutto un complesso di ricerche logiche e matematiche del massimo rilievo, delle quali non ci si poteva liberare col comodo *slogan* che i loro autori non avevano capito la sintesi a priori. [...] Né meno serie erano le considerazioni ulteriori volte a mettere in guardia contro la sistematica trasformazione in strutture eterne della mente di prodotti storici che la storia ulteriormente rielabora, integra, consuma. Quello che Vailati obbiettava a Kant, e non solo a proposito della geometria in genere, e delle geometrie non euclidee, ma a proposito delle leggi della meccanica, anche se era detto in brevi pagine, e in pochi ma rigorosi periodi, collocava l'autore ben oltre il complesso di sterili costruzioni logiche in cui, in quegli anni, si dava mano a riformare la dialettica hegeliana. E v'era infinitamente maggiore senso della storia, e maggiore "storicismo", nel suo rifiuto di erigere a funzioni categoriali i risultati di particolari dottrine, che nelle professioni di fede storicistica, allora e poi così largamente diffuse in Italia» E. Garin, *Intellettuale italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, cit., pp. 78-79.

¹⁶³ Federigo Enriques a Giovanni Vailati, Bologna 16 aprile 1901; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., pp. 564-565. Nella lettera immediatamente successiva Enriques, probabilmente stimolato da Vailati ad una riflessione sulla cosa in sé, scrive che non gli interessa esaminare le numerose frasi senza senso presenti nell'opera kantiana dato che, a suo avviso, si deve «esaminare quanto Kant o il kantismo abbiano preparato le menti, mature ad una critica più fine». La filosofia moderna, continua Enriques, da Descartes a Leibniz fino a Kant, è stata dominata dall'idea di un reale assoluto ma fu proprio Kant ad inferire che i pretesi principi naturali rivelati dalla mente umana sono solamente leggi del nostro stesso pensiero; nonostante abbia disconosciuto gli elementi empirici della conoscenza, continua Enriques, Kant fu il filosofo che decretò la morte della vecchia metafisica: «poiché con qual diritto si pretenderebbe di imporre *a priori* le leggi del nostro pensiero alla realtà fenomenica? Così, per esempio, corretta la negativa kantiana circa la realtà dello

Lasciando da parte la posizione di Enriques, è necessario ravvisare che le riserve vailatiane trovarono sfogo in due recensioni dedicate a volumi inerenti proprio il pensiero di Kant e pubblicate quasi nello stesso periodo. La prima, apparsa sul «Leonardo», esamina *L'originalità di Kant*, scritto da Francesco Orestano in cui si esaminavano le dottrine epistemologiche del filosofo di Königsberg. L'autore, come riportato da Vailati, ritiene che il Kant teorico della conoscenza abbia conseguito due risultati chiave in questo campo: 1) abbandono delle ricerche psicologiche e sostituzione del metodo genetico, tipico della filosofia anglosassone (Locke, Hume), con quello dell'introspezione mirante ad una serie di rilievi topografici immediati dei domini della conoscenza; 2) aver affibbiato alle scienze, in particolare quelle matematiche, crismi di universalità e necessità. Se da una parte, nota Vailati, l'abbandono kantiano del metodo genetico fu compensato con una sua ripresa in campo psicologico-filosofico, dall'altro l'italiano evidenzia come, nella proposta speculativa del tedesco, vi fossero errori in gran parte dipendenti dalla scorretta metodologia d'indagine adottata. In tutti gli indirizzi di ricerca contemporanei, dalla psichiatria alla storia delle scienze, dalla religione alla semantica, dalla filosofia del diritto alla filologia, «i metodi che si son manifestati più fecondi ed efficaci sono quelli basati sulla comparazione, sul confronto, sulla ricerca delle analogie, delle connessioni genealogiche e storiche» mentre, al contempo, tutte le ricerche basate sulla cristallizzazione di un unico aspetto interno del soggetto corrono il rischio di generalizzazione affrettate¹⁶⁴. Ciò lo porta a ritenere che Kant scambi per condizioni universali e permanenti di ogni attività mentale quelle che, in realtà, altro non sono che artifici e costruzioni di un determinato stato culturale. Un altro punto decisamente respinto sono i toni apodittici con cui Kant descrive le scienze – soprattutto matematica e geometria – proprio nel momento in cui, continua Vailati, la geometria metteva in crisi alcune proposizioni ritenute stabili fin dal tempo di Aristotele. Quello tuttavia che il pragmatista non può assolutamente tollerare è la convinzione kantiana in merito l'apriorità delle leggi meccaniche, «affermazioni che si trovano nel più assoluto contrasto col fatto che le più elementari tra tali leggi, ad es. la legge d'inerzia, [...] non solo furono ignorate fino a un tempo ben poco lontano dal nostro, ma furono anzi riguardate come contrarie all'esperienza, e ciò non solo dagli ignoranti e dai profani ma anche da intelletti non inferiori in acutezza e vastità a quella dei loro stessi scopritori»¹⁶⁵.

spazio (nel senso di ammettere la realtà delle *relazioni spaziali*), con qual diritto si pretenderà che la nostra intuizione spaziale corrisponda a priori alle suddette relazioni reali? A me pare che se qui noi affermiamo da una parte lo spazio reale, dall'altro parte lo spazio intuitivo o la rappresentazione dello spazio (che è euclidea), in possibile discordanza, seguiamo in fondo lo sviluppo naturale della critica di Kant» Federigo Enriques a Giovanni Vailati, 23 aprile 1901; ivi, cit., p. 564. Nei *Problemi della scienza* Enriques, riprendendo in parte le considerazioni espresse per lettera e commentando la differenza fra soggettivo e oggettivo secondo Kant scriverà: «Interpretando largamente lo spirito kantiano, si scorge infatti come la distinzione fra subiettivo ed obiettivo non rimase nel pensiero del filosofo una sterile antinomia, ma divenne per lui il punto di partenza di un nuovo concetto della realtà scientifica, che, per altra via, il positivismo ha raggiunto. Alla stretta veduta del positivismo crediamo anzi che la filosofia di Kant possa ancora aggiungere qualcosa di scientifico quando ci si accordi a ritenere soltanto lo spirito in ciò che ha di migliore, e si muova nuovamente da altre basi ad una costruzione nuova» F. Enriques, *I problemi della scienza*, cit., p. 33.

¹⁶⁴ G. Vailati, *Le smentite a Kant*, [Rec. a] F. Orestano, *L'originalità di Kant*, «Leonardo», anno III, 3°, giugno-agosto 1905, nuova serie, pp. 135-137, cit., p. 135. Come ha evidenziato anche Garin, l'antikantismo di Vailati non è un frutto di superficialità o mancato approfondimento della filosofia kantiana ma, anzi, si riconnette alle materie in cui l'italiano era più competente come la logica, la meccanica e la geometria; a suo avviso, poi, proprio l'avversione verso il pensiero di Kant, che Vailati condivideva tanto con i logici che con gli psicologi come Brentano, fu la causa della valutazione storica negativa riservata al cremasco, E. Garin, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, p. 276. Per Franco Baldini, invece, Vailati non era avverso a Kant quanto, piuttosto, semplicemente disinteressato alle possibilità della filosofia trascendentale, a suo avviso «Vailati non è anti-kantiano, è semplicemente non-kantiano perché non può impedirsi di vedere – e di studiare profondamente – i problemi posti e non risolti dalla filosofia trascendentale», F. Baldini, *Vailati e Freud: un incontro mancato*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 71-87, cit., p. 75.

¹⁶⁵ G. Vailati, *Le smentite a Kant*, [Rec. a] F. Orestano, *L'originalità di Kant*, cit., p. 136. A tal proposito, è interessante

L'ultimo, e importante, punto del sistema di Kant esplicitamente rigettato in queste pagine è ascrivibile alla morale. Secondo Vailati, l'universalismo kantiano mostra come un'azione, per essere giudicata tale, esiga un *calcolo delle conseguenze* che abbisogna necessariamente di una considerazione in merito i fini da raggiungere. Ciò proietta la filosofia morale di Kant accanto all'utilitarismo con l'unica differenza che, mentre per quest'ultimo i fini riguardano vantaggi e soddisfazioni personali, per Kant quelli più significativi sono connessi alla conservazione e stabilità del consorzio sociale. In Kant, osserva Vailati, vi è quindi un contrasto insanabile fra imperativo morale e impulso sentimentale mentre, nella sua ottica, tale distinzione non è fondamentale visto che:

Credere, infatti, che il proposito di regolare le proprie azioni secondo norme uniformi coerenti, confessabili, sia il *solo* movente capace di spingere l'uomo ad agire indipendentemente da ogni previsione relativa alle conseguenze piacevoli o dolorose dei propri atti, equivale a disconoscere una delle leggi più fondamentali e importanti della nostra vita interiore: quelli che prima non erano da noi riguardati che come mezzi, desiderabili sono in quanto li credessimo utili nel raggiungimento di qualche altro fine¹⁶⁶.

La seconda recensione da esaminare è quella dedicata da Vailati a *La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant* di Erminio Troilo che, secondo l'autore, si configura come un testo complementare a quello di Orestano. Prima tuttavia di sottolinearne i punti salienti, è curioso no-

riportare l'opinione di un filosofo della scienza quale Fabio Minazzi secondo cui la posizione vailatiana risentiva del *comune pregiudizio anti-kantiano* di tutte le correnti epistemologiche novecentesche come, ad esempio, verificazionismo e convenzionalismo. Se Vailati, continua Minazzi, a Kant, che riteneva necessario il formalismo per produrre conoscenza, preferiva Locke è perché in lui le forme sono utili per comprendere il reale e dunque si configurano come l'unico pensiero seriamente e autenticamente critico. Tuttavia, prosegue lo studioso, la sua preferenza per l'empirismo logico gli precluse l'incontro con il trascendentalismo kantiano determinando così l'impossibilità, per Vailati, di cogliere l'autonomia relativa specifica e di pensiero di quegli stessi strumenti concettuali con cui si costruiscono analiticamente la conoscenza scientifica e la scienza stessa, cfr. F. Minazzi, *Vailati e la filosofia della scienza*, «Il Protagora», a. XXXVIII, gennaio-giugno 2011, sesta serie, n. 15, pp. 7-36.

¹⁶⁶ G. Vailati, *Le smentite a Kant*, [Rec. a] F. Orestano, *L'originalità di Kant*, cit., p. 136. In un'altra recensione, Vailati opporrà alla concezione morale di Kant quella evoluzionista basata su un'osservazione del plesso uomo consapevole che la stessa materia etica è soggetta a varie mutazioni ed adattamenti. La concezione di Kant, invece, cerca di conformare l'agire alla *norma universale*, «una specie di misterioso comando interiore, la cui autorità si sottrae a ogni analisi e a ogni discussione», a tale visione Vailati contrapporrà quella dei moralisti e psicologi inglesi, precursori della morale evoluzionistica, i quali esaminarono criticamente la distinzione fra sentimento e ragione responsabile di sofismi e vane declamazioni nel campo dell'etica (cfr. G. Vailati, [Rec. a] G. Salvadori, *Saggio di uno studio sui sentimenti morali*, «Rivista italiana di Sociologia», anno VII, fasc. 4, luglio-agosto 1903; in *Scritti*, vol. I, pp. 247-249, cit., p. 247. Per contestualizzare la proposta morale vailatiana può essere utile osservare un altro scritto, *La ricerca dell'impossibile*, nel quale il cremasco si avvicina alle teorie enunciate da George Edward Moore nei suoi *Principia Ethica* (Cambridge University Press, Cambridge 1903); la lettura dello scritto corrobora in Vailati l'impianto relativo dei fini umani, i quali palesano che la loro desiderabilità consiste nel mostrare come essa funga da mezzo per qualcos'altro. Sulla scia di Moore, Vailati registra inoltre la fallacia delle etiche utilitariste che credono, erroneamente, di fondare i loro sistemi sui risultati delle ricerche scientifiche, svista dovuta al fatto che per queste correnti la determinazione dell'etica passa attraverso la delineaazione «non tanto di ciò che *sarebbe bene che fosse* (*what ought to be*) quanto invece di ciò che *sarebbe bene che fosse fatto*». Tale idea ha portato i filosofi a ridurre l'ufficio della morale ad una funzione tecnica, quasi scienziata, e per questo incapace a rinvenire il fondamento stesso dell'agire umano e conduce Vailati a specificare che: «più assai che a quella degli scienziati che si propongono la descrizione, spiegazione, previsione di ciò che è o sarà, l'attitudine del moralista è riguardata dal Moore come affine a quella del poeta e dell'artista. Mentre per lo scienziato l'impiego stesso dell'immaginazione è sempre subordinato e connesso [...] allo scopo di darci di quella che si chiama realtà, una rappresentazione la più esatta e sicura che sia possibile, [...] il moralista, in quanto almeno si propone la scelta e la valutazione di già che è desiderabile come fine e non solo come mezzo a qualche fine ulteriore, non si trova limitato da alcuna preoccupazione di questo genere», cfr. *La ricerca dell'impossibile*, «Leonardo», anno III, 4°, ottobre-dicembre 1905, pp. 146-150, cit., pp. 149-150.

tare che entrambi i testi non catalizzarono solo le attenzioni del filosofo pragmatista ma, anzi, catturarono anche l'interesse di un neoidealista, Giovanni Gentile, che li recensì per «La Critica»¹⁶⁷.

Nonostante Troilo lo faccia infuriare per aver parlato di Kant come successore di Bacone, Leibniz e Locke, Vailati riconosce che il merito maggiore dell'autore è quello di aver riservato un cospicuo spazio a questi antesignani e alle loro trattazioni sul problema della conoscenza tanto che «il libro è riuscito, così, tanto interessante quanto meno vi è dato rilievo a quella parte delle dottrine kantiane che rappresentano i contributi, altrettanto infelici quanto immeritabilmente fortunati, apportati dal Kant allo sviluppo – non dico al progresso – della filosofia». Nel proseguo Vailati mostra al lettore la ricostruzione genealogica del pensiero kantiano operata da Troilo secondo cui, il criticismo, riunisce nel suo alveo tre differenti correnti: a) metodica-sperimentale, rappresentata da Galilei e Bacone, anche se è opportuno precisare che Vailati non condivise la qualifica di “pre-kantiani” affibbiata da Troilo ai due filosofi, b) razionalista, esemplificata da Descartes, Leibniz e Berkeley, nonostante il cremasco ritenga sia più congruo collocare l'ultimo nella terza corrente ossia c) quella empirista-psicologica, definita dalle speculazioni di Locke e Hume. Il punto maggiormente critico della ricognizione riguarda tuttavia la considerazione troiliana della figura e opera del matematico tedesco Johann Heinrich Lambert. Vailati depreca il poco spazio riservato a Lambert e contesta l'etichetta di filosofo minore affibbiatagli da Troilo. Secondo il cremasco fu invece Kant a non capire i risultati lambertiani nel campo della geometria non-euclidea e nell'analisi dei procedimenti logici, idea che porta Vailati ad affermare la superiorità di Lambert sull'opera kantiana per chiarezza espositiva e rigore dimostrativo. L'ultima parte della recensione è riservata ai capitoli conclusivi dell'opera di Troilo, dedicata a un'analisi del rapporto tra filosofia kantiana e rivoluzione scientifica operatasi nel principio dell'età moderna; Troilo, seguendo in questo Kant, sottolinea come il carattere precipuo del cimento, da Galilei in poi, sia stato quello della volontarietà: l'ideazione e prova di qualsiasi teoria è il frutto di un esperimento mentale interno generato dalla domanda del soggetto e orientato ad una risposta ben determinata. Questo procedimento, aggiunge Vailati, si riattacca direttamente alle speculazioni dei grandi astronomi e filosofi greci i quali, per primi, capirono l'importanza dell'immaginazione e della creatività nella strutturazione delle teorie scientifiche:

All'opinione corrente che riguarda come carattere principale di una tale rivoluzione la sostituzione del processo induttivo a quello deduttivo a sillogistico, l'autore oppone la tesi, sostenuta appunto da Kant [...] secondo la quale la vera caratteristica dell'esperimento, in contrasto coll'osservazione, sta in ciò, che l'esperimento si presenta come un fatto *non impreveduto* e già classificato, la cui portata è già stata calcolata anteriormente alla sua stessa realizzazione, come un fatto, cioè, che *risponde* a qualche domanda, o risolve questa questione generale che ci siamo già proposti, o viene a confermare, o a farci rigettare come inaccettabile, qualche ipotesi o concezioni anteriore. Un appunto che si potrebbe muovere all'autore, se il titolo del suo lavoro riferentesi soltanto ai precursori

¹⁶⁷ L'analisi gentiliana, seppur critica di entrambi i testi, “stima” maggiormente quello di Orestano che al netto degli errori ha comunque il merito di aver provato a delineare un bilancio complessivo dell'originalità kantiana anche se, precisa il filosofo neoidealista, «la novità di Kant si potrebbe definire come un virtuale smaterializzamento della materia, o virtuale formalismo assoluto» il quale mostra la vera natura dell'originalità kantiana: l'apriorità o assolutezza sintetica della forma. Giudizio diametralmente opposto invece per l'opera di Troilo, *I moderni precursori di Kant*, secondo Gentile lo «studioso di filosofia ha il dovere di pensare prima di parlare, e quindi di contare le parole» e l'intento troiliano di mostrare i predecessori del criticismo kantiano si rivela un gigantesco buco nell'acqua, cfr. G. Gentile, [Rec. a] F. Orestano, *L'originalità di Kant* e E. Troilo, *I moderni precursori di Kant*, «La Critica», vol. III (1905), pp. 409-414, cit., p. 411 e 414.

moderni di Kant non gli fornisce un mezzo di difesa, è quello di non aver riattaccato questa concezione dell'intervento attivo della mente e dell'immaginazione nella ricerca scientifica, attraverso a Copernico e a Keplero, ai loro immediati predecessori, a quei filosofi della scuola pitagorica cui sono dovute le più grandiose parti dell'astronomia greca, e ai quali già Aristotele (Met. I,5), rappresentante in questo dell'indirizzo strettamente empirico «baconiano», rimproverava precisamente di non accontentarsi di osservare il mondo e di descriverlo fedelmente, ma di volerlo quasi ricostruire fantasticamente per farlo rientrare a viva forza negli schemi da loro immaginati per comprenderlo¹⁶⁸

La *querelle* vailatiana contro la filosofia di Kant è stata sottolineata in numerosi studi – spesso critici nei confronti del filosofo cremasco¹⁶⁹ –, tuttavia in questa sede riteniamo che la parte più cospicua di essa sia da ascrivere al pensiero matematico kantiano che in quegli anni era al centro di una serie di discussioni molto importanti sia in Italia che all'estero. Vailati nota che le critiche a questo peculiare aspetto della speculazione kantiana suscitarono le più accese polemiche e proteste «da parte delle più eminenti oche che custodiscono il Campidoglio della filosofia kantiana e neokantiana»¹⁷⁰. La strategia d'attacco venne sposata anche da Vailati che, in tal modo, mostrò quella che a suo avviso era il punto più debole delle mura kantiane. Ciò risulta evidente se si osserva un'ulteriore recensione, pubblicata nel 1903, e dedicata al *Saggio d'introduzione alla filosofia delle matematiche* di Generoso Gallucci. Prima di esaminarla è forse necessario ricordare che dietro la polemica con Kant e la sua filosofia della matematica vi è anche una generale presa di posizione contro il neoidealismo crociano. Nel capitolo dedicato all'analisi del rapporto fra Croce e i leonardiani, più specificamente nel paragrafo riservato a lui e Vailati, si era già constatato come su questi terreni si scatenassero accesi diverbi dato che, ovviamente, il punto di vista crociano sulla matematica era antitetico a quello del filosofo cremasco. Per Croce «non c'è dubbio che l'applicazione della matematica valga a risolvere o semplificare questioni intricate d'origine *pratica*» tuttavia

¹⁶⁸ G. Vailati, [Rec. a] E. Troilo, *I moderni precursori di Kant*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia e alla Psicopatologia», anno II, 1°, gennaio-febbraio 1906; in *Scritti*, vol. I, pp. 371-373, cit. pp. 372-373.

¹⁶⁹ Per Silvestro Marcucci Vailati non è stato in grado di capire Kant e, anzi, il suo rifiuto mostra come «non ha mai cercato di approfondire lo studio intorno al pensiero kantiano non per mancanza di capacità e di mezzi, ma per dei preconcetti propri di una mentalità matematica» (cfr. S. Marcucci, *Il pensiero di G. Vailati*, «Filosofia», IX (1958), pp. 260-300, cit., p. 264) che lo sospinsero «verso una posizione leibniziana per quel che riguarda l'impostazione di problemi logici e matematici e verso il pragmatismo del Peirce (cioè un pragmatismo non volontaristico ma fondamentalmente logico) per quel che riguarda il problema della conoscenza della realtà» (ivi, cit., p. 267). Minazzi ritiene che Vailati è ascrivibile all'«utopia empirista», basata «sul sogno di poter ridurre la dimensione teorica, *senza residui*, al piano empirico» tuttavia, secondo lo studioso, non è possibile ignorare teoria, linguaggio e costruzione teoriche visto che il pensiero scientifico «si costruisce storicamente all'interno della specifica tensione critica che può instaurarsi tra la polarità teorica e quella empirica». Minazzi ravvisa che l'ulteriore addizione pragmatista apportata da Vailati alla sua prospettiva gli impedisca definitivamente di riconoscere la relativa autonomia del piano teorico comportando così la perdita dell'obiettività scientifica, vero punto di forza dell'epistemologia contemporanea; tuttavia, l'erronea valutazione vailatiana della filosofia di Kant, si inserisce in un generale «contesto storico e concettuale che, dopo aver considerato il criticismo kantiano come del tutto obsoleto e affatto inutile per intraprendere una disamina critica adeguata del patrimonio tecnico-scientifico della modernità, ha finito per inserirsi in molteplici prospettive che si sono poi tutte rilevate degli autentici *cul-de-sac* dai quali [...] l'epistemologia contemporanea, in genere [...] non è più riuscita a riemergere criticamente», F. Minazzi, *Giovanni Vailati epistemologo e maestro*, cit., pp. 114-115.

¹⁷⁰ G. Vailati, [Rec. a] L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, «Leonardo», anno IV, giugno 1906, pp. 163-164, cit., p. 163. In questa breve nota Vailati illustra al lettore la composizione del testo di Couturat, concluso da un capitolo dedicato proprio alla filosofia matematica di Kant. La prima stesura di questo brano, come riporta Vailati, apparse tuttavia nel 1904, nel fascicolo della «Revue de Métaphysique et de Morale» dedicato al centenario della morte di Kant, cfr. L. Couturat, *La philosophie des mathématiques de Kant*, «Revue de Métaphysique et de Morale» T. 12, No. 3 (Maggio 1904), pp. 321-383.

«sull'indole delle scienze filosofiche non può avere alcuna influenza, e se ce l'ha, sarà cattiva, ossia tenderà a snaturarle, celando ciò che è proprio e peculiare di quelle scienze»¹⁷¹; infine, il suo appoggiarsi a Kant come unico modello di possibilità per la costruzione di una filosofia della matematica conferma ulteriormente l'inconciliabilità fra la sua l'ottica e quella vailatiana¹⁷².

Nella ricognizione al testo di Gallucci citata in precedenza, Vailati, attraverso l'analisi del *Saggio d'introduzione alla filosofia delle matematiche*, nota che il suo maggior errore è stato di credere che le ricerche sulla filosofia della scienza e su quella della matematica siano nate con Kant «e che lo studio delle opere di questo filosofo sia più atto di quello delle opere di alcun altro, antico o moderno, per fornire ai matematici le cognizioni filosofiche che loro occorrono e le idee più chiare e più generali sulla natura dei processi logici di cui essi si servono, e dai principi da cui essi prendono le mosse»¹⁷³. Tale considerazione, sottolinea Vailati, porterà quindi Gallucci a disinteressarsi tanto dei filosofi greci che dei moderni (Descartes, Pascal e Leibniz) i quali, per il cremasco, hanno maggior diritto ad essere interrogati sulle relazioni intercorrenti fra materie quali matematica e filosofia. A suo avviso, l'autore di questo *Saggio* ha quindi enfatizzato eccessivamente l'importanza della filosofia kantiana conferendole un'influenza sullo sviluppo delle teorie geometriche contemporanee decisamente fuorviante. Vailati scrive di essere curioso di sapere in quale modo la filosofia kantiana si connetta alle geometrie non-euclidee quando, in più luoghi della sua opera, Kant ha affermato il carattere apodittico dei postulati geometrici proprio nel periodo in cui Gauss ammetteva la possibilità di altre geometrie egualmente compatibili con l'esperienza e, anzi, indipendenti dall'ammissione di alcuni assiomi tradizionalmente accettati e fondate addirittura sulla negazione di alcuni di questi. Infine, conclude Vailati, l'ultimo appunto da muovere all'autore inerisce alla presunta influenza del pensiero kantiano su matematici come Bolzano, «al riconoscimento dei cui meriti nocque, e per tanto tempo, l'essersi egli trovato in contrasto colle prevalenti tendenze della speculazione filosofica rappresentata dagli epigoni di Kant», e Grassmann, «il quale, direttamente ed esplicitamente, si riattacca al Leibniz e alle sue geniali intuizioni sulla possibilità di estendere alla geometria i vantaggi di una notazione simbolica analoga a quella che, per le varietà a una dimensione, è rappresentata dall'algebra ordinaria»¹⁷⁴.

Come si è cercato di mostrare, quindi, l'antikantismo vailatiano si configura come una netta presa di posizione a favore di una precisa impostazione storico-filosofica che lo porterà a prediligere, al filosofo di Königsberg, le analisi non solo di Locke – come abbiamo già avuto modo di richiamare ampiamente – ma anche di Leibniz¹⁷⁵. Ciò appare evidente in alcuni scritti altamente significativi, *L'influenza della matematica sulla Teoria della Conoscenza nella filosofia moderna* e *Sul carattere del*

¹⁷¹ Benedetto Croce a Giovanni Vailati, Napoli 29 giugno 1902; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 621. In un'altra lettera del carteggio, inoltre, è rintracciabile un ulteriore testimonianza della preoccupazione vailatiana nei confronti di una profonda penetrazione, nel tessuto culturale italiano, della filosofia kantiana. Il cremasco dice «di credere che l'avvenire della speculazione filosofica nel nostro paese è strettamente dipendente dalla rapidità e dall'energia colla quale sapremo emanciparci dalle spire insidiose della metafisica tedesca postkantiana e neokantiana», Giovanni Vailati a Benedetto Croce, Siracusa 6 giugno 1900; in B. Croce-G. Vailati, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷² Sulla discussione in merito quest'aspetto rimandiamo al paragrafo dedicato all'analisi dell'epistolario Croce-Vailati della presente ricerca.

¹⁷³ G. Vailati, [Rec. a] G. Gallucci, *Saggio d'introduzione alla Filosofia delle Matematiche*; in *Scritti*, vol. I, cit., p. 314.

¹⁷⁴ Ivi, p. 315.

¹⁷⁵ Leibniz è uno dei riferimenti filosofici prediletti di Vailati che lo citerà in diversi luoghi della sua produzione scientifica. Sulla sua opera si costruirà anche il dialogo con Couturat, che lavorò e pubblicò manoscritti inediti leibniziani i quali ebbero un grande influsso non solo su Vailati ma anche, più generalmente, su tutta la scuola italiana di Peano. All'opera del francese Vailati dedicò delle recensioni (G. Vailati, [Rec. a] L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédites*, «Bollettino di Bibliografia e storia delle Scienze Matematiche», ottobre-dicembre 1901; in *Scritti*, vol. I, pp. 261-267 e [Rec. a] L. Couturat e L. Leau, *Historie de la Langue universelle*, «Rivista Filosofica», fasc. IV, settembre-ottobre 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 268-272. Sul rapporto Vailati-Couturat si rimanda a U. Sanzo, *Quando Vailati legge Couturat*, in M. Quaranta, *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 139-147.

*contributo apportato da Leibniz allo sviluppo della Logica Formale*¹⁷⁶. Nei due articoli Vailati tenta di riconnettere le vedute di Leibniz alla teoria della definizione aristotelica e, difatti, le ricerche sulla logica del tedesco mostrarono che le proposizioni esprimenti relazioni di accordo e disaccordo tra le nostre idee non erano differenti dalle definizioni, ossia da quelle proposizioni in cui la proprietà espressa dal predicato è rinvenibile fra quelle che costituiscono il significato della parola indicante il soggetto. Ammettere la natura definitoria delle proposizioni matematiche portava, tuttavia, all'obiezione secondo cui esse fossero semplici convenzioni inizialmente concordate. L'unica via possibile per uscire dalla stasi era di riconoscere che le premesse in questione, anche comportando prassi arbitrarie sull'utilizzo delle parole e dei simboli che in esse figurano, contenessero asserzioni indipendenti¹⁷⁷. La teoria della definizione leibniziana, pur appoggiandosi alle dimostrazioni addotte dai geometri greci per circoscrivere una nuova figura, basate sulle prove della costruibilità della stessa e consistente nello scomporla in un certo numero di definizioni elementari, ritenne necessario l'esame dei criteri utilizzati nella costruzione delle nostre stesse asserzioni. Ciò porta Vailati ad evidenziare che le lunghe prove geometriche costruite per dimostrare la possibilità di una figura corrispondente ad una definizione trovano la loro spiegazione nel fatto che le contraddizioni dell'enunciato non sono esplicite, ma virtuali: «in modo tale cioè da non poter essere poste in luce che da ulteriori analisi del significato dei termini, che nell'enunciato stesso compaiono, e col sostituire, in questo, a ciascuno di tali termini la sua rispettiva definizione». Ciò faceva comunque sorgere un'ulteriore obiezione in merito l'inesauribilità di tali sostituzioni etimologiche, risolta da Leibniz osservando che anche la scomposizione di un numero nei suoi fattori primi conduceva direttamente all'impossibilità di ulteriori decostruzioni. Proprio le definizioni non ulteriormente decomponibili, non presentando contraddizioni, verranno considerate da Leibniz come *reali* in contrapposizione a quelle *nominali*, in cui le antinomie sono risolvibili solo mediante il ricorso all'esperienza¹⁷⁸.

L'analisi svolta in questa sede varrà ampliata da Vailati nell'altro scritto complementare, *Sul carattere del contributo apportato da Leibniz allo sviluppo della logica formale*, in cui lo studio condotto da Couturat sui manoscritti inediti di Leibniz conservati ad Hannover si rivela essenziale poiché mostra come la filosofia del tedesco altro non sia che un tentativo di perfezionamento della teoria aristotelica della definizione:

Scopo principale di questi tentativi era, come è noto, quello di giungere a costruire un sistema di notazioni simboliche che permettesse di ridurre i ragionamenti a delle semplici trasformazioni di formule, effettuabili secondo norme tanto fisse e, per così dire automatiche, quanto quelle dell'algebra. La speranza di arrivare, per questa via, a far partecipare le argomentazioni filosofiche a quel grado di certezza e di «indisputabilità», che sembra proprio alle verità matematiche, dominò costantemente il Leibniz fino dai suoi primi passi nello studio della filosofia.

Nelle sue ricerche di logica, secondo Vailati, Leibniz intravedeva la possibilità «d'una generalizzazione dei processi stessi dell'algebra» atta a mostrare che il vantaggio offerto «era suscettibile di

¹⁷⁶ Cfr. G. Vailati, *L'influenza della Matematica sulla Teoria della Conoscenza nella filosofia moderna*; id. *Sul carattere del contributo apportato da Leibniz allo sviluppo della Logica Formale*, «Rivista di Filosofia e scienze affini», anno VII, vol. I (XII) n°5-6, maggio-giugno 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 349-354.

¹⁷⁷ Cfr. G. Vailati, *L'influenza della Matematica sulla Teoria della Conoscenza nella filosofia moderna*, p. 48. Sul rapporto Vailati-Leibniz risulta imprescindibile il corposo contributo scritto da Ferrari, cfr. M. Ferrari, *Giovanni Vailati e la 'rinascita leibniziana'*, «Rivista di Storia della Filosofia» Vol. 44, No. 2 (1989), pp. 249-284; poi ristampato con varie modifiche come VI capitolo, *Vailati e Leibniz*, di *Non solo idealismo*.

¹⁷⁸ G. Vailati, *L'influenza della Matematica sulla Teoria della Conoscenza nella filosofia moderna*, cit., pp. 50-51.

essere esteso a qualunque genere di “relazioni”, tra le quali quelle di uguaglianza e disuguaglianza non rappresentavano che un caso particolare». Ciò conduce Vailati ad ammettere la plausibilità di una scienza generale delle relazioni, da Leibniz definita *characteristica generalis* o *ars combinatoria*, di cui la logica sillogistica e l'algebra ordinaria non rappresentano che dei rami particolari accanto ad altri sistemi speciali di rappresentazione simbolica¹⁷⁹. La caratteristica generale di Leibniz aveva come scopo appunto l'introduzione di sistemi di notazioni o caratteri i quali, rifacendosi all'analisi aristotelica dei procedimenti definitivi, mostrasse la necessità di «un'altra analisi più generale e più profonda, atta a portare alla determinazione di schemi più comprensivi e più conformi agli atteggiamenti del raziocinio umano»¹⁸⁰.

Come si è visto, dunque, l'antikantismo dei pragmatisti italiani si configura come una base feconda di discussione, lungi dal liquidare frettolosamente il criticismo i nostri ingaggiano un dialogo serrato con quest'ultimo dedicandogli un cospicuo numero di analisi le quali, seppur forse erronee, hanno sicuramente contribuito a mettere in luce alcune aporie presenti nelle varie ramificazioni del pensiero di Kant, soprattutto in campo morale e scientifico.

Prima tuttavia di concludere, è utile tirare le somme del cammino percorso e connettersi direttamente alla questione del rapporto Vailati-Peirce. Il programma di ricerca del primo si configura come una precisa scelta teorica in favore di alcune figure della speculazione moderna – su tutti Leibniz e Locke – che a suo avviso si riconnettevano direttamente ai grandi filosofi greci, Aristotele in primis. La critica vailatiana a Kant guarda poi con estremo favore all'apporto fornitogli dalla teoria delle relazioni che costituisce la parte più apprezzata, e probabilmente conosciuta, della filosofia di Peirce, così come abbiamo tentato di mostrare nel precedente paragrafo dedicato a rinvenire il suo antecedente storico nell'*Organon* aristotelico. Come si è cercato di spiegare, se questo aspetto unisce indiscutibilmente i due pragmatisti, la valutazione peirceana del pensiero lockiano-leibniziano era diametralmente opposta rispetto agli entusiastici toni vailatiani dato che Peirce considererà entrambi rappresentanti della tendenza nominalista, inconciliabili dunque con la sua prospettiva realista. Ciononostante, è necessario evidenziare che furono proprio Leibniz e Locke a suggerire a Vailati l'ipotesi, e l'importanza, di una “teoria generale dei segni” la quale venne elaborata in tutta la sua potenza e profondità proprio dal filosofo di Cambridge.

2.4 James e i pragmatisti italiani

2.4.1 Antropologia e religione nel pragmatismo

La fortuna di James, viceversa, è di natura diametralmente opposta rispetto a quella di Peirce nel senso che, mentre gli scritti di quest'ultimo non ebbero all'epoca un'ampia cassa di risonanza in Europa, le riflessioni jamesiane travalicarono presto i confini americani suscitando numerosi dibattiti anche a livello europeo¹⁸¹. Non è scopo del presente lavoro tracciare una storia e rinve-

¹⁷⁹ G. Vailati, *Sul carattere del contributo apportato da Leibniz allo sviluppo della Logica Formale*, cit., pp. 349-350.

¹⁸⁰ Ivi, cit., p. 352.

¹⁸¹ Basti pensare alle traduzioni italiane delle sue opere, di poco seguente le edizioni originali. Per comprendere la precoce fortuna sul suolo italiano può essere utile gettare uno sguardo alle considerazioni esposte da Papini nella prefazione alla raccolta di saggi jamesiani editi da Carabba. Qui si legge che: «fin dal 1897, cioè da quando uscì il suo libro più famoso, *The Will to Believe*, si cominciò a discutere le sue idee e uno dei primi a comprenderne l'importanza fu il nostro indimenticabile Vailati che a quel libro consacrò nientemeno che tre recensioni. Ma il merito maggiore della diffusione delle opere del James in Italia si deve al Dott. G. C. Ferrari, direttore della Rivista di Psicologia, e al suo amico ed aiutatore Mario Calderoni, i quali nel giro di pochi anni tradussero i grandi *Principles of Psychology*, i *Talks to Teachers*, e le *Varieties of the Religious Experience*, in modo che il James, nel 1905, venne a Roma per il congresso

nire le motivazioni di questa differente sorte, tuttavia è evidente che il rapporto intrattenuto dai pragmatisti italiani con William James si configura in maniera diversa dato che, la loro conoscenza dell'opera jamesiana, era sicuramente più approfondita rispetto a quella peirceana, all'epoca ancora troppo frammentaria e quindi inadatta a cogliere tutti i vari aspetti aperti dal filosofo di Cambridge. Questa considerazione preliminare ci aiuta a comprendere come, nelle pagine dei nostri pragmatisti, lo studio e la considerazione dell'opera di James partissero da una base sicuramente più ampia e documentata capace di individuare, a seconda dell'interesse, quelle parti maggiormente congrue e utili per la strutturazione delle loro tesi. Come è stato notato in altra sede, proprio la relazione fra lo psicologo americano e gli italiani permette di prendere coscienza della natura comunitaria del progetto pragmatista nonché fungere da ausilio per capire la particolare venatura esistenziale aggiunta dai nostri al pragmatismo originale¹⁸².

Il segmento della produzione jamesiana dunque che vorremmo analizzare nel prosieguo si focalizzerà appunto sulla tematica religiosa-esistenziale, al fine di mostrare la sua centralità nel progetto jamesiano¹⁸³ e capire se, e in quale misura, si possa parlare del pragmatismo italiano come una peculiare filosofia con aspetti religiosi che, soprattutto Papini e Prezzolini, tentarono di codificare tramite la figura dell'Uomo-Dio. Lasciando sullo sfondo tale immagine antropologica, è cruciale notare che l'intreccio fra la speculazione pragmatista, esistenza individuale e confessione religiosa venne analizzato nell'importante ciclo di conferenze del 1907 intitolate *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. In questa sede lo psicologo americano sottolinea la vitalità del movimento pragmatista, la cui florida crescita è rinvenibile non solo in terra americana ma anche su suolo europeo dove tutta una schiera di pensatori è occupata a propagare la nuova idea nella vita intellettuale e culturale del proprio paese e, tra coloro impegnati in questa meritoria opera, James menzionerà proprio Papini a testimonianza della stima e della confidenza riposte da James nelle capacità del giovane collega¹⁸⁴.

In queste conferenze James tenta, tra gli altri temi, di conciliare i postulati pragmatisti con una filosofia religiosa di stampo anglosassone, derivante quindi dall'eclittismo empirista della scuola

Internazionale di Psicologia, trovò tra noi discepoli commossi, moltissimi ammiratori ed una popolarità che egli, come ebbe a confessarmi in quei giorni, non si aspettava». James viene dipinto come «l'apostolo [...] di una filosofia volontaristica e pluralistica, che si oppone violentemente alle dottrine monistiche e razionalistiche che dominano ancora oggi nelle università e nelle riviste europee transatlantiche» e proprio nei saggi pubblicati «dappertutto si sente lui, il James che amiamo: l'uomo dalle idee chiare, dalle scappatoie suggestive, dalle immagini inaspettate, vive e irriverenti, l'uomo che non può soffrire gli arzigogoli e gli astrattumi, ma pieno di calda simpatia umana per le migliori aspirazioni dell'anima dei migliori. Anche se non convince dà piacere; e ogni volta che leggo una pagina sua mi sento più lieto, più forte, più confidente e mi par di rivedere quel suo leale sorriso di onesto cercatore e di buon amico che vidi per la prima volta cinque anni fa, nei viali pieni d'ombre e di ragazzi di Villa Borghese», cfr. G. Papini, *Prefazione*, in W. James, *Saggi pragmatisti*, Rocco Carabba Editore, Lanciano 1910, cit., pp. 5-7.

¹⁸² Cfr. G. Maddalena-M. Bella, *William James and Italian Pragmatism*, in D.H. Evans (ed. by), *Understanding James, Understanding Modernism*, Bloomsbury, New York-London 2017, pp. 249-258.

¹⁸³ Si veda a tal proposito l'importante saggio di Giuseppe Riconda posto in appendice alle conferenze jamesiane sul pluralismo, cfr. G. Riconda, *Religione e metafisica nel pensiero di William James*, in W. James, *Un universo pluralistico*, pp. 235-254.

¹⁸⁴ Nella prefazione James sottolinea il ruolo di Papini nella sistemazione e nell'approfondimento del pragmatismo, cfr. W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green & Co., New York 1907; *Pragmatismo*, a cura di S. Franzese, Aragno, Roma 2007. Questa non è, tuttavia, l'unica parte dell'opera in cui ricorre il nome di Papini; nelle conferenze lo psicologo americano ammette di apprezzare l'immagine del pragmatismo come *teoria-corridoio* (ivi, p. 36) volta a «disirrigidire tutte le nostre teorie» (ivi, cit., p. 95) che conduce Papini, forse definito un po' troppo frettolosamente come «caposcuola del pragmatismo italiano», ad esiti ditirambici «riguardo alla visione che esso apre della funzione divinamente creatrice dell'universo», (ivi, cit., p. 153). Sul rapporto fra Papini e James si vedano inoltre E.P. Colella, *Reflex Action and the Pragmatism of Giovanni Papini*, «The Journal of Speculative Philosophy», New Series, Vol. 19, No. 3 (2005), pp. 187- 215 e D. Fulvi, *Compagni in pragmatismo: Giovanni Papini e William James*, «Nóema», 6-2 (2015), pp. 18-36.

scozzese e tendente al riconoscimento del darwinismo e della fisiologia cerebrale degli atti, capace di mostrare come la proposta speculativa di cui è latore non si scontri in alcun modo con la ricerca specifica della teologia. Secondo lui il pragmatismo «non ha pregiudizi *a priori* contro la teologia» ma, anzi, se le idee teologiche «*danno prova di avere un valore per la vita concreta, per il pragmatismo saranno vere*»¹⁸⁵. L'apertura mentale del pragmatismo, sua caratteristica precipua, consente di non avere pregiudizi né tantomeno dogmi e permette di abbracciare concetti e ipotesi problematiche come quella di Dio e del misticismo, alla condizione però che abbiano proficui riverberi all'interno del mondo pratico. Nell'ottica da cui si pone James la fede è una possibilità dell'esistenza ma, rispetto alle altre, la credenza in essa può portare ad un vero e proprio miglioramento dell'uomo e della società in cui ci si trova a vivere ed operare. L'importanza di queste conferenze venne immediatamente compresa anche da Vailati che dedicò all'opera jamesiana, nello stesso anno in cui venne pubblicata, una recensione. Dopo un primo apprezzamento per la positiva considerazione jamesiana dell'opera di John Stuart Mill¹⁸⁶, l'attenzione viene spostata sui movimenti affini al pragmatismo descritti da James tra cui, nella prospettiva vailatiana, spiccano «quelli miranti all'analisi storico-critica dei principi e dei metodi delle scienze» nonostante, nell'elenco stilato dall'americano, vi siano alcune incongruenze tematiche e omissioni teoriche, come, ad esempio, quelle inerenti agli articoli del «Leonardo» sul pragmatismo. Ciononostante, il giudizio globale sull'opera di James è più che positivo e l'unica aporia segnalata dall'italiano è quella fra *right to believe* e *will to believe*¹⁸⁷. A tal proposito giova rilevare, insieme ad un eminente studioso di pragmatismo italiano come Santucci, il peculiare interesse vailatiano per questa *religione sperimentale* in grado di salvaguardare il concetto di Dio senza arrecare detrimento ai contenuti delle teorie scientifiche¹⁸⁸. Il connubio tra pragmatismo e religione non è solo una conquista di queste conferenze ma ricorre anche in altri luoghi della produzione intellettuale di James. Si prendano ad esempio le *Hibbert Lecture* sul pluralismo, nelle quali James sosterrà non solo che «l'esperienza religiosa, in senso stretto, deve [...] essere considerata con cura e interpretata da chiunque aspiri a formulare una filosofia più completa»¹⁸⁹ ma aggiungendo poi che ve ne sono alcune «di una natura specifica, non deducibili per analogie o attraverso argomentazioni psicologiche dagli altri tipi della nostra esperienza»¹⁹⁰

¹⁸⁵ W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 47. Per una panoramica sul problema religioso in James si veda M.R. Slater, *William James on Ethics and Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2010 e H. Rydenfelt-S. Pihlström (eds. by), *William James on Religion*, Palgrave Macmillan, London 2016.

¹⁸⁶ James dedicherà le conferenze proprio alla memoria di Stuart Mill, «che per primo mi insegnò l'apertura pragmatica della mente», raffigurato come guida e padre dello stesso movimento pragmatista, cfr. W. James, *Pragmatismo*, p. 3. Nella sua recensione Vailati, in nota, evidenzia il meritato omaggio «alla memoria di un pensatore, la cui influenza sullo sviluppo della speculazione filosofica dell'ultimo mezzo secolo è destinata a essere sempre più altamente apprezzata, di mano in mano che l'applicazione appunto del metodo pragmatista alle controversie metafisiche [...] permetterà di riconoscere meglio la posizione delle armate combattenti, e la provenienza dei colpi più decisi», cfr. G. Vailati, [Rec. a] W. James. *Pragmatism*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia e alla Psicopatologia», anno III, n. 2, luglio-agosto 1907; in *Scritti*, vol. I, pp. 209-211, cit., pp. 209-210. Sul rapporto tra lo psicologo americano e il filosofo inglese si veda P.B. Vogt, *From John Stuart Mill to William James*, «The Catholic University Bulletin», vol. XX, February 1914, pp. 139-165.

¹⁸⁷ Scrive Vailati: «Un ultimo punto, che mi sembra interessante segnalare nel presente volume, è quello nel quale l'A., alludendo per incidente alle diverse interpretazioni alle quali si è prestata la sua famosa formula della «*Volontà di credere (Will to believe)*, ne determina, in certo modo, il senso ufficiale, facendolo coincidere con quello che avrebbe avuto la frase «*Diritto di credere (right to believe)*. Le interpretazioni diverse da questa sono da lui qualificate come «*psychologically impossible, morally iniquitous*»; apprezzamento questo che mi pare pecchi di eccessiva severità, dato che non è tanto facile comprendere come si possa parlare di «*diritto*» a far qualche cosa senza ammettere implicitamente che il farla o non farla dipende dalla nostra od altrui volontà» cfr. [Rec. a] W. James. *Pragmatism*, cit., pp. 210-211.

¹⁸⁸ Cfr. A. Santucci, *Vailati e il pragmatismo americano*, p. 346.

¹⁸⁹ Cfr. W. James, *Un universo pluralistico*, cit., p. 180.

¹⁹⁰ Ivi, cit., p. 177.

che mostrano come, dall'alleanza fra pragmatismo e credenza, «una nuova era comincerebbe subito per la religione e la filosofia»¹⁹¹.

L'interesse di James per le preoccupazioni *esistenziali* e *religiose*, da lui massimamente ritenute valevoli di indagine e approfondimento dato il loro statuto di *documents humains*¹⁹² – e base su cui Papini probabilmente ricavò la sua idea della filosofia come documento psicologico¹⁹³ – vennero codificate, anche con importanti integrazioni, dai nostri, ovviamente con tutti i vari distinguo del caso. Ad uno sguardo preliminare, tuttavia, l'indagine così impostata presenta ancor prima di iniziare delle forti criticità ascrivibili in primo luogo alla posizione di Vailati, in che modo e misura si può dire che le sue riflessioni ebbero un'impronta esistenziale-religiosa, soprattutto alla luce del fatto che, per alcuni, il cremasco non aveva la stessa sensibilità papiniana nei confronti della tematica¹⁹⁴? Alla risoluzione di questo primo nodo gordiano verranno dunque destinate le riflessioni successive.

2.4.2 Il legame Vailati-James tra recensioni e congressi

Il rapporto fra Vailati e James, e generalmente con il gruppo del «Leonardo», raggiunge l'apice nel 1905, durante il congresso romano di psicologia che vide la partecipazione di numerose personalità di spicco del panorama internazionale fra cui quella dello psicologo americano¹⁹⁵ che tenne,

¹⁹¹ Ivi, cit., p. 184.

¹⁹² In quella magistrale opera di fenomenologia della vita religiosa che sono le *Varieties of Religious Experience* James, nella prima lezione, specifica che «per lo psicologo, le inclinazioni religiose dell'uomo devono essere interessanti almeno quanto ogni altro fatto pertinente alla sua struttura mentale [...] se l'indagine deve essere psicologica, ne consegue che i suoi soggetti saranno non le istituzioni religiose ma, piuttosto, i sentimenti e gli impulsi religiosi; e devo limitarmi ai fenomeni soggettivi più evoluti, documentati nella letteratura prodotta da uomini pienamente coscienti e consapevoli, cioè in opere di pietà e autobiografia. [...] Ne consegue che i documenti che più ci interesseranno saranno quelli degli uomini che più si avvicinarono alla perfezione nella vita religiosa, i più capaci di dare un resoconto comprensibile delle loro idee e delle loro motivazioni. Naturalmente, questi uomini sono scrittori relativamente moderni, oppure si tratta di antichi autori divenuti dei classici della religione. I *document humains* che noi troveremo più istruttivi non devono essere cercati nei santuari dell'erudizione specializzata: essi si trovano lungo le strade maestre» W. James, *Le varietà dell'esperienza religiosa*, cit., p. 24.

¹⁹³ In *Morte e resurrezione della filosofia*, come già detto nel capitolo dedicato alla battaglia fra Croce e i leonardiani, la filosofia poteva trasfigurarsi non solo come *gioco* e *scudo*, ma anche come *documento*: «I filosofi vogliono spiegare tutto ma in generale non si curano di spiegare loro stessi e la loro filosofia. S'è dimenticato che i sistemi son pure parti dell'universo, oggetti su cui si può speculare, e che sono rivelazioni, espressione di uomini. La filosofia resterà dunque, come *fatto*, in due maniere: 1) come *documento cosmico* (essendo la parte più alta, più elevata del mondo, quasi la sintesi dell'universo, il fiore delle cose, in essa si può forse scoprire il segreto di tutto, si può prenderla come quintessenza rappresentatrice, come forma suprema in cui appaiono più chiare le aspirazioni e le forme dell'inferiore; 2) come *documento psicologico* (poiché ogni filosofia è l'espressione di una vita, di un temperamento, di un'insieme d'istinti, di sentimenti e di voglie, noi possiamo ritradurre i simboli logici in simboli vitali, ricostruire delle personalità, completare delle vite non conosciute per altre vie, fare delle rievocazioni d'individui e delle interpretazioni dei tempi» G. Papini, *Morte e resurrezione della filosofia*, cit., p. 5.

¹⁹⁴ Cfr. G. Maddalena-M. Bella, *William James and Italian Pragmatism*, p. 257. Un ulteriore articolo per capire le fortune di James in Italia, e più generalmente in Europa, è quello di J. Nubiola, *The Reception of William James in Continental Europe*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», III, 1° (2011).

¹⁹⁵ In una lettera alla moglie Alice Gibbons, James descrive entusiasticamente il colloquio e l'incontro con la banda fiorentino-leonardiana: «I have been having this afternoon a very good and rather intimate talk with the little band of "pragmatists, Papini, Vailati, Calderoni, etc., most of whom inhabit Florence, publish the monthly journal "Leonardo" at their own expense, and carry on a very serious philosophic movement, apparently *really* inspired by Schiller & myself [...] and show an enthusiasm, and also a literary swing and activity that I know nothing of in our own land, and that probably our damned academic technics and PhD. machinery and university organization prevents from ever coming to a birth. These man are none of them Fachphilosophen, and few of them teachers at all. It has given me

difatti, una importante conferenza ristampata successivamente proprio sulle colonne della rivista fiorentina¹⁹⁶. È importante tuttavia precisare che la frequentazione vailatiana dell'opera jamesiana fu di molto anteriore al loro incontro romano e, difatti, proprio le recensioni del cremasco che andremo in seguito ad analizzare sono la conferma di questa ipotesi. Come si è già visto anche i nostri pragmatisti, capeggiati da Vailati, parteciparono alle varie sessioni leggendo tre relazioni già esaminate precedentemente; quello che non si è messo in evidenza sono stati i resoconti sul congresso scritti da Vailati stesso.

Nel primo, pubblicato sulla «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», Vailati rivela che l'impostazione di pensiero jamesiana si articola sulla relazione fra i fatti interni della coscienza e quelli esterni del mondo fisico, «avente ogni sua ragione di essere, o giustificazione, in circostanze d'indole pratica, in considerazioni, cioè, relative all'uso che noi possiamo, o intendiamo, fare dei vari ordini di cognizioni che andiamo acquisendo nel campo complessivo della nostre esperienze». Ciononostante, sottolinea l'autore, la parte maggiormente interessante del contributo jamesiano è l'attacco al monismo verbale e spinoziano, vera e propria *questione di parole*, capace di evitare tutti gli pseudo problemi che attanagliano l'essere umano. Come rimarca Vailati, tale dottrina è ancora massimamente in voga tra i positivisti e tende a fare dei fatti psichici e fisici due facce di una stessa identica medaglia, idea non gradita neanche da James poiché permetterebbe la permanenza di concetti vaghi come *sostanza e realtà*, per lui residui ontologico-metafisici mentre il suo schema, rileva l'italiano:

taglia, per così dire, i viveri a ogni sorta di speculazione metafisica e ontologica, negando risolutamente, non solo qualsiasi importanza, ma anche qualsiasi significato, a ogni questione che non si riferisca alle nostre esperienze effettive, o possibili, o alle connessioni che riconosciamo, o immaginiamo, sussistere tra esse. Esso mira ad emancipare non solo la psicologia ma anche le altre scienze, e con esse la filosofia, da quella preoccupazione per le pseudo-questioni che mette così spesso i filosofi nella posizione del cane della favola attraversante il ponte con un pezzo di carne in bocca, e che lo lascia cadere per l'ingordigia di afferrare anche quello che gli è presentato dalla sua immagine riflessa nell'acqua.

Nella chiusura, inoltre, Vailati pone un netto discrimine tra pragmatismo jamesiano e criticismo kantiano. Se quest'ultimo è difatti costruttivista e tende ad incanalare il contenuto grezzo dell'esperienza nelle forme e categorie dell'intelletto e dell'intuizione, arrivando così ad una specie di schematismo apriori, la visione di James tende a rifiutare tutte le varie posture linguistico-concettuali rivendicando, al contempo, l'applicabilità, in campo psicologico, delle analisi condotte in ambito fisico al fine di motivare l'impossibilità di una scissione fra questi diversi e peculiari aspetti della percezione umana¹⁹⁷.

a certain new idea of the way in which *truth* ought to find its way into the world» William James to Alice Gibbons, Rome 25 April 1905; in *The Correspondence of William James (April 1905-March 1908)*, vol. XI, edited by I.K. Skrupskelis and E.M. Berkeley, University of Virginia Press 2003, cit., p. 96.

¹⁹⁶ Il terzo numero del «Leonardo» del 1905 viene aperto dalla conferenza jamesiana, cfr. W. James, *La concezione della coscienza*, «Leonardo», 3°, giugno-agosto 1905, pp. 77-82. Il problema della coscienza si configura come centrale anche nei *Principles* dove James evidenzia la sua funzione selettiva, capace di preferire alcune sensazioni ad altre; ciò gli permette di bollare come fortemente anti psicologiche tutte quelle teorie che fanno della coscienza un grimaldello con cui forzare le serrature dell'essere e, quindi, dell'ontologia, cfr. *Principi di Psicologia*, pp. 118-120. Il dato interessante emergente dalla trattazione jamesiana è il suo sostrato fisiologico; secondo James la coscienza è localizzata nell'organo cerebrale e, così facendo, per lo psicologo diviene necessario riconoscere che l'unica cosa immediatamente conosciuta, dal lato mentale, è lo stato di coscienza e non l'anima in sé stessa (ivi, p. 148).

¹⁹⁷ G. Vailati, *La "Concezione della Coscienza" di William James*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed

La seconda recensione fu invece commissionata per un'altra rivista fiorentina, «Il Regno»¹⁹⁸, di cui Prezzolini e Papini erano co-redattori. In questa sede il cremasco dice che la parte più importante del congresso fu l'eterogeneità e il pluralismo dei vari indirizzi di ricerca che costituiscono il campo della scienza psicologica il quale, seppur fomentando i contrasti fra le fazioni in lotta, assicurava una proficua discussione su tutta quella serie di problemi e questioni che erano allora al centro del dibattito scientifico e filosofico. Da una parte vi sono i sostenitori della psicofisiologia

fanatici per gli esperimenti, disprezzatori di ogni fatto che non si possa descrivere in termini di peso, numero e misura, gli psicologi da laboratorio pei quali ogni esperienza od osservazione non ha valore se non in quanto sia fatta per mezzo di qualche strumento, o conduca a riempire qualche posto vuoto in una tabella statistica, o a determinare qualche nuovo punto d'un diagramma i semplicisti impenitenti che si ipnotizzano al suono delle magiche parole «forza» e «materia», pur protestandosi nemici di ogni metafisica.

Dall'altra, per converso, vi sono coloro che per comodità Vailati bolla come «filosofi idealisti», interessati alle questioni epistemologiche e alle «discussioni eleganti ed erudite sulla coscienza e la realtà del fenomeno e il *noumeno*, sull'immanenza e la trascendenza, sul soggetto e l'oggetto, sulle categorie dell'induzione e dell'intendimento, sugli enigmi dell'universo, sulle antinomie, sulla contingenza etc.»¹⁹⁹ – punzecchiati anche da James il quale dirà che, per loro, solo il noumeno, «la cosa in sè sconosciuta», gode «di un'esistenza extramentale completa»²⁰⁰. Ora, ai fini della ricerca

alla Psicopatologia», anno I, n. 4, luglio-agosto 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 206-208. L'americano fu, analogamente a Vailati, molto sensibile nei confronti delle incomprendimenti scaturite dalle imperfezioni linguistiche; manifesto della loro pericolosità sono le degenerazioni incorse a lemmi quali istinto ed emozione i quali, privati dal loro ancoraggio alla vitalità umana, hanno dato luogo a ragionamenti inutili e fallaci, cfr. W. James, *Principi di psicologia*, p. 713 e 797.

¹⁹⁸ «Il Regno», rivista fondata nel 1903 da Enrico Corradini fu, insieme ad «Hermes» e «Leonardo», uno dei fogli fiorentini più importanti dell'epoca. Primo giornale del movimento nazionalista aveva fra i suoi caratteri principali l'antigiolittismo e l'avversione nei confronti della sinistra socialista e della democrazia borghese, a cui si imputavano le sfortune dell'Italia. Tra i suoi collaboratori, oltre a Papini e Prezzolini, figurano tra gli altri Calderoni, Borgese, Cecchi, D'Annunzio e Pareto che contribuirono a veicolare un messaggio culturale e politico irrazionalistico-nazionalistico circolante in settori abbastanza estesi dell'inquieta vita culturale e politica italiana, anche dopo la presa di distanza di alcuni dei maggiori articolisti dalle posizioni politiche di Corradini e la cessazione della rivista nel 1906. Per la ricostruzione della ventura delle riviste fiorentine si rimanda a M. Quaranta, *La discussione filosofica nelle riviste del Novecento (1900-1970)*, Edizioni Sapere, Padova 2015, A. Verri, *La filosofia italiana attraverso le riviste (1900-1925)*, Milella, Lecce 1983, D. Castelnuovo Frigessi, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. «Leonardo», «Hermes», «Il Regno»*, Einaudi, Torino 1960 e A. Bobbio, *Le riviste fiorentine del principio del secolo (1903-1916)*, Sansoni, Firenze 1936.

¹⁹⁹ G. Vailati, *Gli psicologi a congresso*, «Il Regno», anno II, 13 maggio 1905; in *Scritti*, vol. III, pp. 153-154, cit., p. 153. In una lettera a Prezzolini Vailati scrive: «ieri il Congresso si chiuse con una seduta che merita di esser fatta diventare importante e memorabile. Il discorso di James splendido: contro la distinzione tra "fisico" e "psichico" che egli rappresenta non come una distinzione tra diversi fatti ma tra due diversi modi di metterli in ordine. [...] Papini ha avuto un segreto colloquio con James che si è abbonato al Leonardo [...] ha ottenuto da lui il permesso di essere il primo a pubblicare il testo del suo discorso» Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini, Roma 1 maggio 1905; in A. Zarlenga (a cura di), *Alcune lettere inedite di Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini*, cit., pp. 165-166.

²⁰⁰ W. James, *La concezione della coscienza*, cit., p. 79. Non è certo questo il luogo idoneo a delineare i punti salienti della critica jamesiana all'idealismo razionalista, tuttavia è necessario riconoscere che esso è una cartina tornasole che permette di capire i motivi delle antipatie neo-idealiste nei confronti del pensiero di James; in *Pragmatism*, ad esempio, lo psicologo dirà che il discrimine maggiore tra la sua visione e quella razional-idealistica è data dalla diversa concezione della realtà, monolitica per i primi, mentre per il pragmatista essa è immersa nella concretezza, mutevolezza e pluralità del mondo e delle cose, risultando così inconciliabile con quella concezione statica e asettica di cui si fanno banditori gli eredi dell'idealismo tedesco, cfr. W. James, *Pragmatismo*, p. 133. Alla confutazione di Hegel James dedicò alcune dense pagine di *Un universo pluralistico* nelle quali, come lui stesso ammette, compito principale del

è interessante notare che, accanto queste due tendenze, Vailati ne ravvisa una terza, pronta a trarre profitto dallo scontro fra idealisti e psicofisiologi, costituita dal «piccolo ma energico gruppo dei difensori della fede religiosa tradizionale» costretta a pararsi dagli attacchi rivolti tanto dagli scienziati che dalla critica filosofica. I tutori della religiosità trovarono nei pragmatisti capeggiati da James «alleati potenti ma sospetti e mal fidi» con i quali lottare «nello stesso tempo contro il feticismo per i fatti insignificanti e contro quello per le teorie senza senso, contro le osservazioni o gli esperimenti che non provano nulla, o contro le dottrine, siano esse materialiste o idealiste, che non possono essere provate, o confutate da alcuna osservazione o esperimento». Nella chiusura, poi, Vailati informa il lettore italiano che l'importante conferenza jamesiana «non mancò di qualche frizzo ben meritato contro i fautori di quel *monismo verbale*, tanto in voga da noi, che crede di semplificare e spiegare la distinzione fra fatti psichici e fatti fisici dicendo che “materia” e “spirito” non sono che “i due aspetti” di una “sola realtà”»²⁰¹; prima di esaminarla è tuttavia d'obbligo sottolineare un elemento emerso nella nota vailatiana la quale, nonostante la stringatezza, presenta un dato essenziale ossia l'unione d'intenti fra l'uomo pragmatista e l'*homo religiosus*.

Lasciando sullo sfondo il tema, in *La concezione della coscienza*, articolo d'apertura del «Leonardo» del giugno-agosto 1905, James parte da un'ammissione base della sua psicologia, ovvero che ogni persona «percepisce direttamente la sua vita spirituale come una specie di corrente interna, attiva, leggera, fluida, delicata, quasi diafana, e assolutamente opposta a qualunque cosa materiale»²⁰². Definizione simile ricorre anche nei *Principi di psicologia* dove la coscienza sembra essere il risultato da una parte dell'interesse umano – questione dibattuta in recenti studi sul pragmatismo americano²⁰³ – e dall'altra dell'attenzione – che per lo psicologo è tanto volontaria quanto involontaria –, mostrando come «la corrente del nostro pensiero» sia «simile ad un fiume. In generale il corso dei flutti è placido e calmo, e le cose scendono alla deriva, secondo la forza della gravità, e l'attenzione naturale senza sforzo è la regola»²⁰⁴. Nei *Principi* di James la corrente di pensiero, in

pensiero è quello di riconoscere, e rifiutare, la base intellettualistica che informa l'architettura speculativa del tedesco al fine di mantenere e conservare la sua visione cosmologica; scrive l'americano: «Io perciò, non prendo seriamente in considerazione l'apparato tecnico di Hegel. Lo considero piuttosto come uno di quei numerosi originali visionari che non impareranno mai a parlare chiaramente. La sua supposta logica coercitiva non conta nulla ai miei occhi, ma ciò alla fine non toglie l'importanza filosofica della sua concezione dell'assoluto, se la prendiamo in considerazione in modo puramente ipotetico come uno dei grandi tipi di visione cosmica», id., *Un universo pluralistico*, cit., p. 70

²⁰¹ G. Vailati, *Gli psicologi a congresso*, cit., p. 154. Nell'incipit della conferenza James dice che la coscienza umana di sé e del mondo è inficiata da un «inveterato dualismo» tra soggetto percepente e oggetto percepito, «le due gambe senza le quali pare che la filosofia non sappia fare un passo avanti», che si rivela essere una *questione di parole*: «un monismo verbale. Pone una realtà sconosciuta ma ci dice che questa realtà si presenta sempre sotto due “aspetti” un lato coscienza e un lato materia, e questi due aspetti rimangono irriducibili», W. James, *La concezione della coscienza*, cit., p. 77. Anche nei *Principi* troviamo alcune stilette contro i giochi di parole, soprattutto nel capitolo sull'istinto nel quale James specifica che tutte le discussioni in merito la tematica partono sempre da ragionamenti fallaci o inutili inadatti a cogliere la dimensione vitale dell'istinto umano, W. James, *Principi di Psicologia*, p. 713.

²⁰² W. James, *La concezione della coscienza*, p. 77. Nei *Principi*, James afferma che la coscienza, nel fondo della sua natura, oltre ad essere impulsiva e anche sufficientemente intensa. Nei saggi sulla *Will to Believe*, soprattutto nel primo, James sosterrà che vi è una sola verità indubitabile, ossia l'esistenza reale del fenomeno di coscienza, materia stessa sui cui è possibile costruire la propria filosofia, cfr. W. James, *Will to believe and other essays in popular philosophy*, Longmans & Green, New York 1897; *La volontà di credere*, a cura di G. Graziussi, Principato, Milano 1956, p. 31.

²⁰³ Si veda M. Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata 2019. Anche James, tuttavia, consegnò numerose analisi sul concetto di interesse; a suo avviso ciò che ci interessa colpisce immediatamente la nostra attenzione e, invece che essere un puro prodotto dell'esperienza, si configura come il coefficiente più importante della stessa: «si dice che le cose a cui prestiamo attenzione sono quelle che ci *interessano*; e si suppone che l'interesse che abbiamo per esse sia la causa dell'attenzione che prestiamo loro» W. James, *Principi di Psicologia*, cit., p. 304.

²⁰⁴ W. James, *Principi di Psicologia*, cit., p. 333. L'ovvio rimando è al πάντα ῥεῖ eracliteo e a tutte le sfumature in cui è

inglese *stream of consciousness*, viene esaustivamente indagata nel IX capitolo in cui essa figura come l'unico postulato della psicologia. Riferendosi a Locke e Hume – e a Victor Egger²⁰⁵ –, James rivela quelli che a suo avviso sono i cinque caratteri del pensiero umano: 1) parte della coscienza personale, 2) naturale mutevolezza, 3) continuità sensibile di essa, 4) rapporto fra pensiero e oggetti apparentemente indipendenti da quest'ultimo, 5) scelta, da parte del pensiero, degli oggetti su cui dirigere interesse e attenzione.

Il punto di vista psicologico di James, dunque, si configura come nettamente anti-idealista vista la natura empirica e *relazionale* del fatto di coscienza. Per lo psicologo la nozione di una moltitudine di idee coesistenti è puramente chimerica, tutte le cose sono infatti pensate in perenne relazione fra loro e alla mente spetta proprio il compito di astrarre e selezionare i contenuti confacenti alle nostre inclinazioni, passioni e volizioni. Quest'idea conduce James a stabilire una interessante analogia fra il lavoro dello scienziato e quello dello scultore che opera intorno il suo blocco di marmo: in entrambe le situazioni si estrae da una materia grezza qualcosa che era in potenza, la quale acquisterà determinate forme solo dopo un paziente lavoro²⁰⁶.

Ai *Principi jamesiani* tradotti in italiano nel 1900, Vailati dedicò ben tre recensioni in cui vi è il comune riconoscimento dell'importanza di tale operazione per l'avanzamento degli studi psicologici in Italia. Nella prima, Vailati loda «l'assenza di qualsiasi pedanteria scientifico-professionale, sia nell'uso di termini troppo tecnici che nell'ordinamento troppo rigido e schematico della materia, e, dall'altra, il colorito sempre vivace e la freschezza delle espressioni» che permette al lettore di seguire senza fatica le analisi di James. Le sue critiche al dogmatismo scientifico e religioso propugnano un'atipica versione di scetticismo basata sulla forza attiva della mente umana che «le impedisce di intorpidirsi nell'accettazione passiva delle opinioni tradizionali»²⁰⁷. Nella seconda, l'accento viene posto da un lato sulla maniera con cui James tratta i «vari possibili modi di concepire e rappresentare le relazioni tra gli stati mentali più complessi e i loro elementi costitutivi», e, dall'altro, sulla nozione di mentalità incosciente, «assoggettata a una finissima analisi critica, diretta a metterne in chiaro il contenuto positivo e a liberarla dagli equivoci cui essa è troppo atta a dar luogo»²⁰⁸. Nella terza e ultima, apparsa sulla «Rivista Sociale», Vailati dopo aver sottolineato nelle

incorso all'interno della filosofia greca. Un punto molto interessante degli studi jamesiani, probabilmente minoritario rispetto a quelli su Peirce, è dato proprio dall'influenza, sullo psicologo americano, della speculazione antica; per una panoramica generale si vedano S. Sinclair, *William James as American Plato?*, «William James Studies», vol. 4 (2009), pp. 111-129 e J.A. Boodin, *From Protagoras to William James*, «The Monist», vol. 21, No. 1, January 1911, pp. 73-91.

²⁰⁵ In questo capitolo James scrive che il concetto di *parola interiore*, centrale nella strutturazione del proprio patrimonio psicologico, trova una fine trattazione nella filosofia spiritualista ed eclettica di Egger (1848-1909) e nel suo saggio, *La Parole Interieure: Essai De Psychologie Descriptive*, Baillière, Paris 1881; su questa figura, cruciale per capire alcune dinamiche del pensiero francese presenti soprattutto in Bergson, si veda R. Roni, *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, ETS, Pisa 2016 e id. *Victor Egger (1848-1909). La filosofia spiritualista in Francia tra Ottocento e Novecento*, Mimesis, Milano 2020.

²⁰⁶ Cfr. W. James, *Principi di Psicologia*, pp. 178-222. Sulla nozione di continuo nella ricerca psicologica di James si rimanda a M. Bella, *Filosofia e psicologia. Continuità e possibilità in William James*, «B@belonline», Novembre 2016, pp. 267-284. Nei *Principles* la figura dell'artista è utilizzata come metro di paragone delle nostre percezioni spaziali; secondo l'americano tutta l'educazione di quest'ultimo consiste nell'imparare a vedere sia i segni che si presentano che le cose rappresentate, in tal modo la sensazione riesce difatti a fondare il segno con l'oggetto, cfr. *Principi di Psicologia*, p. 633.

²⁰⁷ G. Vailati, [Rec. a] W. James, *Principii di Psicologia*, «Rivista di Studi Psichici», anno V, novembre-dicembre 1899; in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 192-193. Anche in *A Pluralistic Universe* emerge la potenza del raziocinio umano che, è opportuno rimarcarlo, non si basa su una partecipazione passiva alla realtà delle cose ma inerisce invece la concreta prassi umana e la capacità dell'uomo di incidere concretamente sullo sviluppo di tutte le teorie, siano esse religiose o scientifiche, dato che «la visione di un uomo può essere molto più preziosa di quella di un altro e le nostre visioni sono di solito non solo i nostri più interessanti contributi al mondo nel quale noi svolgiamo il nostro ruolo, ma anche i più rispettabili», W. James, *Un universo pluralistico*, cit., p. 15.

²⁰⁸ Vailati aggiunge poi che, nonostante si possa dissentire con le conclusioni assolute e radicali dell'autore, si è costretti

precedenti i benefici nel campo degli studi psicologici scrive che la pubblicazione dei *Principles* jamesiani può avere proficui riverberi anche in campo sociologico. Nella sua ottica è evidente che «la soluzione di moltissimi problemi d'indole sociale dipenda in gran parte dalla conoscenza che possiamo avere dei moventi psicologici che spingono gli uomini ad agire nel seno della società». Dopo aver deprecato la separazione tra le due discipline, tipica di un certo tipo di psicologia orientata solamente all'osservazione del fatto interno, Vailati scrive che:

Il libro del James invece soddisfa pienamente a questo bisogno universalmente sentito di trarre dalla psicologia elementi di giudizio intorno alla vita pratica e reale: esso è il libro di psicologia più *vissuta* che si possa immaginare. Il James, in tutto il corso dell'opera, si palesa un finissimo conoscitore dell'anima umana, individuale e sociale, e di questa conoscenza egli si vale continuamente per illuminare col mezzo della psicologia i più ardui problemi della pedagogia, della etica, della sociologia moderna. [...] I confini di una recensione non permettono di mostrare i molteplici argomenti d'interesse sociale che sono trattati in essi dal James; al quale, la sua grande conoscenza dell'anima umana in concreto non vieta di mostrarsi altresì grande filosofo e grande come scrittore: lo stile di tutta l'opera è stranamente affascinante, e nelle immagini e nelle similitudini altrettanto belle esteticamente quanto scientificamente esatte, il James si rivela insuperabile²⁰⁹.

Anche le conferenze sulla volontà di credere suscitarono l'interesse vailatiano che decise di dedicargli ben tre recensioni, analogamente a quanto fatto per i *Principi di psicologia*. La prima ricognizione – dal carattere marcatamente scientifico-psicologico – si apre con un tema già analizzato nel capitolo, l'influsso della volontà sulla credenze capace di creare da sé una verifica dei suoi stessi contenuti. Questo vale non solo per lo scienziato, come sottolinea Vailati, ma anche per l'uomo di fede, analizzato da James nelle sue conferenze. Qui lo psicologo americano dichiara che il suo è un saggio a giustificazione della fede il cui contenuto non è di tipo dogmatico quanto, piuttosto, ipotetico: solo così è in effetti possibile conciliare i fenomeni volitivi con le credenze soggettive creando in tal modo le condizioni per cui anche la stessa religione, da mero contenuto formale, diventi ipotesi viva su cui modellare l'esistenza individuale e sociale²¹⁰. Osservando gli scritti che compongono la *Will to Believe*, Vailati evidenzierà che per James il principio di causalità non è un assioma indiscutibile, vista la permanenza di una certa continuità tra soggetto percepente e oggetto

comunque ad ammirare il rigore e la chiarezza dell'analisi jamesiana la quale getta lumi sulla difficile questione della coscienza interna, id. [Rec. a] W. James. *Principii di Psicologia*, «Rivista di Scienze Biologiche», fasc. 3, marzo 1900; in *Scritti*, vol. I., p. 199-200. Nel suo manuale James ammette che il suo metodo si diversifica rispetto a quelli precedentemente seguiti dalla psicologia: l'introspeztivo, tipico della scuola anglosassone e basato sull'immediatezza della percezione, e quello sperimentale, frutto di una psicologia microscopica che ricorre ai dati dell'introspezione immediata seppur eliminando le ambiguità da essa derivanti. Egli preferisce quindi sposarne uno comparativo, complementare ai primi due e basato su una *curva d'introspezione* normale che non sia troppo rivolta all'interno del soggetto, cfr. W. James, *Principi di Psicologia*, pp.157-159.

²⁰⁹ Id. [Rec. a] W. James: *Principii di psicologia*, «La Riforma Sociale», IX, vol. XII, 1902; in *Scritti*, vol. I, p. 201. Questo lato sociale nella proposta pragmatista non è da prendere sottogamba dato che dimostra come, tale dottrina filosofica, possa avere dei contatti benefici in tutto il vasto campo delle scienze umane e, in primo luogo, negli studi socio-politici; per un approfondimento di questo tema si rimanda a A. Livingstone, *Damn Great Empires! William James and the Politics of Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford 2016. Come si illustrerà in seguito, questo carattere è centrale anche nelle riflessioni dei pragmatisti italiani.

²¹⁰ W. James, *La Volontà di Credere*, pp. 17-47. In numerosi passi delle sue conferenze James sarà molto chiaro al riguardo affermando che, ad esempio, se si creda valga la pena vivere allora la nostra fede creerà delle condizioni congeniali allo sviluppo di suddetta convinzione questo, nella sua ottica, dimostra che «la fede quindi anticipa la certezza ed anche in certi casi crea la sua stessa verifica», *ivi*, cit., p. 89.

percepito. Gli scienziati, continua Vailati, temono di vedere le cose dal punto di vista individuale e per questo considerano la realtà in una maniera del tutto astratta, ciò spinge il pragmatista italiano ad un'arguta comparazione: «si potrebbe anche osservare che, allo stesso modo come il corpo assoggettato a un regime troppo sedentario tende ad assumere speciali vizi di conformazione o particolari anomalie funzionali, così non è da stupire se anche la mente dello scienziato, a causa della necessità in cui questo si trova di osservare le cose quasi esclusivamente come *spettatore* e raramente come *attore*, sia soggetta a contrarre dei difetti corrispondenti a tale sua troppo persistente attitudine»²¹¹. L'argutezza dello *humor* vailatiano fa da paio alla chiusura in cui viene elogiata la capacità espositiva dello psicologo americano, scrive Vailati:

Per ciò che riguarda la forma dell'esposizione, basterà dire che l'indole stessa dell'opera ha permesso all'A. di dare un mirabile saggio della singolarità delle sue attitudini come artista della parola e come maestro nella difficile arte di istruire e di far riflettere divertendo e interessando. La frequenza e la felicità delle immagini e delle illustrazioni, la vivezza e la concettosità dello stile, l'uso appropriato dell'ironia in tutte le sue gradazioni, dall'umorismo più fine al sarcasmo più spietato, tengono continuamente desta ed eccitata l'attenzione del lettore, e lo inducono a domandarsi se sia più eminente il posto che il James occupa tra gli psicologi moderni o quello che egli ha anche diritto di occupare tra i grandi scrittori del suo paese²¹².

La seconda recensione parte dalla tendenza teorica maggiormente apprezzata nella prima, ossia «quella che si manifesta nei dubbi che egli [James, *nda*] esprime sulla legittimità dell'ipotesi deterministica o anzi in generale sulla validità assoluta di quello che i logici chiamano il principio di causalità» idea che, aggiunge Vailati, ha proficue applicazioni anche e soprattutto in campo sociale²¹³. Questo asserto viene concretamente tradotto dal cremasco che cercherà di mostrare come la questione della genialità aperta da James nelle sue conferenze²¹⁴, mostri la reciprocità dell'influenza tra uomo e ambiente e il ruolo attivo d'entrambi nella modificazione delle percezioni, tanto in ambito sociale quanto in ambito biologico. Ciò è confermato dalla trattazione darwiniana delle variazioni organiche le quali vengono accettate da Darwin «come *fatti*» e devono limitare le proprie ricerche «all'esame delle conseguenze alle quali esse, *una volta prodotte*, possono dar luogo sotto l'azione dell'eredità e della selezione naturale o sessuale». Nella stessa condizione si trova il sociologo che cerca di rinvenire i motivi propulsori delle associazioni umane: anche lui, secondo Vailati, «cerca anzitutto di riconoscere la parte che alla loro produzione hanno avuto le volontà,

²¹¹ G. Vailati, [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», vol. XXV, fasc. 3-4, 1899; in *Scritti*, vol. I, pp. 183-186, cit., pp. 185. Quest'idea dell'uomo come protagonista centrale delle vicende del mondo ricorre, con le debite differenze, anche nelle conferenze sul pluralismo dove James utilizzerà però la metafora del lettore passivo e dell'autore attivo entrambi alle prese con il grande romanzo cosmico; W. James, *Un universo pluralistico*, p. 37.

²¹² G. Vailati, [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, cit., p. 186.

²¹³ Id., [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno III, fasc. 6, novembre-dicembre 1899; in *Scritti*, vol. I, pp. 187-191, cit., p. 187.

²¹⁴ Nei saggi componenti la *Will to Believe* James nota che: «l'influenza fermentativa dei geni deve essere ammessa in ogni caso, come un fattore nelle trasformazioni che vengono costituendo l'evoluzione sociale» tuttavia, come precisa l'americano, «i grandi uomini appaiono storicamente dovunque. Ma perché una società vibri da cima a fondo di vita intensamente attiva, è necessario che più geni appaiono insieme in rapida successione» cfr. W. James, *La volontà di Credere*, cit., p. 132 e p.137. La trattazione del genio è un *topos* presente anche nei *Principi* in cui James dirà che la genialità consiste nella facoltà di percepire le cose in modo differente da quello comune, rispetto alle menti ordinarie l'organo cerebrale del genio presenta un eccezionale sviluppo delle associazioni per similarità e si distingue dai folli o malati di mente poiché riesce a scindere i caratteri veri da quelli falsi, W. James, *Principi di Psicologia*, pp. 687-690.

le passioni, le aspirazioni, le attitudini intellettuali o morali degli individui che le compongono, e soprattutto l'influenza che ha esercitato la presenza, in dati momenti, di uomini capaci e vogliosi di imprimere al corso degli avvenimenti impulsi originali in date direzioni»²¹⁵. La capacità dell'uomo di influenzare il corso degli eventi con la sua prassi mostra tuttavia anche un lato negativo, se manca la fiducia nelle proprie forze diviene difatti difficile evitare esiti negativi per le nostre credenze personali. Ciò vale non solo per la vita degli individui ma anche per quella delle nazioni e delle razze. Il punto è molto importante poiché consente al cremasco di attaccare tale idea alla sua mai celata critica del materialismo storico; osserva Vailati che anche stati e etnie, «come la Storia dimostra», sono soggetti «in determinati momenti della loro esistenza, ad attraversare crisi, sulla cui risoluzione [...] può esercitare un'influenza decisiva il fatto che esse siano sorrette da una sufficiente fiducia in sé stesse e in qualche particolare missione che esse si attribuiscono, o siano invece profondamente convinte della propria fatale impotenza o dell'inevitabilità della propria decadenza e degenerazione». Queste osservazioni sono, secondo Vailati, «direttamente contrarie» a quelle a cui arrivano i seguaci di Marx i quali:

negano alle credenze e alle aspirazioni più elevate dell'Umanità qualunque influenza reale sull'andamento della Storia, e le considerano, per usare la loro frase caratteristica, come dei semplici «riflessi ideologici» dei rapporti economici, riflessi che possono bensì illuminare la strada che l'umanità percorre, ma non devierebbero un palmo dal suo fatale andare. Per l'A., al contrario, tali credenze e aspirazioni, e le energie individuali e collettive che da esse si sprigionano, rappresentano degli elementi attivi sempre importanti e spesso decisivi²¹⁶.

Nella terza e ultima recensione, improntata su un taglio filosofico, Vailati fa una *summa* di quello già scritto nelle analisi precedenti notando che:

Molti dei difetti mentali che gli uomini di scienza rilevano nel modo di ragionare e di concludere dei rappresentanti del dogmatismo religioso o filosofico tendono a manifestarsi [...] anche in quelli che professano di parlare in nome della scienza e che credono in perfetta buona fede di non aver altra mira che la ricerca spassionata della verità. Il James sostiene inoltre, e qui sta la parte a prima vista paradossale della sua tesi, che tanto nel caso dei primi come in quello dei secondi, tali pretesi difetti non sono difetti affatto, ma rappresentano invece delle condizioni ed esigenze indispensabili per il normale esercizio delle facoltà intellettuali e per il loro più efficace funzionamento nell'acquisto di nuove cognizioni e nell'accertamento di quelle già possedute²¹⁷.

L'elemento quindi cruciale che emerge in questa sede è la centralità dell'attività costruttrice della mente umana la quale, oltre che applicarsi ai fenomeni investigati dagli scienziati, così come evidenzia Vailati, può tranquillamente adattarsi a tutte le altre varie manifestazioni dell'attività umana tra le quali James fa rientrare, a pieno titolo, la stessa esperienza religiosa suscitando così lo scandalo dei filosofi accademici²¹⁸. L'aver sottolineato quest'importante componente non impedi-

²¹⁵ G. Vailati, [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, cit., p. 189.

²¹⁶ Ivi, cit., p. 191.

²¹⁷ Cfr. G. Vailati, [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*; in *Scritti*, vol. I, cit., p. 194.

²¹⁸ Scrive Vailati che la tesi jamesiana scatenò un dibattito sulla «maggiore o minore *legittimità* dell'influenza che i desideri e le aspirazioni umane esercitano o possono esercitare, per indurre ad adottare l'una piuttosto che l'altra delle

sce comunque a Vailati di rilevare il punto debole delle analisi jamesiane; nel proseguo il cremasco sosterrà che, fin quando James rimane sul campo della situazione soggettiva, il suo ragionamento può allora funzionare visto la necessità della credenza personale di trovare conferme nell'esperienza quotidiana tuttavia, come specifica più avanti, quando l'americano «da questo semplice fatto psicologico pretende trarre la conclusione che il possedere [...] una data credenza religiosa sia una condizione indispensabile per lo acquisto della competenza necessaria per giudicare della sua validità o invalidità, egli mi sembra cedere un po' troppo alla sua nota propensione per il paradosso»²¹⁹. Ciononostante sarebbe impossibile, nonché erroneo, negare che gli scritti di James abbiano suscitato in Vailati, oltre ad una ferma adesione, anche una serie di problemi e questioni inerenti l'agire umano. Se difatti, da una parte, le recensioni hanno avuto tra i vari meriti quello di mostrare la parte attiva dello scienziato nella creazione dell'ipotesi scientifica, dall'altro esse pongono ulteriori quesiti antropologici relativi proprio alla figura dell'*homo religiosus*, ossia dell'uomo-dio pragmatista. Prima di impugnarla è comunque fondamentale sostare ancora per un po' tra i vari *mondi di carta* vailatiani poiché magari, proprio fra essi, si trovano ulteriori conferme della componente esistenziale-religiosa che accompagna la riflessione del filosofo cremasco; sembra comunque opportuno sottolineare che in Vailati tale traccia sopravviva grazie a quelle preoccupazioni sociali e psicologiche che, indirettamente, confermarono l'importanza dei fenomeni esistenziali e religiosi nei quali si dispiegano potentemente situazioni sociali e individuali massimamente meritevoli di analisi e approfondimento, e dai quali ogni studioso che si rispetti non può assolutamente prescindere.

2.4.3 Esistenza e religione nel carteggio vailatiano

L'interesse del cremasco per la religione, in effetti, merita alcune note di precisazione in quanto consente principalmente di rinvenire l'occhio di riguardo riservato dal pragmatista a quel complesso fenomeno che è l'esistenza religiosa e il modo di viverla. Nella letteratura vailatiana questa preoccupazione è stata spesso sottaciuta nonostante, in alcune parti del suo *Epistolario*, sia rinvenibile un'attenzione speciale nei suoi confronti. Nelle prossime pagine, in via del tutto esplicitiva, si cercherà quindi di individuare proprio in alcune lettere dell'*Epistolario* vailatiano – alcune contemporanee alle recensioni jamesiane – delle prove in merito la sua attenzione nei confronti della tematica ora trattata, che conferma la novità del pragmatismo italiano, il cui coefficiente esistenziale-religioso non è mai stato debitamente investigato.

La prima, del 1898, inviata al romanziere vicentino Fogazzaro, mostra un Vailati poco noto che non solo ammette la possibilità di una conciliazione tra fede e scienza²²⁰ ma aggiunge addi-

alternative che la tradizione religiosa o filosofica ci lascia aperte sui problemi più fondamentali riguardanti i destini dell'uomo o la natura delle cose» ivi, cit., p. 196.

²¹⁹ Ivi, cit., p. 197.

²²⁰ Nella trentacinquesima nota del capitolo sul rapporto fra Croce e i pragmatisti italiani avevamo già richiamato quest'importante nesso pattuito da Vailati tra scienza e religione proprio in relazione alle conferenze milanesi di Fogazzaro pubblicate col titolo *L'origine dell'uomo e il sentimento religioso*, Libreria Editrice Galli, Milano 1893. Il tema non era estraneo allo scrittore vicentino che pubblicò anche un altro interessante saggio, *Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e Darwin circa la creazione*, G. Antonelli, Venezia 1891. Sul mutuo rapporto fra scienza e filosofia si espose anche Ernst Mach il quale, nonostante ammise che tra le due vi fossero contrasti «o addirittura guerra aperta», riconobbe l'erroneità di tale posizione la quale condurrebbe «a credere che il progresso sia stato impedito solo dall'oppressione esercitata dalla Chiesa» mentre invece gli stessi scienziati «dovettero sostenere una dura lotta anche contro le loro proprie idee preconcepite, che solo lentamente riuscirono a superare, e particolarmente contro il pregiudizio che la teologia sia il fondamento di ogni sapere» cfr. E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*

rittura che solo così si può avere un nuovo orientamento etico-morale in grado di unire tanto lo scienziato che il credente, mitigare la concupiscenza umana basata sui piaceri materiali e invalidare anche quelle visioni destinali ciniche che situano il soggetto in una stasi esistenziale priva della ricerca del vero. Il cremasco invece, per sua stessa ammissione, si colloca tra coloro che guardano «con la più viva simpatia e ammirazione» i «nobili sforzi» fogazzariani «per rendere la “fede” più degna di essere creduta e la “scienza” più meritevole di non essere ignorata». Lungi dal considerare la scienza «come la nemica ufficiale o la distruggitrice patentata» della religiosità, Vailati vede in essa «la perenne sorgente che fornisce a quelle [le scienze, *nda*] il nutrimento indispensabile per loro sviluppo e perfezionamento continuo, e la considerano come la necessaria base su cui il sentimento possa edificare le sue costruzioni ideali, costruzioni che saranno tanto più alte e durevoli quanto più la base sarà larga e profonda e solida». In questa sede è detto che che la religione non solo è un complesso di credenze e dogmi, ma è costituita anche da tutta una serie di altri fattori i quali non indicano una semplice condotta normativa a cui conformarsi per ottenere la salvezza, soluzione manichea agli occhi di Vailati, ma suggeriscono invece di impegnarsi quotidianamente per la realizzazione di una comunità eticamente giusta, in grado di orientare il suo agire in maniera unitaria verso un bene comune più alto rispetto a quello individuale. A suo avvio la religione è quindi costituita:

da un orientamento delle aspirazioni, da una disciplina dei desideri, da una «gerarchizzazione» delle emozioni, da un sistema di apprezzamenti (da una «tavola di valori» per esprimere la felice espressione dell’infelice Nietzsche), da un insieme di dottrine che si riferiscono non tanto a ciò che *è*, quanto a ciò che *dovrebbe essere*, non tanto a ciò che *avviene* o *è avvenuto*, quanto a ciò che l’uomo deve tendere con tutte le sue forze a *far avvenire*, non a ciò insomma che è *reale*, ma a ciò che *merita di esserlo*, a ciò che *è giusto che diventi tale*, a ciò che *diventerà tale* quando gli uomini lo vorranno e tanto più presto quanto lo vorranno. Chi frena in se stesso l’impulso alla ricerca del vero per paura di distruggere la base o inaridire la sorgente dei suoi sentimenti religiosi, è forse meno ridicolo dell’allodola che frena il suo volo per timore di venirsi a urtare contro la volta del cielo? Sarebbe più ragionevole supporre che possa venire un tempo in cui gli uomini non abbiano più bisogno di mangiare, di bere o di dormire, che non temere che possa venire un tempo in cui cessino di aver bisogno di «principi» e di criteri stabiliti e imperativi a cui conformare la propria condotta e a cui riferirsi per giustificarla di fronte a sé e di fronte alle persone di cui desiderano la stima o l’affetto, in cui cessino d’aver bisogno d’una *bussola morale*, colla quale dirigersi in mezzo alle tempeste della vita, e in cui possano rinunciare ad avere degli «ideali» o, in altre parole, possano vivere senza proporsi degli scopi il cui raggiungimento trascenda i miserabili confini di tempo e di spazio che limitano il campo delle loro soddisfazioni e vanità personali e dei loro piaceri e dolori corporali²²¹.

In una lettera a Premoli del 1895, invece, leggiamo che Vailati era convinto della «necessità di un’azione comune e d’una veramente Santa Alleanza di tutti gli uomini di buona fede e buona volontà cui stia a cuore il miglioramento morale proprio e dei loro simili», plaudendo contestualmente al recente tentativo di alcuni uomini di Chiesa di preoccuparsi maggiormente delle grandi questioni

historisch-kritisch dargestellt, Brockhaus, Leipzig 1883; tr. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, a cura di A. D’Elia, Bollati Boringhieri, Torino 1977, cit., pp. 443-444.

²²¹ Giovanni Vailati a Antonio Fogazzaro, 15 giugno 1898; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., pp. 155-156.

socio-economiche che affliggevano la popolazione. Secondo il cremasco «è tempo che cessi il pericoloso pregiudizio che non vuole ammettere che i ministri della religione abbiano il diritto, anzi il dovere, di illuminare e di guidare non solo in privato ma anche pubblicamente coloro che hanno fiducia nella loro attività, in tutte le sfere dell'attività umana, non esclusa quella dei rapporti sociali e anche politici» concludendo che «un clero colto che si occupasse sul serio di questioni sociali ed economiche potrebbe portare un contributo efficace e forse indispensabile verso un sostanziale miglioramento nella nostra vita sociale»²²². Tuttavia, in un'epistola successiva, il filosofo sostiene di non riuscire ad avere una posizione netta in religione e morale a causa di due motivazioni, di cui riportiamo solamente la prima, maggiormente funzionale agli scopi della presente ricerca:

1°) Io *non* sono un uomo d'azione e la mia natura mi porta più ad esercitare l'ufficio di critico verso ogni sorta di opinioni mie od altrui, che non a rinunciare (come devono necessariamente fare tutti quelli che si dedicano ad *agire*) a questa mia tendenza in favore di un determinato gruppo di credenze da adottare definitivamente come guida per scegliere la via da prendere, le persone con cui cooperare, il criterio con cui giudicare sé e gli altri. Quella che chiamano "intolleranza" non è una qualità speciale delle persone che hanno forti credenze religiose²²³.

Prima di continuare vorremmo tenere fermo un dato: in queste prime battute è emersa la funzione sociale della religione la quale, secondo Vailati, è il coagulante in grado di tenere legati gli uomini, spesso prede di cupidigie e desideri differenti, fra loro. Tale assunto è palese in un'altra recensione vailatiana, quella a *Social evolution* di Kidd, già richiamata nel capitolo dedicato a Croce e ai leonardiani, in cui viene sottolineata la «stretta connessione che la storia dimostra esistere tra determinate forme di organizzazione sociale e determinati sistemi di credenze religiose e del loro nascere, fiorire e cadere insieme». Come riporta il cremasco, per Kidd, «la religione costituisce un vero *organo* sociale d'importanza primaria» la cui rilevanza sociale è «la vera causa della persistenza di quell'antagonismo, che sotto varie forme pervade la storia della civiltà, tra fede e ragione, tra dogma e dubbio, tra misticismo e scienza, tra autorità e libero esame»²²⁴.

Tornando al carteggio con Premoli, notiamo che le lettere inviate al cugino, come già detto prima, mostrano un Vailati massimamente impegnato a rigettare qualsiasi eventuale etichetta ateistica. Ciò appare evidente soprattutto nell'ultima lettera edita a chiusura del loro scambio epistolare. Prendendo in esame la questione del libero arbitrio – trattata nella recensione al Monrad inviata al

²²² Giovanni Vailati a Orazio Premoli, 30 giugno 1898; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., pp. 36-38

²²³ Giovanni Vailati a Orazio Premoli, 21 febbraio 1898; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 51. *Premoli era con Vailati il 14 maggio 1909, giorno della sua morte e nel ricordo posto in calce all'edizione degli scritti vailatiani del 1911 così rammenta le ultime ore del parente: «Pregato dalla pia famiglia, mi trattenni da solo a solo con l'infermo che, sebbene presente a sé, non poteva profferir parola. Col cuore angosciato, e come potevo in quel tragico momento, gli parlai come conveniva a un sacerdote suo amico. Chiestogli poi se aggradiva la mia benedizione, subito abbassò il capo in atto di riceverla. Più tardi, dietro a un suo desiderio manifestato ancora con un cenno del capo, gli diedi l'assoluzione. [...] Che cosa era avvenuto nel suo spirito nelle sue ultime ore? Nè a me nè ad altri ciò è dato conoscere. Una affermazione in un senso o in un altro sarebbe del pari arbitraria. Quello che io so di certo si è che molti pregavano perché un uomo di così retto sentire e, se non credente, così rispettoso verso la religione ritornasse alla fede de' suoi primi anni. Quello che esternamente apparve fu sufficiente per far sperare a me e ad altri suoi amici che quel ritorno fosse avvenuto. E a me ride così in cuore la dolce speranza di rivederlo lassù un giorno. Nel dolore in cui siamo immersi non vedendolo più tra noi, questa nostra speranza non è forse qualche cosa? Non è molto?» O. Premoli, *Biografia di Giovanni Vailati*, in G. Vailati, *Scritti*, a cura di M. Calderoni-U. Ricci-G. Vacca, Barth-Seeber, Firenze-Leipzig 1911, pp. I-XIX, cit., p. XXVII.*

²²⁴ G. Vailati, [Rec.] B. Kidd. *Social evolution*; in *Scritti*, vol. III, cit., pp. 6-7. Anche in *Un Universo Pluralistico* viene sottolineato come, il mondo pragmatista e pluralista, sia «più simile ad una repubblica federale che ad un impero o ad un regno», cfr. W. James, *Un Universo Pluralistico*, cit., p. 188.

barnabita –, Vailati nota come essa abbia senso solo all'interno di un contesto teologico dato che la tematica, se estrapolata da quest'ottica, cessa di avere significato. Gli stessi scienziati, e teologi, dediti alla negazione del libero arbitrio «credono cioè che “in natura” *tutto sia determinato* come tutto è determinato, secondo certi teologi, nella mente divina». Il contenzioso contro il determinismo antropologico è funzionale alla sua strategia difensiva volta a parare le accuse di ateismo rivoltegli da Premoli a seguito della lettura del suo opuscolo; lungi dal negare la veridicità divina, Vailati stesso scrive «non vedo in qual punto del mio scritto si trovi negata l'esistenza di Dio». Egli difatti specifica di essere «ben lontano non solo dall'annoverare tale negazione tra gli articoli di fede, ma anche dal ritenere insolubili le obiezioni che gli atei oppongono ai credenti. Esse potrebbero condurre piuttosto ad *elevare e modificare* il nostro concetto della Divinità che non a distruggerlo: di ciò me ne convinco sempre più»²²⁵.

La recensione inviata al cugino, e dedicata a *Die menschliche Willensfreiheit und das Böse* di Monrad, oltre a contenere fini richiami storici quali Paolo Sarpi e John Stuart Mill, in effetti dice che l'ipotesi del libero arbitrio fu ideata per «conciliare l'esistenza, troppo evidente, del male nel mondo, colla credenza, troppo preziosa, nella prescienza e nella giustizia divina» e «sgravare da una parte il creatore dalla taccia di aver creato di *motu proprio* un mondo imperfetto e pieno di miserie d'ogni genere, e dall'altra attribuisse a queste il carattere di “punizioni” o “espiazioni” provocate e rese necessarie dalle disobbedienze e dai peccati dagli uomini». I metafisici che tentano dunque di slegare dal contesto teologico la questione del libero arbitrio «rassomigliano a quegli amputati che si illudono di sentire ancora dei dolori o delle trafitture nel membro che non hanno più: essi sono dei teologici... con una gamba di legno». Per lui l'inevitabilità, in campo teologico, della questione è poi confermata dalle assurdità a cui arrivarono i suoi confutatori come, ad esempio, Lutero il quale «fu condotto ad adottare la credenza, moralmente mostruosa, che la salvezza o dannazione eterna degli uomini non dipendessero affatto dalla loro condotta ma solo dal beneplacito (grazia) di Dio, il quale creandoli sapeva già che una parte di essi era irrevocabilmente destinata alle pene dell'inferno», a suo avviso colpevole di condurre a «un concetto di Dio tale da ispirarci per lui odio e ripugnanza che non venerazione e amore»²²⁶.

²²⁵ Giovanni Vailati a Orazio Premoli, 1899; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., pp. 53-54. La questione del libero arbitrio fa capolino in numerosi luoghi dell'opera jamesiana ma qui ne citeremo solamente uno, quello emblematico contenuto nelle conferenze sul pragmatismo dove James scrive: «Prendiamo in considerazione un'altra controversia trita e ritrita, il problema del libero arbitrio. Gran parte delle persone che credono in ciò che viene chiamato il libero arbitrio, lo fanno sotto l'influenza del razionalismo. Si tratta di un principio, una facoltà reale o virtù attribuita all'uomo, da cui la sua dignità viene misteriosamente accresciuta. Egli dovrebbe crederci per questa ragione. I deterministi, che negano la sua esistenza e sostengono che l'individuo non crea nulla, ma si limita a trasmettere al futuro tutta la spinta del cosmo che l'ha preceduto e di cui egli è una così piccola espressione, sminuiscono l'uomo. Egli è meno mirabile, se privato di questo principio creativo. Immagino che più della metà di voi condivide la nostra credenza istintiva nel libero arbitrio, e che l'ammirazione che esso riscuote, come principio di dignità, abbia molto a che fare con la vostra devozione. Ma il libero arbitrio è stato discusso anche pragmaticamente, e, strano a dirsi, la medesima interpretazione pragmatica gli è stata affiliata da entrambi i contendenti. Sapete bene come il problema della responsabilità abbia avuto un ruolo importante nelle controversie etiche. A sentire certe persone, si sarebbe portati a supporre che tutto ciò a cui l'etica ambisce sia un codice di meriti e demeriti» cfr. W. James, *Pragmatismo*, cit., pp. 70-71.

²²⁶ G. Vailati, [Rec. a] M.J. Monrad. *Die menschliche Willensfreiheit und das Böse*, «Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale», vol. XIX (1898), fasc. 5-6; in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 181-182. Su questo scambio in merito lo statuto di alcune acquisizioni religiose si vedano le lettere pubblicate nell'*Appendice* al già citato *Religione e filosofia nel carteggio Vailati-Premoli* (cfr. I. Lodigiani, *art. cit.*, pp. 57-70). Commentando la fumosa distinzione fra pragmatisti logici e magici, Santucci si domanda se la ripartizione non abbia provocato un certo schematismo nella genealogia e direzione del movimento che ha portato, per esempio, ad immaginare un Vailati del tutto disinteressato ai problemi religiosi e morali, assunto che, come si sta cercando di dimostrare, si rivela palesemente falso, cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, p. 161. Ci sembra infine importante ravvisare come, tanto nelle conferenze su l'universo pluralistico che in quelle sulle varietà dell'esperienza religiosa, James concordi inconsciamente con Vailati

Nell'economia del discorso, un'ulteriore e significativa testimonianza della serietà con cui Vailati trattava l'argomento è rinvenibile nella lettera spedita a Giovanni Boine in cui si tratta la delicata questione dell'immortalità o meno dell'anima. Per rispondere all'interrogativo, il cremasco decide di procedere per via negativa recidendo man mano i rami secchi della faccenda. In primo luogo viene esclusa la possibilità che la proposizione "vivere in eterno" abbia un qualsiasi significato, scrive Vailati: «tutta la mia costituzione mentale si ribella a un procedimento di questa specie. L'assenso a una proposizione, anteriormente al riconoscimento del suo significato, mi pare sia un assentire a nulla. Si potrà certo credere, e si crede d'ordinario anzi, senza sapere *perché* si crede, ma credere senza saper *che cosa* si crede mi pare una contraddizione in termini». Concepire poi l'immortalità dell'anima, «nel senso di un prolungamento indefinito della coscienza personale dopo la morte», ha per Vailati una valenza ipotetica nonostante sia possibile addurre contro tale visione numerose prove che «mi fanno l'impressione di renderla alquanto improbabile» tuttavia, aggiunge immediatamente dopo, i ragionamenti e le dimostrazioni addotte dai filosofi e dai teologi per provarla o confutarla non incontrano il suo assenso.

La complessità del problema induce dunque Vailati ad assumere «un'attitudine di indifferenza e quasi di disprezzo per le discussioni in proposito, persuaso come sono della loro assoluta e irrimediabile inutilità e inefficacia» ma, a scanso di equivoci, l'intellettuale puntualizza che sarebbe erroneo bollare la sua visione come agnostica dato che «mentre non credo si possa arrivare per via "dialettica" o "sillogistica" alla soluzione del problema [dell'immortalità, *nda*], non *escludo* affatto, anzi spero, che ci si possa arrivare per via *sperimentale*, intendendo questa parola nel senso più largo, comprendente l'esperienza interna (comunicabile o no)». In ultima istanza il pragmatista si concentrerà sul valore morale di tale credenza e sui suoi effetti i quali persistono «anche nel caso che, invece della credenza, vi sia un certo grado di dubbio» concludendo che:

Fede o speranza che sia quella che ciascuno di noi ha nella immortalità propria, essa vale tanto quanto valiamo noi. Per l'uomo di alto sentire essa è uno stimolo di più all'azione e al superamento di sé; per l'egoista un motivo di più per preoccuparsi della propria «salute» (compresa quella dell'anima), o per allargare il concetto della «carriera», estendendola anche alla propria posizione nell'altro mondo (certe forme egoistiche di ascetismo concepiscono il sacrificio quasi come delle *ritenute* per avere diritto alla pensione). Infine ti propongo un'esperienza interna che, data la tua fede nell'immortalità, tu sei in grado di eseguire mentre stai leggendo queste righe: Supponendo che tu potessi rinunciare alla *tua* immortalità come Esaù alla primogenitura, ti sei mai trovato in casi in cui, per raggiungere qualche determinato scopo (in vantaggio tuo o di altri) ti saresti sentito pronto a fare un tale sacrificio rinunciando ad essa? O puoi immaginarti che casi di questo genere ti si presentino? Io credo di poter rispondere di sì per te. A me pare che tanto più valga la credenza dell'immortalità quanto minor valore, chi crede, attribuisce alla propria sopravvivenza. (Questa per me non è una opinione, che possa essere vera o falsa, ma l'espressione di un mio apprezzamento etico)²²⁷.

sulla natura erronea della dottrina protestante (cfr. W. James, *Un Universo Pluralistico*, p. 179 e id. *Le varietà dell'esperienza religiosa*, p. 395).

²²⁷ Giovanni Vailati a Giovanni Boine, 17 giugno 1908; in *Epistolario*, cit., pp. 555-556. Questa metafisica negativa ricorre paradossalmente anche in *Pragmatism* di James; come ha evidenziato Sergio Franzese, curatore dell'edizione italiana, l'ipotesi trova conferma negli appunti al corso di metafisica tenuto da James nell'anno accademico 1905-1906 a «condizione che si intenda la metafisica in senso soggettivo, ossia kantianamente, come indagine critica sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, ossia sulle sue modalità di costruzione» cfr. S. Franzese, *Introduzione*, in W. James, *Pragmatismo*, pp. VII-XXI, cit., p. X.

Come abbiamo dunque messo in chiaro in queste pagine e nelle precedenti, Vailati avvertiva nitidamente le criticità del problema religioso e credeva fosse difatti necessaria una sua esaustiva trattazione capace di affrontare in maniera proficua quelle tensioni instauratesi tra uomo, società e confessione di fede. La sua prospettiva, che rimane comunque analitica, non riuscì a trovare una sintesi di questi tre momenti ma, proprio dove la sua osservazione per limiti strutturali s'interrompeva, ecco entrare in scena Papini e Prezzolini i quali, con l'ardito concetto di uomo-dio, tentarono di fare del pragmatismo una vera e propria filosofia della religione. Sembra opportuno evidenziare come, anche questo percorso, sia un qual modo preparato proprio dalla tavola dei valori psicologici che i nostri pragmatisti, sulla scia aperta da Nietzsche, sottoposero ad una profonda revisione atta non tanto a creare un *übermensch* in grado di esercitare un dominio dispotico sulle cose ma capace, invece, di tenere insieme la dimensione teorica e speculativa della credenza con quella empirica e pratica dell'esperienza.

2.4.4 Religione e antropologia nel pragmatismo italiano: la figura dell'Uomo-Dio

L'influenza di James su Papini e Prezzolini – già sottolineata più volte nel contenzioso con il neo idealismo italiano – è stata a lungo oggetto d'analisi da parte degli studiosi e qui vorremmo concentrarci ad approfondire uno spunto iniziato a circolare da alcuni anni tra gli addetti ai lavori. Nel volume di Maddalena e Tuzet, come già visto, si può leggere che in Italia il pragmatismo si colorò di un'intonazione personalista ed esistenzialista come condensato di vita intensa, piena, al medesimo tempo prassi e teoresi in grado di tenere in massimo conto l'esperienza religiosa²²⁸. Va sottolineato che questa venatura esistenzial-religiosa è stata messa in luce, seppur *en passant*, negli anni '80, in un saggio di Luigi Croce nel quale si legge che nell'accezione papiniana-prezzoliniana erano presenti «istanze emotive ed estetiche confinanti con un atteggiamento sostanzialmente religioso»²²⁹. Prendendo dunque in esame alcuni articoli di Papini e Prezzolini²³⁰ cercheremo di mappare storicamente le basi di una proposta che pare realizzarsi in una precisa prospettiva, quella dell'Uomo-Dio. Questo *topos* ricorre in alcuni scritti apparsi nel «Leonardo» in cui si tenta di definire un nuovo stile di pensiero con cui sintetizzare piano idealistico e piano empirico – come se entrambi cercassero, inconsciamente, di risolvere l'antica disputa tra nominalisti e realisti. Dietro l'Uomo-Dio vi era quindi un preciso progetto che, almeno nell'interpretazione di James, avrebbe portato alla costruzione di un'inedita filosofia religiosa in grado di tenere insieme l'idea del divino e l'empiricità dell'umano, in una traduzione originale ma fedele del movimento pragmatista; il

²²⁸ G. Maddalena-G. Tuzet (a cura di), *op. cit.*

²²⁹ L. Croce, *Giovanni Papini e il Futurismo*, in P. Bagnoli (a cura di), *Papini l'uomo impossibile*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 31-66, cit., p. 65. La tonalità esistenziale è stata brevemente notata da altri studiosi – si veda a titolo d'esempio S. Gentili, *L'altra metà. Prezzolini e Papini* e M. Biondi, *Papini saggista. La critica, il giudizio, la memoria*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, pp. 121-208.

²³⁰ Alcuni studiosi (come ad esempio V. Vittori, *Giovanni Papini*, Borla, Torino 1967) tendono a sottolineare come, fin dagli inizi della sua attività intellettuale, Papini tendesse a una soluzione in grado di tenere insieme le istanze pragmatiste, il "proto-esistenzialismo" di Kierkegaard e l'esperienza religiosa. Proprio questa è la cartina tornasole che mostra la sua «sostanziale coerenza di atteggiamenti nei confronti del fenomeno religioso» (cfr. M. Isnenghi, *Papini*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 59). Biondi arriva addirittura a dire che la fantomatica conversione degli anni '20 può essere vista come un vero e proprio *atto pragmatico* (cfr. M. Biondi, *Il libro uno e trino. «La cultura italiana» (1906-1927)*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, pp. 35-112. Per un approfondimento della figura di Prezzolini invece si rimanda a M. Biondi, *Giuseppe Prezzolini: diario di un secolo*, Centro di Cultura dell'Alto Adige, Trento 2001, R. Salek, *op. cit.* e B. Benvenuto, *op. cit.*; sull'incidenza del problema religioso nella formazione del giovane Prezzolini si veda un'intervista del 1981 nella quale lui stesso ammette il peso dell'interrogazione intorno al divino per la sua educazione intellettuale (*Giuseppe Prezzolini: l'eresia del "Leonardo"*, intervista a cura di M. Quaranta, in «Forni Reprint», n.1, maggio 1983).

programma delineatosi tuttavia non riuscì a concretizzarsi a causa proprio delle varie vicissitudini che travolsero le esistenze personali tanto di Papini quanto di Prezzolini. L'intento comunque è di mostrare come tale teoria contenesse in nuce dei benefici bacilli in grado di conciliare armonicamente il pragmatismo con quel fenomeno particolare che è la vita religiosa la quale, come ebbe a scrivere Papini, «concepisce e compie sintesi tali che sono inconcepibili e impossibili anche alla più temeraria dialettica»²³¹. Prima di entrare nel vivo della ricostruzione vanno affrontate alcune domande che permangono sullo sfondo: può tale teoria rappresentare un originale tentativo di sintetizzare esperienze cognitive nettamente diverse tra di loro? Quali sono gli atti che tale figura è in grado di compiere? È deputato l'Uomo-Dio a risolvere la spinosa dialettica intercorrente tra l'idea e l'empiria? Può soprattutto questa formulazione essere base e fondamento del pragmatismo esistenzial-religioso? Ebbene tralasciando sullo sfondo le prime tre questioni, qui si vorrebbe cercare almeno di stabilire la liceità dell'ultima mostrando che, nonostante il prematuro abbandono, l'Uomo-Dio può essere considerato davvero il primo tentativo di concepire un'esperienza più alta nella quale la vita religiosa entri a pieno diritto come fatto ineluttabile dell'esistenza umana.

L'idea dell'Uomo-Dio è contenuta in nuce in un abbozzo scritto nel 1902, *Corso di filosofia futura. Saggio di una filosofia integrale*. Siamo ancora agli albori dell'attività intellettuale di Papini, nonostante l'avvicinamento a James sia già avvenuto grazie la lettura dei *Principi di psicologia*, come attesta il diario in data 16 luglio 1900²³². Nel *Saggio di filosofia integrale* Papini tenta di definire i capisaldi della sua concezione; è interessante notare come l'*incipit* sia dedicato a un paradigma consolidato, ovvero l'oggettività del dato scientifico. Egli invece vuole dimostrare che anche le regole più obbiettive, le leggi più certe, sono frutto di una sintesi «spesso incosciente e deformatrice di un intimo processo della sensibilità» il quale mostra come ogni elaborazione teorica – matematica o letteraria che sia – è «involucro, caduco e secondario, del sentimento, della vita, della necessità cogitativa». La filosofia non è quindi un'astrusa elaborazione concettuale, ma «una forma complessa di attività vitale» in grado di liberare il soggetto dalla sua angoscia esistenziale, in altre parole ogni attività umana presenta in potenza un'intima carica creativa in grado di trascinare nel reale le più astruse congetture. Se per esperire al massimo le proprie potenzialità vitali è necessario agire, si domanda il fiorentino «cos'è agire se non tendere a ciò che non è, a ciò ch'è soltanto fede di qualcosa che non è ancora, che noi prevediamo e presentiamo?». L'azione, anche la più volgare, è intessuta di fede ossia di «certezze di cose non vedute» e tutte le grandi scoperte, innovazioni e rivoluzioni non sono altro che sogni di visionari i quali «hanno preso forma di realtà» attraverso due strumenti l'espressione (linguaggio) e la coscienza (psicologia)²³³.

Linguaggio e psicologia sono due motivi ricorrenti in tutte le analisi dei pragmatisti italiani e compaiono anche in uno dei primi articoli leonardiani di Prezzolini intitolato proprio *L'Uomo-Dio*. Nell'*incipit* si sostiene che il linguaggio²³⁴ può catturare parole dal contenuto vago come religione, spauracchio «pei bigotti dell'ateismo», mentre invece proprio le parole vaghe forniscono

²³¹ G. Papini, *Polemiche religiose (1908-1914)*, Rocco Carabba, Lanciano 2009, Ristampa Anastatica, p. 60.

²³² G. Papini, *Il non finito*, p. 94.

²³³ Ivi, pp. 190-191.

²³⁴ In *Linguaggio come causa d'errore* Prezzolini cerca di denunciare il dualismo insito nel linguaggio stesso; qui è presente una netta cesura tra quello dello scienziato – spaziale, logico e razionale – e quello del mistico – spesso incomunicabile – e denota come la dialettica, in Giuliano, fosse destinata a rimanere priva di soluzione (cfr. G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore*, in id. *Studi e Capricci*). Come avanza Salek: «la riflessione sull'itinerario prezzoliniano non può essere slegata dalla tematica relativa al linguaggio» e ciò lo porta a mappare due diversi – e antitetici – itinerari nell'opera dell'intellettuale novecentesco di cui si riporta solamente il primo che protende verso «la vita intima, dove la parola è rivitalizzata dalla disposizione interna al parlante (fanciullo/ poeta/ filosofo/ mistico). Da qui la predilezione, nel giovane Prezzolini, della figura dell'ossimoro [...] La più autorevole testimonianza in questo senso pare la coppia "Uomo-Dio"» (cfr. R. Salek, *op. cit.*, p. 36).

a chi le utilizza il controllo sulla realtà. Prezzolini tuttavia propone di intendere la parola Dio come una specie di sinonimo di un'espressione più ampia, descritta nei termini di «onnipotenza del pensiero» e in grado di sintetizzare armonicamente piano teorico e piano pratico. Nella sua ottica l'artificio può essere creato tramite la commistione dei due lemmi che mostra come sia possibile identificare l'esperienza cognitiva dell'uomo con quella della divinità e denota come il tentativo di abbracciare finanche l'impossibile porti, «attraverso un processo retroattivo della ragione», a contemplare tutta l'esistenza nella sua varia multiformità. La religione è quindi un tipo di potenziamento che conduce l'uomo ad appropriarsi di tutte le cose che rientrano nell'ordine mondano e, secondo le parole di Prezzolini, è «una forma di sentimento e di pensiero tutta individuale, che dall'interno e non dall'esterno ordine di cose trae ragione e fini per agire». Sentimento, pensiero e azione sono gli strumenti "sacrali" a cui corrispondono l'arte, la scienza e la morale, esaminate da Prezzolini nelle righe successive; lasciando sullo sfondo le prime due, è interessante notare come nella digressione dedicata alla morale, oltre Kant «che pure trasportò il divino ne l'uomo, poiché pose l'ordine morale nel nostro intimo e non già fuori di noi», compaiano i pragmatisti i quali, affidandosi ai principi "utilitaristi", stabiliscono una differenza tra giudizi esistenziali e giudizi valutativi che sembrano quasi indipendenti gli uni dagli altri. Scrive Prezzolini che proprio all'autonomia del giudizio esistenziale sembra corrispondere quella dell'Uomo-Dio, in grado di plasmare la materia a suo libero piacimento. Nello scritto prezzoliniano del 1903, si capiscono le peculiarità di questa figura la cui capacità predittiva fa di lui l'«unico esistente» in grado di divenire «padrone del mondo per mezzo della scienza» e a cui nulla più manca per essere «cosciente della propria divinità»²³⁵. La questione dell'Uomo-Dio, e l'intreccio tra pragmatismo e religione, è quindi una costante nella riflessione di quegli anni tuttavia, ed è opportuno sottolinearlo, l'approccio interiore di Prezzolini era segnato da una connotazione spiccatamente negativa e malinconica che, di fatto, sembra invece mancare in Papini.

Facendo un salto di un paio d'anni, arriviamo al 1905, che fu particolarmente fecondo per il «Leonardo». In quest'anno la rivista attingeva a piene mani dal pragmatismo anglo-americano integrandone gli spunti con i più diversi punti di vista e animando un dibattito che trovava valvole di sfogo non solo sulle colonne dei periodici dell'epoca, ma anche all'interno delle aule universitarie e nei vari congressi di filosofia, psicologia e scienze in genere, tanto nazionali quanto internazionali²³⁶. Nell'aprile di quell'anno compare il famoso scritto firmato dal *Florence Pragmatist Club*²³⁷ in cui si tenta di rinvenire gli antecedenti storico-teorici del pragmatismo individuati nelle seguenti correnti filosofiche: nominalismo, utilitarismo, positivismo, kantismo, volontarismo e fideismo. La presente tassonomia, abbastanza discutibile come autocoscienza, permette tuttavia a Papini di dividere il pragmatismo in tre regioni: a) «*Relazioni tra generale e particolare*»; b) «*Scelta delle questioni, delle teorie e dei modi di rappresentarle*»; c) «*La cultura della credenza, o pistica*»²³⁸. Quest'ultimo punto, che nell'ottica qui perseguita acquista importanza fondamentale, si accompagna ad

²³⁵ G. Prezzolini, *L'uomo-dio*, «Leonardo», anno I, 27 gennaio 1903, pp. 3-4.

²³⁶ A tal proposito si rimanda a P. Casini, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907* e M. Quaranta, *La discussione filosofica nelle riviste del Novecento (1900-1970)*.

²³⁷ De Waal, esaminando le differenze tra il pragmatismo "magico" del duo Prezzolini-Papini, di ascendenza jamesiana, e quello "logico" di Vailati e Calderoni, di derivazione peirciana, ha il merito di intuire la peculiarità dell'Uomo-Dio – senza tuttavia soffermarsi in maniera dilungata – ma tuttavia, sostenendo che «il pragmatismo megalomane di Papini si trasformerà in un devoto cattolicesimo» (cfr. C. De Waal, *Il pragmatismo a Firenze: i maghi e i logici*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *op. cit.*, pp. 115-144, p. 128), si scontra con la sostanziale continuità, nella riflessione papiniana, tra il pragmatismo e l'interrogazione esistenziale e religiosa.

²³⁸ G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, cit., p. 46. Nel *Crepuscolo* il fiorentino scriverà: «Le pratiche religiose, studiate psicologicamente, danno origine a un'arte delle credenze, a una *pistica*, la quale può fare a meno di certi intermediari (culto, sacerdoti) ritenuti fin qui indispensabili» G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, cit., p. 274.

una minuziosa attenzione per quelli che sono i “classici del genere” visto che in appendice compare un’esaustiva bibliografia del pragmatismo che comprendeva, oltre agli italiani, autori quali Peirce, Schiller, Dewey e James²³⁹. Il rapporto tra quest’ultimo e Papini fu molto forte; James fu uno dei suoi primi estimatori al punto da riconoscere in lui, più che un discepolo, un “geniale” compagno di strada. Lo testimonia l’accoglienza riservata al *Crepuscolo dei filosofi*, prima opera a stampa del fiorentino e considerato dall’americano un vero e proprio capolavoro. In una missiva spedita il 27 aprile 1906 dalla California a Firenze, James non riesce a tacere l’euforia e lo stupore derivato dalla lettura del libro papiniano e del numero di febbraio del «Leonardo» che gli procurarono una grande «fortification of my soul». Papini, «a real genius», è riuscito a sistematizzare una nuova visione del mondo che colpì profondamente lo psicologo americano il quale promise subito una nota in merito²⁴⁰. Il proposito jamesiano colpì molto Papini che risponderà subito ringraziandolo il “maestro” per la benevolenza espressa nei suoi confronti²⁴¹.

Nell’articolo *G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy*, uscito nel «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», James non nasconde la sua ammirazione per il gruppo dei pragmatisti italiani. Ai lettori americani è presentata un’immagine particolare del paese, in preda ai più disparati fermenti di innovazione e ammodernamento, esso «is engaged in the throes of an intellectual *rinascimento* quite as vigorous as her political one». Il centro di questo rinnovamento è Firenze, dove la «band of Leonardists» aveva ingaggiato una lotta contro tutte le accademie e istituzioni avocando a sé la precisa missione di svecchiare e sostituire una cultura oramai sterile. James nell’articolo fa capire che la sua attenzione è stata catturata proprio da Papini, «a real genius for cutting an untechnical phraseology». Se l’interesse dello psicologo americano spontaneamente si canalizzava sulla figura del direttore del «Leonardo» è perché il suo pragmatismo si distingueva rispetto a quello dei compagni; come scrive James «he is the most enthusiastic pragmatist of them all (some of his colleagues make decide reservations)». Stando alle sue parole Papini è uno dei radicali riformatori della filosofia pragmatista e, proprio dietro il programma dell’Uomo-Dio, James intravede la possibilità di far confluire la filosofia del pragmatismo con la filosofia della religione.

The program of a Man-God is surely one of the possible great type-programs of philosophy. I myself have been slow in coming into the full inwardness of pragmatism [...] in the writings of this youthful Italian, clear in spite of all their brevity and audacity, I find not only a way in which our English views might be developed farther with consistency – at least so it appears to me – but also a tone of feeling well fitted to rally devotees and to make of pragmatism a new militant form of religious or quasi-religious philosophy²⁴².

Questa particolare filosofia religiosa, che pone al centro *the program of a Man-God*, tuttavia non verrà mai portata a compimento. Ciononostante, è possibile chiudere il cerchio menzionando un ulteriore articolo del 1906 di Papini, *Dall’uomo a Dio*; in tal sede viene proposta un triplice

²³⁹ Cfr. G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, pp. 47-48.

²⁴⁰ K. Skrupskelis-E.M. Berkeley (ed. by), *op. cit.*, p. 214.

²⁴¹ Nella lettera spedita il 3 Luglio 1906 scrive Papini «My dear Friend and Master [...] You can well imagine the emotion I have felt in reading it, not only for what you say of my ideas but above [all] for the heartfelt sympathy that animates yours words» K. Skrupskelis-E.M. Berkeley, (ed. by), *op. cit.*, p. 246.

²⁴² W. James, *G. Papini and the pragmatist movement in Italy*, cit., p. 339. L’Uomo-Dio è presente anche in Wilhelm Wundt, nell’ultimo capitolo degli *Elementi di psicologia dei popoli* si legge che esso è il «rappresentante personale della divinità impersonale, non in conseguenza di qualche prestito esterno, bensì a causa della sua stessa esigenza intrinseca» W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Kröner, Leipzig 1912 (tr. it. di C. Tugnoli, *Elementi di psicologia dei popoli. Linee fondamentali dell’evoluzione psicologica dell’umanità*, in Id., *Opere scelte*, UTET, Torino 2006, pp. 411-913, p. 898).

significato di questa dottrina: cristiano, mistico e magico. Egli tuttavia precisa che di questa triade gli interessa unicamente il lato magico, contraddistinto dall'idea di *imitazione*²⁴³, «che inverte i rapporti tradizionali fra l'uomo e la divinità», ora «non è più Dio che *s'incarna* ma l'uomo che *s'india*»²⁴⁴. Come scrive poi Papini, «*la preparazione dell'uomo Dio è un problema pratico*» ossia radicato all'interno del reale il quale, se osservato, mostra «un certo numero di fatti cosiddetti *miracolosi* per mezzo di poteri cosiddetti *occulti*»²⁴⁵. Da un punto di vista teorico, l'insufficienza della posizione papiniana non permette di compiere una vera e propria analisi di questi fenomeni «magici». Tuttavia, proprio se guardiamo alla filosofia italiana successiva, è possibile ravvisare una sorta di analogia – a cui qui si può solo brevemente accennare e che magari potrebbe indicare un interessante quanto inedita pista di ricerca – tra la figura abbozzata dai pragmatisti italiani all'inizio del Novecento e il «Cristo magico» teorizzato da Ernesto de Martino in quella che in effetti è da considerarsi una metodica di studio dei fenomeni magici²⁴⁶.

Tornando all'Uomo-Dio papiniano si nota la sua peculiare «*utilizzazione dell'anima*», analoga a quella di alcuni «*potenti spirituali*» come i santi, i mistici, i maghi e i medium che «hanno, cioè, detto quali sono le *condizioni* in cui i miracoli il più delle volte avvengono e quali sono i *metodi di vita* o gli *atti* di coloro che li fanno avvenire»²⁴⁷. Il massimo segreto di questi asceti è dato dalla «*concentrazione dello spirito*», scaturito da una particolare condizione psicologica di esaltazione interna tipica di «stati di preghiera, di estasi, di *trance*, di rapimento, di comando in cui la fede crea la realtà»²⁴⁸. Quale dovrebbe essere, però, il prodotto finale? Che cosa creerà l'Uomo-Dio? Anche qui, a dire il vero, Papini elabora uno stratagemma filosofico: a suo avviso questa teoria serve a fornire «*modelli dei cambiamenti*» in grado di attingere da quattro diversi ambiti (arte, metafisica, religione e scienze immaginarie) il carburante necessario per dar vita alle modificazioni del reale. Focalizzando l'attenzione sull'ultimo, è possibile osservare come esso si contraddistingua rispetto agli altri in quanto permette di preparare «una nuova età *plastica* del mondo». Le scienze immaginarie sono il frutto di sintesi atte a valutare «quello che *accadrebbe* se certe condizioni, certi fatti, certe parti della realtà cambiassero». Tramite esse, l'Uomo-Dio può scegliere tra i vari mondi possibili e può addirittura ambire, sull'esempio delle geometrie non euclidee, a «costruire delle fisiche non-newtoniane» e delle «biologie non-darwiniane». Quindi le conclusioni tratte sono due: da una parte «il problema dell'uomo Dio è un problema non assurdo ma pratico» e, dall'altra, «per risolverlo nel minimo tempo possibile bisogna costruire una sicura *Arte del miracolo* e un numero

²⁴³ Proprio nell'annata precedente appare un articolo intitolato *L'imitazione d'Iddio* nel quale Papini, per eliminare il concetto di io, propone di azzerare il desiderio attraverso l'onnipotenza; al «misticismo della rinuncia, dell'*Imitazione di Cristo*», l'autore vuole sostituire un «misticismo della conquista, dell'*Imitazione di Dio*» G. Papini, *L'imitazione d'Iddio*, «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, pp. 63-64, p. 64.

²⁴⁴ G. Papini, *Dall'uomo a Dio*, «Leonardo», anno IV, febbraio 1906, terza serie, pp. 6-15, p. 7. Questo tema dell'innalzamento verso Dio è caro anche alla filosofia neoplatonica, si vedano in particolare gli *Inni* di Sinesio di Cirene (370-413) dove, nonostante la vita terrena venga considerata come un laccio che impedisce la completa elevazione a Dio, vi è comunque la possibilità per l'individuo di tramutarsi in un vero e proprio Uomo-Dio; cfr. Sinesio di Cirene, *Opere. Epistole Operette Inni*, a cura di A. Garzya, UTET, Torino 1989, pp. 795-797.

²⁴⁵ G. Papini, *Dall'uomo a Dio*, cit., p. 10. Come ha rilevato Gullace: «the man-god is the ideal man of Papini's pragmatism. His article "From Man to God" leaves the impression that the young Papini must have been, indeed, madly inspired» cfr. G. Gullace, *The Pragmatist Movement in Italy*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 23, No. 1 (Jan.- Mar., 1962), pp. 91-105, cit., p. 93.

²⁴⁶ In *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, che è possibile citare solo di sfuggita data la densità e il suo ruolo cruciale nello sviluppo del pensiero demartiniano, questo Cristo magico è il vero e proprio «eroe della presenza [...] cioè lo stregone» E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, cit., p. 166.

²⁴⁷ G. Papini, *Dall'uomo a Dio*, cit., p. 11.

²⁴⁸ Ivi, p. 13.

illimitato di *scienze immaginarie*²⁴⁹. Torna di nuovo l'accento sul carattere pratico dell'Uomo-Dio che da freddo concetto diviene vera e propria esperienza intellegibile e concreta in grado di piegare ai suoi fini tutte le varie manifestazioni del pensiero umano; il riferimento alle scienze permette inoltre di far notare come, nell'ottica papiniana, questa trasfigurazione si rinviene non solo nelle opere del santo, del filosofo e dell'artista, ma anche in quelle dello scienziato. Pare che quasi tutte queste esperienze siano paragonabili all'attività del Cristo e, curiosamente, proprio *L'esperienza del Cristo* sarà il titolo di uno degli articoli scritti da Prezzolini per la rivista fiorentina.

In una lettera spedita da Milano verso Firenze nel febbraio del 1905, Prezzolini annuncia a Papini di avere un nuovo scritto per il «Leonardo» che tuttavia non lo soddisfa appieno. Siamo nella fase più spiccatamente pragmatista della rivista, eppure il «fu-Giuliano» – così si firma nell'epistola – ha delle titubanze: nonostante *L'esperienza del Cristo* presenti gli echi «delle tue, delle mie e delle frasi di Vailati» sembra quasi che la mente di Prezzolini si sia già messa sulla strada dell'idealismo crociano e che Quodvultdeus, pseudonimo con cui firma, non sembra più convinto di pubblicarlo ed è già «mezzo pentito di averlo spedito»²⁵⁰. Nell'articolo comunque Prezzolini tenta di afferrare l'esperienza del divino tramite l'apologetica, «mirabile monumento di logica in azione», la quale si è sempre adattata alle rivoluzioni tanto esterne che interne scoppiate in seno al Cristianesimo «sì da donarci una delle migliori prove dell'estrema variabilità e contentabilità umana in fatto di ragionamenti». Nonostante la via della verità sia una sola, numerose sono per Prezzolini le strade attraverso le quali è possibile arrivarci. L'apologetica moderna quindi ha il merito di far venire a galla un dualismo essenziale fra «*pragmatismo cattolico*», che si rivolge «agli uomini pratici, maneggiatori di uomini, ed allora deve rivolgersi specialmente allo studio della religione come legame sociale», e «*imitazione di Cristo*», riservata «agli uomini del sentimento» che attraverso «l'azione intima» cercano di «possedere il divino»²⁵¹.

Seguendo tale ottica i dogmi cattolici vengono spogliati della loro funzione prescrittiva e diventano utili in quanto atti di vita cristallizzati che, tuttavia, non fungono da porta attraverso il quale passare immediatamente all'esperienza del Cristo. Secondo Prezzolini è necessario un lungo apprendistato, «unico modo che possa convincere e rendere religiosi», e proprio le vite eminenti dei santi sono l'alimento dal quale viene ricavata una granitica certezza, ovvero che «l'esperienza del Cristo si presenta come un fatto storico indiscutibile»²⁵² e la cui caratteristica precipua è di inglobare al suo interno qualsiasi atto o pensiero in modo da tenere ben fermo il carattere esclusivo di ogni esistenza.

Nell'articolo prezzoliniano si trova poi una sorta di assimilazione mentale tra le vite edificanti dei santi e la rappresentazioni che di essa ne hanno dato i popoli umbri, toscani e abruzzesi, testi-

²⁴⁹ Ivi, p. 15.

²⁵⁰ Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Milano 9 marzo 1905; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I (1900-1907)*, cit., p. 337. Commentando l'articolo, Gentili nota che Prezzolini «avverte, causa l'intossicamento idealista [...] l'assenza di persuasione, di calore nella propria scelta, e Papini ne depreca l'impazienza nient'affatto cristiana» (cfr. S. Gentili, *L'altra metà. Prezzolini e Papini*, p. 132); i dubbi sono confermati anche dal diario nel quale annota: «vorrei un miracolo. Un miracolo fatto per me. [...] Ho bisogno di un miracolo. Un vero miracolo. Non mi contento d'un piccolo miracolo. Soprattutto voglio un miracolo evidente, di cui non si possa dubitare» G. Prezzolini, *Diario*, p. 66; poco dopo, tuttavia, ammette il fallimento: «Ho fatto il silenzio, ho pregato con diligenza, mi son prosternato in Chiesa. Non un santo s'è mosso, non ho sentito una voce, un comando» (ivi, p. 71).

²⁵¹ G. Prezzolini, *L'esperienza del Cristo*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 90-94, p. 91. In *Studi e capricci sui mistici tedeschi* Prezzolini riprende quest'idea scrivendo che l'opera dell'artista deve cercare di replicare fedelmente quella uscita dalle mani di Dio: «Noi dovremo dunque cercare d'imitare quanto è possibile quest'opera divina, e cercare fra i nostri poteri quello che più le si avvicina nei caratteri, negli effetti, nell'origine. [...] Dio creò il mondo, se così mi è lecito esprimermi ne linguaggio umano che rimpicciolisce l'opera divina e la rende propria uguale, Dio creò il mondo come un artista produce un'opera d'arte» (G. Prezzolini, *Studi e capricci sui mistici tedeschi*, Storia e Letteratura, Roma 2018, Ristampa Anastatica, p. 59).

²⁵² G. Prezzolini, *L'esperienza del Cristo*, p. 92.

monianze della compiuta realizzazione dell'esempio del Cristo. Il *focus* di Prezzolini permette di notare inoltre la parentela tra ambito artistico e psicologia: proprio nella pittura italiana del periodo rinascimentale si intravede il forte legame che avvince la psiche dell'artista al tema religioso e che porta i vari Leonardo, i fra Lippi, i Pontormo e tutti gli altri, a raffigurare spesso scene tratte dai testi sacri con costumi e abiti tipici della loro epoca. Questa immedesimazione, o *imitazione*, mostra come tutti gli uomini del Rinascimento – in particolare modo gli artisti – avessero particolarmente interiorizzato il messaggio del cristianesimo al punto da raffigurare la Madonna, i santi o finanche il Cristo stesso come un uomo del loro tempo²⁵³. In questo particolare spazio storico l'uomo cercava di copiare la divinità e in tal modo l'incarnazione, più o meno perfetta, si ripeteva incessantemente e senza fine – come in effetti ebbe a notare anche Croce nell'*Estetica*²⁵⁴. Il problema per Prezzolini tuttavia si pone se si pensa ai mezzi con i quali ri-applicare questa esperienza. A suo avviso, vi sono due diversi tracciati: *processo attivo* e *processo immaginativo* – che sembrano quasi richiamare la dicotomia tra pragmatismo cattolico e imitazione del Cristo – esemplificati eminentemente da Francesco d'Assisi e Ignazio da Loyola. Nel primo caso «si tratta di riprendere personalmente e di ripetere, perfino nei particolari minuti [...] la vita del Cristo», nel secondo invece si cerca «soprattutto di rifarsi con la immaginazione volontaria, particolare per particolare, nella solitudine del proprio intimo, la vita del Cristo»²⁵⁵.

Nonostante l'entusiasmo espresso da Papini per lettera, la risposta prezzoliniana è insolitamente fredda; egli scrive che tale esperienza sembra quasi riflettere un «concetto mercantile della divinità» mentre invece, come scrive a fine lettera, «Dio non si può comprare»²⁵⁶. *L'esperienza del Cristo* pareva quindi a Prezzolini una merce a buon mercato; quel «Dio non si può comprare» indica la profonda inquietudine che regnava in un animo per il quale l'azione, il fare, è sempre insufficiente rispetto al sentire, al sentimento. Papini trova tuttavia che, nel suo utilizzo della parola *esperienza*, permanga una sorta di impazienza, di fretta, che rivela uno stato d'animo insofferente nonché «ancora pochissimo cristiano». Secondo lui invece tale esperienza deve durare tutta la vita e «non ci si può scoraggiare per le prima aridità e i primi abbandoni»; oltre che di umiltà vi è bisogno di contrasti, di dolori, di tristezze, di disperazioni, unici ausili tramite i quali il soggetto può trasfigurarsi fino ad arrivare alla divinità. Prezzolini, invece, pare considerare il cristianesimo come «uno stabilimento di cura» tuttavia, proprio l'esempio della

²⁵³ Nell'opera del 1908, *Il cattolicesimo rosso*, Prezzolini sostenne tuttavia che, storicamente, lo snaturamento del cristianesimo inizia proprio con il Rinascimento, nel quale la massa della popolazione colta e civile, laica o clericale, «crede d'esser cristiano pur vivendo paganamente» G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, Storia e Letteratura, Roma 2009, Ristampa Anastatica, p. 6.

²⁵⁴ In questa figura del Dio-Uomo, Croce vede la trasfigurazione dell'ideale cristiano del bello artistico, «unione assoluta delle due forme di bellezza, del sublime e del bello, ed espressione trasfigurata e divinamente illuminata dell'uomo» B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, p. 454.

²⁵⁵ G. Prezzolini, *L'esperienza del Cristo*, cit., pp. 93-94. L'imitazione del Cristo viene poi trattata in *Cosa intendiamo fare della religione*; qui Prezzolini scrive che le manifestazioni del fenomeno religioso sono «un campo di esperienze personali» che abbisogna di uno studio volto ad individuarne «tutti i tentativi particolari ed individuali di esperienza religiosa, che si sono prodotti nel passato e si possono ora e nel futuro produrre» id., *Cosa intendiamo fare della religione*, «Leonardo», anno IV, aprile 1906, terza serie, pp. 80-92, cit., p. 83. Quest'ultima, al pari di quella artistica e scientifica, «è piuttosto una data altezza dell'anima che, qualunque sia la materia di cui l'anima è nutrita può essere raggiunta, se l'anima ha sufficiente energia, calore, grandezza» (ivi, p. 84). L'esperienza religiosa è quindi in grado di fornire i materiali «per una *pratica trasformazione dell'uomo* in quello che la sua mente chiama Dio» e ciò serve a Prezzolini per rimarcare come l'Uomo-Dio riunisca in sé non solo le facoltà del religioso, ma anche quelle dell'artista e dello scienziato; egli è «Artista perché immagina le trasformazioni che come scienziato eseguisce e come religioso mantiene allo stato di idee fisse» (ivi, cit., pp. 91-92).

²⁵⁶ Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Perugia 6 giugno 1905; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I (1903-1907)*, cit., p. 385.

vita di Gesù, mostra come l'esperienza del Cristo – e consequenzialmente di qualsiasi uomo che ambisca a farsi Dio – sia fatta di dolori, sacrifici e rinunce indicibili: «E tu vorresti, cristiano di quattro giorni [Prezzolini *nda*], conquistare in tempo accelerato la beatitudine ed esser liberato dai dubbi ed esser sicuro della salvezza?»²⁵⁷. La risposta di Quodvultdeus sembra risentita:

L'Esperienza di Cristo deve necessariamente fallire ed è sbagliatissima per la base sua, e non solo perché concepita come *esperienza* (come dici bene te). Il vizio fondamentale di costruzione è quello di muovere dall'uomo. [...] Ciò che dici poi sul dolore della rinuncia ecc. lo credo falso come falso è tutto l'ascetismo e il principio del non fare il male [...] Dio non si compera. Bisogna togliere da noi ogni idea di paragone e di scala. La distanza, se c'è, è incommensurabile, e quindi la nostra azione è nulla. La fede che occorre per tentare l'esperienza non può venirci dalla esperienza stessa. È un circolo vizioso... A questo punto tu capisci che le tue frasi molto carine del resto sul Cristianesimo come stabilimento di cura ecc. non hanno ragione d'essere. Io non posso aspettare, perché non c'è *nulla* da aspettare.

È interessante notare come la missiva contenga un primo, e forse cruciale, sintomo di tendenza crociana dato che verso la fine si legge testualmente che «il libro del Croce a me piace molto, come scrittura e certe parti come idee»²⁵⁸. Lasciando sullo sfondo questo dato, è importante rilevare come il discrimine tra i due leonardiani sia dato da quello che potrebbe definirsi un'incomprensione etimologica, dipesa in gran parte dal differente valore assegnato alla parola "esperienza", tema cruciale dell'intero movimento pragmatista²⁵⁹. Nella risposta Papini sostiene che, a suo avviso, essa indica «addirittura il salto dal libro in una vita migliore e maggiore» eppure Prezzolini, «un bel giorno», viene meno ai suoi presupposti, dominato come sempre dal suo innato razionalismo²⁶⁰.

Verso la fine di questo significativo scambio epistolare del 1905, troviamo una lettera nella quale Prezzolini pare fare definitiva ammenda nei confronti dell'amico confidandogli l'abbandono del loro progetto giovanile. Scrive Prezzolini: «la nostra antica amicizia con quella mistura curiosa di società commerciale e di unione morale per mancanza di soci degni, potrà durare ora che tu sai e che io so che *non posso diventare Dio?*»²⁶¹. Nonostante la remora, e la successiva delusione inferta a Papini passando al crocianesimo, il rapporto tra i due durò per tutta la vita e si costituisce come un documento indispensabile per capire non solo le dinamiche della cultura del Novecento e l'intimo dei personaggi che la animarono, ma anche per verificare l'ipotesi di leggere il pragmatismo italiano come un'esperienza e una filosofia esistenziale e religiose nuove, come si era augurato James.

²⁵⁷ Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 12 giugno 1905; *ivi*, cit., p. 387.

²⁵⁸ Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, 13 giugno 1905; *ivi*, cit., p. 389. Prezzolini si riferiva probabilmente alla *Logica* di Croce.

²⁵⁹ A testimonianza dell'interesse dei pragmatisti per il valore e peso dell'esperienza si veda l'antologia curata da Rosa Calcaterra nel 2003; come scrive l'autrice «si può considerare il pragmatismo come una prospettiva sulla razionalità che affronta tanto i problemi della conoscenza quanto quelli dell'etica, puntando sulle esperienze concrete attraverso le quali l'essere umano istituisce i suoi rapporti con il mondo oggettivo e con i propri simili» R.M. Calcaterra, *I valori dell'esperienza: letture di Peirce, James, Mead*, Carocci, Roma 2003, p. 4.

²⁶⁰ Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, Firenze 21 giugno 1905; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 391.

²⁶¹ Giuseppe Prezzolini, Perugia 3 dicembre 1905; *ivi*, cit., p. 499.

3.1 Papini e il *quijotismo* come fede

Dopo aver tentato, nei precedenti capitoli, di descrivere il legame intrattenuto dai nostri pragmatisti, da una parte, con il neoidealismo italiano e, dall'altra, con la filosofia americana, nel presente cercheremo invece di riconnettere le loro riflessioni al più ampio contesto della filosofia europea di quell'epoca al fine di mostrare la proficua opera di sprovincializzazione compiuta dai quattro fuori e dentro le colonne del «Leonardo». Senza questo elemento verrebbe difatti a mancare uno dei caratteri precipui dei pragmatisti italiani, i quali si spesero soprattutto per l'ammodernamento intellettuale italiano.

Questa encomiabile opera di "apertura" nei confronti del pensiero continentale e americano rappresenta uno dei contributi maggiori e mostra il tentativo di abbandonare l'autoreferenzialità delle scuole filosofiche italiane, tanto positiviste quanto crociano-gentiliane, al fine di avviare una riforma culturale e morale delle masse popolari più arretrate con l'intento di immettere il paese sui binari della modernità. L'esito, ovviamente, non fu felice tant'è che molti studiosi scordarono il faticoso lavoro del «Leonardo» facendo al contempo *tabula rasa* di tutti i contributi e le scoperte della rivista fiorentina. Eppure, tra i vari personaggi introdotti, troviamo alcune correnti e figure chiave della filosofia novecentesca. Quella da cui vorremmo prendere ora le mosse si è già affacciata precedentemente e riguarda una delle più fruttuose del secolo: l'esistenzialismo. A questo scopo si veda l'ultimo numero del «Leonardo», agosto 1907, in cui viene presentato per la prima volta al pubblico italiano un autore chiave di questo movimento: Søren Kierkegaard¹. Il filosofo danese non è tuttavia l'unico; come scritto precedentemente, gli italiani sdoganarono figure, pensieri e

¹ Nel 1907, ultimo anno di vita del «Leonardo», assistiamo ad una decisa virata verso temi mistico-spiritualistici i quali testimoniano in ultima istanza le preoccupazioni esistenziali presenti nella riflessione del pragmatismo italiano. Nel corpo del testo si avrà modo di parlare diffusamente soprattutto del primo numero dell'annata, qui ci limitiamo a notare che proprio l'ultimo è aperto da due soli articoli: il congedo di Papini e Prezzolini dai loro lettori e una piccola traduzione di un brano del filosofo danese Kierkegaard – S. Kierkegaard, *Il più infelice*, «Leonardo», anno V, 3°, agosto 1907, pp. 264-277; è necessario comunque osservare che la prima vera presentazione di Kierkegaard nel «Leonardo» è databile nell'aprile del 1906, quando Harold Höffding paragonò il suo celebre connazionale ad un famoso principe danese, Amleto; cfr. H. Höffding, *Un discendente di Amleto. Søren Kierkegaard*, «Leonardo», anno IV, 2°, aprile 1906, pp. 65-79. L'interesse papiniano per il pensiero kierkegaardiano è testimoniato inoltre della sua scelta, in qualità di direttore editoriale per la Carabba, di tradurre per la prima volta una sua opera in italiano, cfr. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, a cura di K. Ferlov, Carabba, Ristampa anastatica 2008. Un'ultima, doverosa, parola è da spendere per il primo traduttore italiano di Kierkegaard, Knud Ferlov, stretto amico del cenacolo leonardiano e spesso mai menzionato negli studi kierkegaardiani.

idee allora totalmente sconosciute ma destinate, nel lungo periodo, ad allignare in tutti i vari rami del sapere speculativo e culturale italiano, come ha scritto Alberto Castaldini proprio «il cosiddetto 'pragmatismo magico' da lui propugnato preparò l'ingresso del misticismo nelle pagine del "Leonardo", con autori come Meister Eckhart, Silesius, sant'Agostino [...] e poi Novalis, Unamuno e, per la prima volta in Italia, Kierkegaard»².

Ai fini della ricerca può essere utile sottolineare che, se nell'ultimo numero del 1907 troviamo la figura di Kierkegaard, nel primo della medesima annata (febbraio 1907) gli articoli che testimoniano la virata esistenzialista sono ben più numerosi e vengono soprattutto scritti da due pensatori stranieri: James³, già menzionato, e lo spagnolo Miguel de Unamuno. Prima di entrare nel vivo di questo paragrafo, di cui Unamuno costituisce sicuramente riferimento essenziale, vorremmo tuttavia citare brevemente un altro articolo pubblicato in questo numero, il *Saggio sulla libertà mistica* di Prezzolini, o il Sarto Spirituale, soprannome con cui firma l'articolo.

Nell'*incipit* l'autore professa una diffidenza globale nei confronti delle risposte ultime che ci si può dare. Secondo lui, infatti, è materialmente più proficuo narrare il proprio romanzo psicologico interiore, speciale giornale intimo, il quale mostra la capacità del poeta di essere al contempo esempio di spontaneità e economicità; tali caratteristiche si riuniscono in Goethe la cui vita testimonia la separazione fra artista ed opera d'arte ed evidenzia come lo scrittore tedesco non solo ebbe la volontà e il dono del genio ma fu anche in grado di piegarlo e utilizzarlo per una creazione ampia capace di attestare la funzione liberatrice dell'arte stessa. Per Prezzolini «la volontà del genio consiste appunto in questo sforzo umano di liberare lo spirito dalle sue costruzioni pratiche, per giungere al sottosuolo dell'anima, e scoprire quivi la vita piena e intera dell'arte, che da se stessa, appena libera, si eleva al nostro mondo»⁴. Il filosofo invece, erroneamente, pensa di non aver

² A. Castaldini, *Giovanni Papini. La reazione alla modernità*, Olschki, Firenze 2006, cit., p. 22; anche Giorgio Luti guarderà con favore a quest'attività papiniana volta allo svecchiamento della cultura italiana scrivendo che Gianfalco «partecipò, da protagonista, all'apertura europea della cultura italiana del primo decennio del secolo: da Bergson a Unamuno, da James a Kierkegaard, la sua veracità intellettuale fece da tramite agli spiriti più alti tra l'800 e il '900» G. Luti, *Papini e la cultura italiana del primo Novecento*, in S. Gentili, (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 9-23, p. 21. In un altro articolo Luti, partendo da queste considerazioni, aggiungerà: «È certo però che Papini non può essere ignorato o dimenticato dalla cultura d'oggi, perché Papini ha un suo posto non piccolo nella storia delle lettere italiane del Novecento, né può bastare a negarglielo il fatto di aver ceduto a compromessi nel corso della sua lunga storia intellettuale e di artista e di non aver sempre mantenuto quel rigore iconoclasta e rinnovatore della sua giovinezza» cfr. id., *Papini e le riviste*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, pp. 23-31, cit., p. 29.

³ Nell'articolo pubblicato sul «Leonardo» James cerca di incastonare le sue analisi su di un ramo allora ancora poco conosciuto in campo psicologico, basato sulla teoria della *somma di energia utile* per mettere in moto le proprie operazioni mentali e morali. Per lo psicologo, tuttavia, è molto difficile attingere a questi serbatoi energetici ciononostante è possibile osservare che vi sono uomini capaci di farlo e in grado quindi di essere allo stesso tempo, ad esempio, scienziato e mistico. Nel proseguo inoltre l'americano tratterà un tema particolarmente importante per la ricerca, quello della credenza e della fede, a suo avviso manometro della volontà, suscitatore di energie nascoste e dinamico fattore sociale che gli consente di inferire come, le stesse conversioni – siano esse di natura politica, scientifica, filosofica o religiosa –, liberino energie nascoste che coincidono con un grande aumento di potere consistente nella capacità di armonizzare e guidare i diversi caratteri presenti nell'animo umano. La chiusura dell'articolo certifica poi una ulteriore testimonianza del legame James-Papini che permette di cogliere la dimensione precipua del contributo papiniano, consistente secondo l'americano in una precisa teoria dell'azione: «Il mio compagno in pragmatismo di Firenze, G. Papini, ha adottato un nuovo concetto della filosofia. Egli la chiama *dottrina dell'azione* nel senso più largo, lo studio di tutti i poteri e i mezzi umani [...] Da questo punto di vista la filosofia è una *Pragmatica* che comprende come dipartimenti tributari di se stessa le vecchie discipline della logica, della metafisica e dell'etica» ammettendo che «prima che Papini ne facesse menzione io non vi avevo mai pensato né avevo mai sentito parlare da alcuno nella forma generalizzata di un programma che colla cura necessaria si potrebbe estendere a colpire l'intero campo della psicologia e potrebbe mostrarcene delle parti in una nuovissima luce» cfr. W. James, *Le energie degli uomini*, «Leonardo», anno V, 1°, febbraio 1907, pp. 1-25, cit., pp. 24-25.

⁴ G. Prezzolini, *Saggio sulla libertà mistica*, «Leonardo», anno V, 1°, febbraio 1907, pp. 46-63, cit., p. 55.

nulla a che fare con il poeta e, attacca Prezzolini, rimane ancorato ai due uffici cardini del pensiero speculativo, ripetere e nascondere: «una povertà che ripetendosi diventa ricchezza: ecco la filosofia. Se un uomo ha molti modi di spiegare il mondo, esso è un pensatore, non un filosofo. Il filosofo non ne ha che uno solo». Ciononostante, anche il filosofo è stato poeta, seppure per un solo attimo, «e dopo non si è più curato di tornarlo ad essere» ma anzi si è tramutato, secondo Prezzolini, in professore di filosofia⁵.

Nel numero leonardiano l'articolo prezzoliniano è preceduto tuttavia proprio dallo scritto di Unamuno, la cui penna faceva così per la prima volta comparsa nelle colonne di una rivista italiana. L'elaborato, intitolato *Sobre el Quijotismo*, era una risposta in forma di lettera alla recensione scritta da Papini nel numero precedente del «Leonardo» alla sua *Vida di Don Quijote y Sancho*⁶.

In apertura Papini sottolinea le condizioni attuali della Spagna, nazione all'epoca povera «ma appunto per questo più favorevole allo sviluppo di certi sentimenti e alla creazione di certe opere» come, per l'appunto, quella di Unamuno. Rettore a Salamanca, per Papini Unamuno è uno dei più singolari rappresentanti dell'idealismo contemporaneo nonché scrittore prolifico che «ha tutte le qualità degli apostoli: la fede, l'attività, il disprezzo del ridicolo, la simpatia intuitiva per gli sconosciuti che possono essere vicini alla sua anima». La sua interpretazione del chisciottismo porta, secondo il leonardiano, ad un «vangelo dello Spagnolismo [...] che riconosce come virtù il disprezzo della vita comoda, degli affari, della morte, e l'amore dell'avventura e della povertà, il coraggio della solitudine e della pazzia» e porta a rigettare tutte le interpretazioni pessimiste del romanzo di Cervantes. Il progetto trovò in Papini un fedele sostenitore:

È inutile aggiungere che sto, per mio conto, dalla parte di Unamuno. Io sento per lui una simpatia istintiva che è dovuta, probabilmente, alle somiglianze delle nostre anime e dei nostri scopi. Egli vuol fare per la Spagna ciò ch'io vorrei fare per l'Italia e riconosco pure come mio principal patrono l'immortale Don Chisciotte il quale non è mai veramente morto nel mondo, perché se morisse davvero la vita diverrebbe qualcosa di orribile, una specie di sotterraneo senza luce, abitato da bestie soddisfatte. Miguel Unamuno è oggi il sacerdote principe della Religione di Don Quijote di cui sono, per mia gloria e fortuna, un fervoroso fedele e ho provato il bisogno, appena l'ho scoperto, di mandargli il saluto del suo fratello ignoto, in questa rivista che si onora di esser l'organo del don chisciottismo italiano⁷.

⁵ Ivi, cit., pp. 59-61. Caso diverso è quello di Kant dipinto in queste pagine come un poeta il cui sistema mostra lo sforzo creativo del filosofo critico il quale, secondo l'autore, ha fornito la cartina geografica del suo ideale di anima, cfr., ibidem.

⁶ È interessante notare come, nel *Crepuscolo*, edito nel 1906, Papini ammetta che l'opera sarebbe forse uscita meglio senza «quell'andatura un po' spavalda un po' donquijotesca che io amo tanto con mio grande danno» aggiungendo, nel proseguo, che è possibile osservare la stessa attitudine chisciottesca in Hegel, la cui filosofia edifica dei mulini per il gusto poi di gettarli in terra, cfr. G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, pp. XI e 86. Casini, concentrandosi sul donchisciottismo, osserverà che i riferimenti al cavaliere della Mancha presenti nel *Crepuscolo* possono venir direttamente ricollegati all'articolo scritto sul «Leonardo» in cui veniva introdotta al pubblico italiano la figura di Unamuno, cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*. Anni dopo, nella traduzione della *Vida*, Unamuno ricorderà la calorosa accoglienza ricevuta in Italia dove la sua opera venne salutata «come l'opera di un fratello, di un compagno d'armi in idealità». In questo prologo l'autore ammetterà che vi è un'intima fratellanza, linguistica e spirituale, fra i popoli latini e che le radici «dell'eroismo chisciottesco» sono da rinvenire «in Roma immortale ed eternamente giovine», cfr. M. de Unamuno, *Vida de D. Quijote y Sancho*, F. Fé, Madrid 1905; *Commento al «Don Chisciotte». Prologo dell'A.*, tr. it. di G. Beccari, 2 voll., Rocco Carabba, Lanciano 1913, cit., vol. I, p. 11.

⁷ G. Papini, *Miguel de Unamuno*, «Leonardo», anno IV, 4°, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 364-366. Per Biondi, in Papini, «Don Chisciotte popola una delle razze umane più vive, quella che non è mai nata, pertanto immortale,

Il compito dello spagnolo, per Papini, è quindi di ridestare a nuova vita la sua nazione ricordandole che ha il dovere «di rappresentare, dinanzi alla paganità latina e dell'avidità anglo-sassone, le idee della rinuncia e dell'immortalità» mediante un ascetismo cavalleresco in quanto «la rigenerazione della Spagna è un problema morale e perciò un problema religioso. Miguel de Unamuno dà molta importanza alla religione e per quanto cattolico non si spaventa né delle teorie dell'evoluzione dei dogmi né delle sante pazzie del misticismo»⁸.

Il cattolicesimo di Unamuno, dato per scontato da Papini, sarà invece smentito dallo spagnolo nella sua risposta. Qui, Unamuno, ringrazia innanzitutto Papini per la gentile presentazione ammettendo che lo studio settoriale del pensiero spagnolo non riguarda solo i critici italiani ma compete anche i suoi stessi connazionali, determinando così un ritardo culturale della Spagna accentuato dall'influenza di un cattolicesimo dogmatico che ha prosciugato la vivida fonte del sentimento nazionale, precludendo così la via alle manifestazioni del genio ispanico⁹. Tale opera di rivalutazione passa necessariamente attraverso una comunione d'intenti con la sua sorella spirituale, l'Italia, con cui condivide la luce rinascimentale in grado di estendersi spazialmente e geograficamente grazie alle scoperte di Cristoforo Colombo, navigatore genovese al soldo della corona spagnola. Questa considerazione porta Unamuno ad ammettere che vi è bisogno di una nuova alleanza in grado di puntellare la fraternità latina e istituire una specie di *pensiero mediterraneo* sotto la tutela intellettuale della Francia¹⁰. Nonostante l'energico rifiuto a definirsi cattolico,

Ulisse, Farinata, Amleto, Gulliver, Faust, Don Abbondio. Sono gli esseri mai di carne che hanno un'anima nell'anima nostra. Unamuno, se non fosse per quell'ingombrante carica accademica, rettore dell'università di Salamanca, sarebbe l'ideale del saggista [...] il chisciottismo apre il varco all'anima spagnola, prima che a quella universale. La molteplicità dei prelievi saggistici dalla tradizione dei classici è la qualità primaria in questo genere di scritture viaggianti da un capo all'altro della biblioteca europea. Papini si mostra uno dei saggisti più limpidi del secolo, tutte letture di prima mano, necessario supporto critico, senza sopraffazione bibliografica su se stesso e sul lettore. Lo stile della critica non è dissimile dallo stile dell'artista» M. Biondi, *Papini saggista. La critica, il giudizio, la memoria*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, cit., p. 165.

⁸ G. Papini, *Miguel de Unamuno*, cit., p. 365. Nella *Vida* Unamuno scriverà che «il cristianesimo di Don Chisciotte era più addentro, molto più addentro della distinzione di grazia, di fede e di merito d'azioni, nella radice comune alla natura e alla grazia», arrivando a comparare la figura dell'*hidalgo* a quella di un altro «cavaliere della fede», ossia il fondatore dei gesuiti Ignazio da Loyola (cfr. M. de Unamuno, *Commento al «Don Chisciotte»*, vol. I, cit., p. 34). Unamuno sembra poi attribuire la stessa ardente passione anche a Sancho Panza anzi, pare quasi che lo scudiero sia depositato di una fede ancora più accesa dato che lui è una persona normale la quale, consapevolmente, decide di seguire il folle cavaliere nelle sue strampalate avventure. Nel proseguo, poi, l'autore ammetterà che il suo esempio condurrà ad una «religione empirica» chiamato «sanciopancismo» che «si burla dell'idealismo chisciottesco» (ivi, cit., p. 81). Ciononostante, anche il seguace dello scudiero anela all'ideale del cavaliere, la cui continua esperienza di uomini è garanzia di una verità epistemica inoppugnabile: la relatività del conoscere (cfr. ivi, p. 104 e sgg.).

⁹ Cfr. M. de Unamuno, *Sobre el Quijotismo*, «Leonardo», anno V, 1°, febbraio 1907, pp. 38-45. È difficile, tuttavia, stabilire se la puntualizzazione unamuniana sulla religione sia o meno veritiera dato che nella *Vida* scriverà: «Per conforto e sostegno della gente semplice e di buona fede, spero, con l'aiuto di Dio, di scrivere un libro in cui si provi con buone ragioni e con migliori e numerose autorità [...] come Don Chisciotte e Sancio esisterono realmente e veramente, e che avvenne tutto quel che di essi ci viene narrato, tale e quale ci viene narrato», id., *Commento al «Don Chisciotte»*, vol. I, cit., p. 114. Nelle pagine successive, poi, Unamuno ammetterà che il cavaliere della Mancha è un vero e proprio esempio di *volontà prammatica* (cfr. ivi, p. 114). Un articolo molto utile per comprendere i rapporti fra Papini e Unamuno è *Giovanni Papini e Miguel de Unamuno: due prospettive comuni*, di Izaskun Martínez; in questa sede troviamo anche un'analisi interessante del loro carteggio inedito al fine di mostrare come «Miguel de Unamuno, proprio attraverso i suoi contatti con Papini, contribuì alla diffusione del Pragmatismo in Italia, vero punto di incontro del Pragmatismo statunitense in Europa, rendendo in questo modo possibile il sorgere di una comunità mediterranea pragmatista» cfr. I. Martínez, *Giovanni Papini e Miguel de Unamuno: due prospettive comuni*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani*, pp. 167-178, cit., p. 167.

¹⁰ Cfr. M. de Unamuno, *Sobre el Quijotismo*, p. 39. In area pragmatista, recenti studi hanno mostrato l'importanza e la valenza di questo pragmatismo mediterraneo, cfr. J. Nubiola, *Mediterranean Pragmatism. A Way to Renew Philosophy*, in Aa. Vv., *Esperienza, contingenza, valori. Saggi in onore di Rosa Calcaterra*, a cura di G. Baggio, M. Bella, G. Maddalena,

«No, amigo Papini, no! no soy católico», lo spagnolo specifica che la sua opposizione è indirizzata verso quell'idea ortodossa di religione che porta a svalutare tanto l'esistenza singolare che il misticismo. Solo a questa condizione è possibile, secondo lui, ammettere la fede di Sancho Panza la cui religiosità è diametralmente opposta rispetto alla canonica, visto che la sua fonte è rinvenibile nelle manifestazioni rustiche del popolo spagnolo, ossia in una religione iberica pre-cristiana che culminò nella speculazione di Seneca.

Continuando nelle sue analisi, Unamuno nota che sarebbe più congruo considerare il cattolicesimo come una filosofia della religione marcatamente scolastica e medievale criticando, al contempo, tutti quei tentativi che predicano l'esistenza del divino ricorrendo ad argomentazioni sillogistiche, secondo lui inadatte a cogliere il mistero ineffabile della fede; le fini argomentazioni unamuniane vedono nella teologia il dispositivo adatto ad ammazzare la fede mediante un asettico razionalismo favorito anche da Tommaso D'Aquino che, introducendo Aristotele all'interno della sua architettura di pensiero, non fece altro che favorire la cristallizzazione dei dogmi¹¹. Nelle righe successive Unamuno tornerà ancora sul suo presunto cattolicesimo specificando che egli rigetta sia quello dogmatico-ecclesiastico sia quello che, ai suoi giorni, si chiamava libero pensiero viziato da un intellettualismo dogmatico che crede di raggiungere l'onnipotenza divina mediante ragionamenti logici. A suo parere, invece, l'unica maniera accettabile di credere è tramite l'amore il quale, inoltre, permette agli uomini di associarsi – rivelando così un parallelismo tanto con James che con Vailati dato che per entrambi, come visto nel capitolo precedente, il contesto religioso determinava in un certo qual modo quello sociale. Quest'attenzione riservata alla nozione di amore porta poi Unamuno a concludere il suo intervento allacciando la tematica alla figura di Don Chisciotte la cui lezione più importante, per l'autore, può essere sintetizzata nella tensione verso un mondo migliore, non così com'è ma come dovrebbe invece essere e in cui tutti i problemi vengono risolti non solo con l'intelletto, ma anche con il cuore e il sentimento¹².

L'interesse papiniano per il romanzo di Cervantes, tuttavia, non copre il solo periodo leonardiano ma inerisce la sua formazione giovanile fino ad estendersi ben oltre la morte del «Leonardo». Nelle pagine giovanili del diario, troviamo attestata una frequentazione assidua dell'opera di Cervantes tanto che, nel 23 marzo 1900, scriverà: «Stamani ho lavorato alla conferenza su Cervantes che devo fare domani. Si potrebbe fare, in Italia, un libro divulgativo sull'immortale autore di Don Quijote. Ma non troverò l'editore. Intanto voglio sfruttare il ricco materiale che ho raccolto un tempo nell'intento di scrivere una grande opera su Cervantes: né faro dei saggi per giornali e riviste»¹³.

M. Santarelli, Quodlibet, Macerata 2020.

¹¹ Cfr. M. de Unamuno, *Sobre el Quijotismo*, p. 40. Prendendo nuovamente in mano la presunta fede di Sancho Panza, Unamuno osserva che lui non può essere cattolico proprio a causa della mancanza di una rigida dogmatica; il servitore del cavaliere è rappresentante di un materialismo idealista in cui, precisa Unamuno, si trovano sprazzi tanto di filosofia kantiana che di realismo i quali raccontano di un peculiare spiritualismo rappresentato dai grandi mistici spagnoli come San Giovanni della Croce o Santa Teresa D'Avila, cfr., ivi, p. 41.

¹² Cfr. ivi, pp. 43-44.

¹³ G. Papini, *Il non finito*, cit., p. 323. Come ha rilevato Casini: «le formule contrapposte, i dilemmi paradigmatici che abbondano nelle pagine “filosofiche” del giovane Papini acquistano un senso pregnante sul versante della simbologia letteraria grazie a due archetipi: Leonardo, scienziato-artista, e la coppia Don Chisciotte-Sancho. Secondo lo studioso «Le figure archetipali di Don Chisciotte e Leonardo, sdoppiate a loro volta in due coppie di immagini conflittuali, erano anche metafore di un'inquietudine radicale: la medesima inquietudine e volubilità che si cimentata nell'ansiosa interrogazione delle forme filosofiche, saggiate, messe a confronto e infine respinte con febbrile impazienza, quasi fossero altrettante chiavi di un enigma da svelare per illuminazione improvvisa. La “filosofia” di Gian Falco è un'autorità oracolare alla quale si propongono i quesiti più segreti, che emette parole confuse, ambivalenti, sublimi e vane. E, come le divinità dell'antica mitologia, si manifesta, si trasforma, svanisce, muore e risorge dalle proprie ceneri, elude l'adepto, generando in lui frustrazione e rivolta» P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di),

Tra il 1894 e il 1898, la voracità intellettuale di Papini, costante che lo accompagnò fin da giovanissimo, lo porterà a raccogliere circa quattrocento cartelle in merito alla letteratura spagnola della quale il fiorentino andava progettando un manuale la cui sola parte a vedere la luce fu la prefazione. Nell'*incipit* Papini dà inconsciamente un indizio in merito al provincialismo della cultura italiana scrivendo: «Lo studio delle letterature straniere è, purtroppo, pochissimo coltivato in Italia. Si leggono traduzioni, si studiano varie lingue ma il vero studio della storia letteraria dei popoli non è intrapreso che da rarissimi studiosi. La colpa di questa indifferenza non è soltanto da ricercarsi, come si potrebbe credere, nella mancanza di applicazione degli Italiani ma nell'assoluta deficienza che di storie e di studi di letterature straniere esiste in Italia». Per Papini, poi, la letteratura spagnola, «oltre al gloriarsi di un secolo di splendore quasi eguale al nostro '500, è quella che dopo la francese ha più relazioni colla nostra sia per la somiglianza della lingua come per l'influenza reciproca esercitata da Dante, dall'Ariosto sulle due letterature»¹⁴. Un'altra fondamentale testimonianza dell'interesse papiniano per la *filosofia quijotesca* è rinvenibile nella conferenza intitolata *Il pessimismo del Don Quijote*, in cui il cavaliere della Mancha è presentato come antesignano di Schopenhauer mentre Sancho Panza è ritenuto un precursore di Hartmann. Il libro di Cervantes seppur non apparendo un libro pessimista nell'esteriorità «è tale e profondamente nel suo significato simbolico, nel significato che lo informa»¹⁵. Papini, inoltre, si domanda come sia possibile che un romanzo apparentemente satirico possa riscuotere ancora così tanto successo a distanza da secoli, rispondendosi che il suo significato filosofico è immortale poiché inerisce direttamente al problema essenziale della vita.

Dopo aver passato rapidamente in rassegna le varie interpretazioni fornite dagli studiosi Papini rileva che, fra loro, la più valida sembra essere quella che fa dell'hidalgo il rappresentante dell'anima, l'ideale, lo spunto poetico in contrapposizione a Sancho «simbolo del corpo, della realtà e dello spirito prosaico». Ciononostante la vera opposizione non è fra lui e il cavaliere quanto, piuttosto, tra loro e la società spagnola del XII secolo, specchio su cui si riflette tutta l'umanità intera. Ravvisa Papini che il cavaliere della Mancha

vuole, riducendo a formula moderna il suo programma, il trionfo della Giustizia, vuol porre in atto [quel] che Cristo sedici secoli innanzi a lui proclamò nel Sermone della Montagna; e come il profeta di Nazareth vien deriso, battuto e crocifisso da quelli ch'egli voleva illuminare, così il povero cavaliere vien deriso e battuto e per poco non rimane ucciso da quelli stessi ch'ei vorrebbe bonificare. D.Q. è pazzo come tutti coloro che fecero grandi cose, ma il suo proposito è savio, è alto, è nobile, è umanitario, eppure ei non raccoglie una società materiale ed ignara che risa e battiture. Non si potrebbe rappresentare con maggior potenza l'eterno contrasto fra le aspirazioni dello spirito e la materialità della vita. Le illusioni logiche che da questo aspetto sotto il quale è rappresentato simbolicamente il mondo umano nell'opera di Cervantes si traggono son queste: l'inutilità e la vanità di ogni sentimento alto e generoso, di ogni nobile ideale, e la ragionevolezza della materialità e dell'egoismo. Questi principi, se non costituiscono intero il pessimismo quale si è delineato nei sistemi di Schopenhauer, di Hartmann [...] son però di quelli di cui si è andato componendo ed esprimono ad ogni modo una scettica e dolorosa concezione della vita¹⁶.

Papini e il suo tempo, cit., pp. 37-38.

¹⁴ G. Papini, *Il non finito*, cit., p. 165.

¹⁵ Ivi, cit., p. 167.

¹⁶ Ivi, cit., p. 169. Per Papini, Schopenhauer e Hartmann mutuaron la loro antropologia pessimista dal romanzo quijotesco e il saggio si chiuderà proprio su quest'idea: «Si ricordi ancora come uno dei concetti favoriti di Schopenhauer

L'analisi della figura di Don Chisciotte, come già detto, sarà sempre al centro degli interessi papiniani, anche negli anni successivi all'avventura leonardiana e testimonia come, nel romanzo spagnolo, Papini rintracci non solo degli appoggi per avallare la sua peculiare concezione di fede ma trovi anche una particolare proposta antropologica capace di puntellare diversi interessi e dimensioni. È comunque necessario rimarcare che il suo giudizio, nel corso degli anni, sarà soggetto a modifiche e integrazioni riguardanti non solo il romanzo di Cervantes ma anche la lettura datane da Unamuno. Tale mutamento di paradigma si concretizza in un articolo post-«Leonardo», *Don Chisciotte preso sul serio*, sorta di presentazione scritta da Papini in occasione della traduzione dell'opera di Unamuno sul cavaliere della Mancha uscita nel 1913 nella «Cultura dell'Anima».

La ricognizione del fiorentino parte con il riconoscimento dell'analogia fra Amleto e Don Chisciotte la quale induce ad ammettere che «il libro del Cervantes [...] può esser dato ai ragazzi per farli divertire può servire di testo a un filosofo per una teoria della vita» e mostra «quanta saviezza [ci sia] nella letteratura popolare burlesca di tutti i paesi e di tutti i secoli!»¹⁷. Papini auspica dunque di prendere ispirazione proprio da tali racconti, su cui «costruire una filosofia degli spiriti semplici, dei poveri di spirito e dei troppo spiritosi che non avrebbe da vergognarsi dinanzi alla filosofia dei laureati». Tra i molteplici esempi letterali rientra ovviamente anche il Don Quijote il quale, al pari di altri personaggi romanzati – Ulisse, Gulliver, Farinata, Amleto – «appartiene [...] a quella razza umana che non è descritta in nessun manuale di antropologia ma è più viva delle altre cinque, tanto viva che i suoi cittadini possono sperare l'immortalità». Tali personaggi inventati sono per l'autore delle specie di archetipi umani che «incarnano, grazie al soffio divino che vi spirò dentro l'arte dei loro padri, un lato, un carattere, un aspetto dell'umanità. Son tipi eterni, idee platoniche, protagonisti del dramma dello spirito e perciò più veri degli uomini che ci passo accanto e che hanno una scheda col loro nome nel censimento governativo». La varietà ermeneutica del romanzo di Cervantes, pressoché sconfinata, non implica una gerarchia fra le diverse interpretazioni visto che

sono, per quanto diverse fra loro, tutte quanto vere. Vere [...] di quella verità che non può esser misurata col metro logico o dimostrata coi teoremi. Una creatura artistica, vitale e resistente come Don Chisciotte, può essere infinita così come è eterna. Ogni spirito può mettervi del suo ed arricchirla senza sformarla; può farle dire le sue parole e troverà sempre i testi che confortano di prove la sua intuizione. Essendo letteralmente viva, essa è trasmutabile in mille guise come tutti i viventi, e vi sono di certo nel Don Chisciotte, come nella terra e nel cielo di Shakespeare, molte cose a cui non è arrivata finora la nostra filosofia¹⁸.

L'ultimo esegeta del romanzo è proprio Unamuno, l'unico ad aver conquistato fama fuori dagli angusti recinti spagnoli. «Poeta lirico e tragico, saggista molteplice, sociologo di polso, e filosofo

e di Hartmann sia che l'uomo è più infelice degli animali e l'uomo superiore sia più infelice dell'inferiore, ed è questo pure risultato logicamente della concezione della vita del D.Q., perché appunto in essa viene tacitamente esaltata la vita materiale dei contemporanei del folle hidalgo mentre egli, simbolo della spiritualità, della superiorità d'intelletto e di cultura vien ricoperto di ridicolo e di lividure»; questo porta Papini a confutare il suo stesso giudizio di partenza, il Don Quijote non è quindi il romanzo *par excellence* del pessimismo ma è un momento importante di quello che lui stesso chiama letteratura del dolore «né povera né scarsa, dal libro di Job alla Medusa del Graf essa non si è mai interrotta e conterrà un nuovo capolavoro nell'opera immortale del povero e grande veterano di Lepanto», *ivi*, cit., p. 170.

¹⁷ G. Papini, *Don Chisciotte preso sul serio*, «La Stampa», XLVII, 87, 29 marzo 1913, p. 3; in *id.* *Stroncature*, pp. 335-343, cit., p. 335.

¹⁸ *Ivi*, cit., pp. 336-338.

senza paura», secondo Papini Unamuno è «lo spirito più rappresentativo della Spagna ai nostri giorni». La sua «attività di apostolo spirituale» è evidente dal modo in cui tenta «di risollevarlo, con una forte disciplina morale, attinta alle tradizioni più intatte della passata esistenza iberica, gli animi demoliti dei suoi concittadini» nonché del modo con cui si avvale «della finzione e della lirica, perché il suo popolo, che non ebbe filosofia propria e che da tanto tempo è al di fuori delle massime correnti europee, ritrovi nuove ragioni di vita più intensa e di grandezza più pura». La *Vida de Don Quijote y Sancho* è quindi, secondo Papini, testimonianza dell'intento unamuniano, resuscitare l'hidalgo «in un'atmosfera di spiritualità, in un mondo di concetti tipici e mistici» tuttavia, avvisa Papini, la sua raffigurazione è idealizzata dato che fa dell'eroe di Cervantes «la vera porta maestra per entrare nell'anima stessa della sua patria» e mostra come l'opera di Unamuno sia «il saggio di una psicologia della razza spagnuola nei suoi più sublimi momenti»¹⁹.

Tra i vari paragoni operata nella *Vida* vi è anche quello con Ignazio di Loyola, gemello spirituale del cavaliere della Mancha, che rinforza l'afflato spirituale conferito al Don Quijote. Per Papini Unamuno «ci dà una vita assai più complicata e completa di quella che gli serve di testo e di falsari-ga, ci dà la vita esterna spiegata, giustificata e illustrata da quella interna» dato che «Don Chisciotte è, per l'Unamuno, lo spirito umano grande soltanto nella pazzia, nell'abbandono al destino, nella ricerca della gloria e della grandezza e nel tempo stesso il simbolo vivo della sua razza, il successore e il compagno di quegli idealisti valorosi e pugnaci e di quei cristiani mistici e innamorati che costituiscono nel passato la più vera nobiltà della Spagna». Ciò induce Papini a scrivere che: «tutti quegli che vogliono intender meglio l'eterno Don Chisciotte e vogliono amare di più l'infelice e sconosciuta Spagna, debbono tornarci seguendo la voce di questo Unamuno ch'è fra i più austeri risvegliatori di spiriti che siano oggi nel mondo»²⁰.

In un altro articolo del 1916, intitolato *Cervantes e il Don Chisciotte*, notiamo un cambio di prospettiva dato che Cervantes è definito un disgraziato che morì come tale. Se Don Chisciotte per nascere aveva bisogno di Cervantes, il lettore non ha bisogno dell'autore per capire il cavaliere dalla trista figura: «Vi sono, per intendersi, due Don Chisciotte i quali hanno in comune parecchie cose: il nome, la patria, le avventure esterne e certi discorsi. V'è il Don Chisciotte del romanzo, all'opera, della letteratura [...] ma con altro nome. Sono tutt'e due grandi, degni di parole e di storia, ma il Don Chisciotte di Cervantes come l'albero che produrrà frutti e milioni di semi sopravanza quell'unico e piccolo seme da cui ebbe nascita e principio»²¹. Il libro, continua Papini, ha una portata enorme e comporta una rivoluzione letteraria ancora non esaurita dato che il cavaliere della Mancha si trova a fronteggiare, con le sue tradizionali virtù, la volgarità di un'epoca decaduta e mercantile. Questo, aggiunge Papini, indica che il significato primario del Don Quijote, oltre ad essere artistico, è soprattutto politico dato che mostra la lotta contro una società oramai avvelenata; per Papini quindi il romanzo è il manifesto di un realismo plebeo che «si contrappose a quel languente e artificiato idealismo delle classi superiori» introducendo «trionfalmente il popolo, il vero popolo, tutto il popolo, nella letteratura universale [...] è il libro del terzo stato, è il mondo dei contadini, degli osti, dei pastori, dei barrocciai, dei ladri, e dei vagabondi. Vi si sente dentro puzzo d'aglio e di sudore, odor di terra e di lavoro»²². L'universo del Quijote è quindi grezzo ma perciò rivoluzionario, ognuno è figlio delle proprie azioni e mostra come, spesso, il genio non nasca nelle capitali ma nelle più nascoste e umili province, dove allignano gli spiriti eccelsi. Papini, nonostante abbia rivendicato queste origini popolari, rigetta tutta quell'interpretazione che fa dell'hidalgo il

¹⁹ Ivi, cit., pp. 339-340.

²⁰ Ivi, cit., pp. 342-343.

²¹ G. Papini, *Cervantes e il Don Chisciotte*, «La Nazione», LVIII, 114, 22 aprile 1916, p. 3; in id. *Stroncature*, pp. 347-357, cit., p. 348.

²² Ivi, cit., p. 351.

puro simbolo della spiritualità e di Sancho quello della materialità poiché il cavaliere della Mancha è concretamente calato nelle prassi e:

vuole fermamente che i suoi desideri si convertano in azioni concrete, che le immaginazioni diventino realtà. Egli è, prima di tutto, un uomo pratico, un uomo stanco di vagheggiare colla mente gl'ideali di giustizia e di amore che gli offre la mistica cavalleresca e disposto a far sì che la giustizia e l'amore, regnino davvero sulla terra, anche a patto di rimetterci la pelle. Egli è, sì, un idealista e un mistico, ma, come tutti i grandi mistici [...] vuole costruire qualcosa di più perfetto»²³.

Accanto alla peculiare chiave di lettura riservata all'hidalgo, se ne trova anche una dedicata a Sancho considerato, al pari del suo padrone, un eroe i cui tratti sono speculari alle tipiche virtù chisciottesche, seppure in minor misura a testimonianza di come «i due eroi, invece di contrapporsi, sono uniti dall'amore reciproco e dalla fede comune». Ma chi è quindi l'antitesi dell'hidalgo? Ebbene secondo Papini la nemesi di Don Chisciotte è incarnata in Sansone Carrasco, emblema del buon senso che tenta in tutti i modi di smorzare la splendida follia del cavaliere riconvertendolo, a finale, «alla saggia mediocrità della vita comune». Per Papini Carrasco è il «simbolo sempre vivo della piccola borghesia mezzo istruita e nemica di ogni arditezza», risultando alla fine il vero assassino dell'anima e del corpo dell'eroe della Mancha: «lui e non Sancio rappresenta la contraddizione e la smentita del valoroso e sfortunato cercator di avventure e tutti i pazzi, tutti gli idealisti, tutti gli eroi, tutti i martiri del mondo devono esecrare nel nome di Sansone Carrasco quelli che rizzano i cancelli della prudenza contro i voli del sogno e del genio»²⁴. Qualche giorno dopo l'uscita di questo articolo, il 30 agosto 1916 Papini dà alle stampe un altro scritto in merito la figura del cavaliere spagnolo, *Don Chisciotte dell'inganno*. Il punto di partenza è il paragone stabilito fra Don Chisciotte e i martiri dato che, spesso, in lui si è visto un riflesso delle sfortunate vicende di Socrate e Gesù. Tuttavia, per Papini, la sua follia è tutta un gigantesco inganno e mostra che il cavaliere «appartiene alla specie volgare dei Brutti e degli Amleti. Si finge pazzo. La sua dotta pazzia è simulata e fabbricata»²⁵. In questa sede Papini getterà anche alle ortiche la sua interpretazione giovanile del romanzo spagnolo criticando proprio tutte quelle letture, a suo dire mistiche, che fanno del cavaliere manciano il simbolo dello spirito e di Sancho quello della carne. Il modo migliore per falsare il romanzo di Cervantes è poi presupporre una filosofia o un misticismo nel *Quijote*, dato che:

Anche accettando il Don Chisciotte banale della lettera non ci riuscirebbe vederlo come vogliono i mistici. Don Chisciotte non è puro e disinteressato come sarebbe necessario per costituirlo suprema incarnazione dell'idealismo: non è quel cristiano altruista che

²³ Ivi, cit., p. 354

²⁴ Ivi, cit., p. 357.

²⁵ Cfr. G. Papini, *Don Chisciotte dell'inganno*, «La Voce», VIII, 4, 30 aprile 1916, pp. 193-205; in id. *Testimonianze*, Facchi, Milano 1919, pp. 169-187, cit., p. 172. Descrivendo lo scritto Casini afferma che qui «la relazione con la filosofia, questa Dulcinea inesistente, era un miraggio ormai remoto. Era deposta la bacchetta della magia, erano accantonati i falsi dilemmi della ragione, e la "volontà di credere" era decisamente orientata verso il recupero della "religiosità cattolica incosciente" che, rimossa in gioventù, riaffiorò con sempre maggiore forza dal *subliminal self*. Nel vuoto lasciato dalla passione filosofica, al disincanto e alla disillusione subentrò il gusto parodistico di mettere alla prova i propri simili – come l'hidalgo di Cervantes e di Unamuno – narrando loro le proprie finzioni, i paradossi su se stesso e sulla propria mania di grandezza. Chi non tenesse conto di questo elemento "donchisciottesco" – il gioco, l'ironia, le finzioni praticate come strumento di conoscenza, ma anche come arma di autodifesa, o semplicemente come fonte di "trastullo" – non coglierebbe una delle chiavi d'accesso all'opera dello scrittore» cfr. P. Casini, *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, cit., pp. 73-74

tanti dipingono. [...] Nè Sancio può esser messo a rappresentante del buon senso e della materia. Sancio è più credente di Don Chisciotte. Don Chisciotte crede (o finge di credere) negli antichi cavalieri ma Sancio crede in Don Chisciotte, ed è fede più difficile. Sancio trova nella venerazione crescente del suo padrone un ideale terrestre immensamente distante dai suoi beni sicuri²⁶.

Il vero significato del romanzo, la metafora che anima il libro di Cervantes, è secondo Papini quella del viaggio. Don Chisciotte e Sancho sono due erranti ed è proprio questo schema che lo lega ad altri capolavori letterari, insieme profondi e popolari, quali l'*Odissea*, l'*Eneide*, la *Commedia*, *Faust* «perché ogni libro grande è un timido anticipo del giudizio finale e per giudicare ogni qualità d'uomini non v'è forma che s'adatti meglio del viaggio. Viaggio: diversità, possibilità. L'uomo stesso fu raffigurato mille volte come pellegrino – un pellegrino che ha per sacco la colpa e per meta la morte»²⁷. Il cavaliere dalla triste figura è quindi l'uomo stanco dell'usuale che vede, nelle possibilità evasive offerte della follia, una via di liberazione; per tal motivo egli non è dunque cristiano ma solamente un cialtrone, un ciarlatano, affetto da un masochismo spirituale e corporale che lo spinge a reputarsi pazzo per girovagare indisturbato fra le lande della Mancha. Per lui il cavaliere, segretamente, è ben consapevole di non esser pazzo e imita solamente quei folli più famosi mostrando come una delle teorie principali del libro sia di impazzire senza apparenti motivi. Ai fini della ricerca è interessante rilevare come, nel proseguo, Papini osservi che il sistema del Quijote «potrebbe essere definito una "volontà di credere", anticipata di tre secoli sulle teorie pragmatiste»²⁸ che consente di chiudere il presente paragrafo avanzando l'ipotesi che, nella figura antropologica del Don Chisciotte, Papini intravide una specie di pragmatista *ante litteram* destinato ad unificare la fede in un mondo migliore con una nuova tipologia di uomo e società, al fine di indicare un inedito rapporto con se stessi e i propri simili.

3.2 Il bergsonismo di Prezzolini: linguaggio e musica interiore

Si può sostenere, facendo una lieve forzatura ermeneutica, che il progetto di Unamuno di realizzare una libera fraternità latina sotto l'egida intellettuale della Francia si realizzò concretamente prima della nascita stessa del «Leonardo», visto l'occhio insieme di ammirazione e riguardo con il quale i due giovani animatori della rivista fiorentina guardavano a Henri Bergson, forse la personalità filosofica francese più importante d'inizio Novecento. In generale il rapporto fra quest'ultimo e il pragmatismo è abbastanza solido anche a causa del corposo carteggio, tradotto in italiano, fra Bergson e James dove si evince la stima e l'importanza assunta, nell'ottica jamesiana, dei lavori di Bergson come ad esempio *Matière et mémoire* e l' *Essai sur les données immédiates de la conscience*²⁹.

²⁶ G. Papini, *Don Chisciotte dell'Inganno*, cit., pp. 176-177.

²⁷ Ivi, cit., p. 178.

²⁸ Ivi, cit., p. 184. Per Invitto, proprio a partire dagli anni venti Papini diventerà critico di Unamuno respingendo anche la dimensione agonica della sua analisi storico-politica; secondo lo studioso «l'acqua che cerca Papini è acqua di fede. Egli non può andare d'accordo con chi della negazione della fede ha fatto il cardine della propria ontologia nihilistica. Il fiorentino continua, quasi maniacalmente, a riconoscere i nuovi evangelisti: Bloy, Unamuno, Berdiaff e, forse, se stesso: tutti tra filosofia e letteratura, tutti asistematici, tutti vicini a forme di misticismo irrazionale» G. Invitto, *Un «contrasto» novecentesco: Giovanni Papini e la filosofia*, Milella, Lecce 1984, cit., p. 191.

²⁹ Cfr. H. Bergson-W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*. Anche nel suo *Essai* Bergson menzionerà James sostenendo che fu proprio l'americano a richiamare l'attenzione su alcuni fattori fisiologici mai debitamente tenuti in considerazione dagli psicologi, cfr. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, Paris 1927; *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002,

Per quanto sia possibile sostenere l'intimità dei pragmatisti italiani con le teorie bergsoniane è indubbio che, fra i quattro, il più ricettivo fu Prezzolini. Tant'è che moltissimi anni dopo la militanza del «Leonardo» dichiarò che il suo pragmatismo fu in un certo qual modo risvegliato e rintuzzato da Bergson stesso, aggiungendo che i temi a lui più cari come la libertà creatrice dell'individuo e la vita interiore gli furono suggeriti dallo studio e approfondimento della filosofia bergsoniana³⁰.

In effetti è opportuno rimarcare che questi saranno i temi al centro non solo del Prezzolini giovane, ma anche di quello maturo. Tuttavia, ai fini della ricerca, ci concentreremo specificatamente sul periodo leonardiano in cui gli interessi di Prezzolini sono intimamente legati alle teorie del filosofo francese. L'eco della filosofia di Bergson fu così potente che spinse l'allora ventenne Prezzolini a partire per Parigi nel novembre 1902 così da conoscere di prima mano il *maître à penser* del *Collège de France* e seguirne le lezioni. Le motivazioni del viaggio sono rintracciabili proprio in un'opera posteriore a quel periodo, *L'italiano inutile*, dove vengono rammentati gli entusiasmi suscitati in generale dalla filosofia della contingenza e, in particolare, dall'esponente da lui più apprezzato, Bergson. Scrive Prezzolini:

venni a sapere di Iginio Petrone, di Boutroux, di Bergson, del movimento di critica delle scienze e delle nuove soluzioni date al problema del determinismo e del libero arbitrio: che dall'ipotesi principale, si chiamavano "filosofia della contingenza": e mi appassionai per questa, mi pareva d'aver trovato in essa la chiave dell'universo, mi sentivo in possesso d'una sapienza religiosa e liberatrice, che poteva sciogliere gli uomini dagli ingranaggi del determinismo naturale e fare dell'uomo e dell'uomo solo, l'inizio della libertà spirituale, la vera, quella che non deve scegliere fra più strade già segnate, ma crea l'unica e sola nuova; e mi pareva un verbo così importante che decisi di andare a Parigi, dove avrei potuto ascoltar le lezioni di Bergson e inoltre legger tutti gli scritti di quel gruppo di pensatori, che non si trovavan nelle biblioteche italiane³¹.

pp. 17-18.

³⁰ Cfr. *Giuseppe Prezzolini: l'eresia del "Leonardo"*, intervista a cura di M. Quaranta; secondo Benvenuto: «schiodatosi dalla fase di pregiudiziale negazione del mondo attraverso la filosofia di Henri Bergson, il giovane Giuseppe Prezzolini scopre l'ineffabile ricchezza della vita interiore e la forza volitiva del pensiero. Ai suoi occhi, il filosofo transalpino è una vera scoperta. Del genere autentica rivelazione. Un trasporto così alto da spingerlo a recarsi in Francia per seguirne le lezioni. Bergson entra, da quel momento, nella ristretta cerchia delle figure comunque care, in una sorta di personale album di famiglia, di pantheon delle eccellenze private. E così anche in futuro. Sempre verrà considerato, alla stregua di Papini e poi di Croce, come un vero e proprio sostegno per i momenti difficili» B. Benvenuto, *op. cit.*, pp. 29-30. Per la Schram-Pighi la decisione di fare di Bergson il proprio *maître à penser* era per Prezzolini motivata da una serie di fattori, «un generale fondo di simpatia per la cultura francese sentita come parallela e complementare a quella italiana, l'attrazione per la libertà e il dialogo che la filosofia della contingenza poneva come condizione indispensabile di pensiero, al contrario della scuola filosofica tedesca, seguita dal Croce, che tendeva al sistema e infine il constatare che quel movimento filosofico essenzialmente francese, attirava pensatori americani come W. James, tedeschi come l'Hertz e il Mach, inglesi come lo Schiller, insomma si identificava con quell'Europa delle idee alla quale l'Italia si sentiva di appartenere da sempre». A suo avviso proprio l'architettura di Bergson, tesa a una risoluzione del dilemma fra pensiero scientifico e filosofico, mostrava che il presupposto antagonismo fra scienza e filosofia in realtà non esisteva e che l'unità del pensiero andava cercata al di là di entrambe, nell'esperienza e nella vita, cfr. L. Schram-Pighi, *Henri Bergson e la cultura francese nel Leonardo*, in «Leonardo», ristampa anastatica, pp. 15-20, cit., p. 17.

³¹ G. Prezzolini, *L'italiano inutile. Memorie letterarie di Italia, Francia e America*, Rusconi, Milano 1961, cit., p. 109. L'importanza di Bergson è testimoniata anche nel periodo vociano di Prezzolini; in un articolo del 1910, ristampato in *Uomini 22 città 3*, Prezzolini scriverà: «Il Bergson! Ecco un pensatore del quale si può sempre discorrere, uno scrittore sul quale c'è sempre discorrere, uno scrittore sul quale c'è sempre da dire qualche cosa di nuovo. Non lo si trova mai assolutamente masticato e digerito. Ci si ritorna sopra e c'è sempre qualcosa da rodere. Se lasciate passare un anno e in quell'anno avete vissuto o pensato di più, fatto all'amore in un modo nuovo e letto un poeta che v'era ignoto o vi

Questa sua “specializzazione” fu la causa del primo incarico leonardiano affidatogli da Papini, ossia di essere il corrispondente per la filosofia francese e al contempo, per il foglio fiorentino, comporre una nota sul pensiero di Bergson³².

L'invito porterà Prezzolini a studiare alacramente il pensiero bergsoniano e a ricavarne numerose indicazioni soprattutto in merito alla vita intima e al linguaggio stesso, percorso che lo porterà ad elaborare negli anni di militanza leonardiana una specie di filosofia imperniata sulla musica e l'architettura viste come forme pratiche di manifestazione dell'arte. L'avvicinamento verso tale idea coincide proprio con l'incontro-scontro con la filosofia di Bergson, cartina tornasole con la quale comprendere l'estetica prezzoliniana. Il percorso è rinvenibile già nel suo primo articolo sul «Leonardo», intitolato *Vita trionfante*, in cui Prezzolini tenta di dare la stessa filosofica dignità tanto all'arte quanto alla logica. Il leonardiano specifica tuttavia che la tendenza viene elaborata e sviluppata anche tra i suoi contemporanei di cui il più importante è proprio Bergson e la sua filosofia della libertà e dell'azione, allo stesso tempo pensiero di vita e decadenza. La brezza di novità arrivata dalla Francia, nella decodificazione prezzoliniana, è «apologia della vita intima, rivendicazione all'individuo della sua potenza sul mondo esterno, riduzione della scienza a un linguaggio comodo, ad un felice strumento di azione, ad una moneta capace di tesaurizzare gli acquisti del passato e al loro scambio fra gli uomini» che consente a Prezzolini di dichiararne l'affinità con l'idealismo filosofico, la cui fiamma rivela una vera e propria filosofia del miracolo³³.

L'illustrazione dell'itinerario prezzoliniano deve necessariamente passare dagli opuscoli scritti dall'autore³⁴. Il primo, *Vita Intima*, composto tra il 1902 e il 1903 sembra un'incunabolo di tali prospettive. Nell'*incipit* Prezzolini evidenzia al lettore l'importanza dell'attività interiore, suo scopo infatti è «di parlare della Vita Intima, dir come nasce, come si sviluppa, da cosa trae nutrimento e cosa la soffoca o la storce; dire dove si mostra con maggiore pienezza e quali simboli essa riveste, e sotto quali maschere si nasconde, del modo di tenerla segreta, e di quello di portarla sì alta che nessuno la giunga»³⁵. La prima domanda da porsi quindi è in che modo si possa spiegare la vita

siete impossessati d'un certo indirizzo di idee che non conoscevate, sentite il bisogno di rifare i conti con il Bergson, di riguardare la nuova vita acquistata attraverso le lenti che lui vi fornisce. [...] Gli è che il pensiero del Bergson ha bisogno di un contorno di vita» G. Prezzolini, *Uomini 22 città 3*, Vallecchi, Firenze 1920, cit., p. 41.

³² Nel *Diario* prezzoliniano troviamo testimonianza di ciò; in data 19 novembre 1902 si legge: «Ieri mi ha scritto Papini; si è formato a Firenze un gruppo vinciano, di cui è il capo riconosciuto e avrà per organo il “Leonardo”, proprio come gli avevo predetto. Mi esorta a mandare un articolo su Leonardo e una nota sul Bergson» G. Prezzolini, *Diario 1900-1941*, cit., p. 48. La lettera a cui si riferisce Prezzolini è del 17 novembre, in questa sede Papini fornisce all'amico, e al lettore, tutta una serie di indicazioni molto importanti sull'originario nucleo leonardiano composto in prima sede da artisti accomunati dall'estetismo, dal rifiuto della democrazia e dalla comune passione per Nietzsche e D'Annunzio. Compito di Prezzolini sarà tuttavia quello di continuare a studiare la contingenza e a fornire note in merito la produzione filosofica francese; per concludere è importante notare che troviamo un primo apprezzamento per la figura di Vailati, definito come un professore assai acuto e colto, cfr. Giovanni Papini a Giuseppe Prezzolini, 17 novembre 1902; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, pp. 204-207.

³³ G. Prezzolini, *Vita trionfante*, «Leonardo», anno I, 1°, 4 gennaio 1903, pp. 4-5, cit., p. 5. Il riferimento all'idealismo è importante poiché implica come l'apertura alle porte dell'introspezione proietti Prezzolini verso la filosofia pragmatista e la tematica dell'Uomo-Dio, come già visto precedentemente. Come ha riconosciuto anche Salek: «un filo rosso riconduce ai primi esercizi di libero pensiero dei due Dioscuri Papini e Prezzolini, che in opposizione al positivismo, e al di fuori delle accademie, si faranno promotori, con alterne vicende, del rinnovamento del pensiero, attraverso il recupero costante e la traduzione simultanea delle correnti più innovative, soprattutto in quel periodo provenienti dalla Francia, attraverso i nomi prima di Boutroux e poi di Bergson» (R. Salek, *op. cit.*, p. 9).

³⁴ Cogliamo l'occasione per ribadire che, in sede metodologica, per inquadrare precisamente le tematiche trattate dai pragmatisti italiani è necessario confrontare gli articoli leonardiani con tutto il corposo materiale correlato, quali lettere e opere, come si è tentato di fare durante tutto il corso della ricerca

³⁵ G. Prezzolini, *Vita intima*, Spinelli, Firenze 1903; in id. *Studi e capricci*, cit., p. 32. È opportuno rimarcare che, in una lettera del 1902, Prezzolini scriverà all'amico di aver ravvisato alcune aporie nella nuova filosofia francese, e in

intima; ebbene, secondo Prezzolini, la sua valvola di sfogo è la parola, tramite cui esporre o celare il nostro io più personale. Nella vita intima, argomenta tuttavia Prezzolini, vi è sempre bisogno di mantenere un certo margine di riservatezza e nascondimento visto che non è per tutti osservare i più profondi recessi dell'anima personale. Questo porta Prezzolini a sviluppare una teoria nella quale massima importanza è da attribuire alla menzogna, alla bugia. Ciononostante, l'autore specifica che è opportuno essere sinceri con se stessi e non dire mai bugie, se non con gli altri, dato che la menzogna è sì un mezzo fondamentale di copertura ma non se ne deve mai eccedere nell'utilizzo. Paradossalmente proprio la tematica della menzogna, uno dei *leitmotiv* del paragrafo dedicato al suo rapporto con Croce, è aperta con forza già in *Vita intima* dove si legge che «la bugia non è soltanto una maschera della vita intima, ma anche un moltiplicatore dell'io» e «può essere nella vita il modo di centuplicare la nostra esistenza». Per Prezzolini, inoltre, essa riceve forza propulsiva anche dal presupposto idealista, basato sul considerare gli altri come degli specchi, che certifica quanto la nostra presa sul reale sia data dal modo in cui riusciamo a mascherare il nostro io³⁶.

Nell'idea di Prezzolini la vita intima è una manifestazione tipica del genio e del sogno, «espressione di una esistenza personale, di un modo individuale, indeterminato e illogico, nascosto sotto un mondo collettivo, determinato, logico», tuttavia proprio le sue manifestazioni la rendono difficilmente comunicabile e la mancanza di termini con cui esprimerla impedisce, di fatto, di definirne nitidamente i contorni³⁷. È a partire dalla dimensione del genio e del sogno che l'autore cercherà di definire i tratti della sua filosofia dell'arte corredata da un'estetica più raffinata di quella comune, basata sull'adattamento della realtà esterna a quella interna, la quale mostri le due manifestazioni artistiche della vita intima: musica e architettura. Anche se fra le due la vera arte intima è la prima, l'unica «che se riesci a toglierle il numero, resta temporale e psichica, priva di ogni qualità spaziale e quantitativa. Delle arti esterne l'architettura è quella che più le si avvicina: è una musica cristallizzata in marmo e in mattoni». Proprio nell'architettura troviamo quindi «due o tre creazioni che manifestano i bisogni della vita intima: e sono la casa, la torre e il chiostro»³⁸. Accanto

particolare in Bergson, che tenterà di risolvere negli appositi studi dedicati alla tematica, cfr. Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Paris 22 novembre 1902; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, pp. 210-211.

³⁶ Ivi, cit., p. 39. Il focus sulla menzogna porterà Prezzolini a fare alcune considerazioni sul suo opposto, la sincerità, a suo avviso indice di poca vita intima dato che quest'ultima alligna solamente negli uomini che preferiscono nascondere il loro volto agli altri: «Si è fatta della sincerità una virtù, per un semplice utilitarismo sociale, essendocisi accorti che gli uomini sinceri son quelli di cui è più facile prevedere e conoscere le azioni, quindi i più facilmente vincibili e sfruttabili» ivi, cit., p. 48. Emma Giammattei ha notato che: «Prezzolini, intelligente esegeta di Bergson, se da un lato illustrava i meccanismi sociali del linguaggio, l'importanza delle lingue settoriali o di un gruppo sociale, il privilegio da attribuire alla frase, non già alla parola, ed equiparava acutamente la strutturalità della bugia alla costruzione della previsione scientifica, dall'altra proiettava questo discorso positivo su di un sostanziale pessimismo linguistico: il linguaggio è l'errore, menzogna ineluttabile, impoverimento rispetto al pensiero, intendere è fraintendere», cfr. E. Giammattei, *Prezzolini, Croce e la filosofia del '900*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, pp. 157-178, cit., p. 173.

³⁷ G. Prezzolini, *Vita Intima*, cit., p. 43. Ciò porterà Prezzolini ad affermare la completa solitudine intima dell'uomo che trova una sua spiegazione all'interno di una storia della psicologia allacciata alle teorie agostiniane, anticipatrici di quelle cartesiane, in cui «per la prima volta si proclama che noi siamo immediatamente certi della nostra esistenza per mezzo della coscienza, e che anche quando noi giungiamo a dubitare delle cose esterne, questo stesso dubbio, quale modificazione della coscienza ci rende certi della nostra esistenza psichica» che porta l'autore ad osservare come il cristianesimo stesso sia stato un vero e proprio donatore di vita intima, ivi, cit., pp. 45-46.

³⁸ Ivi, cit., p. 38 e p. 47. Secondo Finotti il programma prezzoliniano tenta di «spezzare le cristallizzazioni della coscienza e della parola superficiale» cercando, al contempo, di valorizzare quella corrente che i mistici avevano identificato in Dio; l'itinerario condurrà Prezzolini a saggiare le potenzialità di questo peculiare «misticismo bergsonianesimo e pragmatista» il quale «acquistava spessore e respiro culturale nella concreta esperienza di una tradizione, nell'archeologia di un sapere scavato nei silenzi della storia» il quale mostri come, nel fondo fluido della propria individualità, si celi il segreto dello spirito; F. Finotti, *Introduzione*, in G. Prezzolini, *Studi e capricci*, pp. 5-9, cit., pp. 6-7.

al tema dell'arte, Prezzolini come abbiamo visto cerca di fornire una chiarificazione dell'attività interna e per far questo non si appoggerà non solo a Bergson, ma anche a James; nelle pagine di *Vita intima* il nome dello psicologo americano ricorre soprattutto in merito a due teorie, quella dell'emozione che mostra come la sua intensità sia direttamente inversa rispetto alla capacità di metterla in celle linguistiche – e che per Prezzolini motiva l'idea secondo cui la psicologia, a dispetto delle altre scienze, non miri all'universale quanto al particolare –, e quella dell'io avanzata nei *Principi* da James che descrive perfettamente il pluralismo della coscienza il quale riflette indirettamente la bellezza dell'esistenza stessa: «Rendersi cosciente di questa nostra pluralità; saperla fare strumento di noi stessi; asservirla alla vita intima; fare delle personalità esteriori tanti baluardi di quella interna; stilizzare l'azione creativa nostra; osservare questo gioco dall'alto, col piacere di chi è cosciente delle forze che mette in moto – ecco cosa si può far per la nostra intima bellezza»³⁹. L'opuscolo prezzoliniano è segnato dunque dall'idea di due diverse tipologie di linguaggio, uno logico, in qualche modo spazializzato all'esterno, e quello della vita intima, scandito da un tempo interno che è stato meritoriamente riconosciuto proprio dal nuovo indirizzo francese. Entrambi mostrano «l'opposizione netta fra linguaggio e vita intima: opposizione rivelataci dalla filosofia della Contingenza» e, scrive l'autore:

tale opposizione è fra il linguaggio logico, spezzato, strumento comunicativo, sociale, scientifico e la Vita Intima; non esiste la *parola interna*, quella che ha formato l'attenzione dell'Egger? Certo, è una realtà della coscienza, ed è una parola creativa, che si adatta continuamente al corso del nostro pensiero come la pelle squamosa del serpente al movimento del lungo suo corpo. Si può dire che con essa si manifesta per la prima volta nella coscienza quello che si produce di nuovo e di geniale. Il genio non è che una forma sviluppata di parola interna, non è che un processo più originale e più raro del continuo immaginare che facciamo, scoprire cioè, conoscere e creare⁴⁰.

Secondo Finotti il programma prezzoliniano, stando almeno a quello che compare nei suoi primi scritti, è un cammino verso l'interno attraverso l'esercizio della parola e il dialogo interiore. La

³⁹ G. Prezzolini, *Vita intima*, cit., p. 59. Nei *Principi* il metodo dell'introspezione è cruciale in quanto permette di osservare il succedersi, nella propria mente, dei diversi stati di coscienza consentendo a James di mettere in risalto l'eccedente capacità espressiva dell'artista rispetto a quella dell'uomo comune. L'opera jamesiana contiene poi un intero capitolo dedicato all'emozione, il XXV, nel quale è sostenuto che essa viene abitualmente limitata al corpo del soggetto dato che le sue cause dipendono, in primo luogo, da una peculiare risposta fisiologica. Sempre in queste pagine James ammette che la vita mentale dell'individuo è intimamente connessa alla sua struttura corporea interiore e le stesse emozioni non sono altro che manifestazioni di sentimenti morali, individuali, intellettuali e estetici, ciò lo porterà ad osservare che l'emozione può addirittura ammettere ipotesi spiritualiste. L'io viene invece scandagliato nel X capitolo dei *Principi* nel quale James mostra le sue numerose ramificazioni nei vari campi (materiale, sociale, spirituale e puro), cfr. W. James, *Principi di Psicologia*; per Finotti «interpretando Bergson e James alla luce dell'introspezione mistica, il pragmatismo apparentemente arbitrario di Prezzolini sospetta insomma l'azione di una potenza situata al di là della mutevole nostra volontà, e da essa indipendente», F. Finotti, *Una "ferita non chiusa". Misticismo, filosofia e letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, cit., p. 36.

⁴⁰ G. Prezzolini, *Vita intima*, cit., p. 53. Per Salek l'opuscolo sul linguaggio e *Vita Intima* immisero Prezzolini nel circuito culturale italiano e, insieme agli articoli leonardiani, mostrarono come «con queste pubblicazioni Prezzolini inizia a definirsi uno spazio proprio, un profilo distinto da quello papiniano, all'ombra del quale era iniziato il suo cammino, e nel contempo inizia a tesaurizzare una fitta trama di conoscenze e relazioni che saranno utilizzate più avanti in senso sempre più autonomo». Secondo lo studioso la focalizzazione prezzoliniana sullo strumento del linguaggio «si accompagna alla presa di coscienza che l'assalto teso all'assoluto si conclude con una condanna a non credere», traccia che è possibile seguire in quel percorso che va da il *Linguaggio come causa d'errore* a *L'arte di persuadere*, cfr. R. Salek, *op. cit.*, p. 27.

“vita intima” di Prezzolini «dovrebbe obbedire proprio alle due condizioni essenziali per il cammino mistico [...] uno slancio d’introversione, una liberazione dai vincoli logici e pratici attraverso l’azione della volontà sulla conoscenza» e porta lo studioso a notare che, dietro tale impalcatura, c’è Bergson il quale giustifica «l’idea di un flusso vitale trascendente rispetto all’io superficiale, alle sue cristallizzazioni psicologiche ed ai suoi istituti linguistici». La filosofia, afferma Finotti rileggendo Prezzolini, «è già mistica dell’io nel momento in cui si riconduce la realtà all’azione di un’interiorità che si tratta non di definire, ma di sperimentare» e mostra come la base intuizionista del discorso bergsoniano proponga «anche una nuova retorica del discorso filosofico, che lo avvicina a quello letterario. Si tratta non di mirare alla definizione univoca, ma di aprire un ventaglio di possibilità, una pluralità di immagini che il lettore cercherà poi di ricondurre alla comune origine, ritrovando le radici segrete dell’*éclosion* testuale». Tramite Bergson, Prezzolini capisce che «per conoscere noi stessi è necessario abbandonare le astrazioni analitiche e ricongiungersi col fondo essenziale del nostro animo. Al di sotto dell’io cosciente vive infatti un io che sfugge alle maglie consuete del linguaggio, e che metaforicamente può essere definito come una carsica e vitale corrente, secondo un’immagine tempestivamente introdotta in Italia da Prezzolini insieme alla concezione della scrittura come [...] “esercizio spirituale” e come introspezione attiva»⁴¹.

Il riferimento prezzoliniano a Bergson è evidente soprattutto in ragione del richiamo al *Saggio sui dati immediati della coscienza*⁴²; qui tutti gli elementi evidenziati in *Vita intima* come il linguaggio, l’interiorità, l’arte e la genialità ricorrono in varie pagine. Già all’inizio dell’opera si legge che il linguaggio esige «che tra le nostre idee stabiliamo quelle stesse distinzioni nette e precise, quella stessa discontinuità che stabiliamo tra gli oggetti materiali. Questa assimilazione è utile nella vita pratica, e necessaria nella maggior parte delle scienze»⁴³ e mostra l’importanza del linguaggio nell’architettura bergsoniana. La sua preponderanza è rinvenibile anche nel *Corso di Psicologia* tenuto al Liceo Henri IV nell’a.a. 1892-1893, un periodo cruciale della propria produzione filosofica a metà fra il *Saggio* (1889) e *Materia e Memoria* (1896). Una delle ultime lezioni sarà proprio dedicata al tema e permette di evidenziare un’interessante analogia con il movimento pragmatista dato che Bergson ammetterà l’impossibilità di trattare il problema senza affrontare la questione più generale e ampia del segno; per il francese il linguaggio è proprio quell’insieme di segni da cui è possibile sintetizzare i nostri stati

⁴¹ F. Finotti, *Una “ferita non chiusa”. Misticismo, filosofia e letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, pp. 25-29.

⁴² Casini osserva che il giovane Prezzolini guardava agli scritti bergsoniani sui dati immediati della coscienza e sulla memoria i quali mostrarono la «profonda discrepanza tra le leggi della fisica e ogni forma di vita e d’intelligenza che mostra come la filosofia della contingenza di Boutroux sia alla base sia dell’intuizionismo di Bergson che del pragmatismo di James». Lo studioso aggiungerà poi che «la costante oscillazione di Prezzolini tra le formule filosofiche e le tentazioni letterarie [...] rispondeva ad un’inquietudine autentica. La lezione dell’*Essai sur les données immédiates de la conscience* di Bergson e di alcuni temi della filosofia della contingenza, assorbiti fin dal 1902 erano stati momenti di un’esperienza intellettuale vissuta con l’ansia di sfuggire alla gabbia psicologica del determinismo. Prezzolini senti di aver trovato nelle pagine di Bergson una via d’uscita a questa e consimili ossessioni, che avevano al loro centro i gelidi spettri del concetto puro, della logica formale, delle categorie consolidate, dell’assiomatica scientifica. Nella sua ottica, scienza linguaggio e logica appaiono quasi divinità ostili, coinvolte nella medesima accusa di astrazione, inganno, falsità. Sotto di esse, nella ragione oscura degli istinti, nella corrente dell’io profondo e subliminale, il Sofista ricercava l’autentica fonte delle emozioni e delle rappresentazioni, tra le quali regnano con totale arbitrio il gioco e il caso» P. Casini, *Alle origini del Novecento*, pp.136-137.

⁴³ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 3. Secondo la Manganelli nel *Saggio* è contenuta in nuce una teoria sui limiti del linguaggio, la cui necessaria strumentalità è essenziale tanto alla vita sociale quanto all’attività scientifica costituendo così un’inesauribile fonte di contraddizioni e difficoltà, cfr. M. Manganelli, *op. cit.*, p. 9. Per Annalisa Biondo la filosofia del linguaggio in Bergson è strettamente connessa a quella della mente la quale mostra in maniera precisa i limiti della parola stessa; per la studiosa il linguaggio non è per se causa di fraintendimento o d’errore, ma va piuttosto considerato come un veicolo del pensiero e mostra come, secondo Biondo, per tracciare un bilancio della filosofia del linguaggio bergsoniano è necessario rifarsi alla genesi e alla funzione dell’intelligenza elaborata dal francese stesso, cfr. A. Biondo, *La mente e il linguaggio. Analisi del pensiero di Henri-Louis Bergson*, Aracne, Roma 2016.

psichici e la sua origine va legata a doppio filo con quella della vita umana, capace di mostrare la profondità del rapporto esistente fra pensiero e linguaggio – i cui errori, aggiunge Bergson rivelando una ulteriore analogia con i pragmatisti, sono i più pericolosi per la psicologia⁴⁴.

Il *Saggio* presenta inoltre numerosi riferimenti anche all'arte. Secondo Bergson il bello estetico oltre che rimandare alla leggerezza, segno della mobilità, suggerisce una specie di movimento verso noi stessi che indica due diverse tipologie di processo simpatico: fisico e morale. Scrive Bergson:

Crediamo che, ponendosi da questo punto di vista, ci si accorgerà che il fine dell'arte è di sopire le potenze attive, o meglio, le potenze resistenti della nostra personalità, e di condurci così a uno stato di completa docilità in cui realizziamo l'idea che ci viene suggerita, simpatizziamo con il sentimento espresso. Nei procedimenti artistici si ritroveranno in forma attenuata, raffinata e in qualche modo spiritualizzata, quegli stessi procedimenti con cui solitamente si ottiene lo stato di ipnosi. [...] Da dove proviene il fascino della poesia? Il poeta è quell'essere nel quale i sentimenti si sviluppano in immagini, e le immagini stesse, per poter tradurre quei sentimenti, si sviluppano in parole docili al ritmo. [...] L'arte tende dunque a imprimere in noi i sentimenti piuttosto che a esprimerli; ce li suggerisce, e quando trova mezzi più efficaci, fa volentieri a meno dell'imitazione della natura. Come l'arte, quest'ultima procede per suggestioni, ma non dispone del ritmo. [...] Da questa analisi non risulta che il sentimento del bello è un sentimento speciale, ma che ogni sentimento che proviamo, purché sia stato suggerito non causato, presenta un carattere estetico. Si può allora capire per quale motivo ci sembra che l'emozione estetica ammetta gradi di intensità e anche di elevazione. Infatti, il sentimento suggerito a volte interrompe a fatica il fitto tessuto dei fatti psicologici che formano la nostra storia [...] Nello sviluppo del sentimento estetico, come nello stato d'ipnosi, ci sono dunque fasi distinte; fasi che corrispondono più a delle differenze di stato o di natura che a delle variazioni di grado. Ma il merito di un'opera d'arte non deve essere valutato dalla forza con cui il sentimento suggerito si impossessa di noi, quanto piuttosto dalla ricchezza di questo sentimento stesso: in altri termini, al di là dei gradi di intensità, distinguiamo istintivamente dei gradi di profondità o di elevazione. Analizzando quest'ultimo concetto, si vedrà che i sentimenti e i pensieri che l'artista ci suggerisce esprimo e riassumono una parte più o meno considerevole della storia⁴⁵.

⁴⁴ H. Bergson, *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, Séha-Arché, Paris-Milan 2003; *Corso di Psicologia*, tr. it. di S. Grandone, Mimesis, Milano 2017, pp. 225-238. Nella lettura di Prezzolini il linguaggio, essendo scaturito da esigenze materiali, sociali e per fini d'azione, insegna un mondo superficiale delle cose e dello spirito. La sua colpa maggiore è di dibattersi nei vecchi dualismi come quelli fra libero arbitrio e determinismo, materialismo e idealismo ecc. senza avere afferrato ancora quella continua capacità di indeterminazione (contingente) che è tanto nell'animo quanto nel mondo e che mostra a Prezzolini come esso sia la causa dell'irrigidimento della vita. La critica contingentista, per l'italiano, colpisce soprattutto il linguaggio scientifico costituito da simboli astratti e notazioni algebriche inadatte a cogliere il suono organico e vitale della parola stessa; secondo Salek: «Lo spazio aperto tra la cosa e il suo nome, così come l'inadeguatezza del linguaggio a rappresentare gli stati interni della coscienza – operando la rarefazione di un continuo o la condensazione di un'espansione – sono i temi che attraversano Bergson e che Prezzolini recupera immettendoli nel circuito del suo pensiero, che era in quel periodo alle prese con l'ontologia del suo essere in bilico tra annullamento nel molteplice e costruzione volontaristica tesa all'assoluto». Il «primo discepolo» del filosofo francese avanza per Salek una proposta che «dimostra maggiore coscienza critica nel testo di quanto solitamente gli venga attribuita dai suoi censori o recensori») come Garin e Bobbio i quali liquidarono frettolosamente le analisi di Prezzolini a cui diedero il bollo di profascismo portando Salek a «rivelare che solo dopo il crollo del muro di Berlino, con il conseguente crollo delle ideologie marxiste, sembra potersi avviare una sorta di revisione critica» nei confronti di Prezzolini, R. Salek, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁴⁵ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 12-14. Prezzolini menzionerà espressamente il *Saggio sui dati immediati della coscienza* anche in un altro articolo apparso nel «Leonardo» in cui, appoggiandosi alle

Nel saggio bergsoniano il tema della libertà si intreccia a doppio filo con quello dell'arte. Secondo l'autore, possiamo dirci liberi solo «quando i nostri atti emanano dalla nostra intera personalità, quando la esprimono, quando con essa hanno quell'indefinibile somiglianza che talvolta si riscontra tra l'opera e l'artista»⁴⁶. Questo ponte fra arte, libertà e interiorità ricorre in un altro importante articolo bergsoniano del 1903, *Introduction à la métaphysique*, dove Bergson compara il lavoro dello psicologo a quello dell'artista dato che entrambi attestano con la loro opera la mobilità della vita interiore. Nelle parole del francese quello psicologico

È un lavoro analogo a quello d'un artista che, passando a Parigi, facesse, per esempio, uno schizzo d'una torre di Notre-Dame. La torre è inseparabilmente legata all'edificio, che è legato, non meno inseparabilmente, al suolo, ai dintorni, a tutta Parigi etc. Bisogna cominciare collo staccarla; si noterà solo un certo aspetto dell'insieme, ch'è questa torre di Notre-Dame. Ora la torre, in realtà, è costituita da pietre che le danno con la loro speciale combinazione, la sua forma, ma il disegnatore non s'interessa alle pietre e non nota che il profilo della torre. Egli sostituisce dunque all'organizzazione reale ed interna della cosa una ricostruzione esterna e schematica, in modo che il suo disegno risponde, insomma, a un certo punto di vista sull'oggetto e alla scelta di un certo modo di rappresentazione. Ora succede precisamente lo stesso nell'operazione colla quale lo psicologo estrae uno stato psicologico dall'insieme della persona. Questo stato psicologico isolato, non è che uno schizzo, un principio di ricostituzione artificiale, è il tutto considerato sotto un certo aspetto elementare al quale ci s'interessa particolarmente e che si è avuto cura di notare. Non è una parte ma un elemento; non è stato ottenuto per frammentazione ma per analisi⁴⁷.

La traduzione riportata è quella papiniana del 1909, dopo la morte del «Leonardo» e di Vailati.

considerazioni del francese, sosterrà che l'ostacolo maggiore per la conoscenza della psiche è la logica che la spezzetta in un'esistenza frammentaria negandole così il suo carattere di progresso, «errore questo derivato da una rarefazione del discorso parlato, che è spaziale tronco e logico, sul discorso interno che è temporale, continuo e illogico», G. Prezzolini, *Miseria dei logici I*, «Leonardo», anno I, 4°, 8 febbraio 1903, pp. 5-7, cit., p. 6.

⁴⁶ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 113. Nel *Saggio* ricorre anche il tema della previsione, che abbiamo già visto essere un concetto fondamentale per i pragmatisti italiani; è interessante notare l'affinità tra le analisi del francese e quelle dei nostri pragmatisti che, ricordiamolo, fecero della teoria della visione di Berkeley una vera e propria teoria della previsione, scrive Bergson: «Ogni previsione in realtà è una visione, che si realizza quando un intervallo di tempo futuro può essere ridotto sempre più mantenendo però i rapporti esistenti fra le sue parti, proprio come avviene nelle previsioni astronomiche. [...] Così, non appena ci si chiede se un'azione futura possa essere prevista, si identifica inconsciamente il tempo delle scienze esatte, quello che si riduce a un numero, con la durata reale, la cui apparente quantità e, in realtà, una qualità, che non possiamo abbreviare in un solo istante senza modificare la natura dei fatti che la riempiono. [...] nella regione degli stati psicologici profondi, non c'è differenza sensibile tra prevedere, vedere e agire», ivi, cit., pp. 126-127.

⁴⁷ H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», Janvier 1903, pp. 1-36; *Introduzione alla Metafisica* in id. *La filosofia dell'intuizione*, a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 2008 Ristampa Anastatica, pp. 13-83, cit., pp. 32-33. In articoli successivi alla fine del «Leonardo» Prezzolini scriverà che per Bergson, sulla scia del romantico tedesco Friederich Schlegel, «la storia della filosofia non si studia come concatenazione e legame di teorie: facendo derivar questo da quel filosofo: paragonando questa con quella idea; ma introducendosi nella personalità di ogni vero filosofo e scoprendo la sua intuizione, o le sue intuizioni. Allo sforzo di seguire il pensiero, sostituiva quello di penetrare i pensieri, e invece dei sistemi andava appunto in cerca di illuminazioni filosofiche. [...] Nella sua stessa filosofia egli non ha fatto che svolgere delle intuizioni filosofiche, una delle quali iniziale: l'analisi della durata come indipendente e irriducibile al tempo meccanico». Questo porta Prezzolini ad ascrivere il francese, e lui stesso, all'insieme degli «spuntaioi», ossia quei filosofi che pur non scrivendoli «pensano per frammenti visibili e rintracciabili nei loro scritti, dove non han saputo fondersi in una sola intuizione più vasta, in quella specie di intuizione che si chiama sistema» G. Prezzolini, *Uomini 22 città 3*, cit., pp. 49-50.

La breve prefazione messa in apertura costituisce un documento interessante sui cui soffermarsi brevemente. Papini riconosce che la filosofia bergsoniana ha comportato una vera e propria rivoluzione la quale, soprattutto in Italia, è stata oggetto di penetranti analisi e critiche culminate nel saggio prezzoliniano *Il linguaggio come causa d'errore*. Il fiorentino nota tuttavia che i successivi studi di Prezzolini sul pensiero di Bergson sono stati viziati proprio dall'intossicazione neoidealista, descritta nel primo capitolo, che di fatto inquinarono quanto di buono era stato costruito nel periodo leonardiano. Il manifesto del suo cambiamento di prospettiva è palese soprattutto alla luce di un volume, *La teoria sindacalista*, dato alle stampe proprio nel 1909. L'appendice del volume prezzoliniano è interamente dedicata alla filosofia di Bergson vista come una sorta di antesignano del sindacalismo di George Sorel. Nel suo cospicuo studio, Prezzolini confermerà l'importanza della filosofia dell'intuizione bergsoniana, utilizzata dai suoi discepoli come arma contro l'intellettualismo scientifico e il razionalismo filosofico aggiungendo che una lettura attenta della sua opera mostrerà i vari punti in cui Bergson «vuole indicare quale sarà la via da giungere a quella conoscenza del mondo delle cose (già preannunciata nella *Introduction à la métaphysique*) che dovrebbe prendere il posto della vecchia metafisica turbata per le sue origini intellettualistiche da un feticismo dell'intelligenza, egli consiglia o l'*intuizione*, della quale riconosce il fondamentale valore artistico, o la *comprensione dell'organico* con la quale egli, senza volerlo, si ricollega al movimento filosofico ed hegeliano»⁴⁸. Qui Prezzolini sosterrà che l'unico vero superamento dell'intuizionismo bergsoniano, ancora troppo ancorato all'azione e al particolare e incapace di sviluppare la logica formale aristotelica è da ricercarsi nella filosofia di Croce, che porta a pieno sviluppo la prospettiva hegeliana e neoidealista. Bergson, invece, appoggiandosi al neokantismo sembra voler ignorare volutamente il retroterra hegeliano che informa il suo pensiero mentre, ad avviso di Prezzolini, le analogie con l'Hegel mediato da Croce sono ben più che evidenti e lo convinceranno della superiorità della visione di quest'ultimo a scapito di quella del francese⁴⁹.

Tornando all'interpretazione della filosofia di Bergson data negli anni leonardiani da Prezzolini è possibile adesso osservare lo studio più approfondito di quel periodo, il *Linguaggio come causa d'errore*, il cui sottotitolo, *Henri Bergson*, sarebbe dovuto rientrare in un lavoro più lungo e organico sugli uomini della contingenza. Lo studio prezzoliniano costituisce quasi un *unicum*⁵⁰ e, in effetti, rappresenta uno snodo fondamentale per quella particolare curvatura che vede la vita intima e il linguaggio manifestarsi attraverso peculiari forme artistiche. Prezzolini comincia la sua analisi

⁴⁸ G. Prezzolini, *La teoria sindacalista*, Perrella, Napoli 1909, cit., p. 295. A tal proposito è importante sottolineare che proprio il sunto della filosofia bergsoniana contenuto in *La teoria sindacalista* sarà oggetto di discussioni dirette con Bergson che, a partire dal 1909, iniziò a scambiarsi lettere con Prezzolini. Se da un lato notiamo un indiscutibile apprezzamento per il precedente opuscolo sul linguaggio, dall'altra si evincono maggiori criticità in merito la successiva produzione prezzoliniana, forse troppo curvata su un'interpretazione eccessivamente crociana, cfr. H. Bergson, *Correspondances*, Puf, Paris 2002.

⁴⁹ Cfr. G. Prezzolini, *La teoria sindacalista*, pp. 333-334. Anche in altri luoghi Prezzolini rimarcherà il debito intellettuale che Bergson, coscientemente o meno, ha contratto nei confronti dell'idealismo tedesco con cui ha una parentela di spirito dato che tutta la corrente intuizionista e di filosofia del linguaggio è scaturita proprio dal criticismo di Kant. Inoltre, a conferma della tesi papiniana, è importante evidenziare come in quegli anni più volte Prezzolini ribadirà l'analogia, e superiorità, della filosofia crociana, ultimo approdo del pensiero speculativo, cfr. G. Prezzolini, *Uomini 22 città 3*.

⁵⁰ Per Manganelli il saggio di Prezzolini è cruciale in quanto permette di comprendere appieno l'importanza del linguaggio nell'architettura di pensiero di Bergson, scrive infatti la studiosa: «H. Bergson non ha dedicato un'opera specifica alla trattazione del linguaggio, tuttavia si può dire che non vi sia opera bergsoniana in cui tale tema non venga in qualche modo toccato; ci stupisce perciò, il fatto che, almeno da quanto ci risulta – se si eccettua un breve saggio di G. Prezzolini: *Il linguaggio come causa d'errore. Henri Bergson*, una comunicazione di J. Herch: *L'obstacle du langage* e qualche pagina all'interno di monografie bergsoniane [...] nessun studioso del pensiero bergsoniano ne abbia fatto oggetto di esplicita indagine» M. Manganelli, *op. cit.*, p. 7.

con una raccomandazione alla prudenza dato che la parola, nonostante sia indispensabile per la comunicazione, può sempre trarre in inganno e condurre l'uomo all'errore. Il percorso delineato sembra consistere in una messa in dubbio del suo valore, possibile solamente a patto di considerare la parola secondo l'ottica contingentista che è presentata qui da Prezzolini come antitetica rispetto a quella scientifica:

Lo scienziato sa che quell'immenso edificio in cui egli si aggira stuccando quel buco, cambiando quel mattone, piantando quel parafulmine, serrando quel catenaccio, è stato costruito e viene lentamente innalzato e pian piano mutato da una immensa quantità di persone come lui, più o meno in alto poste in modo da potere più o meno fare. Bisognava dunque per dubitar della parola, qualche cosa che non fosse la scienza; ed è stata la filosofia, o meglio una filosofia, quella della Contingenza. La Contingenza si può dire, è una grande guasta-mestieri, che si è compiaciuta a mutar mille cose, dai valori psicologici a quelli scientifici, obbligando le teste pigre a pensare, e i cervelli fiacchi a cambiare posizione. Bisogna fare un bello sforzo per mutare il panorama del mondo. Pel linguaggio la Contingenza ha una vivace ostilità; non si stanca di fare il catalogo dei suoi difetti, di rimproverargli i suoi errori, di accusarlo dei più neri delitti metafisici e psicologici. [...] Il linguaggio è opera del popolo; non è cosa nostra che noi creiamo; essa ci vien trasmessa. Ma quale fu fatta, ha un vizio di origine, di non esser fatta da psicologi ma da uomini pratici, non per conoscere ma per agire, non per il mondo interno ma per l'esterno. La Contingenza batte e ribatte su questo tema: il linguaggio è causa di errore. E non può essere altrimenti⁵¹.

La prima impressione che emerge dal brano riportato, il suo battere sui pericoli insiti nella comunicazione verbale, suggerisce un'incommensurabilità fra la nostra psiche o vita intima e le parole utilizzate per descriverla indicando quindi l'insufficienza dei vocaboli usati poiché il linguaggio, nei termini prezzoliniani, è sempre e comunque un impoverimento del pensiero. Ciò non impedisce a Prezzolini di riconoscere la sua democraticità – il linguaggio serve infatti a livellare tutte le parti soggettive e individuali del pensiero umano – e di affermarne l'intima vitalità, infatti «si può dire che tutto ciò che nel linguaggio è vita, gli viene infusa dall'uomo che se ne sente prigioniero e lo sprezza». A suo avviso le catene linguistiche sono evidenti soprattutto nei procedimenti scientifici e, in particolare, nella matematica la quale è composta da un linguaggio freddo e asettico mentre, invece, esso è anche pulsante cuore di significati estetici e morali «ha cioè con sé come qualità principale quella di disporre il nostro animo in modo favorevole o sfavorevole verso un'opera d'arte o un atto sociale». Nonostante sia originariamente «pratico, spaziale e logico, adatto alle classificazioni, alle distinzioni precise e nette; è un prezioso strumento di scienza e d'azione», le sue qualità «si mutano in tanti difetti quando si pensa farlo servire alla vita intima e alla conoscenza psicologica. La parola è strettamente necessaria per la scienza; niente scienza senza parola; ciò non toglie però che esso sia causa di errore. La parola è, come le idee generali, un errore necessario». L'ostilità del contingentismo contro il linguaggio, continua Prezzolini, è fondata a suo avviso su

⁵¹ G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore - H. Bergson*, cit., p. 67. Affrontando il tema del linguaggio nell'opuscolo sul Bergson Prezzolini ricava due grandi linee guida: spogliare la parola del suo potere comunicativo e riconoscere nella scienza la maggior responsabile «della ipostatizzazione del linguaggio» (cfr. R. Salek, *op. cit.*, p. 33). Chiamando in causa anche il primo articolo prezzoliniano del «Leonardo», *Vita trionfante*, Salek osserva che Bergson diviene per Prezzolini «un occhiale col quel guardare al mondo [...] in un processo che se in prima istanza andava dal finito all'assoluto, inverte la rotta ed inizia una graduale dolorosa discesa che lo porterò attraverso l'incontro con la filosofia del Croce a immolarsi sull'altare della Storia» (ivi, cit., pp. 39-40).

ragionamenti opinabili che lo porteranno ad un interrogativo: «se infatti la parola non serve agli scopi della conoscenza psicologica, se è insufficiente ed erronea, come si è potuto col mezzo di essa esprimere nuove conoscenze quali l'io profondo, stabilire distinzioni precise fra lo spirito e la materia, risolvere il problema del libero arbitrio?». La risoluzione prezzoliniana sembra avere un retrogusto tautologico dato che «non possiamo pronunciarci sulla questione; non solo ci è impedito dire che la parola non serve, ci è pure impedito di dire che serve»; si potrebbe certo fare come il mistico, ossia «rinchiudersi nel silenzio ed abolire ogni comunicazione [...] ma da un uomo che agisca [...] la conoscenza sarà accettata sia come vera, sia come bel gioco»⁵².

Nelle pagine prezzoliniane quel tema esistenziale, in cui confluisce la tematica del linguaggio, riecheggia potentemente ma in maniera negativa dato che l'autore scriverà che ogni uomo «è per gli altri una quantità incommensurabile, incomprendibile e incomunicabile nella sua realtà», la psiche individuale «sorpassa la parola, straripa sopra alle formule, e vien falsificata dall'immagine» rendendosi quindi inadatta ad esprimersi tramite vocaboli. L'eccedenza del pensiero rispetto al linguaggio può essere tuttavia compensata da una particolare espressione, quella poetica, nella quale si «*suggerisce, non comunica*» dato che «*suggerire, è risvegliare*». Questa peculiare visione sembra quasi contaminarsi con delle indicazioni pedagogiche visto che per Prezzolini «si suggerisce solo a chi già sapeva; si aiuta, non si inizia», il poeta «è un uomo che svela negli altri ciò che hanno d'addormentato, che fa del possibile il reale, crea e non inventa». Il suo ruolo non è dunque di iniziare quanto, piuttosto, di aiutare l'uomo a trovare la strada lungo il percorso della vita intima, interiore e psicologica. Nonostante possa indicare la strada, il poeta non è capace di cogliere la consequenzialità della mente cadendo dunque «nel grossolano errore di porre prima quello che vien dopo e ci gabella per motivo quella che è una giustificazione. Il vero poeta è costretto a creare e non è che lo voglia; la sua immaginazione è una tiranna e non una schiava», la poesia si configura quindi come una necessità intestinale, personale, tramite cui è possibile far vibrare quelle corde che hanno commosso e impressionato l'anima e porta Prezzolini a scrivere che «se il linguaggio suggerisce e non comunica, non importa più nulla la precisione, la nettezza, la tecnicità della parola. Sarà permesso essere vaghi, nebulosi, imprecisi, anzi nell'essere tali si farà consistere l'arte; e il poeta invece di leggere i vocabolari comuni, dove la parola assume un significato fisso e cristallizzato per opera di accademici e di scienziati, crei un vocabolario personale, riscuota parole morte». Detto in altri termini, manifesti quella «tendenza all'imprecisione» rappresentata da Bergson e da tutto

⁵² G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore - H. Bergson*, cit., pp. 75-78. Per Roberto Franchini nel *Linguaggio come causa d'errore* tesi centrale di Prezzolini «è che la parola scritta o comunque irrigidita nella sua astratta universalità non è la più adatta ad esprimere ma anzi a nascondere il pensiero e gli stati d'animo, che perciò ci restano del tutto incomunicabili: ecco perché egli insiste tanto sulla fonetica ossia sull'accento con cui le parole vengono pronunciate e sul gergo ossia sul significato che in sede di scienza o di gruppi ristretti artistici o letterari o politici si dà alle parole altrimenti di uso comune. Egli aderisce alla tesi parallelamente sostenuta in Italia da Croce e in Francia da Bergson, secondo cui la grammatica è un'arbitraria scissione delle parole dal contesto in cui vengono pronunciate e che l'uomo primitivo non conosce grammatiche ma giudizi e discorsi. Un altro passo avanti e si dimostrerà il carattere contestuale e perciò creativo delle parole e dunque il valore vichiano e hamanniano della fantasia nella creazione di quei vocaboli che il dizionario tende a schematizzare e classificare». La polemica condotta da Prezzolini sul linguaggio «presuppone la falsità del vecchio ideale utopico degli illuministi, e in genere degli intellettualisti, di una sorta di esperanto scientifico che, solo perché fatto di simboli introducibili e come tali inequivocabili, potesse diventare il linguaggio universale del sapere e come tale abrogatore della possibilità stessa dell'errore», il giovane leonardiano si sentiva affratellato «a chiunque sapesse impegnarsi a fondo nell'impresa di combattere non certo la scienza ma la sua degenerazione scientifica, ossia l'invasione da parte della scienza di campi, come quello filosofico, estetico-artistico, religioso, storico, dove i metodi e gli oggetti erano e sono del tutto diversi e dunque intrattabili con le formule, le ipotesi, gli arbitrii, insomma, che sono propri della metodologia scientifica» cfr R. Franchini, *Il sistema filosofico di Giuseppe Prezzolini*, in Aa. Vv. *Giuseppe Prezzolini. Ricordi, saggi e testimonianze*, a cura di M. Marchione, Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 83-88, cit., pp. 84-85.

il movimento contingentista «e che vien bene espresso dal James col dire che lui “vuole rendere all’impreciso il posto che gli è dovuto nella psiche”. Un tale scopo si è tradotto non solo in teorie, ma quello che più vale, perché segno di vita, si è mostrato nello stile degli autori»⁵³.

Questa inclinazione riecheggia nelle due fondamentali opere bergsoniane, *Materia e Memoria* e il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in cui si palesa il caratteristico modo bergsoniano di costruire il libro e il peculiare colorito delle sue idee. Per Prezzolini l’originalità di Bergson si situa nei suoi repentini cambi di vista, nelle inversioni di marcia che fanno meravigliare il lettore della sua originale capacità argomentativa e mostrano come «il suo metodo, consiste nel respingere le soluzioni opposte di un problema, perché il problema è mal posto»; la maggior parte dei dilemmi, se si seguono quindi le analisi bergsoniane, «non sono neppure problemi: sono inganni, non sensi» che minano la nostra stessa libertà interiore⁵⁴. Le opere bergsoniane sono dunque emblematiche in quanto indicano «il cammino di tutti i nostri sistemi» e mostrano come nel francese «un’intuizione geniale ci fa vedere come per un’improvvisa luce l’idea finale», Bergson è dunque il miglior rappresentante «di uno dei principali caratteri dell’anima artistica e filosofia moderna: quelle di tener conto delle minime realtà» poiché, essendo anzitutto psicologo, riesce a cogliere la mobilità perpetua del processo psichico il quale non è mai statico ma, anzi, è capace di suggerire all’uomo la mutazione intima che avviene nelle profondità dell’anima ad ogni istante dell’esistenza.

Ai fini del nostro intento, volto a sintetizzare la particolare filosofia dell’arte estrapolata da Prezzolini e basata sulla musica, è cruciale notare che proprio in queste pagine fuoriesca un’indicazione cruciale in tal senso. Secondo l’italiano in Bergson la musica si avvale delle stesse immagini utilizzate dai poeti per evocare la libertà intima e il continuo fluire degli stati di coscienza e lo porterà ad affermare:

se ne’ suoi scritti troviamo ad ogni passo richiami alle cose musicali, e ci vien parlato di melodie, e di temi, e di suoni che si fondono, ciò ci insegna che la contingenza è una filosofia musicale. La musica è la meno intellettuale di tutte le arti, l’archetipo estetico, il modello supremo, l’idea di tutte le sue sorelle [...] Nulla meglio del suono musicale che non si sa quando finisca, che riecheggia nella nostra memoria dopo morto, ma che pure ci riesce impossibile esprimere; [...] Persuasiva, vaga, l’emozione musicale è la migliore, la più pura rappresentante della durata pura, dell’io profondo; nelle sue forme più

⁵³ G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d’errore - H. Bergson*, cit., pp. 83-87. Il riferimento a Bergson e James, unito al focus sulle questioni di parole tanto care a Vailati e sicuramente note a Prezzolini, portano Casini a riconoscere che le filosofie contemporanee a giudizio di Prezzolini «hanno ribaltato [...] l’antica fiducia dogmatica nel potere comunicativo della parola; al dogma subentra ora l’elogio del silenzio, il dubbio e, grazie soprattutto alla filosofia della contingenza, la convinzione che “il linguaggio è causa di errore”. Il tema è trattato in modo eclettico: accanto alla nota bergsoniana dell’artificio linguistico c’è l’eco della polemica di James contro la psicologia associazionista, l’impronta delle analisi di Vailati sulle “questioni di parola” e, cruciale al tema di questo paragrafo, «una serie di variazioni di natura estetico-psicologica circa l’ineffabile flusso della vita intima, le indicibili sfumature del linguaggio non verbale, di sentimenti, stati d’animo, impressioni artistiche e musicali» (cfr. P. Casini, *Alle origini del Novecento. «Leonardo» (1903-1907)*, cit., p. 137.

⁵⁴ G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d’errore - H. Bergson*, cit., p. 89. Casini ha rivelato che «Fin [...] dai primi approcci di Prezzolini a Bergson e alla filosofia della contingenza, il termine di riferimento negativo è la “psicologia senz’anima”: la psicofisica sperimentale di Wundt, la psicologia materialista di Spencer, Ardigò, Lombroso e dei loro emuli. A quel modello deterministico i leonardiani contrapposero consapevolmente l’altra tendenza allora emergente: l’esplorazione del nesso tra emozioni e idee, la ricerca delle motivazioni inconsce dell’agire e del conoscere, l’analisi introspettiva del proprio io. La “liberazione” dal determinismo non fu un’esperienza libresca, ma un’assillante, inquieto rigetto della psicologia positivista e delle sue pretese “leggi naturali” [...] in nome di un’analisi introspettiva che fosse in grado di penetrare nel profondo della propria coscienza, far luce sui sintomi e sulle ossessioni del proprio disagio», P. Casini, *Alle origini del Novecento*, cit., p. 177.

moderne, con la melodia infinita e i *leitmotiv* del Wagner, essa si avvicina singolarmente a quegli stati di animo che il Bergson e il Le Roy ci hanno indicati come esempio della nostra profonda libertà: il sogno, l'azione spontanea, l'invenzione geniale. [...] Così la Contingenza ha dovuto porre in forse la universalità delle forme logiche, e chiedersi se di forme poetiche, di immagini e non di formule, di suggerimenti e non di numerazioni, ci fosse bisogno per capire la psiche. Se non la contingenza tutta, certamente questo aspetto formale ed anche intimo della nuova filosofia, noi possiamo affermare che non si sarebbe mostrato senza lo sviluppo del sentimento musicale del secolo nostro⁵⁵.

L'idea che ricorre in queste pagine prezzoliniane è quella di un *tempo interiore* che batte ritmicamente tutti i fenomeni della vita intima e trova un referente teorico imprescindibile proprio nella concezione bergsoniana della *durata*. L'interpretazione di Prezzolini, purtroppo, non riuscì a fare un ulteriore salto teorico e ad applicare la riflessione metodologica di Bergson alla musica come fece poi fece un altro importante allievo del filosofo francese, Vladimir Jankélévitch.

Ciononostante il suo percorso, la ricerca di una particolare filosofia dell'arte o estetica musicale, indica indubbiamente un contributo davvero peculiare all'interno del contesto filosofico italiano primo novecentesco e mostra come l'intuizione bergsoniana gli sveli modi inediti di trattare i problemi dell'anima, ossia di quella realtà altre, come quella del fedele, del mistico o del musicista, che sfuggivano alla misurazione fisica. Secondo Prezzolini la mente di questi tre idealtipi è davvero priva di qualsiasi forma di dogmatismo o sudditanza a un'idea e mostra l'intima libertà della loro anima che non può essere limitata da cristallizzazioni o assolutismi di qualsiasi sorta; la particolare torsione prezzoliniana emerge in una "maschera" apparsa nel 1906, quella di un musicista olandese, raccontato da Prezzolini in uno scritto immaginario intitolato *Vita e Leggenda di Giovanni van Hooghens*. Seppur esso dovrebbe indicare, come dice Prezzolini, «un mio nuovo indirizzo di pensiero», l'autore dubita che non sia altro che «una composizione di cose rifatte» lasciandolo nell'incertezza di aver offerto un qualcosa di poco originale⁵⁶. Nonostante i dubbi, qui è presentata in effetti una sintesi romanizzata del progetto filosofico-artistico di Prezzolini; la figura di Giovanni van Hooghens ha dei tratti molti simili a quelli dell'Uomo-Dio descritti nel capitolo su Papini e James e pare assurgere a punto finale della riflessione prezzoliniana sull'arte. Nelle pagine a lui dedicate l'immagine che fuoriesce è quella di un fervente e infuocato mistico la cui connessione col divino trova valvole di sfogo solo all'interno della musica. La storia di Prezzolini si può dire quasi spezzata in due tronconi, uno biografico dove sono raccontate le vicissitudini del musicista olandese, il suo lento e impeccabile cammino verso Dio e l'abito di San Benedetto, il rinunciare alle posizioni di potere all'interno della gerarchia ecclesiastica per continuare a lodare il divino attraverso la musica. Il convento, sotto la guida spirituale e morale di Giovanni van Hooghens, «acquistò sempre più profondamente il carattere di tempio musicale» suscitando così i malumori del villaggio antistante che protestò con l'abate superiore per l'eccessivo tempo dedicato dai chierici all'arte musicale che, di fatto, gli impediva di far le canoniche opere di carità cui erano solitamente dediti. I lamenti arrivarono alle orecchie del mistico musicista che rispose con un'infervorata predica la quale, di fatto, simboleggia la sua fede antidogmatica e mostra la seconda fase dello scritto, in cui Prezzolini dà un saggio della vita intima di van Hooghens – e indirettamente della sua. Nell'orazione il monaco sostiene che bisogna imitare il più possibile l'opera divina «e cercare fra i nostri poteri quello che più le si avvicina nei caratteri, negli effetti,

⁵⁵ Ivi, cit., pp. 93-95.

⁵⁶ Giuseppe Prezzolini a Giovanni Papini, Perugia 11 novembre 1906; in G. Papini-G. Prezzolini, *Carteggio I*, cit., p. 643.

nell'origine». Tale capacità dovrà necessariamente essere qualcosa di non pratico e infatti «ciò che fra le facoltà umane più si avvicina all'opera della creazione del mondo e della Grazia di Cristo, ciò che è libera d'ogni pensiero pratico, ciò che ci toglie dalle influenze, ciò è la musica». La perfezione divina si manifesta proprio nella creazione del mondo, costruito su un'armonia celestiale e inimitabile che può venir colta solamente dal vero musicista o dal vero uomo religioso; entrambi rappresentano in un certo qual modo l'apice dell'abnegazione e per questo deprecano moralmente l'egoismo poiché:

l'egoismo è un atto anti musicale, è la stonatura nell'opera divina. L'egoismo è l'opera diabolica, è il rumore, è il disaccordo, è la nota falsa che vuole guastare la bellezza dell'opera musicale divina. Il diavolo è un maligno musicista, o meglio è il nemico della musica, è l'amico del rumore. E come il buon musicista biasima, condanna, espelle la nota egoista, che vuole stare da sé, e non accordarsi con le compagne per produrre l'armonia, così il buon religioso biasima, condanna ed espelle l'atto egoista che non vuole collaborare all'opera musicale divina. Così, fratelli miei egli si unisce al gran cantico delle creature di Dio che generate dal suo onnipossente *Fiat* ne mostrano l'indefinito svolgersi e la continua capacità creativa⁵⁷.

La fede del sacro musicista, il suo continuo operare, lo riconducono a questo divino bacinio creativo nel quale tenta di attingere al mistero dell'infinito e ineffabile «perché sa che nulla nel mondo lo potrà portare così vicino a Dio, e più lontano da sé, della musica», questo continuo tendere e consumarsi verranno metaforicamente paragonati ad una fiamma, la quale «non si spenga che consumando se stessa, e trasformandosi in una cosa che va verso l'alto» – immagine cara anche a Carlo Michelstaedter – e sembra indicare come nel convento animato dall'esempio edificante di Giovanni van Hooghens sia sorta un nuovo spirito e coscienza musicale, «capaci di penetrare i segreti della Creazione (quanto a mente umana è possibile) e di dedicarsi a questo dono spirituale con tutte le forze dell'anima e i possessi del corpo»⁵⁸. Seppur la predica chetasse i lamenti e Giovanni vivesse da perfetto santo tanto da guadagnarsi, in morte, il diritto di venir seppellito sotto l'organo del convento, strumento con il quale per tutto il corso della sua esistenza aveva onorato Dio, il suo esempio e la sua vita rimasero così impresse tanto da formare un culto eterodosso che non tardò a giungere all'orecchio dell'organizzazione ecclesiastica la quale, dopo un sommario processo, dichiarò eretico il movimento formato intorno il mistico musicista segnando così la fine ideale dell'utopico progetto prezzoliniano. In questo scritto emerge in tutta la sua forza il tema della libertà e del misticismo, il loro particolare linguaggio, elaborato da Prezzolini attraverso la mediazione della filosofia bergsoniana la quale, nella sua rilettura, affida all'arte il compito di suggerire con parole, forme e suoni, la realtà individuale intima e irripetibile. La strategia perseguita dall'autore, come si è cercato di mostrare, vede quindi nell'arte un mezzo per sostituire il probabile al reale, il verosimile al vero, l'individualità e incomunicabilità di ogni anima all'anonimo della massa palesando il suo obiettivo di fondo: sostituire alla realtà una non realtà, quella del sogno, e mettere al posto della verità una non verità capace sia di esprimere la propria vita intima sia di comunicare con gli altri attraverso la maschera, prescindendo così dalla parola stessa.

3.3 Calderoni, Pareto e la sintesi etica-economia

⁵⁷ G. Prezzolini, *Vita e Leggenda di Giovanni van Hooghens*, «Prose», n. 1, 1907, pp. 24-37 (poi nel cit. *Studi e capricci sui mistici tedeschi*, pp. 111-123, cit., pp. 113-117).

⁵⁸ G. Prezzolini, *Vita e Leggenda di Giovanni van Hooghens*, cit., pp. 118-119.

La torsione esistenziale e interiore così palese in Papini e Prezzolini potrebbe erroneamente far pensare che essa costituisca una specie di peculiarità da ascrivere unicamente alla figura dei due poligrafi e, tutt'al più, di Vailati. In effetti è innegabile che, sulla posizione di Mario Calderoni, risulta più difficile fornire coordinate in merito data tutta una serie di fattori tra i quali non è da sottovalutare la scarsa conoscenza in generale della filosofia calderoniana, spesso relegata in secondo piano rispetto a quelle degli altri pragmatisti italiani. Eppure, come ebbe a scrivere uno studioso acuto come Vincenzo Milanese, nell'opera di Calderoni troviamo una peculiare filosofia della pratica consapevole «dell'ineliminabilità della dimensione autonoma della *scelta* di comportamento rispetto a qualsivoglia *modello* naturalisticamente designato» mostrando come la volontà, sia essa del particolare o dell'universale, pretenda per se un piano ben distinto e preciso⁵⁹. Proprio l'elemento soggettivo, esistenziale, così importante nelle impostazioni di pensiero di Papini e Prezzolini, pare assumere una parte fondamentale anche nell'impianto etico-morale di Calderoni il quale rinverrà nel pragmatismo i presupposti teorici da applicare di volta in volta alle varie scienze sociali come l'economia, la sociologia e la psicologia. L'ipotesi di Milanese serve poi a suffragare alcuni punti fermi della nostra ricerca come ad esempio la necessità di leggere unitariamente le riflessioni dei quattro piuttosto che ripartirli in comparti settoriali, pena altrimenti la perdita di quel sottile ordito che lega le loro riflessioni.

In queste righe è tuttavia necessario tracciare una sorta di *excursus* storico la cui funzione è di chiarire e inquadrare al meglio il contesto in cui matura la tematica del presente paragrafo; l'Italia primo novecentesca, come si è indirettamente motivato nel corso del lavoro, è un magmatico calderone in cui convivono stimoli e impulsi teorici differenti accomunati tuttavia da un medesimo ideale: quello di rinnovare la politica e la società della nazione. Tutti gli intellettuali, infatti, sono in prima linea nella discussione che vede contrapposti fra loro modelli sociali e politici diversi e, nonostante questa non sia la sede adeguata per sviscerare e approfondire i nuclei tematici di una ricezione davvero interessante, si può notare che la discussione tenesse occupati non solo pragmatisti e idealisti ma anche positivisti eretici (Limentani ed Erminio Juvalta), politologi (Gaetano Mosca) ed economisti (Maffeo Pantaleoni, Luigi Einaudi e Vilfredo Pareto). Per tutti costoro la scienza che acquisisce importanza fondamentale nelle dinamiche di sviluppo sociali e umane è l'economia politica la quale, da asettica e sterile, diventa un volano per comprendere i complicati meccanismi evolutivi che reggono le società umane e i suoi componenti. Come ha acutamente osservato Quaranta, almeno dal lato degli economisti sopra menzionati e dei pragmatisti, l'economia politica si presenta in una versione marginalista che «ha in sé un valore etico come strumento che orienta i comportamenti individuali: essa è al servizio del consumatore e ha per scopo la "felicitazione" degli uomini»⁶⁰. In questo paragrafo si cercherà dunque di illustrare il peculiare rapporto fra economia

⁵⁹ V. Milanese, *Un intellettuale non "organico": Vailati e la filosofia della prassi*, Liviana, Padova 1979, cit., p. 100. Per l'autore «all'interno di questa esigenza si colloca tutta l'opera di Mario Calderoni, così come quella del suo maestro, Vailati, in piena e significativa consonanza, pur nelle sue peculiarità, con le voci che cominciavano a farsi sentire nel più vasto ambiente europeo, soprattutto anglosassone, voci destinate a svolgere un discorso e ad aprire un dibattito che dura ancora oggi ed è più vivo che mai, anche nella cultura italiana contemporanea. Se l'opera di Calderoni è quella che più esplicitamente tematizza il problema, sviluppando nessi ed articolazioni del discorso etico-pratico su quelle basi impostato, non è possibile negare che è nelle sparse riflessioni vailatiane il luogo di origine da cui si muove tale tematizzazione» ivi, cit., p. 101.

⁶⁰ M. Quaranta, *Le ragioni del pensiero*, cit., p. 33. La corrente del pensiero economico denominata marginalismo e conosciuta anche come scuola neoclassica (in opposizione a quella classica di Adam Smith, David Ricardo e John Stuart Mill), ebbe come suoi massimi rappresentanti William Stanley Jevons e Léon Walras, venendo poi ulteriormente sviluppata proprio da studiosi quali Pareto e Pantaleoni. Il principio marginalistico afferma che un soggetto economico decide di compiere una data azione soltanto se il sacrificio iniziale gli appare minore della soddisfazione

politica ed etica delineato in particolare da Mario Calderoni, il quale, cercando di fornire una sintesi fra le due discipline, arriverà alla definizione di una scienza generale delle scelte umane che affonda le sue radici nella proposta di uno degli economisti menzionati: Vilfredo Pareto.

A Pareto sono legati, a diverso titolo, anche gli altri pragmatisti italiani. Papini, ad esempio, lo ricordò in *Passato Remoto* come un autore molto ammirato, il cui unico tratto accademico era la barba «ma non la mutria e la pedanteria». Il fiorentino conobbe l'economista nel 1904, durante il viaggio verso Ginevra, dove si sarebbe tenuto il congresso di filosofia e, nonostante gli anni, Papini ammette testualmente di aver incontrato poche volte uomini in grado di coniugare «al par di lui, l'acutezza della mente e l'arguta spregiudicatezza dello spirito». La conversazione rammentata da Papini mostra un interessante spaccato letterario sulle visioni teoriche e politiche di Pareto, sulla sua avversione verso il socialismo marxista, nonché sulla realtà politica della penisola. Nel racconto papiniano esce beninteso una visione caustica della cultura italiana, a tratti cinica e diffidente nei confronti dei suoi intellettuali positivisti o idealisti, e altamente critica nei confronti degli statisti liberali o borghesi che fossero, mostrando la generica sfiducia di Pareto nelle possibilità di nuove *élite* intellettuali in grado di prendere in mano le redini della nazione⁶¹. È utile notare che la ricezione papiniana e prezzoliniana delle teorie paretoiane è stata spesso letta in un'ottica reazionaria che trova la sua valvola di sfogo in ideali imperialistici ben evidenti sulle colonne della rivista «Il Regno», organo del nazionalismo italiano diretto da Corradini a cui collaborarono proprio i pragmatisti italiani e Pareto⁶². La tematica non può essere sviscerata esaurientemente, tuttavia, è possi-

iniziale e persiste nell'azione fino a quando l'incremento di sacrificio non supera l'incremento di soddisfazione. La formulazione analitica delle proposizioni marginalistiche riferenti a posizioni di massimo e di minimo si fonda su nozioni matematiche. Il prodotto totale, il costo totale, il ricavo totale, l'utilità totale ecc. possono infatti considerarsi variabili dipendenti in funzione del variare della quantità impiegata, prodotta, venduta o consumata. Il marginalismo identifica l'economia con lo studio, sempre più dettagliato, dei comportamenti individuali tesi al raggiungimento della massima utilità o, detto in termini diversi, felicità.

⁶¹ «L'Italia – disse [Pareto] – è ancora una neghittosa e presuntuosa provincia che segue tutte le mode ma sempre con trenta o quarant'anni di ritardo. Ora ha scoperto il socialismo scientifico, mezzo secolo dopo il *Manifesto dei Comunisti* e si trastulla tra le colascionate di Jaurés e i teoremi di Kautsky, senza accorgersi che la scienza ha eseguito a lavorare e che le geniali approssimazioni di Marx e di Engels, sorte dalle esperienze del capitalismo principiante, hanno fatto il loro tempo. L'Italia, messa insieme alla peggio a forza di compromessi e di giochi d'azzardo, non s'è ancora riavuta dallo stupore di esser trattata come una grande potenza. [...] Fa le sue piccole guerre coloniali e le perde, fa le sue piccoli rivoluzioni e falliscono. Un buon capo divisione del Ministero delle Finanze come Giolitti, fa, in Italia, la figura di uomo di stato. Un prete spretato come l'Ardigò, dopo aver digerito il lessico di Comte e di Spencer, vien considerato un filosofo. Un confusionario come Achille Loria vien creduto un grande sociologo. Un acciarpone megalomane come Lombroso è ritenuto un grande scienziato. Invece un uomo che vede le cose chiare e ha il coraggio di manifestarle chiaramente è considerato, al di là delle Alpi, come un guastafeste e un eretico. [...] in Italia tutti i socialisti aspirano a diventar borghesi mentre i borghesi non si sono ancora decisi ad accettare il principio socialista della lotta di classe e a difendersi in campo aperto. Come si può concepire una "lotta" se non vi sono due avversari egualmente armati e risoluti a combattere? Quando il socialismo trionferà – se trionferà – in qualche parte del mondo, allora soltanto gl'italiani andranno a ripescare le teorie assolutiste di Hegel e di De Maistre. L'Italia è un regno ma non è ancora una nazione. Il suo re è un piccolo funzionario che sopporta a malincuore il suo mestiere. Il popolo è un armento di lupi impauriti e malcontenti. [...] Questi acri paradossi del Pareto corrispondevano ai miei umori di cinica irriverenza ma, in fondo mi rattristavano. Forse egli guardava l'Italia col cannocchiale rovesciato dall'esule che aveva scosso dai suoi calzari la polvere della patria. Gli dissi che in Italia v'erano giovani un pò diversi dagli italiani da lui descritti e che avevano fede nella civiltà antica e futura della nazione. Rispose il Pareto: – Uno studioso non può giudicare che dai fatti presenti e tra i fatti presenti ci può essere anche la speranza di alcuni in una nuova *élite* intellettuale. E sappia che quando io parlo a quel modo dell'Italia sono addolorato assai più di quelli che mi contraddicono» G. Papini, *Passato remoto*, cit., pp. 132-133.

⁶² A sostegno di ciò basta osservare che il primo articolo del primo numero del «Leonardo», scritto da Papini, mostra una singolare sintonia con le tematiche sviluppate nel «Regno». Qui l'imperialismo è ritenuto una panacea per tutti i vari «mali» sociali (democrazia, socialismo e cristianesimo) dato il carattere dominante, tratto rinvenibile in tutte le sue manifestazioni nazionali, cfr. G. Papini, *L'ideale imperialista*, «Leonardo», anno I, 4 gennaio 1903, pp. 1-3.

bile affermare che la partecipazione di questi autori al giornale fiorentino abbia favorito un'immagine univoca e negativa di tutti i collaboratori del «Regno», spesso ritenuti dei profotascisti. Come ebbe a precisare Prezzolini nella ristampa di alcuni articoli suoi e di Papini apparsi proprio sul notiziario fondato da Corradini, tale ermeneutica è obsoleta, visto che nella rivista convivevano diverse anime e proprio quelle dei pragmatisti erano in un certo qual modo debitrice delle analisi di Pareto e Gaetano Mosca. Nella silloge dei due leonardiani, intitolata *Vecchio e nuovo nazionalismo*, sono rivendicati con orgoglio i meriti dell'economista e del politologo «che ci hanno fornito nelle loro opere di che giustificare scientificamente e filosoficamente la nostra opera pratica. In tempi diversi, in opere varie, con spirito fondamentale discordi, questi due pensatori ci hanno dato una filosofia della storia, che potremmo chiamare dalla sua idea principale, le teorie delle aristocrazie»⁶³. Mosca e Pareto hanno offerto un'importante analisi dei movimenti socio-politici imperniata su una concezione ben precisa del potere visto come appannaggio di classi aristocratiche dominanti ed elitarie, le quali si trovano in perenne conflitto con le masse più povere della popolazione. L'idea suscita in Prezzolini una viva adesione acuita dal disprezzo, condiviso con Pareto, «per tutta quella parte di classe dominatrice che paurosa, imbelli, nervosa, ammalata di misticismo, atrofizzata per l'inerzia, cedeva le sorgenti della sua vita ai nemici, suicida senza neppure la lode dello scetticismo e dello stoicismo: suicida di paura». A dispetto tuttavia dell'economista, altamente critico nei confronti del ceto borghese italiano, Prezzolini ha ancora fiducia in questa classe la quale, «per quanto in basso, per quanto abbattuta, ha ancora energie e volontà per mettere in opera le proprie potenze, e continuare ad imprimere sulla faccia del mondo, e sul corpo e sull'animo degli uomini le tracce della propria forza». Alle idee prezzoliniane rispose Pareto stesso, le cui puntualizzazioni sono stampate proprio a seguito dell'intervento contenuto in *Vecchio e nuovo nazionalismo* e in cui l'economista ribadisce che la sua idea si incastona su un'osservazione empirica che mostra inequivocabilmente la decadenza della società borghese e l'emergere dei ceti popolari, favoriti in questo dalla nascita del socialismo e comunismo marxista⁶⁴.

Il retroterra teorico-speculativo di Pareto è molto lungo e articolato; non è questa la sede per approfondire l'ampia e complessa produzione dell'economista italiano⁶⁵, ciononostante può essere utile osservare che, già nel *Cours d'économie politique*, Pareto cerca di dare una visione scientifica del concetto di *élite* basato sul metodo storico – necessario in quanto cronaca di fatti passati – e sperimentale – che completa con l'osservazione dei fatti presenti i dati presi in considerazione nello studio della storia. La formazione di queste «aristocrazie» viene rintracciata da Pareto nella teoria della schiavitù naturale di Aristotele la quale, nonostante sia scomparsa a livello sociale, è

⁶³ G. Papini-G. Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio Editoriale Lombardo, Milano 1914, cit., p. 38. L'ideologia nazionalista ai suoi esordi era un amalgama di asserti retorici e di slogan politici e, difatti, si può quasi affermare che Papini e Prezzolini iniziarono Corradini alla teoria paretiana delle élite, fornendogli così il collante teorico che mancava ai suoi attacchi antiliberali, antisocialisti, filoborghesi e al repertorio dei suoi miti romani, populistici e colonialisti.

⁶⁴ Ivi, pp. 46-49. Secondo Casini questo articolo prezzoliniano, intitolato *Aristocrazia dei briganti* (pubblicato per la prima volta in «Il Regno», I, 3, 13 dicembre 1903, pp. 5-7; ora in *Vecchio e nuovo nazionalismo*, pp. 37-47) presenta «una lucida sintesi della teoria delle élite di Vilfredo Pareto e della dottrina gemella della classe politica, dovuta al politologo Gaetano Mosca», cfr. P. Casini, *Alle origini del Novecento*, cit., p. 82. Pareto e Prezzolini si scambiarono anche numerose lettere poi stampate proprio dal secondo, cfr. G. Prezzolini, *Il «reazionario» Pareto*, «La Destra», a. II, n. 2, febbraio 1972, pp. 79-95.

⁶⁵ Per uno sguardo generale dell'opera di Pareto si rimanda a F. Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, 3 voll. (*Dalla scienza alla libertà 1848-1891; Illusioni e delusioni della libertà 1891-1898; Dalla libertà alla scienza 1898-1923*), Storia e Letteratura, Roma 2017-2020, I. Riccioni, *Elites e partecipazione politica. Saggio su Vilfredo Pareto*, Carocci, Roma 2015. A. Cappa, *Vilfredo Pareto*, Storia e Letteratura, Roma 2007, C. Malandrino-R. Marchionatti (a cura di), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Olschki, Firenze 2000 e L. Bruni, *Vilfredo Pareto. Alle radici della scienza economica del Novecento*, Polistampa, Roma 1999.

per l'autore sopravvissuta come teoria ideologica. A suo avviso potrebbe venir definita «*aristocratica*, intendendo tale espressione nel suo senso etimologico (ἄριστος, migliore)» e riposa su di un fatto incontestabile, «ciò che gli uomini non sono eguali né fisicamente, né intellettualmente, né moralmente»⁶⁶. Il punto problematico della trattazione di Pareto è che queste ristrette cerchie aristocratiche o elitarie non sono tipiche solo delle *polis* greche, ma sopravvivono anche nelle democrazie contemporanee dove si crede, erroneamente, che il potere sia in mano alla popolazione mentre esso è in realtà appannaggio di una parte ristretta ed eletta dell'umanità, che è in grado di manipolare a suo piacimento i sentimenti più viscerali dell'animo individuale. Lo stesso lessico rivoluzionario, sbandierato di volta in volta dai riformatori, altro non è che uno specchietto per le allodole con il quale piegare e indirizzare le masse popolari verso la realizzazione di quelli che, inesattamente, crede siano i suoi bisogni e desideri. Le aristocrazie si distinguono dalle altre classi in virtù di una subdola manipolazione mentale, imperniata su un torbido utilizzo del linguaggio con cui piegare sentimenti e volizioni. Secondo Pareto anche la tanto decantata uguaglianza sociale, sbandierata di volta in volta dal socialismo come ideale di oggettività, è in realtà uno specchietto per le allodole e si rivela così assurda come asserzione da non meritare nemmeno la più semplice confutazione. L'esistenza di questi individui superiori o élite aristocratiche, continua Pareto, può legittimamente far inferire che la guida dei migliori potrebbe favorire la ricchezza e prosperità della popolazione. Tuttavia, precisa l'autore, «nulla ci autorizza a sostituire ad una affermazione condizionale una affermazione affermativa e a dire che tale effetto si produce realmente. Solo l'osservazione può risolvere questo problema»⁶⁷. Prima di continuare, è utile sottolineare un'analogia a cui si è precedentemente accennato, ossia quella tra la visione paretiana e quella di Mosca. Anche secondo il politologo la produzione aristotelica è cruciale per comprendere lo sviluppo della scienza politica e, difatti, gli *Elementi di scienza politica* si aprono con il riconoscimento dell'importanza dello Stagirita, unito all'elogio dell'economia politica, sola scienza in grado di ravvisare le tendenze costanti all'interno dei comportamenti sociali e individuali. Scrive Mosca:

Da molti secoli si è affacciata alla mente dei pensatori l'ipotesi che i fenomeni sociali, che davanti ad essi si svolgevano, non fossero meri accidenti, né la manifestazione di una volontà soprannaturale ed onnipotente, ma piuttosto l'effetto di tendenze psicologiche costanti, che determinano l'azione delle masse umane. Fin da Aristotele si è cercato di

⁶⁶ V. Pareto, *Cours d'économie politique*, Rouge, Lausanne 1896-1897; tr. it. *Corso di economia politica*, voll. II, Einaudi, Torino 1953, cit., vol. II, p. 65. Nel I libro della *Politica*, Aristotele fornisce alcune coordinate molto importanti sul concetto di schiavitù, a suo avviso vi sono due tipologie umane: «chi è naturalmente disposto al comando e chi è naturalmente disposto ad essere comandato [...] perché chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere per natura comanda e per natura è padrone, mentre chi, per le sue doti inerenti al corpo, è in grado di eseguire deve essere comandato ed è naturalmente schiavo, sicché la stessa cosa è vantaggiosa al padrone e allo schiavo», Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Bur, Milano 2002, cit., p. 73. A partire dalle asserzioni aristoteliche si è sviluppato un dibattito secolare perpetuato in diverse forme – come è stato notato da G.A. Lucchetta, *Shoah e schiavitù. Storie di antiche disuguaglianza e di rinnovati colonialismi*, Rocco Carabba, Lanciano 2011 – ai fini della nostra ricerca vorremmo tuttavia sottolineare come, la traduzione di Viano, sembra quasi andare verso una direzione pragmatista data l'importanza accordata al concetto di previsione.

⁶⁷ V. Pareto, *Corso di economia politica*, vol. II, cit., p. 66. Nel discorso paretiano le aristocrazie detengono il potere grazie alla ricchezza la quale mostra come siano in un certo qual modo i redditi ad orientare la vita socio-politica delle nazioni umane; per l'economista è più che evidente la disparità tra gli interessi materiali dell'operaio e quelli del grande proprietario terriero che giustificano come la teoria marxiana della lotta di classe è «il gran fatto che domina la storia» assumendo «due forme note in tutti i tempi. L'una non è altro che la concorrenza economica. [...] L'altra forma della lotta delle classi è quella, per cui ogni classe si sforza d'impossessarsi del governo per farne una macchina con cui spogliare le altre. La lotta che intraprendono certi individui per appropriarsi la ricchezza da altri è il gran fatto che domina tutta la storia dell'umanità» ivi, cit., p. 429.

scoprire le leggi e le modalità che regolano l'azione di queste tendenze e lo studio, che ha avuto questo obbiettivo, si è chiamato politica. [...] L'Economia politica studia le leggi o le tendenze costanti, che regolano nelle società umane la produzione e la distribuzione della ricchezza: ma questo studio non equivale in niun modo all'arte di arricchirsi e conservare le dovizie⁶⁸.

Questi brevi cenni testimoniano come la teoria delle *élite* o delle aristocrazie affondi le sue radici all'inizio delle società umane. Tuttavia, per Pareto, con l'avvento del socialismo internazionale, il clima muta e si entra in una sorta di conflitto perenne per il potere; da tali lotte fuoriescono ciclicamente le nuove *élite* che, dopo essersi battute in nome del bene comune delle masse, cercano di mantenere il proprio status a danno di quel popolo per il quale avevano lottato. L'analisi di Pareto ricalcava a suo modo le profezie marxiane, prevedendo che la classe dirigente del movimento operaio fosse oramai destinata, per un'ineluttabile nemesi storica, a sostituirsi *all'élite* liberale borghese e a stabilire la propria egemonia dato che sempre più prossimo era il momento in cui quest'ultima avrebbe compiuto il ciclo discendente della sua parabola. Pareto, nei *Sistemi socialisti*, rincarerà la dose ammettendo che il lato più fecondo della teoria marxiana non è tanto quello economico, quanto, piuttosto, quello sociologico che risiede proprio nell'aver denunciato come la lotta di classe altro non sia che la modifica attuale dell'antico conflitto fra le aristocrazie e il popolo il quale, secondo l'economista, mette in luce la lotta esistenziale che la classe al potere tende ciclicamente a occultare. Come rivendica Pareto, essa è invece ben più che viva dato che Marx ha, metaforicamente, fatto saltare il banco; inserendosi nel solco del darwinismo sociale, la dottrina marxista rivela l'ineluttabilità della lotta per la vita, esistente tanto a livello individuale quanto a livello di gruppi sociali⁶⁹.

La proposta teorica paretiana è molto complessa e si articola su presupposti sistematici e metodici illustrati da Pareto nel *Cours d'Economie Politique*. Il punto di partenza su cui si basa la metodologia dell'economista è data da due snodi cruciali della sua proposta speculativa: quello delle approssimazioni successive e quello della dipendenza mutua dei fenomeni economico-sociali, spesso annoverabili sotto leggi che diventano tanto più raffinate quanto più sono approssimate. Per ciò che concerne il primo concetto, secondo Pareto, tutte le scienze ricorrono a delle appros-

⁶⁸ G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (3 ed.), voll. II, Laterza, Bari 1939, cit., p. 24. Su Mosca si veda G. Ruocco, *Razze in teoria. La scienza politica di Gaetano Mosca nel discorso pubblico dell'Ottocento*, Quodlibet, Macerata 2017, L. Gambino, *Il realismo politico di Gaetano Mosca. Critica del sistema parlamentare e teoria della classe politica*, Giappichelli, Torino 2005, G. Sola, *La teoria delle élites*, Il Mulino, Bologna 2000 e id. *Il pensiero politico di Mosca*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁶⁹ V. Pareto, *Les Systèmes Socialistes*, 2 voll., Giard et Brière, Paris 1902; tr. it. *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, UTET, Torino 1974. L'opera venne recensita da Vailati il quale riconobbe che la critica svolta ai danni del socialismo è in gran parte inefficace e incontestabile tuttavia, aggiunge Vailati, non ci si può limitare al solo aspetto polemico dato che a livello generale lo studio paretiano mostra le cause che hanno cagionato storicamente la comparsa delle diverse organizzazioni socialiste; esse sono essenzialmente due, «da una parte [...] quelle che si riferiscono alle passioni, ai conflitti d'interesse [...] da cui sono animate le une contro le altre le varie classi sociali; dall'altra parte quelle che hanno rapporto alle qualità intellettuali, ai modi di osservare, di classificare, di ragionare, di concludere, di esprimersi che caratterizzano i più insigni tra gli inventori o preconizzatori di nuovi schemi d'organizzazione economica e politica». Nel proseguo Vailati riconoscerà inoltre che, nei *Sistemi socialisti*, sono presenti analogie molto forti con gli *Elementi di scienza politica* di Mosca dato che in entrambe le trattazioni sono rinvenibili fini analisi psicologiche capaci di evidenziare le illusioni e i paralogismi in cui cadono i cultori delle scienze sociali; l'ultimo elemento degno di nota riguarda poi l'attenzione riservata da Vailati al peso attribuito da Pareto alle scelte degli uomini, i quali orientano sempre l'andamento delle società politiche, cfr. G. Vailati, [Rec. a] V. Pareto. *I sistemi socialisti*, «Riforma Sociale», fasc. 4, anno X, vol. XIII (1903); in *Scritti*, vol. III, pp. 15-23; sul rapporto Vailati-Pareto si veda N. Bobbio, *Vailati e Pareto*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 18, No. 3, luglio-settembre 1963, pp. 464-486.

simazioni che diventano tanto più precise quanto più si strutturano come modelli descrittivi di natura matematica, i quali mostrano le mutue dipendenze tra fenomeni di natura diversa⁷⁰ – osservazione che incontrò i favori di Vailati il quale, in una lettera a Vito Volterra, lascerà trasparire tutti il entusiasmo per le posizioni espresse dell'economista⁷¹.

Nell'architettura speculativa paretiana la matematica diviene quindi la scienza teorica su cui edificare tanto i modelli economici quanto sociali e conduce alla *curva dei redditi*, a suo avviso applicabile a tutta la popolazione. Questa presa di coscienza teorica è estesa da Pareto anche alla sociologia e gli permette di giustificare così la disomogeneità congenita storicamente a tutte le società umane; a suo avviso, i consorzi umani sono retti da elementi eterogenei che in certo qual modo assicurano il permanere di alcune differenze naturali presenti all'interno degli Stati e delle comunità sociali. Per Pareto non si può negare l'esistenza di disarmonie e disuguaglianze all'interno dei sistemi socio-economici, tuttavia, il loro riconoscimento è spesso impedito dal fatto che l'uomo non è in grado di pervenire ad una concezione sintetica delle scienze sociali, pretendendo di ricondurre ad univocità quello che è invece estremamente complesso e variegato:

Qualsiasi uomo può avvertire i mali della società in cui vive, ma solo ricerche scientifiche, spesso estremamente difficili, possono rivelarcene le vere cause. Gli uomini che le ignorano, se ne foggiano spesso delle immaginarie. Sono soprattutto portati, in modo

⁷⁰ Nella *Prefazione* al primo volume del *Cours* è lo stesso Pareto a pattuire questi paletti metodici (cfr. V. Pareto, *Corso di economia politica*, vol. I, pp. 9-92) al fine di mostrare che, nella sua ottica, l'economia politica è un'arte non meramente teorica ma votata a fornire precetti capaci di risolvere questioni pratiche. Già nel *Cours* è rintracciabile il legame teorico al centro del presente paragrafo, Pareto sottolinea infatti come sia impossibile scindere dalle considerazioni economiche gli elementi di natura etica che chiamano in causa la complessa natura psico-fisica dell'uomo (cfr. *ivi*, vol. I, p. 22); è inoltre necessario sottolineare l'importanza della matematica nell'epistemologia sociale di Pareto, per lui: «è soltanto in seguito ad una lunga pratica nello studio delle scienze fisico-matematiche che lo spirito umano perviene a concepire che dei fenomeni possano essere dipendenti gli uni dagli altri» aggiungendo che: «l'impiego dei processi delle scienze fisico-matematiche è utile, soprattutto, in quanto introduce concezioni, che, familiari a queste scienze, sarebbero rimaste estranee alla scienza economica e alla scienza sociale» (*ivi*, vol. I, cit., p. 479). Nella corposa produzione di Pareto, tutte le opere sono tra di loro collegate tuttavia è innegabile che il "completamento" ideale del *Cours* è il *Manuale di economia politica* pubblicato nel 1906 e in cui ricorrono i temi sviluppati nell'opera precedente con una significativa integrazione, qui il fenomeno economico è presentato come scaturente dal contrasto fra i gusti soggettivi degli uomini e sembra poter assumere nel tempo delle forme differenti, pur mantenendo intatta la sua sostanza, cfr. V. Pareto, *Manuale di economia politica*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994.

⁷¹ Scrive Vailati: «Un altro campo, non meno vasto, di considerazioni matematico-sociali le è poi naturalmente offerto dagli economisti-matematici, del tipo Pareto. [...] Il Pareto, in alcuni recenti articoli sul "Giornale degli economisti", ha tentato di precisare alcuni punti che nel suo trattato potevano dar luogo ad obiezioni, o almeno ad equivoci. Se si chiama per es. *utilità marginale d'una merce A* (per un dato individuo) *rispetto a un'altra merce B*, la sua prima quantità di merce B che egli è disposto a perdere piuttosto che rinunciare ad acquistare una determinata quantità ulteriore di merce A, è evidente che tale "utilità marginale" è una funzione della quantità di merci A e B, che si troveranno in possesso della persona in questione. A tale funzione (che è effettivamente una dipendenza tra una certa *quantità* e altre due *quantità*) possono essere attribuite (ipoteticamente, ma in conformità a ricerche induttive basate sulle statistiche) date proprietà e può essere (anzi è) importante studiare le conseguenze che da alcune di queste proprietà possono derivare per ciò che riguarda gli scambi che effettivamente *avrebbero* luogo in una società (*ipotetica*) in cui le dette funzioni (o altre analoghe) *avessero* effettivamente le proprietà supposte. Il metodo, spogliato così, da ogni considerazione inutile sulla "misura" di "piaceri" o di "dolori", sembra, per se stesso non prestarsi a obiezioni. È facile vedere che "significato" ha la ricerca per es. della funzione della quale l'"utilità" marginale vorrebbe la derivata. A tale "utilità integrale" il Pareto dà il nome di "ofelimità totale". [Egli dovrebbe però, a mio parere, sempre aggiungere "*di una merce A rispetto ad un'altra merce B*". Il parlar di *ofelimità totale* tout court, mi sembra prestarsi a equivoci analoghi a quelli a cui dà luogo il parlare di *moto* tout court (moto assoluto) o di *posizione* tout court. Ma tali equivoci non impediscono di intendersi perché le dette frasi s'intendano come abbreviazioni» cfr. Giovanni Vailati a Vito Volterra, Bari 3 luglio 1901; *Carteggio di Giovanni Vailati con Vito Volterra*, a cura di M. Quaranta, in F. Minazzi (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, pp. 166-184, cit., p. 177.

quasi invincibile, a semplificare enormemente il problema per evitare la fatica di uno studio sintetico. È ad un uomo, ad una legge, ad un'istituzione ch'essi attribuiranno esclusivamente tutti i mali che sarà loro dato di osservare nella società. Sistemi tanto esclusivi quanto erronei attraggono di volta in volta il favore del pubblico. Non è remoto il tempo in cui il regime costituzionale era considerato come una panacea universale; ai nostri giorni parecchi autori ne han fatto il capro espiatorio di tutti i peccati degli uomini politici. All'inizio di questo secolo si diceva che l'istruzione elementare era il solo mezzo di rendere morale il popolo; vi è ora chi pretende che tale istruzione abbia fatto aumentare il numero dei delinquenti. Discussioni di tal genere sono necessariamente infeconde. Fino a che ci si ostinerà a cercare una causa unica per spiegare fenomeni estremamente complessi e svariati, è certo che si seguirà una via sbagliata. Il progresso scientifico è indissolubilmente legato a una concezione sintetica dei fenomeni sociali e della loro mutua dipendenza⁷².

La concezione sintetica di Pareto sembra quasi mirare a tener unite etica ed economia, ossia un ambito pratico che ha a che fare con il comportamento degli uomini e uno teorico, data la dipendenza dall'economia dai modelli matematici. Ciò si manifesta anche nel *Manuale*. Qui Pareto ribadisce che il punto di vista sintetico è capace di tenere insieme anche le due diverse classi di scienze, quelle d'esperienza (fisica, chimica, meccanica) e quelle d'osservazione (astronomia, economia politica). Se «le prime possono separare materialmente i fenomeni che corrispondono a una uniformità o legge che vogliono studiare, le seconde possono solo separarli mentalmente, teoricamente; ma nell'un caso e nell'altro è sempre il fenomeno concreto che decide se una teoria si deve accogliere o no. Una teoria non ha, non può avere, altro criterio di verità se non il suo accordo più o meno perfetto coi fenomeni concreti». Nella sua visione quindi la distinzione antropologica tra *homo œconomicus* e *homo moralis* è vuota questione di parole poiché l'oggetto di studio varia a secondo della lente con la quale guardiamo il fenomeno considerato. Lo stesso uomo che per scopo di studio economico è considerato *homo œconomicus* si può infatti considerare *homo ethicus* per scopo morale e così via. Pareto tenta quindi di adottare uno sguardo sintetico, tipicamente pragmatico, per mostrare come la dicotomia tra pratica e teoria, e quella antropologica susseguente tra uomo economico e uomo morale, sia del tutto illusoria dato che proprio i nuovi e progrediti procedimenti scientifici si basano su ragionamenti sintetici che Pareto definisce "artistici"⁷³. Fu proprio su quest'intuizione che Calderoni sviluppò un'arte, da lui stesso definita *proeretica* in grado di riunire economia ed etica e che si trova ad una crocevia importante della sua produzione filosofica, ossia le *Disarmonie economiche e disarmonie morali*.

Nell'itinerario calderoniano questo saggio riveste un punto di raccordo essenziale fra la sua idea di pragmatismo e le indagini di natura etico-pratica, orizzonti che nella riflessione di Calderoni si costituiscono come quadro problematico unitario mirante a ottenere quella che si potrebbe definire una concezione sintetica dell'etica e dell'economia, basata su un'unione fra il piano della prassi

⁷² V. Pareto, *Corso di economia politica*, vol. II, cit., p. 435. Nei *Sistemi socialisti* Pareto afferma che: «se, quando ci si occupa di scienza, bisogna fare dell'analisi, quando si considerano applicazioni pratiche bisogna fare della sintesi: non ci si può limitare a un solo modo di vedere, bisogna considerarli tutti. Ora, per quel che riguarda l'organizzazione sociale, si deve riconoscere che, il più delle volte, non si può che opporre certe forze a certe altre, e che, da tale contrasto, risulta un male minore, che se una di queste forze potesse agire senza alcun contrappeso» cfr. *I sistemi socialisti*, cit., p. 780.

⁷³ «Disgiungere così le parti di un fenomeno, studiarle separatamente, e poi da capo ricongiungerle, facendone la sintesi, è via che si segue, e si può solo seguire, quando la scienza è molto progredita; al principio tutte le parti si studiano insieme, l'analisi e la sintesi si confondono. È questa una fra le ragioni per cui le scienze nascono sotto forma di arte» V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., p. 18.

e quello della teoria. Il problema da cui muove la sua ricerca è data dall'azione volontaria, perno dell'organizzazione sociale, e fulcro di un'analisi basata sui dispositivi regolanti il sistema retributivo in campo economico, giuridico, e morale. In tale prospettiva il saggio sulle *Disarmonie* non solo è il testo «in cui giunge a piena maturazione la proposta di rifondare la filosofia morale come una scienza del comportamento umano»⁷⁴, ma permette anche di «tracciare le linee generali di una teoria pragmatista della condotta umana in economia meno 'egoista' ma non necessariamente 'più lontana dalla realtà'»⁷⁵ a partire proprio dalla scienza economica la quale, come ebbe a scrivere il filosofo ferrarese:

dal campo più ristretto che le era inizialmente assegnato, è venuta, in questi ultimi tempi, facendosi sempre più astratta e generale, fino al punto da non escludere più alcuna forma di scelta o preferenza delle sue considerazioni. Ciò non toglie che il campo ristretto e più concreto nel quale si svolsero da principio le indagini degli economisti si prestasse particolarmente a determinati rilievi e scoperte, assai meno facili a compiere nel campo della "morale" propriamente detta. Non vi è infatti, nel mondo morale, alcun fenomeno così visibile e palpabile, per così dire, come lo è, nel mondo economico, *il prezzo dei beni misurati in denaro*; il qual denaro, riducendo i valori che hanno ed acquistano le cose ad una comune unità di misura, ci permette di seguire, con una certa approssimazione, le variazioni che si producono nei gusti, nei bisogni, nelle esigenze, nelle aspirazioni degli uomini⁷⁶.

La sistemazione della filosofia morale di Calderoni passa attraverso due saggi preparatori alle *Disarmonie*, letti al congresso ginevrino di filosofia del 1904. Proprio in questi testi si inizia a intuire come la morale calderoniana assuma i crismi di scienza descrittiva delle leggi regolanti la vita morale degli individui e la loro esistenza all'interno della società. Nel primo intervento, intitolato *Du rôle de l'évidence en morale*, l'input è dato dal riconoscimento che le principali controversie della filosofia morale scaturiscono dalla ricerca di un criterio con cui provare le posizioni etiche, fatto che consente a Calderoni di prendere le distanze tanto dalle concezioni utilitariste che da quelle intuizioniste, entrambe postulanti un criterio di evidenza oggettivo. Secondo Calderoni, non si può fornire un *criterio* per l'evidenza; essa è un dato di fatto e dipende dal ritenere alcune cose più desiderabili di altre. Il fine calderoniano è mostrare che il solo modo di provare un principio morale è rapportarlo alle sue conseguenze. Ciò implica che la morale sia un qualcosa di misurabile da cui far dipendere l'uniformità dei gusti, dei temperamenti e delle aspirazioni di un popolo o di una civiltà ad un dato momento storico⁷⁷. La seconda comunicazione ha come titolo *De l'utilité «marginale» dans les questions d'éthique*. Qui Calderoni comincia a fare uso di categorie proprie della scienza economica anticipando quella chiave interpretativa della fenomenologia etica che sarà a base delle *Disarmonie*. In questo scritto Calderoni cerca di attirare l'attenzione sulla possibilità di scandagliare gli ipotetici contributi dell'economia politica alla morale, in particolare attraverso un'applicazione del principio di utilità marginale alle questioni etiche⁷⁸. L'autore parte da un presupposto teorico

⁷⁴ M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 345.

⁷⁵ G. Baggio, *Teoria sociale della condotta umana. Il contributo di Calderoni a una filosofia pragmatista dell'economia*, «Quaderni fiorentini» XLV (2016), pp. 445-461, cit., p. 445.

⁷⁶ Cfr. M. Calderoni, *La filosofia dei valori*, cit., pp. 185-186.

⁷⁷ Cfr. M. Calderoni, *Du rôle de l'évidence en morale*, in *Scritti*, vol. I, pp. 205-206. Per la Toraldo di Francia questa comunicazione consente di sottolineare due aspetti, in primo luogo «è rivelativa di una sostanziale affinità fra pragmatismo e utilitarismo» e in secondo luogo consente di sottolineare «l'importanza che viene ad assumere il nesso azioni-effetti attendibili, punto di forza della critica [...] dell'etica kantiana», cfr. M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁷⁸ Cfr. M. Calderoni, *De l'utilité «marginale» dans les questions d'éthique*, in *Scritti*, vol. I, pp. 207-208. Calderoni,

di indubbia ascendenza paretiana, ossia l'introduzione di curve le quali rappresentano le variazioni d'utilità di una merce in funzione della sua quantità; l'utilità marginale, stando alle parole di Calderoni, consiste nella misurazione di quell'utilità residua per noi, sia nel caso si tratti di aggiungere sia in cui si debba sottrarre la quantità di merce posseduta. La questione dell'utilità marginale e delle curve di reddito è legata dal pragmatista a doppio filo ai problemi etici: l'intento è mostrare che il metodo economico può estendersi tranquillamente a questioni morali – come, ad esempio, quello del valore – proprio grazie alle sue virtù metriche, capaci di misurare il peso conferito dagli uomini a determinate azioni o virtù. Questi sono i due punti che Calderoni avanza contro i moralisti classici, i quali non sono solo incapaci di concepire la morale come una questione di misura, ma non capiscono neanche che non esiste alcun fatto le cui variazioni sono così palpabili e visibili come quello delle merci in economia politica; i progressi più recenti in questa materia mostrano infatti come sia più facile estendere tanto ad essa quanto alla morale un metodo comune, capace di non limitarsi alla già accennata e sterile dicotomia fra *homo œconomicus* e *homo moralis*, ma in grado di spiegare come sia sufficiente avere degli abiti di scelta costanti con cui effettuare previsioni e motivare quindi l'importanza del principio di utilità marginale⁷⁹.

In apertura del saggio sulle *Disarmonie*, Calderoni nota che l'economia si è costituita come branca autonoma del sapere a partire dalla rivoluzione industriale e dall'affermarsi della libertà commerciale, principi che condussero i cultori della materia a interessarsi sempre più di questioni volte all'incremento del puro benessere materiale e della ricchezza monetaria, fattori guardati spesso con disprezzo dai moralisti classici. D'altro canto, continua Calderoni:

Verso alcune delle esigenze più elevate, più inveterate della morale tradizionale, l'economia moderna, d'altra parte, ha mostrato una indifferenza che rasenta quasi il cinismo; al

per Quaranta, ha individuato un rapporto più stretto tra marginalismo e etica, nel senso che le leggi scoperte hanno una valenza la quale va oltre il campo specifico dell'economia e rientra appieno in quello dell'etica. Per Quaranta tale rapporto d'interdipendenza tra etica ed economia «permette di fondare una forma di socialità antitetica a quella collettivista e materialistica del socialismo» e mostra come il rapporto esprima «la consapevolezza di una mutata situazione politica e culturale, di un riformismo liberale che si afferma in questa fase di sviluppo, di cui Calderoni e Vailati sono fra i sostenitori», M. Quaranta, *Le ragioni del pensiero*, cit., p. 33. Su questo aspetto si rimanda anche a L. Fantacci, *La questione economica e morale della rendita del pensiero di Calderoni*, «Quaderni fiorentini» XLV (2016), pp. 463-478.

⁷⁹ Cfr. M. Calderoni, *De l'utilité «marginale» dans les questions d'éthique*, in *Scritti*, vol. I, pp. 207-208. L'importanza del principio di utilità marginale era stato enunciato da Calderoni già nella tesi di laurea del 1901, dove viene letto in relazione alla questione di parole e ai rapporti sociali. Nota Calderoni: «se ci volgiamo a considerare i rapporti degli uomini fra di loro, vediamo che, per quanto i diversi individui adoperino gli stessi termini, a designare a un dipresso i medesimi oggetti, dietro a tale uso abbastanza uniforme si celano differenze notevoli nel *sensu* dei termini stessi. In altre parole, numerose espressioni, pure avendo per tutti la medesima *estensione*, non hanno per tutti la medesima *comprensione*: non altrimenti che gli oggetti sul mercato, vendutivi ad un prezzo ch'è uguale all'incirca per tutti, possono rappresentare per gl'individui che se li scambiano gradi diversissimi di valore *subbiiettivo*, cioè di "utilità marginale"» id., *I postulati della scienza positiva e il diritto penale*, in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 57-58. Nelle *Disarmonie* il principio è così spiegato: «L'utilità che ha per noi l'ultima dose della merce, la dose cioè che si tratta di aggiungere o di togliere alla nostra provvista, è quella che alcuni economisti hanno designato col nome di *utilità marginale* (da margine). Essa, come abbiám detto, è rappresentata tangibilmente dal prezzo massimo che saremmo disposti a dare piuttosto che rinunciarvi, oppure dal minimo che basterebbe, ove l'avessimo, per indurci a cederla» id. *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, cit., p. 297. Anche in *La filosofia dei valori* Calderoni avrà modo di sviscerare questo concetto: «La utilità o desiderabilità che ha questa dose addizionale di un bene qualsiasi, misurata dai sacrifici che siamo disposti a subire per ottenerla, è quella che gli economisti hanno indicata coll'espressione "utilità marginale comparata" del bene stesso. Ora questo principio vale non soltanto per le nostre scelte "economiche", ma anche per le scelte "moralì". Le norme morali [...] sono l'espressione, non della desiderabilità totale e generica degli atti e delle classi di atti in esse contemplati, ma della loro *desiderabilità marginale comparata*, cioè della desiderabilità di un loro ulteriore aumento, paragonata con quella degli atti a cui bisognerebbe rinunciare per compierli» id. *La filosofia dei valori*, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 187

tipo del *Homo moralis* ha contrapposto il tipo del *Homo economicus*, non senza riuscire ad ottenere una parziale riabilitazione; ed ha finalmente, col suo *liberismo* e *liberalismo*, quasi congeniti, prodotto una concezione quanto altro mai antitetica a quella, oltremodo imperialista ed autoritaria, che i moralisti si sono spesso fatti della vita sociale e della loro funzione in essa⁸⁰.

Come già osservato in precedenza, si può affermare senza dubbio che in quegli anni l'economia politica fosse davvero al centro del dibattito intellettuale dato che anche Mosca, negli *Elementi*, costruì il suo discorso proprio a partire da questa disciplina. A suo avviso, era impossibile studiare le tendenze che regolano i poteri presenti nelle società umane senza badare ai risultati evidenziati dai cultori dell'economia politica, sorella matura della scienza politica⁸¹.

Nelle *Disarmonie* Calderoni matura dunque l'idea secondo cui economia e morale, sul terreno pratico, debbano necessariamente venire a un compromesso visto che è «altrettanto impossibile escludere definitivamente considerazione *etiche* dall'economia, quanto escludere considerazioni *economiche* dalla morale». A suo avviso difatti l'economista e il moralista non lavorano su piani d'azione differenti ma operano invece sullo stesso terreno dato che, i principali concetti utilizzati dal primo (utilità, bene, costo, retribuzione), sono al centro delle analisi del secondo. La svolta impressa dal filosofo ferrarese è data dal notare che gli scambi economici non ineriscono solamente

⁸⁰ M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, cit., pp. 285-286. Per Di Giovanni: «Mario Calderoni [...] oltre a coltivare i suoi interessi d'economista, era pronto anche a confrontarsi sul piano strettamente politico, ma mai si abbandonò a infantili radicalismi, mantenendosi sempre su posizioni mature e assunte consapevolmente e, soprattutto, difendendo sempre le sue convinzioni con l'ausilio di aggiornati metodi, dei quali – difficilmente – si potrà provare la non serietà. Calderoni fu vicino al gruppo dei liberali – che facevano idealmente capo al Pareto –, tale vicinanza, difatti, spiega bene i motivi di dissenso con il gruppo dei nazionalisti-borghesi del “Regno”. Anche se vi era un rapporto di affinità, Calderoni entrò presto in polemica con i suoi amici nazionalisti. Per il filosofo pragmatista i veri nazionalisti dovevano essere liberisti, il loro tanto osannato protezionismo non avrebbe portato altro che danni, tanto alla nazione quanto alla sua classe dirigente. Calderoni non accusò gli uomini del “Regno” di sola ignoranza economica, ma cercò di mostrare che vi era in loro anche una certa *malafede*, infatti, essi difendevano il protezionismo» A. Di Giovanni, *Mario Calderoni e il tempo delle riviste*, cit., p. 49. Secondo la Toraldo di Francia, rispetto alle torsioni imperialiste di Papini e Prezzolini, Calderoni ha un «diverso orientamento etico-politico, ancora attestato sulla difesa della congiunzione liberismo-liberalismo per un equilibrato processo di sviluppo nazionale» ed è il «risultato di un approccio più scientifico alla lettura dei processi economico-sociali, marcando, sotto questo profilo, la differenza con i due “leonardiani”»; per la studiosa inoltre vi sono numerose affinità fra il pragmatismo di Calderoni e Vailati e il positivismo metodologico di Mosca e Pareto, «che si traduceva nel tentativo di ridefinire in modo scientificamente rigoroso i procedimenti delle discipline politiche e sociali, tenendo presente il modello delle scienze naturali, e nella ricerca, anche in questi campi, di costanti generali» M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, pp. 147-148. Dal Pra ritiene che questo è uno snodo cruciale della proposta calderoniana la quale adotta a suo avviso una peculiare forma di *liberalismo critico*, «ossia attento a smascherare con spregiudicatezza tutti i dogmatismi e le mitologie che tendono a farlo strumento di interessi particolari e quindi volto a conseguire, con l'aiuto della scienza sociale ed economica, una conoscenza realistica del concreto movimento storico in cui l'azione politica si propone di operare» M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, cit., p. 158. Più recentemente Quaranta ha aggiunto come proprio la dimensione storica e culturale dell'etica condusse Calderoni alla conclusione «che il compito del filosofo morale non sia quello di fissare criteri di scelta o una “tavola di valori”, ma piuttosto di indicare la complessa fenomenologica dell'etica che si radica in una determinata struttura sociale e ne spiega, a livello di comportamento etico-sociale, le profonde convergenze e differenziazioni» M. Quaranta, *Le ragioni del pensiero*, cit., p. 33.

⁸¹ «Fra le scienze politiche o sociali una branca ha finora raggiunto una maturità scientifica tale che, per la sicurezza e l'abbondanza dei risultati acquisiti, si lascia notevolmente indietro tutte le altre. Intendiamo alludere all'Economia politica. [...] Sicché forse, coordinando le proprie osservazioni con altre che riguardano altri lati della psicologia umana, l'Economia politica potrà fare nuovi e decisivi passi in avanti. È indiscutibile però che non si possono studiare le tendenze che regolano l'ordinamento dei poteri politici senza tener conto dei risultati che l'Economia politica, questa scienza sorella che ha raggiunto più presto la sua maturità, ha di già ottenuto. Noi lo studio delle tendenze suddette, che forma oggetto di questo nostro lavoro, chiamiamo Scienza politica», cfr. G. Mosca, *op. cit.*, pp. 15-17.

ai processi basati sull'intermediazione monetaria, ma si verificano «dovunque prodotti servizi si scambiano con altri prodotti o servizi; dovunque si cede per ottenere qualche cosa, sia dai nostri simili sia dalla stessa natura; dovunque si rompe un sacrificio per raggiungere un fine, difficilmente potremo dire di avere abbandonato il campo della economia». Ciò lo porterà a sottolineare la necessità di una scienza più vasta, la quale «comprende tutte quante le nostre *scelte* o *scambi*, e che potrebbesi addirittura chiamare *economia* o *proeretica*», essa poi «non differisce in nulla, si può dire, da quella che porta il nome di filosofia morale», suggerendo l'idea che dietro la sintesi operata fra etica ed economia si celi una vera e propria teoria comportamentale della condotta umana⁸². La posizione di Calderoni aveva come obiettivo polemico tutte quelle concezioni morali, come ad esempio quella utilitarista, incapaci di capire che la presunta normatività dell'etica è solamente ipotetica; la vita morale «può considerarsi come un vasto mercato» in cui «determinate richieste vengono fatte da alcuni uomini, o dalla maggioranza degli uomini, agli altri, i quali oppongono a queste richieste una resistenza, secondo i casi, maggiore o minore». La concezione espressa da Calderoni punta a sottolineare che tutto può considerarsi un «vasto sistema di distribuzione e retribuzione, creato dalle aspirazioni e passioni contrarie degli uomini» e fa capire come «lo studio delle *armonie* e delle *disarmonie* economiche deve condurci allo studio delle armonie e disarmonie *morali*»⁸³, opinione indirettamente confermata da Pareto il quale scrisse nel *Manuale* che alle «disuguaglianze proprie dell'essere umano corrispondono diseguaglianze economiche e sociali»⁸⁴.

⁸² M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 287-288. La possibilità di sintetizzare dal programma di Calderoni una teoria comportamentale della condotta umana è stata recentemente evidenziata da Guido Baggio che scrive: «According to Calderoni, neither the Benthamian utilitarian perspective of economics nor the moral intuitionist perspective succeeded in resolving the question of how to properly evaluate individual intentions. Referring to pleasure and pain has not made it easier to assess human intention in economic choices, nor has the assumption of virtues and maxims made it possible to shed light on the motivations behind individuals' choice of moral action. Therefore, in order to reestablish the link between moral and economic conduct, the positivist approach, according to which knowledge can only be gradual and measurable, must be taken into consideration. It is thence necessary to avoid appealing to the subjective dimension of evaluation and to a rational or emotional final principle of human conduct, and to focus instead on an empirical study of the choices manifested in individual behaviour. Calderoni thus sketches out what we can define as a behavioural theory of human conduct. He argued that the reasons, intentions, and moral values behind individuals' preferences and choices can be known only indirectly through the observation of individual behaviour in a given context. This is possible precisely because states of mind are expressed through external symptoms, symptoms that are the only means available to assess the moral goodness of individuals», cfr. G. Baggio, *Philosophy and Economics. Mario Calderoni and Vilfredo Pareto*, in R. Roni-A. Zarlenga, *op. cit.*, pp. 31-43, cit., p. 32.

⁸³ M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 294-295. In un altro scritto successivo alle *Disarmonie* e a quest'ultime collegato, Calderoni nota che nella sua contemporaneità gli economisti sono riusciti a giungere alle determinazioni di alcune leggi che non si applicano solamente alle scelte che potremmo definire economiche e, precisa Calderoni: «Alcune delle leggi per cui si formano e variano i prezzi sui mercati finanziari e commerciali non sono in certo qual modo che lo *specchio*, nel quale si riflettono, e si rendono visibili, per quanto in una scala più ristretta, leggi più generali che si verificano in mercati più grandiosi e misteriosi; ma che in questi, per la maggior complessità dei dati e per una loro minore accessibilità all'osservazione e allo sperimento, era molto più difficile cogliere e precisare»; fra queste leggi, quella che acquista una particolare importanza – da sempre sfuggita all'attenzione dei filosofi morali – è quella soprannominata *utilità marginale comparata* la quale consente agli economisti di avanzare l'idea che il fenomeno del valore non riguarda solamente l'utilità o desiderabilità generica o totale delle cose» id., *La filosofia dei valori*, cit., p.186.

⁸⁴ V. Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., p. 362. Nel *Manuale* Pareto ribadisce poi che è impossibile immaginare un individuo al di fuori della società dato che è proprio qui il luogo in cui emergono le sue posizioni morali, scrive l'autore: «vana ricerca è quella di alcuni che indagano se i sentimenti morali abbiano origine *individuale* o *sociale*. L'uomo che non vive in una società è un essere straordinario, a noi pressoché, o meglio interamente ignoto; e la società disgiunta dagli individui è astrazione che a nulla di reale corrisponde. Quindi, ogni sentimento che negli uomini viventi in società si osserva, sotto un certo aspetto è individuale, sotto un altro aspetto è sociale. [...] Più assai dell'origine dei sentimenti premerebbe di conoscere come precedentemente sorgono, si mutano, si dileguano»,

L'elaborazione calderoniana, come visto, tenta di applicare i risultati ottenuti dall'economia politica alla morale ricavandone quattro conseguenze etiche molto importanti: a) in antitesi alla tradizione intuizionista e kantiana di filosofia morale, Calderoni sottolinea il valore esclusivamente marginale e comparativo, o relativo, dei nostri apprezzamenti etici⁸⁵; b) propone una legge d'indifferenza morale, che è contro l'individualizzazione dei precetti e delle sanzioni⁸⁶; c) indica un codice morale di un'epoca come punto d'equilibrio formatosi fra le aspirazioni dei migliori e le resistenze dei peggiori⁸⁷; d) ravvisa una scala di valori individuali, la quale mostra la relatività di tutte le tavole morali umane. Il grande merito dell'economia politica è stato di mostrare la centralità dei nostri abiti d'azione. Calderoni ribadisce che il focus sulle abitudini costanti di scelta se, da un lato, ha evidenziato l'importanza della nostra abilità predittiva, dall'altro, ha fatto dell'*homo oeconomicus* un uomo generale le cui scelte seguono costanti prevedibili e misurabili che rendono l'economia «la scienza dell'uomo prudente e calcolatore (economico); ma questo non significa prudente o calcolatore nel proprio gretto interesse individuale»⁸⁸. L'architettura delle *Disarmonie* arriva quindi a una vera compenetrazione, o sintesi, tra

ivi, cit., p. 97. L'influenza della situazione materiale è secondo l'autore preponderante in tutti i rapporti umani dato che: «Le condizioni economiche non operano solo sul numero dei matrimoni, delle nascite, delle morti, del numero della popolazione, ma bensì anche su tutti i caratteri della popolazione, su suoi costumi, sulle sue leggi, sulla sua costituzione politica», ivi, cit., p. 380

⁸⁵ Come ha scritto Quaranta: «nel primo Novecento il marginalismo, difeso da Mario Calderoni e Giovanni Vailati in alternativa al marxismo, conosce nella cultura italiana una vera e propria "esplosione"; numerosi studiosi ne approfondiscono e divulgano le tesi (in particolare Pareto e Pantaleoni). Secondo questi studiosi l'economia politica nella versione marginalistica ha in sé un valore etico come strumento che orienta i comportamenti individuali: essa è al servizio del consumatore e ha per scopo la "felicitazione" del popolo. Nell'opera del 1906, *Disarmonie economiche e sociali* (*Saggio di un'estensione della teoria ricardiana della rendita*), ove più che di Ricardo si discute la teoria marginalistica, Calderoni dà forma organica alla sua posizione etica, mediante l'individuazione di un rapporto più intrinseco tra economia marginalista ed etica, nel senso che le leggi che l'economia scopre hanno una validità che va oltre il campo specifico del calcolo economico e rientrano pienamente in quello dell'etica» M. Quaranta, *Le ragioni del pensiero*, cit., p. 132.

⁸⁶ Scrive Calderoni: «il bisogno di regole fisse e non troppo discutibili si è fatto in ogni tempo sentire e il grande problema della morale, come del diritto, è stato di conciliare queste esigenze con quelle di un senso morale più raffinato: un problema, anche questo, di *marginalità*», cfr. M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, cit., pp. 319-320.

⁸⁷ «Le pene e i premi hanno, infatti, un costo marginale che cresce col crescere della loro severità e grandezza, e colla loro estensione; mentre con la loro estensione diminuisce la loro efficacia marginale: la gloria e l'onore, come l'infamia, diminuiscono rapidamente di efficacia quanto maggiore è il numero degli individui che ne fruiscono o soffrono» ivi, cit., p. 321. Sempre Quaranta ha notato che in un autore come Calderoni vi è «l'aperto riconoscimento che la conflittualità è la condizione "fisiologica" della realtà sociale: da ciò la ricerca non di un progetto politico organicistico ("totalitario") ma neo-liberale, in grado di incanalare tale conflittualità in un processo di sviluppo della società, a livelli di esistenza e convivenza sempre più articolati». Il *fil rouge* della produzione etico-morale calderoniana si situa dunque nell'«esigenza di tracciare un'etica non autoritaria ma liberale, che trae la sua forza da una libera scelta, e perciò va alla ricerca di un libero consenso», per lo studioso la concezione dell'etica fornita da Calderoni si basa su una serie di categorie (utilità, valore, principio ecc.) che si applicano a un mercato di azioni, di comportamenti più o meno rari, in cui vi è a volte la necessità di introdurre freni o incentivi; nel campo economico, analogamente a quello morale, l'utilità è strettamente connessa alla rarità del prodotto, «pertanto si apprezzano le azioni che se non fossero lodate non sarebbero più tanto frequenti perché non si trovano normalmente molti uomini disposti a compierle senza adeguato riconoscimento», cfr. M. Quaranta, *Le ragioni del pensiero*, cit., p. 33.

⁸⁸ M. Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, cit., p. 336. La Toraldo di Francia ha giustamente rilevato che, nelle *Disarmonie*, l'attenzione calderoniana è focalizzata «sull'atomo-individuo che compie le sue scelte in base al calcolo dei vantaggi e dei sacrifici che ogni transizione comporta; ogni scelta sarebbe indice di un sacrificio compiuto, ogni bisogno soddisfatto di una rinuncia consapevole al soddisfacimento di altri bisogni e desideri. [...] In questo senso va letta l'analisi dei contributi dati dall'economia politica alla morale; il supposto contrasto disciplinare viene respinto altro che dal punto di vista teorico, anche sul piano del giudizio storico; mentre l'economia avrebbe agito in concreto, occupandosi di risolvere problemi di giustizia distributiva, la morale sarebbe rimasta invece impigliata nell'empireo delle questioni ultime, religiose e metafisiche, precludendosi la possibilità di svolgere un ruolo socialmente progressivo» M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 193.

aspetto morale ed economico riuscendo a eludere la trappola utilitarista e pervenendo a una teoria generale delle scelte o preferenze umane, la proeretica, scienza sintetica del comportamento sociale, capace di decifrare i moventi che sono alla base delle volizioni umane.

In questa sede cercheremo quindi di leggere la proeretica come una visione sintetica della filosofia morale, capace di mostrare come per Calderoni l'errore comune dei moralisti sia stato quello di concepire la morale solamente a livello teorico, sganciandola dalla dimensione pratica o della prassi, errore in cui sono incappati anche tutte gli altri specialisti delle altre varie branche del sapere come l'estetica, la logica e l'economia. Nell'ottica dell'autore l'arte proeretica ha a che fare con il flusso psicologico interno che regola i nostri pensieri e, in *Il filosofo di fronte alla vita morale*, Calderoni scriverà proprio che «ogni filosofia è psicologia di una qualche attività, ed ha per conclusione regole di condotta sia intellettuale sia pratica». La fusione fra etica e economia condusse il ferrarese ad una definizione sintetica dell'attività filosofica, capace di tenere insieme la dimensione prettamente teorica e speculativa con quella della prassi e dell'azione:

In particolare il filosofo raggiunge l'apice della sua funzione in quelle questioni vaste e complesse che non rientrano nella competenza di nessuno specialista in modo speciale, e a risolvere le quali occorre fare appello a dati desunti dai più disparati campi. A ciò egli sarebbe designato dal suo stesso carattere di psicologo nel senso più largo della parola, di analista dell'attività umana in generale. Certi problemi del mondo contemporaneo, che esorbitano dalla competenza dell'economista, del giurista, del politico, di ciascun singolo, scienziato o uomo pratico, hanno veramente il carattere di problemi filosofici nel senso più pieno della parola. Ma per poterli trattare, occorrerebbe che i filosofi scendessero, più spesso di quanto in generale non facciano, a contatto colla vita e colle esigenze degli uomini, nonché coll'esperienza che frustra queste esigenze. Dagli urti e dai conflitti della pratica nasce il bisogno stesso della filosofia: di pratica occorre che la filosofia continuamente si nutra⁸⁹.

Nelle pagine di questo paragrafo la proposta che abbiamo distillato da Calderoni a partire dalle analisi economiche di Pareto che, come sottolineato da Milanese, è ritenuto dal pragmatista «il vero artefice del mutamento di prospettiva dell'economia»⁹⁰, conduce ad una posizione definita 'sintetica' proprio in virtù dell'unione fra aspetto pratico e teorico. Tanto Pareto quanto Calderoni si fidano all'economia politica proprio per la sua precisione matematica nel calcolare i moventi soggettivi ed esistenziali delle scelte umane; prospettiva questa che si può dire trovi un compimento nella recente proposta avanzata da uno studioso quale Maddalena che, nel suo *Philosophy of Gesture*, a partire da Peirce, tenta di evidenziare come la filosofia pragmatista si fondi su un concetto di sinteticità «in which universal are know in the particular»⁹¹; così come le leggi generali e universali dell'economia politica servirono a Calderoni per provare a misurare e prevedere i moventi dell'agire individuale e particolare.

3.4 Vailati e Mach: il valore estetico della scienza

L'aspetto sintetico delineato nel precedente paragrafo e sfociato nella proposta calderoniana di una

⁸⁹ M. Calderoni, *Il filosofo di fronte alla vita morale*, «Bollettino della Biblioteca Filosofica», a. III, N. 20, marzo 1911, pp. 425-428; in *Scritti*, vol. II, pp. 341-345, cit., pp. 343-345.

⁹⁰ Cfr. V. Milanese, *Le matrici vailatiane della filosofia 'pratica' di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XXXIV, fasc. III, luglio-settembre 1979, pp. 487-506, cit., p. 404.

⁹¹ G. Maddalena, *Philosophy of Gesture*, cit., p. 41. Si rimanda inoltre agli articoli di Baggio precedentemente richiamati nei quali si tenta di approssimare l'economia proprio attraverso le lenti offerte dal pragmatismo.

nuova scienza, la *proeretica*, consente almeno idealmente di estendere questo peculiare sguardo combinatorio anche al rapporto Vailati-Mach. È una conquista assodata non solo negli studi specifici sul pragmatismo italiano, ma anche in quelli più generali sulla figura di Vailati, che l'influsso delle teorie del "maestro" viennese sul cremasco fu cruciale. Mach può a buon ragione essere considerato difatti il referente straniero principale nel programma di ricerca vailatiano⁹².

La riflessione intorno l'opera machiana direziona il programma globale della filosofia vailatiana verso preoccupazioni già menzionate nel corso del lavoro, inerenti alla storia della scienza e la psicologia. L'epistemologia presentata da Mach in campo scientifico venne codificata da Vailati come uno strumento ermeneutico capace di fungere da grimaldello nei più disparati campi dello scibile umano. Non è azzardato sostenere che proprio l'incontro con le opere di Mach abbia orientato l'interesse di Vailati verso il rapporto scienza-filosofia, in quegli anni al centro del dibattito culturale internazionale, consentendogli alcune integrazioni di notevole spessore e contribuendo così alla tanto agognata sprovvincializzazione del pensiero italiano. Una delle opere meritorie del movimento pragmatista italiano fu proprio quello di introdurre pensatori e teorie contemporanei, segnando in tal modo un aggiornamento nella produzione culturale italiana, aspetto che troppo spesso è passato sott'occhio soprattutto a causa dell'ipoteca neoidealista, che ha sempre cercato di relativizzare l'apporto dei nostri pragmatisti allo sviluppo degli studi filosofici. Questa posizione viene confermata anche da un altro importante protagonista della cultura italiana di quegli anni, Giovanni Amendola, il quale, presentando sulla «Nuova Antologia» il volume degli scritti vailatiani pubblicati nel 1911, ebbe a scrivere:

La data dei suoi scritti ci avverte che per lui non è mai esistita quella equazione di ritardo propria della cultura italiana fino a pochi anni or sono, e persistente ancora qua e là in non lieve misura – per la quale qui da noi sono stati avvertiti problemi suscitati e discussi altrove, solo con molti anni di ritardo. Vailati invece stabilì presto i suoi contatti con la cultura internazionale, e fu spesso il primo a parlare di cose che si discutevano altrove, senza tuttavia darsi l'aria di far rivelazioni. Mentre molti dei suoi coetanei lavoravano di gran lena a fabbricar titoli di seconda mano, ed a scalar posti e gradi che dovevano farli figurare in prima linea nella vetrina della moda intellettuale, Vailati si guardava intorno con l'animo scevro di preoccupazioni personali, e talvolta deponeva modestamente in un articoletto di poche pagine un'idea, che per lui restava un semplice contributo, ad altri sarebbe bastata a giustificare la fabbricazione di una teoria: oppure una informazione, che avrebbe potuto servire per mettere su un libro sulle *recenti correnti*... di qualsiasi cosa⁹³.

⁹² La qualifica di "maestro" affibbiata a Mach non è casuale dato che, nell'*Epistolario*, Vailati chiamerà proprio così il filosofo viennese, cfr. *Epistolario*, pp. 113-130. Sull'opera e la vita del filosofo austriaco si vedano P. Gori (a cura di), *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, ETS, Pisa 2017 e id. *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna 2009; E.C. Banks, *Ernst Mach's World Elements: A Study In Natural Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2010; J.T. Blackmore-R. Itagaki-S. Tanaka (eds. by), *Ernst Mach's Vienna 1895-1930 or Phenomenalism as Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.

⁹³ G. Amendola, *Gli scritti di Giovanni Vailati*, «Nuova Antologia», v. 152, 1911; ora in G. Amendola-L. Einaudi-N. Bobbio, *Scritti su Giovanni Vailati*, Leva Artigrafiche, Crema 1999, pp. 9-32, cit., pp. 10-11. L'inattitudine vailatiana a "fabbricare titoli per i concorsi" fu messa in risalto anche da Luigi Einaudi nel suo ricordo dedicato alla memoria del compianto collega. Scrive l'economista: «L'amico Vailati era disadatto a fabbricare titoli di concorso per una data materia specificatamente esistente. Vedeva i nessi tra scienze diverse; indagava veri che apparvero fecondi poi; era un dotto simile agli umanisti del quattro e del cinquecento; i quali passavano con facilità da un campo all'altro. Come può un uomo di quel temperamento universale decidersi a fabbricare quei tanti titoli [...] che occorrono per essere presi in considerazione nei concorsi universitari, i quali debbono essere banditi – nel nostro ordinamento e a

Prima di esaminare gli studi vailatiani in merito all'opera di Mach, potrebbe essere utile fare una ulteriore considerazione generale di ordine metodologico. Come si è cercato indirettamente di mostrare nella ricerca, l'incunabolo teorico dei pragmatisti italiani non fu propriamente il «Leonardo» dato che sulle colonne della rivista fiorentina i nostri esposero teorie che erano già germinate in contesti differenti rispetto all'arrembante foglio papiniano. Se tale punto può esser valido per Papini, Prezzolini e Calderoni, lo è ancor di più per Vailati, studioso che arrivò nel «Leonardo» al pieno della sua maturità intellettuale. Gli interessi di ricerca, ben visibili sulla colonna della rivista fiorentina, non devono quindi essere letti come una conquista del periodo leonardiano ma vanno necessariamente messi in contatto con tutto quanto era stato precedentemente elaborato.

In tutta la produzione scientifica di Vailati è dunque visibile uno spesso *fil rouge* che permette di inferire la sostanziale unità del suo pensiero. Il dato non deve passare inosservato poiché autorizza non solo a tener presente la novità della filosofia vailatiana, ma consente di capire anche l'originalità della sua prospettiva epistemologica. La necessità dello spoglio cronologico fu ben chiaro ai curatori della prima edizione degli scritti vailatiani, quella del 1911, che in fase di raccolta e stesura del materiale si resero conto dell'importanza della questione aggiungendo:

Alcuni di noi avrebbero desiderato una ripartizione per materie; ma dopo parecchi tentativi ci dovemmo accorgere che l'ordinamento cronologico puro e semplice era, non solo quello che meglio avrebbe consentito di seguire lo svolgimento del pensiero del Vailati, ma anche il più razionale, e, quasi diremmo, il solo razionale. Se una classificazione di scritti attinenti a materie diverse e dissimili è sempre difficile e un poco arbitraria, una classificazione degli scritti del Vailati, tale da non sacrificare il contenuto ai titoli, doveva ritenersi del tutto impossibile. Gli scritti del Vailati, invero, sono tutti connessi fra loro e l'apparente varietà dei soggetti nasconde una sostanziale unità di pensiero. Ogni scritto contiene allusioni, riferimenti, e scorriere in campi diversi e talora disparati, e ogni classificazione fondata sui titoli riuscirebbe ingannevole e imperfetta. Fu appunto una tendenza caratteristica del Vailati quella di scorgere sempre le affinità di metodo e di soggetto fra indagini apparentemente eterogenee e di servirsi delle une per chiarire le altre. Sono esempi di questa tendenza i suoi studi sul metodo deduttivo nelle più diverse sue applicazioni; sulle questioni di parola nei campi più lontani fra loro; sui rapporti fra pragmatismo e logica matematica; fra economia e morale; fra le varie forme del linguaggio, dalla musica all'algebra⁹⁴.

scomparti fissi e con denominazioni precise – per una data disciplina e non per gruppi e non per le terre di nessuno non ancora studiate e misurate? Vailati era soprattutto curioso di quelle che allora erano le terre di nessuno; e noi, legati a definiti scomparti, ogni volta meravigliavamo per la luce che egli gittava con noncuranza da gran signore ad illuminare i campi più diversi dello scibile umano ed anche, e lo stupore cresceva, il nostro» L. Einaudi, *Ricordo di Giovanni Vailati*, in G. Vailati, *Epistolario*, pp. XIX-XXVI, cit., p. XXIII. L'importante carteggio Einaudi-Vailati è stato pubblicato interamente e in due parti da Mario Volpato, cfr. M. Volpato (a cura di), *Giovanni Vailati-Luigi Einaudi: lettere parte I (1897-1900)*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 40, 2° (1985), pp. 285-307 e id. (a cura di), *Giovanni Vailati-Luigi Einaudi: lettere parte II (1900-1908)*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 41, 2° (1896), pp. 283-314.

⁹⁴ Cfr. M. Calderoni-U. Ricci-G. Vacca, *Prefazione degli editori*; in G. Vailati, *Scritti (1911)*, pp. VIII-XII, cit., p. X. La necessità di leggere cronologicamente l'opera di Vailati è secondo Minazzi fondamentale poiché permette di cogliere la novità epistemica dell'approccio vailatiano mentre, al contrario, la suddivisione per tematiche potrebbe in ultima istanza risultare arbitraria e far perdere il filo che lega tutta la produzione del filosofo cremasco. Avendo utilizzato nel corso della presente ricerca l'edizione *omnia* curata da Quaranta negli anni ottanta, urge fare alcune precisazioni in merito; da una discussione privata con lo stesso Quaranta emerse infatti che l'esigenza di una ripartizione per materie venne maturata a seguito di alcune considerazioni espresse da Ferruccio Rossi-Landi che, rispetto alla classificazione generale degli editori del 1911 in otto aree tematiche, ripartì il vasto materiale vailatiano in sei classi (metodologia

In questo paragrafo tuttavia, non investigheremo cronologicamente gli scritti vailatiani dedicati a Mach al fine di darne una valutazione globale e complessiva. Lo scopo prefissato è quello di mettere in risalto alcuni punti salienti provando a sintetizzare da essi una proposta generale, basata sulla necessaria compenetrazione fra arte e scienza, musica e meccanica. Nelle pagine di entrambi gli autori si trovano indizi significativi che permettono di corroborare l'ipotesi di lavoro e avanzare l'idea del valore estetico delle notazioni e simbologie matematiche.

Il primo scritto espressamente dedicato all'opera machiana appare nel 1896, sotto forma di recensione alle *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*; nell'incipit Vailati nota come gli argomenti trattati da Mach si riferiscano in particolare a due campi di ricerca, da una parte la storia delle scienze e dall'altra la psicologia delle sensazioni e lo studio del meccanismo fisiologico degli organi. Questi studi indirizzarono Mach, ad avviso di Vailati, verso una psicologia dei metodi scientifici costruita su solide basi storico-comparative relative allo sviluppo della scienza e a quelle possibili applicazioni destinate a soddisfare i desideri umani. Secondo Vailati, Mach mette in risalto l'importanza del linguaggio con particolare attenzione alla sua natura simbolica capace di eliminare tutti quei procedimenti inutili che intasano la mente dello scienziato dato che «chi si occupa di studi matematici si trova spesso dominato dall'impressione che i suoi simboli e le sue formule s'incarichino quasi di lavorare per lui o, per usarla famosa frase di Eulero, che la sua matita vinca di perspicacia il suo cervello». Il linguaggio simbolico della matematica ha il grande potere di risparmiare alla mente qualsiasi lavoro eccessivo ed è capace di spingere all'estremo l'economia degli sforzi intellettuali, mostrando al contempo la necessità di un raffinamento degli strumenti verbali utilizzati:

Le leggi naturali sono, secondo il Mach, paragonabili a dei caratteri tipografici che servono ad imprimerci facilmente nella mente l'immagine del mondo reale, ed egli mette in guardia contro il permanente pericolo che questi caratteri divenendo, per effetto dell'abitudine stereotipi, riescano poi d'ostacolo alle *nuove edizioni*, che il progresso delle scienze umane rende continuamente necessarie. Egli crede che perfino i concetti più fondamentali della scienza, ad esempio quelli di *materia* e di *forza*, debbano piuttosto essere considerati come artifici provvisori⁹⁵.

La matematica, disciplina libera da qualsiasi condizionamento astratto e formale, si configura come

e filosofia generale; logica formale e matematica; storia delle scienze e della filosofia; economia politica e sociologia; didattica e pedagogia; scienze psichiche), cfr. F. Rossi-Landi, *Materiale per lo studio di Vailati (Continuaz. del fasc. IV (1957) pp. 468-485)*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», vol. XIII, 1°, gennaio-marzo 1958, pp. 82-108. Nei tre volumi ordinati da Quaranta, paradossalmente, troviamo ristabilito il vecchio numero di blocchi teorici (filosofia; storia della filosofia; metodologia e epistemologia; storia della scienza; logica e matematica; politica e sociologia; psicologia; pedagogia e didattica) dei curatori dell'edizione del 1911, con l'aggiunta di una rigorosa bibliografia storica di tutta la produzione vailatiana.

⁹⁵ G. Vailati, [Rec. a] E. Mach. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», vol. XXII, fasc. 3, 1896; in *Scritti*, vol. I, pp. 141-143, cit., p. 142. Nelle *Letture scientifiche popolari* Mach osserva che la terminologia scientifica ha beneficiato del nuovo criterio economico del linguaggio «e per quel che riguarda l'economia nell'espressione scritta del pensiero, è molto probabile che la scienza possa un giorno effettuare il bello ed antico sogno dei filosofi, di un sistema internazionale di segni ideografici esprimenti concetti universali Né al presente siamo lontani da questo ideale; le cifre arabe, i segni dell'analisi matematica, i simboli chimici, la notazione musicale, alla quale potrebbe facilmente far riscontro un sistema di segni per indicare i colori, la scrittura fonetica di Brücke, sono inizi di qualche importanza». Secondo il pensatore viennese la massima tendenza economica del pensiero «raggiunge la sua massima perfezione in quella scienza che è pervenuta al più alto grado di sviluppo formale [...] ossia la matematica. Per quanto strana possa parere l'affermazione, la potenza della matematica si fonda appunto sull'evitare tutti i pensieri non necessari, sul massimo di risparmio nelle operazioni cogitative» cfr. E. Mach, *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, Barth, Leipzig 1891; *Letture scientifiche popolari*, tr. it. di A. Bongioanni, Bocca, Torino 1900, cit., p. 148 e 150.

una materia in grado di interpretare e ordinare i dati esistenziali divenendo uno strumento sempre più efficace per il completamento dell'indagine. La sua genericità è letta come spia di affinità con la creazione artistica, idea che ricorre spesso anche in Mach. Nelle *Lecture scientifiche popolari* si legge che il lavoro dello scienziato non solo è prodotto dalla sua capacità di meravigliarsi, ma è coadiuvato anche dalla fantasia che permette di riprodurre senza fatica i procedimenti meccanici. In queste conferenze, dedicate alla divulgazione di alcuni capisaldi della sua concezione scientifica, l'autore arriva a stabilire un'analogia tra la scienza e due forme d'arte già precedentemente trattate in un paragrafo del presente capitolo, la musica e l'architettura. Per quanto riguarda la musica, Mach scrive:

Il concetto è per lo scienziato ciò che la nota è per il pianista. Un esperto fisico o matematico legge un trattato della sua scienza come il musicista legge una partitura. Ma come il pianista deve prima imparare a muovere le sue dita separate e combinate, prima di poter quasi inconsciamente tradurre le note in suoni, così il fisico ed il matematico devono fare un lungo tirocinio prima di potere, se così mi è lecito esprimere, dominare le molteplici e sottili innervazioni dei loro muscoli e della loro fantasia. Quante volte nella matematica o nella fisica il principiante fa qualche operazione di più o di meno del necessario, o concepisce le cose in modo diverso dal vero [...] il nucleo dei concetti è dunque costituito da attività lungamente esercitate che hanno la loro origine nella necessità di comparare e di esporre i fatti gli uni mediante gli altri⁹⁶.

Nell'architettura, invece, l'autore vede il replicarsi dei procedimenti mentali messi in atto non solo dagli scienziati, ma anche dai bambini. Per Mach

Negli antichi monumenti egizi vediamo figure che non corrispondono ad una percezione visiva, ma sono composte di varie percezioni. La testa e il capo delle figure sono rappresentati di profilo, ma la copertura del capo ed il petto si vedono di fronte, ecc. È per così dire una visione intermedia, nella quale l'artista ha voluto fissare quello che per lui era importante, trascurando ciò che gli era indifferente. Questo procedimento artistico, impietrate nelle pareti dei templi egizi, possiamo vederlo in atto nei disegni dei nostri bambini, ed il suo analogo è la formazione delle idee nel nostro cervello. Senza questa visione rapida e sommaria non potremmo enunciare il nostro giudizio intorno ai corpi. Poniamo che si parli di un dado, del quale abbiamo smussato gli spigoli; esso non è più un dado, e se noi lo designammo tuttavia collo stesso vocabolo, ciò dipende dalla nostra naturale parsimonia, la quale trova più vantaggioso aggiungere una correzione ad un concetto bello e fatto che non formarsene uno affatto nuovo. Tutti i giudizi si fondano sopra questo procedimento mentale⁹⁷.

L'importanza delle *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen* spinse Vailati a dedicargli una ulteriore recensione. Qui lo studioso mostra non solo di aver apprezzato le considerazioni analitiche for-

⁹⁶ Ivi, cit., p. 200. Il paragone fra musicista e scienziato colpirà molto Vailati che lo rievcherà in un suo articolo del 1905 dove scrive: «Il Mach ravvicina, con un paragone assai suggestivo, la posizione di uno scienziato, di fronte a una teoria che gli è familiare, a quella d'un suonatore di fronte a una pagina di musica. Allo stesso modo come per questi la pagina di musica non servirebbe a nulla se non gli suggerisse l'esecuzione di determinati movimenti atti a produrre i suoni che essa rappresenta, così anche lo scienziato, ad esempio il fisico, non può riguardarsi come in possesso d'una data teoria, se non sa raffigurarsi distintamente quali sono le esperienze o le verifiche sperimentali alle quali dovrebbe procedere per metterne a prova la validità o, in altre parole, quali sono i fatti che dovrebbero avvenire se essa fosse vera» G. Vailati, *Sull'arte d'interrogare*, «Rivista di Psicologia», anno I, n. 2, marzo-aprile 1905; in *Scritti*, vol. III, pp. 279-283, cit., p. 280.

⁹⁷ Ivi, cit., p. 156.

nite da Mach nei territori della fisica, ma aggiunge poi che il testo si rivela prezioso anche per i cultori della psicologia in quanto mostra il vantaggio, per le scienze più recenti, di avvalersi delle esperienze di ricerca precedenti «e di possedere, nella storia delle vicende e delle peripezie che quelle hanno subite, una specie di carta di navigazione che permette loro di evitare gli scogli che hanno trovati sul loro percorso»⁹⁸. La funzione cartografica della storia, la sua importanza nell'avanzamento generale delle scienze, viene rinforzato proprio dal continuo esercizio di scrematura linguistica esercitato dallo scienziato nei suoi studi; ciò risulta evidente soprattutto nelle nuove ricerche psicologiche, dove le indagini di Hume e Berkeley sui concetti di causa e sostanza trovano un compimento nei recenti sviluppi sottolineati da Mach, James e Pikler, che intrecciarono le loro speculazioni psicologiche con i risultati ottenuti dalle ricerche fisiologiche sugli organi di senso. In tal modo, continua Vailati, è possibile ravvicinare le indagini naturali conseguite dagli scienziati a fenomeni solitamente definiti paranormali ma che per l'italiano, sulla scia di Goethe, non sono altro che il frutto del nostro modo di vedere e concepire la realtà. Secondo Vailati lo sdegno con cui la scienza ha solitamente guardato queste presunte anomalie dell'esistente dipende in un certo qual modo dal suo stesso ufficio. Nonostante il suo compito precipuo sia di determinare le leggi e i rapporti costanti di successione e coesistenza regolanti i fenomeni naturali, spesso gli scienziati hanno creduto «che l'investigazione delle loro cause intime o della realtà che si cela dietro ad essi non è cosa di cui essa si debba occupare» come se, continua Vailati, «per conoscenza della realtà si dovesse o si potesse intendere qualche cosa di diverso da una conoscenza completa delle leggi che regolano l'andamento dei fenomeni». L'ultimo punto messo in risalto nella recensione vailatiana è riservato alle analogie meccaniche e alla loro funzione rappresentativa. Per Vailati non vi è nulla di male nel servirsene dato che «esse pongono la nostra fantasia e la nostra immaginazione al servizio della nostra memoria, e fanno un ufficio analogo, sebbene assai più importante, a quello delle figure di animali o di personaggi mitologici di cui gli astronomi si servono per raggruppare le stelle in costellazioni». Vailati, nonostante il riconoscimento, predica comunque prudenza dato che non è propriamente giusto affidarsi ciecamente a tali corrispondenze, ciò è direttamente confermato dalla storia delle scienze la quale

insegnandoci come la gran nemica di ogni progresso intellettuale sia stata sempre la tendenza a mutilare e svisare la natura per farla violentemente entrare nel letto di Procuste dei preconetti tradizionali, e mostrandoci come quelli che noi chiamiamo preconetti non sono che le dottrine e le teorie scientifiche corrispondenti ad uno stadio anteriore di sviluppo delle conoscenze umane, ci pone in guardia contro il pericolo inerente al credere che, perché un'ipotesi o una teoria è stata utile e feconda in passato, deve per ciò solo continuare a rimaner tale anche per l'avvenire. Le teorie e le ipotesi scientifiche non sono come delle persone a cui siamo in obbligo di serbar gratitudine pei servizi che ci possono aver resi in passato; esse debbono essere abbandonate senza pietà e senza rimorso non appena vengono riconosciute inadeguate all'ufficio pel quale sono state foggiate⁹⁹.

⁹⁸ G. Vailati, [Rec. a] E. Mach. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, «Rivista di Studi Psicici», Novembre 1896; in *Scritti*, vol. I, pp. 144-147, cit., p. 144. Secondo il pensatore austriaco, proprio nella sua epoca è possibile osservare la compenetrazione fra scienze naturali e psicologia anche se risulta difficile tracciarne un bilancio complessivo. Scrive Mach: «tentare una descrizione del grandioso movimento scientifico che prendendo inizio dalle scienze naturali si è esteso al dominio della psicologia, sarebbe temerità. Io tenterò soltanto di mostrarvi con un esempio dei più semplici, come prendendo le mosse dall'esperienza del mondo fisico si possa arrivare al dominio della psicologia, e precisamente a quella noi più vicino della percezione dei sensi». Il percorso delineato permette comunque a suo avviso di mettere in luce i benefici esistenti del mutuo rapporto pattuito fra psicologia e scienze naturali, entrambe secondo Mach ricevono continui vantaggi dalla loro interazione, cfr. E. Mach, *Lecture scientifiche popolari*, cit., p. 78.

⁹⁹ G. Vailati, [Rec. a] E. Mach. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, cit., pp. 146-147. Tra tutte le scienze, quella che

La “spregiudicata” visione della scienza avanzata da Vailati risente proprio di questa nota artistica ricorrente nelle *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen* di Mach e si ripercuote anche negli scritti successivi dedicati alla figura dell’austriaco. Nella recensione ad un’altra delle opere machiane, *Analyse der Empfindungen*¹⁰⁰, Vailati avanza l’idea che lo scienziato e il filosofo non siano perfettamente consci dell’importanza delle inferenze ipotetiche ed è proprio la storia della scienza a mostrare le falle di questa visione. A suo avviso la disciplina permette di cogliere «in certo modo, *in flagranti* la mente umana e di vedere più addentro nel segreto delle sue operazioni», ciò dimostra l’importanza «di quel ramo della psicologia che ha per oggetto lo studio e l’analisi delle attività intellettuali di ordine più elevato (la formazione dei concetti e dei giudizi, la struttura delle varie specie di raziocinio, l’intuizione e l’immaginazione creatrice ecc.) ramo tanto importante anche per le applicazioni, di cui è suscettibile, alla logica e alla pedagogia». Nel proseguo Vailati farà attenzione proprio all’apporto fornito dalle teorie psicologiche alla definizione dei metodi pedagogici migliori. Tale nesso, per Vailati, porterà Mach a una minuziosa comparazione e a una scrupolosa analisi dei processi che implicano l’aumento delle cognizioni e del patrimonio concettuale umano, arrivando a stabilire un’analogia fra quelli più grossolani, tipici dell’uomo comune, e quelli più sofisticati, solitamente appannaggio degli intellettuali. In entrambi i casi presi in considerazione, continua Vailati, «il possesso d’un concetto, o la cognizione d’una legge generale, non consiste solamente in una disposizione a raffigurarsi o ad anticipare coll’immaginazione il verificarsi d’una data relazione tra fenomeni», ma esige come condizione indispensabile anche «un correlativo sviluppo delle attitudini a riprodurre, sia pure solo mentalmente, le operazioni concrete alle quali i dati dell’esperienza devono essere assoggettati affinché le relazioni in questione possano venire effettivamente contestate». Sulla scia delle deduzioni di Mach, l’autore ravvisa che questo sviluppo, «ottenibile solo per mezzo di adeguati esercizi materiali sui dati di fatto ai quali ciascuna scienza si riferisce», mostra che «la presentazione, per quanto ordinata, della parte teorica sarà così poco proficua al discente come il metter davanti una partitura musicale a chi, pur conoscendo i segni

presenta maggiormente il carattere descritto da Vailati è la meccanica le cui vicissitudini servono a ribadire la continua vitalità delle teorie scientifiche. Scrive Vailati: «La storia della meccanica ci pone sott’occhio una successione di combattimenti intellettuali, tra i quali i più interessanti non sono quelli che hanno avuto luogo tra scienziati e scienziati, ma piuttosto quelli che si sono impegnati tra le varie idee che entravano in contrasto ed erano poste a confronto dentro alla mente di ciascuno degli investigatori che hanno contribuito al progresso della scienza; combattimenti nei quali ebbe sempre tendenza a prevalere quello, tra i punti di vista contendenti, che per il momento era più atto a soddisfare alle esigenze delle quali ho parlato. È all’accumularsi degli effetti di questa specie di selezione e alle graduali modificazioni e ai successivi adattamenti che la struttura delle teorie ha dovuto subire sotto la sua influenza, che noi dobbiamo il risultato che ci sta davanti agli occhi nell’imponente edificio della meccanica moderna», cfr. G. Vailati, *Sull’importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 16. Come sottolinea Ferrari, l’incontro di Vailati con Mach avviene a causa del suo interesse nei confronti della psicologia dei metodi scientifici «e, più in generale, per il tema cruciale di come la struttura del ragionamento scientifico possa compendiarsi in simboli e processi dimostrativi formalizzati». Per lo studioso Vailati non solo sposa il principio economico machiano, ma è molto interessato anche ad altri tre elementi: le indagini psico-fisiologiche, l’attacco agli pseudo-problemi e la mitologia meccanica, il cui unico risultato è la cristallizzazione e ipostatizzazione delle teorie scientifiche, cfr. M. Ferrari, *Giovanni Vailati e l’epistemologia europea del primo Novecento*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 14-36, cit., pp. 17-19.

¹⁰⁰ Cfr. E. Mach, *Analisi delle sensazioni*. Vi è un interessante aneddoto in merito la traduzione italiana; in una lettera spedita da Vailati a Mach si evince che quest’ultimo non avrebbe proprio gradito la traduzione italiana, a suo avviso piena di errori e incongruenze. Il giudizio è sottoscritto dallo stesso Vailati che si ripropone di scrivere all’editore per manifestare il disappunto: «Ho ricevuto anche la sua lettera del mese scorso e le confesso che quanto mi dice sulla cattiva traduzione italiana della sua *Analyse der Empfindungen* non mi ha stupito. I metodi di Bocca non gli fanno certo onore, e non mancherò di farglielo rilevare se ne avrò occasione» cfr. Giovanni Vailati a Ernst Mach, Como 15 febbraio 1903; in *Epistolario*, cit., p. 123.

delle note e il loro valore acustico, non abbia già acquistato, con sufficiente esercizio, l'attitudine ad eseguire, colla voce o con qualche strumento, operazioni atte a produrre i suoni indicati in essa»¹⁰¹. Quest'ultima citazione, cruciale nell'economia del discorso, mostra nuovamente come qualsiasi conoscenza teorica, se non accompagnata da una prassi manuale, si rivela in ultima istanza un sapere monco, mutilato di una parte senza la quale non può sopravvivere; la stessa filosofia non può esimersi dal continuo confronto con le scienze dato che il suo compito è di fungere da raccordo tra le discipline tecniche e quelle umanistiche. La posizione di Vailati se da una parte è critica nei confronti di quelle cerchie letterarie prive della conoscenza delle più elementari nozioni scientifiche, dall'altra disapprova la supponenza di quegli scienziati che guardano quasi beffardamente le speculazioni artistiche. La naturale ritrosia, almeno sul versante degli scienziati, sembra vacillare proprio grazie ad autori come Mach che tentano di elevare il livello teoretico dei loro studi speculativi. In un articolo, emblematicamente intitolato *Scienza e filosofia*, Vailati registra il cambiamento di rotta dipeso dagli «sforzi isolati che da diverse parti vanno facendo i nostri scienziati per sollevarsi a una concezione sempre più elevata e filosofica del ramo rispettivo di scienza che essi coltivano, e per rendersi ragione delle connessioni e dei rapporti che collegano questo agli altri e all'organismo coerente del sapere umano». L'affermarsi poi di tale tendenza «anche presso quella stessa nazione che nella prima metà del secolo ora trascorsa è stata il teatro delle più selvagge orgie della speculazione astratta», ossia la Germania kantiano-hegeliana, è spia del rinnovamento filosofico a cui Mach, nell'ottica vailatiana, ha contribuito in maniera decisiva¹⁰².

È interessante ravvisare che la prospettiva del rapporto arte-scienza ricorre anche nelle opere successive di Mach. In *Conoscenza ed errore*, ad esempio, l'austriaco nota che arte e scienza sono dei prodotti che scaturiscono dalla soddisfazione dei bisogni umani e che possono prosperare solo ed unicamente all'interno di un'organizzazione socio-politica. Detto in altre parole, entrambe possiedono una natura comunitaria che riflette in un certo qual modo l'unicità e irripetibilità dell'individualità psichica ed è proprio tramite la loro cooperazione che si può arricchire il campo dell'esperienza. Nonostante venga riconosciuta una differenza fra i processi cognitivi scientifici e

¹⁰¹ G. Vailati, [Rec. a] E. Mach. *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, «Rivista di Biologia generale», fasc. 1-2, gennaio-febbraio 1901; in *Scritti*, vol. I, pp. 148-152, cit., pp. 150-151.

¹⁰² G. Vailati, *Scienza e filosofia*, «Rivista popolare di Politica, Lettere e Scienze Sociali», anno VIII, 15 aprile 1902; in *Scritti*, vol. I, pp. 3-6, cit., p. 5. La necessità di intrecciare le teorie scientifiche con il pensiero speculativo è evidente non solo nei campi della fisica e della meccanica, ma anche in quello della biologia. In una recensione dedicata ad un volume su questa scienza, Vailati scrive: «i cultori della meccanica, sia per la maggior semplicità dei rapporti di cui la loro scienza si occupa, sia per la speciale preparazione intellettuale che i loro studi esigono, si sono trovati in grado, prima di ogni altro ordine di scienziati, di analizzare fino al fondo i procedimenti logici di cui fanno uso. Essi sono giunti così, prima degli altri, a vedere nella spiegazione un semplice mezzo di "descrizione indiretta" (Mach) e a riconoscere che tra la ricerca dei "perché" e quella dei "come" non vi è che una differenza di grado. È così che mentre su questo soggetto è, in generale, sui fini e sulla portata delle proprie ricerche, i biologi, sono in gran parte ancora dominati da vedute che si riconnettono a delle teorie metafisiche di cui essi subiscono, spesso inconsciamente, l'influenza, i cultori, invece, delle scienze matematiche e fisiche sono arrivati, per proprio conto e quasi indipendentemente da ogni diretto influsso delle speculazioni filosofiche, a un concetto della "causa" e della "spiegazione" poco differente da quello che, nel campo filosofico, è rappresentato dalle analisi di Hume: a concepire cioè la ricerca delle cause, non come una ricerca da porre in contrasto con quella delle somiglianze o differenze, o coi processi di semplice classificazione ma al contrario come una ricerca di *certe speciali somiglianze*: le somiglianze che sussistono tra i vari ordini di successione tra i fatti; e di *certe speciali classificazioni*: le classificazioni basate sul riconoscimento dei ritmi o periodi che tali somiglianze permettono di stabilire. Il presente lavoro del Giardina, oltre che dagli altri lati, [...] mi sembra interessante anche da questo; come sintomo, cioè del sorgere, anche fra i biologi, di preoccupazioni corrispondenti a quelle che hanno condotto i fisici e i meccanici a un più esatto e chiaro riconoscimento del carattere e del compito delle teorie e delle ipotesi di cui fanno uso» G. Vailati, *Uno Zoologo Pragmatista*: – [Rec. a] A. Giardina. *Le discipline zoologiche e la scienza generale delle forme organizzate*, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, pp. 329-338, cit., p. 337.

letterari, esemplificata magistralmente dal romanzo goethiano¹⁰³, Mach ammette che nelle scoperte scientifiche grande peso è giocato dalla fantasia capace di mostrare l'influenza del caso sulla strutturazione delle nostre teorie. Analogamente alle sperimentazioni letterarie, anche lo scienziato è continuamente alle prese con esperimenti strutturati *ad hoc* per rispondere a esigenze o interessi ben precisi e proprio con tali prove, entrambi, cercano di pervenire a un'idea rivelatrice o semplificativa, in grado di gettare luce su qualcosa di poco chiaro. Scrive Mach:

Se, guidati dall'interesse per la connessione dei fatti, si appunta più volte l'attenzione su questi fatti – che siano disponibili ai sensi, o semplicemente fissati nella rappresentazione, o variati e combinati dall'esperimento mentale – può accadere che in un istante fortunato si scorga l'idea rivelatrice, semplificatrice. Questo è tutto ciò che si può dire *in generale*. In questo campo si impara soprattutto analizzando accuratamente esempi di riflessione che hanno già avuto successo: si comincia con problemi in cui sono noti sia lo strumento sia lo scopo, si passa a quelli in cui hanno entrambi delimitazioni meno nette, per finire con quelli che spingono a pensare solo in virtù della loro indeterminatezza, complicazione e paradossalità. In mancanza di un metodo *sufficiente* che faccia da guida alle scoperte scientifiche tali scoperte appaiono, se sono felici, come un'opera *artistica*¹⁰⁴.

Questo ponte fra arte e scienza ricorre anche nell'opera machiana maggiormente apprezzata da Vailati, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, che ebbe un'importanza cruciale nella riflessione filosofica del cremasco. Prima di menzionare i passi dell'opera machiana funzionali al discorso portato avanti nel paragrafo, è opportuno sostare brevemente sulla prefazione alla prima edizione italiana, scritta proprio da Vailati. In questa presentazione viene osservato che la storia, nell'ottica di Mach, non ha il carattere di scopo ma di mezzo o sussidio per l'analisi critica delle teorie e per la determinazione del loro significato e della loro portata. La sua mansione principale è quindi capire quale sia la parte da attribuire ai processi mentali che hanno di fatto contribuito allo sviluppo e all'avanzamento delle varie dottrine meccaniche e, osserva Vailati, conduce Mach a riconoscere il peso che nella strutturazione di una qualsiasi teoria è da attribuire all'ambiente in cui nacque e

¹⁰³ «Una scoperta scientifica può cominciare con un'allucinazione? Forse è questo il modo con cui Goethe si è accostato alla metamorfosi delle piante. Non si possono escludere rari esempi. Ma in generale anche qui vale ciò che si è detto di fantasmi onirici. Ho una certa esperienza personale di allucinazioni e fantasmi onirici, e mi è occorso qualche fantasma ottico e musicale che sarebbe stato suscettibile di applicazione artistica. Non conosco invece casi di scoperta scientifica allucinatoria né tra i grandi esempi classici né per esperienza personale. Certo non sono rari i casi in cui la prospettiva per risolvere un problema si dischiude all'improvviso, e io stesso ne ho fatto esperienza personale. Ma se si guarda bene si vede che si tratta di un momento preceduto sempre da un lungo e faticoso lavoro oppure che, senza fatica e quasi per gioco, ma dominati da un interesse ben determinato, si sono accumulati dati che poi si sono conclusi in una scoperta finale a formare un tutto unitario. Perché su questo punto arte e scienza si comportano in modo così diverso? Credo non sia difficile spiegarne il motivo. L'arte rimane prevalentemente sensibile e si rivolge soprattutto a *un* senso. Ogni senso può formare allucinazioni per proprio conto. La scienza, invece, esige concetti. Esistono allucinazioni concettuali? Come potrebbero avere luogo? Che senso avrebbe attendersi come regalo di un organo inconscio l'acquisizione intellettuale ultima dell'uomo, il concetto scientifico, che per sua natura è derivato da un lavoro consapevole e deliberato?» E. Mach, *Conoscenza ed errore*, cit., pp. 200-201.

¹⁰⁴ Ivi, cit., pp. 329-330. Vailati ringrazierà direttamente Mach per l'invio dell'opera scrivendo: «ho ricevuto con grandissimo piacere la sua nuova pubblicazione *Erkenntnis und Irrtum*, e mi affretto ad esprimerle il mio più vivo ringraziamento. Per ora ne ho letto soltanto l'ultimo capitolo: il suo concetto di legge come "limitazione di ciò che possiamo aspettarci" mi sembra in accordo col concetto leibniziano delle "proposizioni generali" come "*negazioni* di qualche fatto o coincidenza tra due fatti" (per esempio: *Ogni A è B* non implica che esistono degli *A*, ma soltanto che non *esistono* degli *A* che non siano *B*, cioè che non ci si deve aspettare la coincidenza del fatto *A* e del fatto *non-B*). Le ho mandato alcuni miei brevi scritti, fra cui una piccola polemica sul valore del "kantismo"» Giovanni Vailati a Ernst Mach, Firenze 1 agosto 1905; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 125.

alle sue successive mutazioni. Ogni costruzione scientifica è dunque un processo di adattamento basato su trasformazioni, contrasti, combinazioni, interferenze e reazioni, ossia «di tutti gli episodi insomma che costituiscono il lato più interessante e istruttivo della lotta dell'uomo per l'acquisto del sapere» e, forse, la salvaguardia della sua esistenza.

Un ulteriore concetto espresso nell'opera riguarda la concezione economica delle teorie scientifiche. Vailati rimarca come Mach le consideri strumenti per realizzare nel modo più "economico" possibile una esatta corrispondenza fra le nostre aspettative, o credenze, e i fatti a cui si riferiscono, «ed egli ritiene che, come il valore d'ogni strumento, così anche quello delle teorie sia da misurare dal servizio che ci rendono, dalla fatica che ci risparmiano, dalla sicurezza e dall'estensione dei risultati a cui esse ci portano». Questa concezione del significato e del compito delle teorie e dei principi della meccanica, definita da Vailati non a caso pragmatista, conduce l'austriaco «a degli apprezzamenti di fondamentale importanza anche per ciò che riguarda i limiti e la natura del contributo che i progressi delle conoscenze meccaniche possono apportare alla risoluzione dei problemi più fondamentali della filosofia e della teoria della conoscenza»¹⁰⁵. L'analisi di Vailati consente di sostenere come proprio la storia della meccanica – soprattutto quella di epoca moderna – sia lo specchio di un carattere estetico che ha portato più di un autore a definirla come una specie di poema scientifico (*a kind of scientific poem*)¹⁰⁶.

In *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* il carattere essenziale della scienza è proprio l'economia dei termini utilizzati per descrivere ipotesi e teorie; è molto interessante notare che, nell'architettura machiana, l'economia ha la sua applicazione più prossima nell'ambito delle soddisfazioni materiali – mostrando un significativo avvicinamento alle tematiche trattate nel precedente paragrafo – e viene descritta come attività fondamentale tanto dell'*artigiano* (o *artista*) che dello scienziato. Scrive l'austriaco:

L'economia dell'esposizione e della comunicazione è carattere essenziale della scienza; nell'economia sta il momento rassicurante, chiarificatore ed estetico della scienza; l'economia infine spiega l'origine storica della scienza. Al suo primo apparire l'economia è indirizzata solo alla soddisfazione immediata di bisogni materiali. Più tardi, per l'artigiano e ancor più per lo scienziato, diviene uno scopo economico anche il conseguire con il minor sforzo intellettuale la più semplice e concisa conoscenza di un determinato dominio di fatti. Anche se all'inizio la conoscenza era soltanto un mezzo, successivamente, una volta che si siano sviluppate le esigenze spirituali connesse al nuovo scopo e si sia

¹⁰⁵ G. Vailati, Prefazione al volume: "E. Mach. *I principii della Meccanica esposti criticamente e storicamente nel loro sviluppo*. Traduzione di D. Gambioli, Albrighi Segati, Roma-Milano 1909; in *Scritti*, vol. I, pp. 157-159, cit., pp. 158-159. Secondo Minazzi negli scritti vailatiani vi è il tentativo, riuscito, di far comprendere al lettore come Mach si collochi decisamente al di fuori della tradizione positivista. Lo studioso, tuttavia, precisa che la codifica di Vailati è altamente selettiva e particolare, volta soprattutto a rimarcare gli elementi a lui più funzionali. Ciononostante, a suo avviso, «la scienza per Vailati (e il suo Mach) scaturisce, da libere costruzioni ideali, delineate attraverso la precisazione di ipotesi, mobili e flessibili, la cui funzionalità epistemica deve sempre essere eminentemente operativa. Non solo: queste molteplici ipotesi nel loro strutturarsi teorico ed operativo si avvalgono della deduzione e possono persino utilizzare, costruttivamente, l'immaginazione», F. Minazzi, *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati*, in id. (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, pp. 22-60, cit., p. 38.

¹⁰⁶ Commentando l'attività economica delle api nella costruzione del favo, esempio direttamente estrapolato da Pappo e Darwin, Vailati scrive: «È ora appunto a influenze sostanzialmente analoghe a queste che la storia della meccanica c'insegna dover essere attribuite la coerenza, la simmetria, la mirabile coordinazione delle teorie meccaniche moderne e perfino quel loro carattere estetico dal quale più d'un grande matematico si è sentito impressionare e che induceva Hamilton a definire la meccanica analitica di Lagrange a *kind of scientific poem*» G. Vailati, *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, in *Scritti*, vol. II, cit., pp. 16-17

raggiunto la soddisfazione di esse, al bisogno materiale non si pensa più¹⁰⁷.

La concezione scientifica espressa da Mach dà quindi un peso cruciale tanto al linguaggio quanto alla creazione, intesa in un senso generale e che, in questa sede, proponiamo di leggere come scientifica e artistica. Tutti i metodi e i concetti, nella loro infanzia, hanno avuto origine dalle esperienze del lavoro artigianale e solo in seguito a una serie di modifiche successive divengono “pronte all’uso”. Per Mach la scienza deve quindi la sua nascita proprio a esperienze di questo tipo, il cui crisma è la trasmissibilità; secondo l’austriaco, infatti, una teoria incomunicabile è consequenzialmente inutilizzabile e diventa socialmente inutile poiché non può essere intesa e conosciuta da tutte le classi sociali. Nelle sue pagine lo scienziato è visto come un individuo caratterizzato da un’attività creativa simile a quella dell’artista. Ciò è evidente soprattutto in alcuni protagonisti della tradizione umanistica italiana, in particolare Galilei. In generale è con l’avvento della modernità che si capisce il ruolo cruciale giocato dalla fantasia nell’elaborazione dei principi della meccanica; in tutte le opere dei suoi grandi interpreti (Galilei, Newton, Keplero, Copernico ecc.) si evince come il “genio” dipenda da due condizioni possedute in gran quantità da questi individui: creatività e criticità. Tali caratteri, nelle pagine machiane, sono possedute in massimo grado dall’autore del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* il quale esemplifica nella maniera più adeguata gli aspetti estetico-economici della scienza¹⁰⁸.

Nelle pagine precedenti, come si è visto, questa peculiare visione artistica della scienza, abbastanza visibile in Mach, è in un certo qual modo presente anche nella prospettiva vailatiana. Ciò suggerisce l’idea che in tutta la sua riflessione si possano riconoscere delle prospettive estetiche che paiono ben evidenti soprattutto in alcune lettere dove emerge la predilezione vailatiana per la musica, descritta come «divina fra tutte le arti, che, nelle più sublimi fra le sue manifestazioni, ha tanti punti di contatto con la religione»¹⁰⁹. Lo stesso Vailati, nelle lettere al cugino Premoli, si considererà un «wagneromane». Tuttavia, in questo apprezzamento artistico, non si deve leggere una specie di romanticismo mistico dato che, in un’altra missiva al cugino, indicherà nella corrispondenza fra azione e musica l’ideale maggiore dell’arte di Wagner¹¹⁰, fatto che permetterà a Dal Pra di osservare come nel cremasco l’arte e la musica siano «espressione di una potenza creativa

¹⁰⁷ E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, cit., p. 39.

¹⁰⁸ In un periodo molto interessante della sua *Meccanica* Mach scrive che «l’attività creativa di Galileo si estese oltre i limiti della meccanica», ammettendo inoltre come «questo pensatore rivoluzionario non fu del tutto esente da influenze antiche e medievali» che «condussero Galileo a strane discussioni sul continuo e a speculazioni mistico-matematiche sul finito e l’infinito, che possono richiamare alla mente Nicolò da Cusa, come anche, però, alcune ricerche matematiche moderne che certo non hanno nulla di mistico. Che Galileo non sempre sia arrivato alla piena chiarezza ci deve meravigliare tanto poco quanto il fatto che egli abbia preso in considerazione paradossi, il cui potere chiarificatore ogni pensatore conosce bene» ivi, cit., p. 175.

¹⁰⁹ Giovanni Vailati a Orazio Premoli, Como 22 settembre 1891; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 12. Per Elio Bianco, in Vailati, «la musica è occasione di incitamento ad evitare l’*egoismo verso se stesso*, a praticare il “vero sano ascetismo”, consistente nell’esercizio di tutte le capacità superiori, senza sacrificarne alcuna, per vincere le tendenze inferiori. In questo è accostata alla religione, per elevazione interiore attraverso una bellezza insieme artistica e morale, che ha nell’arte un’espressione esemplare. Essa rappresenta il bello, nel senso classico e socratico (Socrate è appunto citato per questo ideale di vita), coltivato con un entusiasmo che si traduce in equilibrio reso più sicuro e avvincente da un certo gusto umoristico» E. Bianco, *Vailati e il valore estetico*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del ‘900*, pp. 59-70, cit., p. 62.

¹¹⁰ Giovanni Vailati a Orazio Premoli, Torino 22 dicembre 1892 e Como I aprile 1893; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 20 e 22. Sull’interesse vailatiano per la musica e alcuni suoi grandi interpreti (Beethoven, Wagner, il Verdi del *Falstaff*) si vedano anche le lettere scambiate con Luigi Errera – in particolare la terza; cfr. M. Volpato, *Lettere inedite di Giovanni Vailati a Luigi Errera*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 39, 1° (1984), pp. 107-127.

a cui corrisponde una nuova dimensione della realtà»¹¹¹. La ricostruzione proposta getta poi una luce indiretta anche sul rapporto con Papini e Prezzolini. I due, probabilmente, colsero subito la sensibilità creativa presente nei numerosi e variegati interessi vailatiani, dove la fantasia si univa a un rigore logico fuori dal comune che confluiva in una linearità di pensiero e chiarezza argomentativa lampante in tutti i suoi scritti, nei quali non si disdegnava mai il ricorso ad un paragone o a una metafora ardita per descrivere il punto di vista esposto.

La peculiarità della concezione vailatiana dell'arte si situa nel riconoscimento che essa, analogamente alla scienza, non si presenta come patrimonio pre-conoscitivo originato da processi spontanei e misteriosi, ma si basa su fattori psicologici ben definiti i quali possono avere risvolti anche in campo socio-pedagogico. Nella prospettiva di Vailati le "due culture", scientifica e umanistica, non possono essere sdoppiate, come si capisce soprattutto a livello scolastico. In una recensione in cui si affronta la questione della riforma liceale, Vailati dissente con la proposta espressa nel testo preso in esame in cui si avvalsa l'ipotesi «di sdoppiare l'attuale liceo in due rami, l'uno prevalentemente scientifico, l'altro prevalentemente letterario, o, per usare le stesse parole dell'A., l'uno dei quali si proponga come fine la ricerca del vero e l'altro invece il culto del bello e l'educazione estetica». Nell'ottica dell'autore:

Tale proposta, oltre ai molti inconvenienti d'indole pratica, dei quali non è qui il caso di trattenerci, ci sembra basata sul falso concetto d'un antagonismo o d'una incompatibilità tra i due scopi suddetti e tra i mezzi rispettivamente atti a raggiungerli. Ci sembra al contrario che lo scindere l'una dall'altra la coltura scientifica e quella estetica o letteraria, lungi dal favorire lo sviluppo di ambedue, tenda al loro comune degradamento, e comprometta quell'armonico sviluppo delle facoltà mentali che deve essere il primo obiettivo d'una educazione liberale veramente degna di questo nome. L'effetto finale sarebbe quello di favorire e accentuare sempre più la divisione, esistente già in parte anche oggi, delle persone colte in due classi, l'una delle quali scrive e parla bene di quello che non sa e l'altra non sa parlare nè scrivere convenientemente di quello che sa; da una parte cioè gli artefici della parola armoniosa e vuota, e dall'altra gli scienziati dal linguaggio barbaro e dall'animo incolto¹¹².

La citazione appena riportata consente, nuovamente, di ribadire la necessità di un percorso formativo e mentale capace di tenere unito quello che è solo apparentemente antitetico e opposto. In Vailati questo senso estetico, questa bellezza artistica, non è fatta di contenuti eterni e trascendenti,

¹¹¹ M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, cit., p. 112.

¹¹² G. Vailati, [Rec. a] L. De Vincolis. *La riforma della Scuola Classica davanti alla scienza e alla civiltà*. «Rivista Italiana di Sociologia», anno IV, fasc. 2, marzo 1900; in *Scritti*, vol. III, pp. 262-263, cit., p. 263. In altri passi della sua produzione, Vailati mostra come la caratteristica di alcune dottrine etiche e psicologiche si situi proprio nella loro bellezza e capacità di suscitare emozioni non differenti da quelle letterarie. In una recensione si legge che «la forma dell'esposizione, specialmente in quelle parti del libro che l'A. dedica alla trattazione dei problemi più delicati e fondamentali dell'etica, cioè nei capitoli che hanno per titoli «lo sviluppo dell'anima», «gli accoppiamenti spirituali» (*Seelenpaare*), «gli scopi della vita» (*Lebensziele*), risponde così intimamente all'elevatezza delle idee e dei sentimenti che l'autore vuol esprimere, da provocare nel lettore un genere di emozione non molto differente da quella che gli può essere comunicata dalla lettura d'un capolavoro poetico» G. Vailati, [Rec. a] V. Lutoslawski. *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässe Weltanschauung*, «Rivista di Scienze Biologiche», fast. 6-7, giugno-luglio 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 231-233, cit., p. 233. Si osservi inoltre che Vailati arriva allo stesso esito seguendo anche Moore, la sua opera permette secondo il cremasco di far vedere «l'attitudine del moralista [...] come affine a quella del poeta e dell'artista» più che a quella dello scienziato. Negli stessi progressi scientifici il moralista non vede un aumento della potenza umana quanto, piuttosto, un'attitudine a scorgere nuovi orizzonti e «a suggerire sempre più ammirabili "Atlantidi" e sempre più luminose "Città del Sole"» G. Vailati, *La ricerca dell'impossibile*, cit., p. 150.

ma si trova sintetizzata in massimo grado nella natura e mostra come l'orizzonte dell'autore sia costituito da un'armonica combinazione di conoscenza, volontà e immaginazione. Il riconoscimento vailatiano, tuttavia, non implica un'indistinta unione fra i tre momenti ma esige il rispetto della loro libertà unito all'idea di un intimo legame che alimenta e disciplina le rispettive mansioni. Il nucleo di questa proposta, ed è necessario rimarcarlo, rimane logico e serve a sottolineare come le osservazioni estetiche a proposito della matematica e della morale indichino qualcosa di più di un fascino particolare, alludendo a un valore generale a cui si ordinano le finalità specifiche. Per concludere, è necessario rilevare che nella prospettiva di Vailati l'arte analogicamente comparabile alla matematica è la musica. Solo queste due discipline sarebbero in grado di strutturare ipotesi lavorative senza dover necessariamente passare per le forche caudine del rapporto e delle relazioni con gli oggetti, solo quest'ultime riescono a costruire teorie puramente arbitrarie che mostrano come ogni spirito umano sia contraddistinto e segnato da un'irriducibile capacità creativa

È in questo senso che la teoria diventa tanto più perfetta, e si avvicina tanto più al suo ideale, quanto maggiormente diventa suscettibile di essere sviluppata indipendentemente da ogni riferimento agli oggetti o alle relazioni di cui essa tratta, e alle quali essa è capace di venire applicata; cioè, chi la costruisce è in grado di riguardarla come una pura creazione del suo proprio arbitrio. Che esistano, o non esistano, delle relazioni o delle operazioni che soddisfino alle ipotesi da cui egli prende le mosse, che, cioè, il mondo nel quale viviamo offra o non offra esempi di relazioni che godano delle proprietà delle quali egli si occupa di indagare la possibilità o la reciproca dipendenza, è una questione della quale il matematico, come tale, si preoccupa così poco, come il musicista di sapere se un dato accordo o una data melodia corrisponda a qualche suono o rumore che si riscontri in natura. Questo carattere della speculazione matematica, nel mentre costituisce il principale tratto che la distingue da ogni altra specie di ricerca scientifica, rende manifesta, d'altra parte, l'intima e fondamentale affinità che sussiste tra essa e l'attività creatrice dell'artista¹¹³.

¹¹³ G. Vailati, *La più recente definizione della matematica*, «Leonardo», anno III, giugno 1904, nuova serie, pp. 7-10, cit., p. 10.

CAPITOLO QUARTO

LA VENATURA ESISTENZIAL-RELIGIOSA DEL PRAGMATISMO ITALIANO

4.1 L'esistenzialismo religioso di Papini

I precedenti capitoli, dedicati all'analisi dei rapporti intessuti dai pragmatisti italiani con tutte le correnti e gli autori dell'epoca, hanno cercato di mostrare come i leonardiani fossero stabilmente inseriti nel dibattito culturale del loro tempo. Sarebbe certamente *azzardato* definirli protagonisti della scena tuttavia è pur necessario riconoscere che i quattro non furono semplici comparse nella storia del pensiero. Come disse giustamente Mario Manlio Rossi in un passo precedentemente citato, gli animatori del «Leonardo» un posto nelle cronache della filosofia italiana lo meritano se non altro per l'alternativa offerta che, lungi dall'esaurirsi in sterili riproduzioni teoriche, apporta comunque formulazioni a tratti innovative alla discussione filosofica. Questa originalità venne non a caso intuita dalle generazioni successive di studiosi, i quali diedero contributi altamente significativi per la *renaissance* del pragmatismo italiano mettendone in evidenza tanto le peculiarità e i punti di forza quanto le debolezze e gli errori. Senza poter ricomporre integralmente il dibattito illustrato nelle precedenti pagine, è stato notato che dai primi e capitali studi di Garin e Santucci si è arrivati ad una produzione ingente di articoli e bibliografia secondaria a testimonianza del vivo interesse suscitato da un capitolo apparentemente minoritario delle vicende culturali italiane. A questo punto delle domande paiono più che lecite: qual è la peculiarità dei pragmatisti italiani? Quale fu la loro parte e cosa apportarono al pragmatismo originale? Ebbene, tali interrogativi sono stati le linee guida sotterranee della presente ricerca e, anche se indirettamente, nelle pagine precedenti si è già abbozzato quella che è la peculiarità del pragmatismo italiano: la venatura esistenziale e religiosa. Per correttezza è giusto sottolineare che la presente chiave di lettura è legittimata anche e soprattutto dagli sforzi di quegli studiosi che hanno visto nel pensiero dei leonardiani una peculiare forma di filosofia, in grado di tenere insieme la dimensione teorica con quella pratica, arrivando a delle sintesi altamente significative che anticipano temi cari alla filosofia esistenzialistica novecentesca¹. Ovviamente le differenze fra quest'ultima e quella propugnata dai leonardiani è più che evidente e non è intenzione presentare i pragmatisti italiani come dei precursori di Karl Jaspers, Martin Heidegger o Jean-Paul Sartre. Quando si parla di "esistenzialismo" in relazione ai leonardiani, infatti, si deve presupporre un concetto largo e inclusivo di esperienza che permette di tenere insieme diversi tipi antropologici come lo scienziato, il mistico, il religioso, l'artista o il

¹ Si rimanda alla già citata introduzione scritta da Maddalena e Tuzet per *I pragmatisti italiani tra alleati e nemici* (pp. 9-22), nonché alla traduzione inglese del suddetto volume che può considerarsi, a tutti gli effetti, come una nuova edizione, cfr. G. Maddalena-G. Tuzet (eds. by), *The Italian Pragmatists*, Brill, Boston 2020.

politico. In tutti questi archetipi i pragmatisti italiani videro la concreta possibilità di sintetizzare insieme piani di coscienza, e di prassi, canonicamente ritenuti differenti ma che invece, almeno nella loro ottica, presentavano aspetti analoghi. Si potrebbe quasi suggerire che i leonardiani si fecero quindi latori di una peculiare teoria dell'agire, o filosofia dell'azione, capace così di risolvere il problema umano più spinoso: quello dell'esistenza stessa².

Tra i quattro, quello che rappresenta più adeguatamente questo esistenzialismo *ante litteram* è sicuramente Papini. Se si guarda alla sua avventura intellettuale e biografica, è possibile osservare allo stesso tempo la gravidanza e problematicità dell'esistenza religiosa, tematica capitale nell'opera del fiorentino. Come è noto, il direttore del «Leonardo» fin dai suoi esordi letterali fu impegnato in un serrato confronto con il mistero di Dio, un «corpo a corpo» tortuoso e a volte anche violento fatto tanto di preghiere quanto di anatemi. Nello studio della sua opera molto scalpore ha sempre suscitato la conversione degli anni venti, letta o come spartiacque nella sua produzione letteraria oppure come uno scaltro stratagemma per accaparrarsi qualche lettore in più. Se la seconda ipotesi non merita nemmeno di venir presa in considerazione, la prima invece potrebbe pur avere qualche liceità. Tuttavia, come già messo precedentemente in risalto, l'approdo alla fede cattolica era in un certo qual modo l'esito più scontato del suo itinerario speculativo data la continuità dell'interrogazione in merito il problema religioso, che coinvolse integralmente l'esistenza del fiorentino³. È oramai «più che fondata la tesi che tende ad escludere, da quella conversione, i caratteri della svolta improvvisa, della novità radicale»⁴ dato che Papini ha sempre visto nella religione «la prima via alternativa alla filosofia» la quale, per converso, è incapace a riunire prassi e teoria⁵.

L'idea papiniana del piano religioso come punto d'incontro fra la dimensione pratica e quella teorica si baserà proprio su una particolare rilettura della *Will to Believe* di James. A suo avviso lo strumento ermeneutico jamesiano, per quanto utile, presenta ancora delle criticità che non mancheranno di essere sottolineate in un articolo del 1906. Qui Papini riconosce che la formula coniata dallo psicologo americano condivide lo stesso destino di altri celebri adagi creati da due grandi protagonisti di quell'epoca culturale, Nietzsche e Darwin, fornendo così una diagnosi delle correnti sotterranee che informano l'animo contemporaneo. Ciononostante, la pur felice intuizione di James, a causa dei *misunderstandings* creati, dovrebbe secondo Papini venir ribattezzata come elogio del rischio o utilità del credere dato che mostra «scelte di opinioni che noi dobbiamo fare per forza e che non possiamo fare razionalmente. In questi casi conviene farsi guidare dai nostri sentimenti e avere il coraggio di credere ciò che non si può dimostrare. Il fatto stesso di credere a una certa cosa può, in certi casi, essere una delle cause della sua effettiva verità»⁶. A suo avviso

² Sembra necessario, a questo punto, accennare alla filosofia dell'azione teorizzata dal filosofo francese Maurice Blondel ed esposta nella sua opera capitale, *L'Action*, in cui si impegnava non solo a fondare un'apologetica cristiana rigorosamente filosofica, ma cercava inoltre di comprendere unitariamente piano teorico e piano pratico. Nel libro Blondel riconosce infatti che è necessario «istituire una scienza dell'azione; una scienza che sarà tale se non in quanto è totale, perché qualsiasi maniera di pensare e di vivere deliberatamente implica una soluzione completa del problema dell'esistenza», nel quale si pone in tutta la sua forza «il problema speculativo della prassi» M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Puf, Paris 1893; *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1993, cit., p. 73.

³ Carlo Bo ha scritto che «la conversione per Papini [...] nasce al momento in cui ragazzo sogna di scrivere una Enciclopedia universale, su cui poi costruire un giudizio altrettanto universale sugli uomini, su Dio ecc. È uno stato perenne, è la sua condizione: una condizione che non cessa neppure quando si dichiara placato e aderisce a quello – e per lui era molto – che gli richiedeva la Chiesa», concludendo che «Papini è sempre stato sulla strada della fede, anche quando bestemmia» C. Bo, *La condizione cattolica*, in P. Bagnoli, *op. cit.*, pp. 67-77, cit., pp. 68-69.

⁴ M. Gozzini, *La conversione*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 126-141, cit., p. 129.

⁵ G. Invitto, *Un «contrasto» novecentesco*, cit., p. 93.

⁶ G. Papini, *La volontà di credere*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», II, 2, marzo-

la visione dell'americano arriva a stabilire un'equivalenza fra volontà e credenza dato che, nei due casi, si considera sempre la stessa cosa, ossia l'oggetto e la sua esistenza. Si prendano ad esempio il pessimista e l'ottimista, entrambi in un certo qual modo certificano difatti l'incidenza e il peso delle nostre inclinazioni sulla realtà⁷. Nel proseguo l'autore ammetterà che la sua costruzione non lo soddisfa appieno e che il "demone della razionalità" lo ha nuovamente tratto in ostaggio portandolo a chiedersi se esista davvero questa influenza diretta della credenza sulla realtà. Per fugare qualsiasi dubbio, Papini ritiene necessario indagare i rapporti e le reciproche influenze tra credenza, azione e realtà arrivando a sintetizzare sei diverse ipotesi tra cui spiccano le ultime due, l'influenza dell'azione sulla credenza e quella esercitata da quest'ultima sulla realtà. Il carattere paradossale di entrambe ha catalizzato l'attenzione degli psicologi e dei filosofi dell'epoca e, nella rilettura offertane da Papini, vanno catalogate nella seconda regione del pragmatismo da lui delineata, la *pistica*⁸. Quest'ultima sembra molto differente dalla *Will to Believe*, per Papini infatti la formula jamesiana è un modo tramite cui la fede aderisce unicamente allo *stream of consciousness*, alla realtà psichica interna, mettendo così da parte sia l'azione sia il mondo esterno. L'idea di James secondo cui essa creerebbe da sé la sua verifica è insufficiente dato che «la fede sola non basta. Il credere soltanto che noi saremo capaci di un certo sforzo per compierlo non è sufficiente» visto che «la fede sola, non accompagnata da *fatti*, da azioni corrispondenti a questa fede, non riesce a nulla». Papini è consapevole che la sua idea richiede un'ascensione pericolosa, proprio perché esige quest'unione di teoria e prassi visto la necessità che «alla fede tengano dietro gli atti» mostrando, così, il suo intimo legame con le opere e le azioni⁹.

Questa particolare chiave di lettura dell'esistenza religiosa, basata su un'identificazione totale fra atto e verbo, porterà qualcuno a tacciare il «Leonardo» di influenze teosofiche e mistiche, facenti capo all'ampio *revival* occultista che animava l'Italia nel primo decennio del secolo. L'interesse per i fenomeni medianici era diffuso anche tra i pragmatisti tuttavia, proprio nell'anno di chiusura della rivista fiorentina, Papini stesso contribuirà a mettere in chiaro le differenze con la visione di quest'ultimi. L'articolo, emblematicamente intitolato *Franche Spiegazioni*, parte innanzitutto col riconoscere l'importanza assunta dal fatto religioso anche per gli atei, i quali iniziano ad interessarsi alle vite edificanti dei santi e ai moventi che li spinsero ad agire in un determinato modo. Gli stessi moti rivoluzionari, che in seno alla Chiesa cattolica vogliono riaccostare la fede alla scienza, si accompagnano ad una nuova apologetica fondata saldamente sulla morale e suffragata dalle filosofie di Peirce, James e Bergson. In Italia queste nuove tendenze trovano ospitalità soprattutto sulle colonne delle riviste culturali, delle quali il «Leonardo» è stato apripista e pioniere. I seguaci di questi indirizzi, contro i critici, mostrano la comune tendenza all'«affermazione dei valori interni contro quelli esterni. Lo studio della vita intima, dei fenomeni religiosi, degli stati mistici,

aprile 1906, pp. 77-84; in id. *Opere*, pp. 105-113, cit., p. 106.

⁷ Scrive Papini: «Il credersi coraggiosi ci fa acquistare veramente il coraggio; il credere che noi potremo compiere un certo lavoro è una delle cause per cui riusciamo davvero a compierlo. Il pessimista che crede cattiva la vita contribuisce col suo dolore e i suoi lamenti a renderla cattiva davvero – l'ottimista che crede nella bontà della vita è uno dei fattori di questa bontà colla gioia e la forza che gli dà questa credenza. Tutto ciò si riduce in fondo a due affermazioni: 1) che è preferibile il rischio di una scelta attiva alla scelta passiva e implicita dell'inazione scettica o agnostica; 2) che in certi casi incerti la fede "è la sola cosa che possa render vero il risultato", vale a dire che "la fede crea la sua verifica. Il pensiero diventa letteralmente il padre del fatto come il desiderio era padre del pensiero"». Papini aggiungerà che per conto suo lui accetta o pratica la prima e che ha creduto alla seconda proprio per praticare la prima «vale a dire arrischiando di credere nel potere creativo della credenza per ottenere che questo potere realmente operasse» ivi, cit., p. 108.

⁸ Probabile svista di Papini dato che, in *Il pragmatismo messo in ordine*, la *pistica* è indicata come terza regione del pragmatismo, dato che la prima ha a che fare con le *relazioni tra generale e particolare* mentre la seconda è inerente la *scelta delle questioni, delle teorie e dei modi di rappresentarle*, cfr. G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, p. 46.

⁹ Ivi, cit., p. 112.

delle tradizioni occulte, mostrano la volontà di riconoscere i problemi spirituali e morali come più importanti degli altri problemi [...] l'Italia comincia a ricordarsi che nel mondo ci sono anche le anime!». Papini si dice vivamente interessato agli sviluppi successivi di questo «programma di restaurazione dello spirito», ammettendo di essere direttamente implicato a causa dell'impegno profuso nella ricerca dei mezzi atti a favorirlo¹⁰. Ciononostante, pur riconoscendo l'utilità delle discussioni sollevate, Papini sottolinea che molti occultisti sproloquiano su fatti di cui non hanno la minima conoscenza formando così conventicole dove si erigono a grandi maestri pur non avendo cognizione della fede di cui parlano. Trattare queste tematiche non implica necessariamente provare quei peculiari sentimenti visto che «ci possono essere stati tempi in cui poco si sia parlato di spirito ma in cui gli uomini abbiano vissuto seriamente un'intensa vita interna». Questa considerazione spinge Papini a ribadire nuovamente come alla fede o credenza debba necessariamente seguire l'atto e la pratica; scrive il leonardiano:

Che importa a me che oggi dieci riviste empiano le loro pagine di “vita spirituale”, “cultura interna”, “supremazia dello spirito” ecc. se poi quelli che scrivono quelle pagine non sono, nella vita di tutti i giorni e in quello che fanno, veramente diversi da quello ch'essi erano e degli altri che li circondano? Se le belle parole non si mutano in atti io rimetto nel dizionario le belle parole – se le proclamate differenze di fede non si manifestano in evidenti differenze di vita io mando al diavolo i vostri atti di fede¹¹.

Proprio su questa tensione si gioca l'esistenzialismo religioso papiniano il quale, negli anni del «Leonardo», arrivò ad una maturazione tale da rendere intellegibile questa sintesi fra teoria e prassi, verbo e azione, concepiti in un unico gesto che in un certo qual modo trascende le capacità stesse della filosofia, già metaforicamente *licenziata* nel *Crepuscolo*. L'ultimo articolo che avvala la tesi avanzata in queste pagine viene stampato nel 1908, un anno dopo la morte del «Leonardo», che ha grande valore in quanto aperto proprio dalla polemica con la concezione religiosa proposta dai neoidealisti italiani.

L'abbrivio di *La Religione sta da sé* è difatti una requisitoria contro le teorie di Croce e Gentile che riducevano la religione ad una forma imperfetta di filosofia. Appoggiandosi sulla loro lettura di Hegel, i due capiscuola della «Critica» considerano la religione un miscuglio di elementi provenienti da altri mondi speculativi che dimostra come non sia assolutamente possibile ritenerla un'attività autonoma dello spirito. Se in Croce, secondo Papini, la religione viene interamente risolta nella filosofia il cui statuto ontologico risucchia al suo interno qualsiasi tipo di confessione fideistica, in Gentile essa è considerata come una specie di propedeutica alla filosofia, uno pseudo-concetto preparatore che insegna mentalmente a concepire la fede come un *mistero*. La posizione teorica sostenuta dai due era per Papini insoddisfacente: mettere al vertice dell'esistenza la filosofia poteva portare a sottostimare la religione preferendole un'astrusa costruzione del reale e del vero. In aperta polemica con Croce il fiorentino scrive:

¹⁰ G. Papini, *Franchi Spiegazioni (A proposito di Rinascenza Spirituale e di Occultismo)*, «Leonardo», V, 2°, aprile-giugno 1907, terza serie, pp. 129-143, cit., pp. 133-134. Anche Prezzolini dedicherà al tema un articolo altamente significativo nel quale si cerca di pattuire un discrimine fra occultismo e pragmatismo; a suo avviso il secondo non è soltanto un metodo conoscitivo, ma implica anche l'idea del potere spirituale e creativo dell'individuo basandosi quindi su elementi in un certo qual modo comprovabili e prevedibili laddove, invece, l'occultismo si presenta come un'astrazione fantasiosa della potenza cogitativa dell'uomo; cfr. G. Prezzolini, *Pragmatismo e Occultismo*, «Leonardo», IV, 4°, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 354-356.

¹¹ G. Papini, *Franchi Spiegazioni*, cit., p. 136. A finale quindi l'occultismo «allarga, prima di tutto, il nostro pensiero, suggerendoci che noi non viviamo soltanto di questa vita e che non soltanto noi esistiamo nel mondo ma che l'esistenza intelligente è molto più vasta, nello spazio e nel tempo, di quel che noi crediamo», ivi, cit., p. 142.

da Talete a Benedetto Croce ci sono stati parecchi filosofi i quali hanno *affermato e creduto* fermamente, proprio come Benedetto Croce, di possedere la vera filosofia, la piena conoscenza del vero e dell'assoluto, e capace, perciò, di sostituirsi alla religione. Eppure, malgrado codesta abbondanza di veri e di assoluti, ci son *sempre* stati uomini non volgari, non stupidi, che non hanno potuto trovare nella filosofia tutto ciò che questa prometteva, e che son tornati a prendere in mano un piccolo libriccino, pieno, direbbe il Croce, di immaginazione e di sentimento – il *Vangelo* – e hanno piegata la fronte ad ascoltare la voce di un povero legnaiuolo di Galilea¹².

Il punto focale della questione, nella sua ottica, è che per avere una piena comprensione di cosa sia la religione è necessario viverla, esperirla, solo in tal modo è possibile capire la sua connessione con la parte più intima dell'essere. Tra Dio e l'uomo vi è difatti una relazione comunicativa inscindibile visto che la fede indica una «*comunione con un mondo spirituale superiore*», antitetico al mondo dei sensi, al mondo degli uomini, al mondo dei concetti poiché fondato su una maggiore spiritualità, durata e potenza. Il mondo religioso è visto quindi da Papini in un modo radicalmente diverso rispetto a quello filosofico, se questo è fatto di teorie universali, di astrazioni e termini generali, l'altro «è fatto di realtà infinite ma personali, di realtà spirituali ma concrete e attive, indipendenti dall'anima dell'uomo religioso». Per il credente il divino si manifesta concretamente, tramite persone vive e reali che agiscono e operano a differenza dei filosofi, le cui pur utili disquisizioni a volte si tramutano in vacui e vuoti formalismi. Papini elabora in queste pagine un'idea capitale nella sua produzione letteraria successiva, la quale staccatasi dalla filosofia inizia ad entrare in intimo contatto con il mistero della fede capendo come essa si collochi su un mondo "altro", al di là di quello desumibile dall'esperienza scientifica, dalla contemplazione artistica o dalla regola morale. Il mondo religioso è infatti un *mondo sui generis*, dotato di una propria specifica autonomia e l'*homo religiosus* educato al metodo pragmatista riesce facilmente a capire la sua diversità rispetto a quello ricavabile dalla filosofia, dalla scienza o dall'arte, poiché è consapevole «di entrare in relazione con un mondo differente da ogni mondo umano, con un mondo sopraumano, e in cui può sforzarsi di entrare, ma ricordandosi sempre che è un mondo di realtà distinto dall'anima sua e da quella degli altri uomini»¹³.

Tutta la vita dell'uomo e dell'autore Papini si gioca proprio su questo tentativo di entrare in comunicazione e relazione con un'esistenza altra, differente da quella fruibile tramite la filosofia, se si intende quest'ultima come esercizio di analisi dei concetti. Letta in questo modo il viaggio intellettuale papiniano si configura come un continuo aspirare ad un mondo diverso, dove verbo e azione si coniugano in un unico gesto capace di proiettare il soggetto oltre il mondo fisico. Questa

¹² G. Papini, *La Religione sta da sé*, «Il Rinascimento», II, fasc. IV (1908), pp. 45-74; in id. *Polemiche religiose*, pp. 9-60, cit., p. 23. Isnenghi ha riconosciuto che *Polemiche religiose* è un'opera strategica per chi s'interessa dell'evoluzione religiosa del direttore del «Leonardo». A suo avviso, l'arco cronologico coperto dagli scritti compresi nel volume è spia di una sostanziale coerenza di atteggiamenti nei confronti del fenomeno religioso e permette di ipotizzare tutte quelle critiche che vedono, nell'approdo papiniano al cattolicesimo, una specie di fariseismo opportunistico (cfr. M. Isnenghi, *op. cit.*).

¹³ G. Papini, *La Religione sta da sé*, cit., p. 56. Per Janvier Lovreglio, uno dei biografi maggiori dello scrittore fiorentino, Papini intendeva il problema religioso non come «un fenomeno brusco e inatteso» ma come «una conquista in seguito a una lunga lotta durata parecchi anni e piena di tormenti spirituali» J. Lovreglio, *Incontri con Papini*, Jan Juglar, Firenze 1961, cit., p. 149. Nel proseguo l'autore poi confermerà che una spinta decisiva venne data dal pragmatismo, a cui Papini diede un carattere spiccatamente pratico (cfr., *ivi*, p. 202). Sempre di Lovreglio si veda anche la poderosa biografia papiniana in quattro volumi dal cui titolo si evince la continua tensione papiniana fra il bene e il male, cfr. J. Lovreglio, *Une odysée intellectuelle entre Dieu et Satan. Giovanni Papini (1881-1956)*, 4 voll., Lethielleux, Paris 1973-1981.

ricerca accompagnò Papini per tutto il corso della vita, manifestandosi in una continua inquietudine nei confronti della fede cattolica l'unica, almeno dalla sua prospettiva, in grado di adempiere al compito prefissatosi dall'uomo religioso.

4.2 La religione conservatrice di Prezzolini

Se l'esistenza di Papini, come si è visto, fu improntata ad una spasmodica ricerca della religione, un'anelare continuo verso un'esperienza diversa da quella umana e condotta secondo gli insegnamenti e i precetti della fede cattolica, percorso diverso fu quello seguito dall'amico e sodale Prezzolini. La vicenda personale e biografica di Giuliano è in effetti antitetica a quella di Gianfalco dato che una conversione ufficiale, almeno a quanto è dato sapere, non avvenne mai. Ciononostante, si può legittimamente affermare che il problema religioso fu cruciale nella vita di Prezzolini¹⁴ e che lui stesso, nonostante le intemperanze giovanili, fu un personaggio fortemente apprezzato anche dalle gerarchie ecclesiastiche. Per suffragare questa posizione può essere utile osservare un aneddoto della biografia prezzoliniana, di molto posteriore al periodo leonardiano. Nell'udienza generale tenuta da Paolo VI nel 21 agosto del 1974 troviamo un inciso determinante in tal senso dato che il papa chiamerà in causa proprio l'ormai quasi centenario Prezzolini, ammettendo che dopo il "rientro" di Papini in seno alla Chiesa cattolica si stesse ancora aspettando quello del celebre "esule" – Prezzolini trascorse i suoi ultimi anni in un volontario ritiro a Lugano, dove attualmente è anche conservato il suo archivio. La speranza papale potrebbe quasi sorprendere, tuttavia non deve cogliere impreparati in primo luogo dato il valore di Prezzolini come testimone di un tumultuoso secolo di cultura italiana e mondiale, da lui vissuta come protagonista date le prestigiose cariche rivestite all'estero tra cui spicca la lunga docenza alla Columbia University di New York. In secondo luogo, è importante sottolineare che l'identità del leonardiano era ben nota a tutto il mondo cattolico già a partire dal primo decennio del Novecento data la tematica affrontata nella sua *tesi di laurea*.

Come si è già osservato questo è un periodo particolarmente fecondo per la storia culturale del Paese a causa dei numerosi movimenti intellettuali accolti nella penisola. Oltre al pragmatismo, specifico oggetto della presente ricerca, nel corso dei capitoli precedenti si è potuto notare la poliedricità e molteplicità degli indirizzi che i leonardiani hanno cercato di innervare sul tronco della filosofia italiana. Tra le varie concezioni filosofiche, tre sono risultate particolarmente importanti nel cammino perseguito, cioè il contingentismo, il socialismo e l'empiriocriticismo. Accanto a questi tre, è tuttavia obbligatorio porre un quarto elemento estremamente importante: il modernismo, l'ultima grande eresia sorta internamente alla Chiesa cattolica e scomunicata ufficialmente nel 1907, mediante l'enciclica *Pascendi Dominici Greco* di Pio X in cui il movimento eterodosso veniva bollato come "madre e sintesi" di tutte le eresie. Non è questa la sede per tracciare un bilan-

¹⁴ Nell'ultima intervista concessa a Quaranta l'ormai centenario Prezzolini confida che, accanto al linguaggio, nella sua formazione giovanile fu cruciale il tema religioso e in particolare il pensiero di Sant'Agostino. Il vescovo d'Ipiona, oltre ad avere «una grande esperienza della vita umana», è definito «un grande psicologo e scrittore» che ha mostrato come il centro della conoscenza sia all'interno dell'uomo; la sua «filosofia senza sistema» poi nei gusti personali di Prezzolini occupa un posto privilegiato rispetto a quella di San Tommaso, cfr. *Giuseppe Prezzolini: l'eresia del "Leonardo"*, intervista a cura di M. Quaranta, cit., p. 1. È molto importante sottolineare che questa impostazione di pensiero ricorre anche in un articolo apparso proprio sul «Leonardo»; qui Agostino è emblematicamente definito *pietra dello scandalo* ed è considerato l'esatto opposto di Tommaso. I due incarnano posizioni ideologiche differenti che animarono importanti dibattiti all'interno della Chiesa romana, cfr. G. Prezzolini, *Il processo di Agostino e Plotino contro Tommaso ed Aristotele*, «Leonardo», IV, ott.-dic. 1905, seconda serie, pp. 195-197.

cio complessivo dell'esperienza modernista¹⁵, tuttavia è innegabile che essa sollevò un gran numero di discussioni a cui presero parte tutti i grandi protagonisti della cultura italiana, che furono molto critici nei confronti del movimento eterodosso¹⁶. Tra i vari intellettuali impegnati nella discussione vi fu anche Gentile il quale, con la solita causticità, arriverà a sostenere l'insignificanza storica del movimento eretico. A suo avviso il modernismo, nonostante rappresenti lo sforzo maggiore del cattolicesimo per riconciliarsi col pensiero moderno e scientifico, è solamente una maschera sotto la quale si cela un protestantesimo che, al pari del moto riformistico novecentesco, è viziato in profondità dal principio individualistico; commentando l'enciclica emanata da Pio X, il filosofo scrive che essa rappresenta «una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo». La requisitoria gentiliana coglierà tuttavia appieno il significato politico dell'eresia novecentesca rea, a suo dire, di porre una duplice questione: «interna, in quanto si riferisce al rapporto della coscienza con l'autorità. Esterna, in quanto si riferisce al rapporto tra Stato e Chiesa»¹⁷.

Nonostante la durezza dei toni, Gentile coglie dei punti essenziali che in un certo modo mostrano come la reazione intellettuale nei confronti del modernismo sia imperniata su un conservatorismo, un richiamo alla tradizione e all'autorità della Chiesa romana, che trova il suo apogeo nell'opera prezzoliniana del 1908 specificatamente dedicata al fenomeno e intitolata *Il cattolicesimo rosso*. In questo testo Prezzolini si propone di analizzare motivi e ragioni che hanno spinto laici e prelati a pensare fosse giunto il momento di una profonda riforma interna della Chiesa romana, individuano il movente principale nella crescente democratizzazione della società e nell'insidia socialista, che avrebbe mostrato come il futuro dell'*ecclesia* appartenesse ai cattolici *rossi* piuttosto che a quelli neri. Le pagine prezzoliniane sono corredate da un'ampia conoscenza degli antecedenti storico-teorici del modernismo, su cui influirono l'americanismo del vescovo John Henry Newman e ancor prima Pascal, le recenti conquiste del metodo storico-critico e la nuova apologetica. Accanto queste nuove tendenze, Prezzolini rileva come il modernismo riceva delle influenze anche dalle più recenti correnti filosofiche come il pragmatismo e contingentismo, movimenti sodali a causa del comune antintellettualismo. A suo avviso la reazione modernista, come tutti i movimenti ereticali, fu preparata dalla degenerazione morale e dall'ignoranza del clero, incapace di adattarsi alle nuove sfide aperte dalla contemporaneità. Il ragionamento porterà Prezzolini a notare la caratteristica precipua del cattolicesimo, quella di riassorbire nel suo seno tutte le varie rivolte e rivoluzioni scoppiate tra i fedeli. Tale capacità di adattamento trova il suo apice nel Medioevo e nel Rinascimento, ma è messa fortemente in crisi dalla riforma luterana la quale innesca un movimento inaspettato conclusosi con il concilio tridentino, tramite cui la Chiesa di Roma fa della tradizione e del conservatorismo i suoi punti

¹⁵ Per una panoramica globale della storia del modernismo italiano si rimanda a: P. Scoppola, *Crisi modernista e riforma religiosa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961, M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963, A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, voll. II, Storia e Letteratura, Roma 2013-2014.

¹⁶ Croce, retrospettivamente, affermerà: «quando, tra gli ultimi dell'otto e i primi del Novecento, sorse impetuoso tra i più colti cattolici, sotto l'efficacia della filosofia e della storiografia laica, il cosiddetto modernismo, cioè il pensiero contraddittorio di aprire il cattolicesimo alla critica storica pur serbandone l'unità e la tradizione della Chiesa e l'autorità del pontefice e la forma dommatica, e schivando di abborrire il protestantesimo, la Chiesa si difese fermamente e gagliardamente nelle sue vecchie e ben munite trincee, e, condannato infine il modernismo con l'enciclica *Pascendi* (1907), lo estirpò e gettò al fuoco: sebbene quella difesa e vittoria le costasse la perdita di buon numero degli ingegni più addottrinati ed eleganti ch'essa possedesse. Ma quella perdita era assai meno grave rispetto alla perdita della sua stessa ragion d'essere, che sarebbe ineluttabilmente accaduta se avesse ceduto o comunque fosse venuta a patti», B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1965, cit., pp. 258-259.

¹⁷ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962, cit., p. 49 e p. 65.

fermi¹⁸. La chiave ermeneutica prescelta consente a Prezzolini di stabilire dunque una specie di superiorità di quest'ultimo sul protestantesimo, dato che «per i protestanti la verità rivelata, data nel vangelo, è fissa e inamovibile, sempre eguale, [...] senza possibilità d'aumento o di perfezione. [...] Il Protestantesimo, che si dà per una religione di progresso, è una religione di regresso; è stato una rivoluzione reazionaria. Il Cattolicesimo invece è l'azione passata, presente e futura dell'idea cristiana attraverso l'umanità, dentro l'umanità. La sua perfezione è nel mutare, perché il mutare è vivere»¹⁹. Questa posizione, tuttavia, non deve esser vista come sintomatica di uno speciale trasformismo machiavellico dato che la forza della religione cattolica non è solo nel mutare ma, anche e forse maggiormente, nel suo rimanere immobile. Prezzolini motiverà l'opinione ricorrendo al dogma dell'infallibilità della Chiesa, il quale mostra come la verità di cui si fa latore quest'ultima sia di origine divina. Lutero, invece, cerca di mettere in crisi la canonica impostazione della religiosità predicando un incurvamento verso l'interno del fedele che deve necessariamente interpretare a suo modo il testo evangelico. Secondo Prezzolini, l'ermeneutica luterana era massimamente pericolosa poiché indicava un feticismo nei confronti dei libri sacri che prestava il fianco ad interpretazioni soggettive e parziali mentre, invece, nel cattolicesimo la lettura della Bibbia, per quanto personale, era affiancata dall'indispensabile magistero del sacerdote. Prezzolini motiva la differenza d'impostazione mediante il richiamo all'unità, solo tramite la mediazione romana è difatti possibile scongiurare i pericoli insiti nella libera interpretazione, spesso foriera di scismi e crisi. Scrive l'autore:

Sono notissime le proibizioni papali della lettura del Vangelo e della Bibbia, ed è stato fino a poco tempo fa uno dei più gravi rimproveri dei protestanti ai cattolici questo di non conoscere e di non leggere il Vangelo e la Bibbia. Se non che i protestanti sbagliavano quando dicevano che ciò era perché nel Vangelo il popolo avrebbe veduto la corruzione romana delle idee di Cristo; era piuttosto il bisogno di unità assoluta che faceva tener lontana dalle menti facilmente ribelli dei latini una sorgente di interpretazioni pericolose. I latini che dominavano la Chiesa conoscevano troppo bene l'indole del popolo – giacché perfino in razze più ordinate e obbedienti si sono veduti gli effetti della libera interpretazione: la Riforma non ha prodotto una Chiesa, ma cento, e se una se ne è formata più forte, si è formata con procedimenti cattolici, dimostrando così che se si vuole unità e continuità anche un protestante bisogna che sia “cattolico”²⁰.

In queste righe Prezzolini mostra come la vera virtù della Chiesa romana si trovi proprio nella continua ricerca dell'unità, unico argine contro il proliferare delle eresie le quali contengono sem-

¹⁸ Scrive Prezzolini: «la Riforma [...] produce un movimento inatteso nel Cattolicesimo, il quale, invece di seguire la sua politica di adattamento, inizia col Concilio di Trento una politica di chiusura e separazione. Il carattere di quel Concilio è di decretare il *non plus ultra* dello sviluppo cattolico, di mettere delle colonne di limitazione, di fissare tutti i punti indecisi, di determinare con grande scrupolo tutte le posizioni cattoliche, di creare un vasto ufficio di tatuaggio morale e dottrinale, e di bollatura teologica del proprio gregge. Dagli studi alla gerarchia, dalle formule della fede alla lettura della Bibbia, dai riti della Messa alle questioni di morale, tutto viene debitamente e scrupolosamente discusso, risolto, formulato e scritto, senza risparmio d'anatema e di inferno per chi osi soltanto proporsi un cambiamento. [...] La morale del Cattolicesimo dopo il Concilio di Trento rassomiglia molto a quella d'una città in cui sian scoppiati dei casi di peste: è una morale da lazzeretto» G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, cit., pp. 8-9.

¹⁹ Ivi, cit., p. 146. Anche in alcuni scritti coevi Prezzolini sottolineerà questo aspetto sostenendo che gli storici non riuscirono a comprendere la vera natura del protestantesimo, ossia di essere una rivoluzione restauratrice atta a tornare al cristianesimo dei primi tempi e imperniato su una lettura personale dei testi sacri, cfr. G. Prezzolini, *Studi e capricci sui mistici tedeschi*.

²⁰ G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, cit., pp. 226-227.

pre un certo fondo di novità e verità. I modernisti anche, continua Prezzolini, hanno dei meriti rintracciabili soprattutto nel vivo interesse che sono riusciti a risvegliare verso le cose religiose, obbligando tutti gli anticlericali a palesare le loro gravi lacune in materia confessionale. La puntuale denuncia modernista, tuttavia, non coglie la *necessità* del cattolicesimo²¹ cadendo così nello stesso errore in cui sono incorse le altre varie eterodossie storiche. Tra queste, come già messo in evidenza, il modernismo rivela legami più che solidi con quella protestante iniziata da Lutero con cui condivideva la ferma opposizione alla curia romana, considerata responsabile principale della degenerazione dei costumi e della morale cattolica. Per Prezzolini le due eresie presentano caratteri comuni, come il misticismo e il rifiuto dell'autorità, che li rendono dei movimenti ambigui ed equivoci e infatti i modernisti «si potrebbero definire dei *protestanti che vogliono parere cattolici*, mentre i protestanti sono dei *cattolici che non vogliono esserlo*»²². Entrambi vogliono un ritorno all'indietro e una fedeltà filologica nei confronti della lettera che cozza inevitabilmente con la realtà storico-sociale, credere infatti che alla maggiore fedeltà del testo sacro corrisponda un'ipotetica caduta dell'organismo cattolico romano è per Prezzolini pura *boutade*. La chiave di lettura offerta dall'autore è molto interessante poiché mostra come tutti gli scismi siano dei procedimenti rivolti all'indietro, preoccupati a recuperare una specie di cristianesimo primitivo che mal aderisce allo scorrere dei secoli. La forza dirompente della Chiesa romana si situa invece proprio nella sua struttura sociale, che la rende in pratica insostituibile per il consorzio civile. Modernismo e protestantesimo, invece, con le loro pesanti ipoteche individualiste azzerano alcuni dei significati maggiori del cattolicesimo fra cui il senso collettivista, l'idea di società e la forte autorità politica – è molto importante ravvisare come la reazione modernista, ad avviso dell'autore, fu preparata da tutta una serie di fattori, fra cui è da annoverarsi il proliferare del cattolicesimo proprio in terra anglosassone, dove ricevette ingenti dosi di individualismo e libertà che si riversarono poi in tutta l'*ecclesia* occidentale.

Nella lettura offerta da Prezzolini, dunque, la religione cattolica mostra la sua utilità anche e particolarmente a livello sociale, dove funge da irrinunciabile intermediario fra l'interiorità del credente e l'esteriorità del cittadino. Secondo l'autore è più che legittimo affermare che «dovunque una religione assume forme sociali essa è per ciò stesso cattolica e tende a diventarlo sempre di più»; la funzione di cuscinetto esercitata fra l'esistenza esterna e quella interna mostra poi la capacità di adattamento “palmare” del cattolicesimo, in grado di adeguarsi a tutte le variazioni dell'esistenza esterna. È sua intima convinzione che questa fosse poi la posizione del padre spirituale dei modernisti, Newman, il cui pensiero è stato totalmente travisato dai discepoli modernisti; per Prezzolini il pensiero newmaniano si è erroneamente letto sotto la lente dell'evoluzionismo, un evoluzionismo tuttavia anomalo che attraverso il ritorno alle più pure e immacolate origini cristiane avvia il cattolicesimo verso una pericolosa simbiosi con il protestantesimo luterano. I

²¹ «Opera puramente umana, il cattolicesimo potrebbe rappresentare il superumano, ciò che si può immaginare di più vasto e di più duraturo nell'uomo. E il cattolicesimo che fosse una forma *necessaria* dello spirito umano, sarebbe tanto sicuro di mostrare la sua divinità, quanto qualunque altra cosa divina conoscibile dall'uomo. Una prova di questo sarebbe nel fatto che tutte le grandi istituzioni tendono al cattolicesimo, e che vi è del cattolicesimo prima della Chiesa Cattolica, come ve ne sarà anche dopo, perché già le forze che tendono a dominare assumono tutte quante degli aspetti cattolici, ed hanno delle imitazioni del Cattolicesimo. Ciò ha fatto parlare di un'imitazione, e di un'utilizzazione del Cattolicesimo – mentre sarebbe stato più esatto parlare di *necessità del Cattolicesimo*», ivi, cit., p. 168.

²² Ivi, cit., p. 334. In *Il processo di Agostino e Plotino contro Tommaso ed Aristotele*, Prezzolini dà un saggio delle posizioni teoriche espresse nel *Cattolicesimo rosso*. Il leonardiano qui scrive che con Lutero la religione era rivolta all'indietro mentre, tramite Agostino, il cristianesimo si orienta verso il progresso rappresentato nella sua epoca proprio da Newman, dipinto come erede naturale delle posizioni del vescovo d'Ippona, cfr. G. Prezzolini, *Il processo di Agostino e Plotino contro Tommaso ed Aristotele*.

neo-cattolici, altro nome con cui venivano bollati i modernisti, proiettano quindi la loro concezione verso idee e ipotesi inconciliabili con le posizioni del vescovo anglicano. La maggior fonte d'incomprensione risiede nel fatto che questi ultimi vedono la sua dottrina come un *cambiamento* dell'organizzazione romana, mentre secondo Prezzolini essa ne costituisce più che altro uno *sviluppo*, parola con cui si «indica continuità di indirizzo» mentre il tanto invocato e auspicato cambiamento sbandierato dai modernisti altro non è che sintomatico di una «semplice mutabilità vaga». Scrive acutamente Prezzolini:

Sviluppo nel Cattolicesimo è cosa contraria a quel ritorno indietro che sarebbe una sua ricristianizzazione. Essendo il Cattolicesimo uno strumento sociale che deve dominare la società per permettere la vita a una corrente anti-sociale e mantenere questa nei limiti dell'innocuità, lo si vede sviluppare con tendenza a diventare sempre più generale, più fisso, più autoritario, più unitario, più formale, più gerarchico. C'è lo sviluppo: ma invece d'essere sviluppo verso la mobilità è sviluppo verso la fissità; c'è il moto, ma invece di essere moto verso la mobilità, è moto verso la stabilità. Il Cattolicesimo non ammettendo su molti punti essenziali alcuna discussione, che pone tutto in mano all'autorità, che ha fissato nel Pontefice un giudice definitivo e infallibile, che toglie ogni funzione e ogni potere ai laici per darlo alla casta sacerdotale – si è reso, fra le chiese cristiane, la più salda dottrinarmente, la più forte socialmente, la più adatta a sostenere le intemperie dei tempi, le offese della critica, gli assalti dell'interessi umani²³.

La peculiarità ermeneutica della posizione espressa da Prezzolini in queste pagine si snoda quindi su due assi complementari, da una parte vi è il riconoscimento dell'indispensabilità del cattolicesimo in campo sociale e, dall'altra, si trova recisamente affermato che la forza spirituale e secolare del Vaticano risiede nella sua autorità, indicando in tal modo come la stessa concezione religiosa dell'autore sia imperniata in un'ottica conservatrice che si mostra affine a quella di uno più celebri giuristi tedeschi del Novecento, Carl Schmitt. In *Römischer Katholizismus und politische Form*, Schmitt sostiene che gli ultimi secoli della storia europea sono stati pervasi da un forte «sentimento antiromano» che è comune tanto ai «fanatici settari» quanto ad «interi generazioni di pii protestanti e di cristiani greco-ortodossi», che «hanno visto in Roma l'Anticristo, o la prostituta babilonese dell'Apocalisse». La grandezza della religione cattolica si situa invece in questa sua peculiare costituzione politico-spirituale; anche Schmitt, come Prezzolini, nota la capacità quasi spugnosa dell'*imperium* ecclesiastico romano che è in grado di riassorbire antinomie intuite pure dal leonardiano come quelle fra tradizione e progresso, conservatorismo e liberalismo. Il carattere precipuo della Chiesa è quindi di riunire in sé tutte le forme di stato e governo, «di essere cioè una monarchia autocratica il cui capo è eletto dall'aristocrazia dei cardinali e in cui c'è tuttavia tanta democrazia che [...] anche l'ultimo pastore d'Abruzzo, [...] può diventare quel sovrano autocratico»²⁴. Per ragioni di spazio, non è possibile approfondire questa curiosa “parentela” tuttavia si potrebbe quasi inferire che entrambi gli autori convergano su una visione comune del cattolicesimo, di cui si apprezza questo conservatorismo politico che la rende, come Prezzolini ebbe a scrivere nella prefazione alla seconda edizione della sua *tesi di laurea* – definizione da lui stesso affibbiatogli –, «la più antica monarchia elettiva che esista»²⁵.

²³ G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, cit., p. 327.

²⁴ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1923; *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2010, cit., p. 7-15.

²⁵ G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, cit., pp. 354-355.

4.3 Calderoni e il liberalismo comunitarista

L'analisi della "religione conservatrice" di Prezzolini condotta nel precedente paragrafo risulta utile per introdurre i temi legati a Calderoni. Tra i vari elementi alcuni risultano fondamentali come, ad esempio, l'eminente funzione sociale della religione, da leggere insieme all'attacco all'idea socialista. L'ottica da cui si muove Prezzolini parte dall'esplicito rifiuto teorico del socialismo, visto come una dottrina debole e mediocre, ultimo rigurgito di una borghesia oramai inetta e decaduta. Lasciando da parte le giustificazioni delle opinioni espresse da Giuliano il Sofista, è significativo notare che questa prospettiva negativa in merito allo statuto del socialismo ricorre anche in Calderoni, la cui visione socio-politica è basata sulla necessità di assicurare una pacifica esistenza all'interno di tutte quelle componenti sociali che costruiscono il consorzio statale. È indubitabile, difatti, che la preoccupazione maggiore dell'autore delle *Disarmonie* sia di garantire una sicura convivenza nelle costituzioni democratiche moderne, minacciate dal pericolo rappresentato dal socialismo rivoluzionario e dal nazionalismo conservatore. La posizione politica di Calderoni è stata giustamente letta e analizzata come liberalista, un liberalismo tuttavia atipico che è stato correttamente definito *critico*²⁶ ma che potrebbe venir declinato quasi come *comunitarista*. Nel proseguo si cercherà di abbozzare una proposta interpretativa che vedrà nella sua posizione politica dei particolari elementi etici, collegabili in un certo qual modo agli sviluppi della scuola comunitarista inglese, di cui lui e Vailati studiarono profondamente i *fondamenti*²⁷. Lo scopo calderoniano è quello di sviluppare un'etica diversa in cui trovano posto quei valori e quelle virtù morali atte ad arginare la dilagante corrente individualista, reincarnatasi nelle profezie apocalittiche dei socialisti rivoluzionari e nelle vaghe rivendicazioni dei nazionalisti. L'obiettivo è di mostrare come la visione liberalista dell'autore si articoli sul netto rifiuto delle conclusioni prospettate dai rigurgiti teorici nazionalisti e socialisti, il cui esito era l'esistenza comunitaria inautentica, basata su una visione pessimista della natura umana che potrebbe idealmente sfociare nelle tragiche vicende mondiali che sconvolsero il Novecento.

La critica calderoniana, condotta sotto un'ottica liberale, nonostante presenti un'unitarietà di fondo potrebbe quasi venir divisa in due "periodi" ben definibili e scanditi proprio dalla sua partecipazione al «Regno», rivista fondata da Corradini che coinvolse attivamente i leonardiani. Sulle sue colonne Calderoni, tra gennaio e febbraio 1904, pubblica una serie di articoli indicativi nei quali è rinvenibile una decisa avversione teorico-pratica nei confronti delle dottrine nazionaliste e socialiste. Nel primo, intitolato, *Nazionalismo antiprotezionista?*, l'autore dubita che l'impero bri-

²⁶ Calderoni, come ha ravvisato Dal Pra, «preferisce richiamarsi al liberalismo e lo fa consistere nell'incidenza sulla vita politica della cultura e della capacità tecnica e nell'estensione del suffragio». L'adesione non va tuttavia letta come un'accettazione passiva, il ferrarese noterà che il protezionismo nazionale, ultima degenerazione del liberalismo, introduce nei sistemi di scambio una disparità che si ripercuote su tutti gli strati della popolazione. Il protezionismo nasconde la volontà di sopraffazione di alcuni gruppi egemonici a discapito di altri ed è proprio quest'ammissione che fa oscillare Dal Pra sulla definizione di «liberalismo critico» che, se da «un lato si configura come autocoscienza della borghesia», dall'altro «si delinea come consapevolezza della più vasta e complessa unità nazionale, fatta di gruppi e classi differenti, legati tuttavia in un "interesse comune" che va considerato come criterio primario e linea di convergenza dell'azione politica. È proprio per rendere il liberalismo di base più congruo con la scelta rivolta all'interesse comune che lo stesso liberalismo diviene "critico", ossia volto a smascherare con spregiudicatezza tutti i dogmatismi e le mitologie che tendono a farlo strumento di interessi particolari e quindi volto a conseguire, con l'aiuto della scienza sociale ed economica, una conoscenza realistica del concreto movimento storico in cui l'azione politica si propone di operare» M. Dal Pra, *Motivi della filosofia di Calderoni*, cit., pp. 261-263.

²⁷ I due furono attenti lettori della rivoluzione metaetica anglosassone, rappresentata da Moore e che agli inizi del Novecento scosse profondamente la filosofia morale novecentesca. Lo studio più esaustivo in merito la ricezione vailatiano-calderoniana di questo indirizzo di pensiero rimane sicuramente quello di Milanese (cfr. V. Milanese, *Un intellettuale non "organico". Vailati e la filosofia della prassi*).

tannico si sia avviato verso una strada individualista e autoritaria, così come volevano gli scrittori del «Regno» affascinati dal ministro delle colonie inglese Joseph Chamberlain, diretta reincarnazione di tale ideale. La continua ricerca di una figura in cui far convergere tutte le energie sociali di una nazione è, continua Calderoni, un difetto ermeneutico tipico dei popoli latini che non riescono ad accettare le regolamentazioni normative degli organi istituzionali. Nelle pagine del suo scritto viene poi notato come il protezionismo promosso dal politico anglosassone sia contrario innanzitutto al mercato e al libero interesse degli individui, l'esaltazione di tale modello da parte dei nazionalisti del «Regno» accantona la caratteristica antropologica dell'impero inglese, basata proprio sulla comunanza morale di interessi e vantaggi. Se nel caso questi ultimi dovessero venir meno, rassicura Calderoni, l'impero britannico sarebbe sottoposto a tutta una serie di polemiche parlamentari e lotte politiche volte a ristabilire il bene comune. L'ipotetica virata protezionista dell'Inghilterra indicherebbe quindi un passo indietro, cristallizzando l'industria sia nazionale che coloniale. Il liberalismo seguito da Calderoni, formatosi alla scuola paretiana, è quindi contrario tanto al protezionismo che al socialismo, sua manifestazione, dato che «entrambi tendono a porre degli argini artificiali a quest'opera di selezione, dolorosa ma di per sé benefica, che deriva dall'azione non disturbata della libera concorrenza»²⁸.

Calderoni prova dunque a difendere una peculiare visione del liberalismo, intrecciata ad una prospettiva economica liberista che tuttavia cerca in qualsiasi modo di evitare squilibri e disegualianze sociali. Esse, secondo il liberale Calderoni, possono scansarsi solo all'interno di un determinato contesto politico, quello democratico, nel quale il concetto di comunità politica trova probabilmente una delle sue migliori esemplificazioni. In un altro scritto polemico, Calderoni attacca nuovamente gli autori del «Regno» colpevoli a suo avviso di aver frainteso le posizioni di Mosca. Nel colloquio fra quest'ultimo e il ferrarese stampato sul «Regno» Mosca, al contrario di ciò che pensano gli scrittori della rivista corradiniana, si proclama decisamente filo-democratico dato che alla democrazia «dobbiamo [...] almeno in parte, il regime di discussione in cui viviamo» e a cui sono connesse tutta una serie di libertà moderne, «quella di pensiero, di stampa, di associazione», che mostrano come la costituzione democratica sia l'unica «che permetta alla classe di rinnovarsi, che la tenga a freno, che la elimini quasi automaticamente quando essa non corrisponda più agli interessi del paese». La concezione proposta non si identifica con una fiducia illimitata nei confronti della democrazia. Mosca è consapevole che anche quest'ultima presenta delle zone d'ombra ma, ciononostante, proprio la sua posizione liberista lo porta a riconoscere che solo nella forma di governo democratico è possibile formare una classe politica disomogenea, «composta da elementi diversi per origine e per interesse», atti a soddisfare tutta quella miriade di individualità riunite nelle comunità umane. Se il potere politico è invece nelle mani di pochi o di uno, continua Mosca, si crea un culto della personalità pericoloso, capace di sfociare facilmente nell'oppressione e nell'autoritarismo. I governi pluralisti, dove vi è una rappresentanza ampia e larga delle forze politiche presenti sul territorio nazionale, offrono per converso garanzie maggiori di giustizia e controllo nell'utilizzo del potere e lo stesso «principio democratico del suffragio sembra più atto a favorire la cernita dei migliori e dei più indicati [...] si potrebbe anche sostenere che solo per mezzo di esso si possa avere l'aristocrazia tipica, il vero governo dei migliori». L'ultima domanda posta

²⁸ M. Calderoni, *Nazionalismo antiprotezionista?*, «Il Regno», I, 8, 17 gennaio 1904; in *Scritti*, vol. I, 169-176, cit., p. 175. Pareto sarà molto critico nei confronti del socialismo; nel *Cours* l'economista tratta causticamente i sostenitori di questa visione, incapaci di cogliere le pur vistose aporie del loro sistema. Scrive l'autore che costoro «senza degnarsi di darne la minima dimostrazione, suppongono che il loro futuro governo avrà *ipso facto*, per ciò solo che si chiamerà "socialista", un gran numero di qualità che l'esperienza non permette di attribuire ai governi passati o presenti. Ciò ammesso, ne traggono conseguenze meravigliose. Ma l'edificio, che in tal modo costruiscono è basato sulle nuvole» V. Pareto, *Corso di economia politica*, vol. I, cit., p. 450

da Calderoni a Mosca verterà poi su un argomento già trattato nel suo primo scritto pubblicato sul «Regno», il protezionismo, considerato dall'autore degli *Elementi di scienza politica* un pericoloso strumento poiché qualsiasi classe dirigente «partigiana di un protezionismo troppo pesante e prolungato [...] sacrificerebbe all'interesse proprio quello dell'intero corpo sociale. Ora, questo fatto è certamente avvenuto molte volte nella storia delle classi dirigenti; ma quasi sempre è stato seguito dalla decadenza dell'intero corpo sociale e, per riflesso, da quello della stessa classe dirigente»²⁹.

Le obiezioni calderoniane al nazionalismo protezionista degli scrittori del «Regno» si configurano inoltre come una precisa presa di posizione nei confronti della borghesia stessa, vista come ceto in grado di mediare fra le esigenze delle diverse classi. La sua funzione sociale si contraddistingue per «una certa moderazione nell'uso del potere», uno «spirito di disciplina e di sacrificio ad esigenze più elevate che non siano la pura auto-conservazione». Esse indicano quindi «un certo “liberalismo”», calibrato sulla soddisfazione dell'interesse nazionale che varia da stato a stato. Calderoni critica proprio il continuo appellarsi alla politica protezionista di Chamberlain, la cui ammirazione da parte della borghesia intellettuale italiana è per lui inspiegabile. A suo avviso quest'ultimo propone una soluzione vetusta, inadatta a fronteggiare quel bisogno di uguaglianza e equanimità richiesto dal coesistere comune. Scrive provocatoriamente il ferrarese:

Vorrei veder abbandonato tutto il vecchio bagaglio d'idee e frasi che hanno contenuto protezionistico, e poi cercar che cosa resta in piedi dell'intero programma chamberlainiano. Chamberlain e tutti i suoi seguaci possono bensì differire dagli antichi mercantili e protezionisti per la larghezza del fine a cui tendono, ma in fatto di mezzi adoperano lo stesso frasario e la stessa logica che sono stati propri dei mercantili e protezionisti di tutti i tempi. Non so vedere perché i progetti doganali di Chamberlain debbano venir chiamati cosa nuova e geniale, mentre il liberalismo per cui lottiamo e dovremmo lottare in Italia e in tutti gli altri paesi debba essere chiamato una «vecchia superstizione». Tanto il protezionismo che il liberalismo sono vecchi, ed entrambe le loro teorie son ben poco mutate da secoli. Ma dei due, il protezionismo è di gran lunga la cosa più stantia: poiché la sollecitudine per il benessere di un'intera nazione [...] è di origine ben più recente che la tendenza delle classi della medesima nazione a turlupinarsi ed a sfruttarsi fra loro³⁰.

Calderoni ritiene che la riprova empirica dell'inutilità del protezionismo economico sia rintracciabile già nella sperequazione delle ricchezze fra la parte meridionale e quella settentrionale della penisola italiana. Se i contadini del sud non fossero stati obbligati dal regime doganale a rivendere a un prezzo minore i loro prodotti agricoli, e contemporaneamente ad acquistare ad uno maggiore i prodotti industriali del nord, probabilmente non ci sarebbe tutto quell'astio conflittuale fra le due parti del paese. La politica di Chamberlain, tanto ammirata e scimmiettata in Italia anche dagli

²⁹ M. Calderoni, *Aristocrazie e democrazie*. (Colloquio con Gaetano Mosca), «Il Regno», I, 9, 24 gennaio 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 177-183, cit., pp. 180-183. Come rileva la Toraldo Calderoni, con la sua analisi, riesce a cogliere le esigenze oggettive che avrebbero spinto la maggioranza delle forze economiche d'oltremarica ad osteggiare la svolta protezionista delle tariffe doganali. La studiosa sottolinea poi la valutazione negativa del protezionismo, visto da Calderoni come uno strumento dannoso, nel lungo periodo, allo sviluppo equilibrato di una nazione, cfr. M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 152.

³⁰ M. Calderoni, *Nazionalismo borghese e protezionista*, «Il Regno», I, 11, 7 febbraio 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 193-203, cit., pp. 194-195. Per Calderoni la potenza economica dell'Inghilterra era dovuta alla continuità dell'indirizzo liberistico grazie al quale aveva acquistato il ruolo di centro monetario e mercantile del mondo. Il ferrarese, nonostante colga con una certa acutezza gli elementi di forza del capitalismo anglosassone minimizza, secondo la Toraldo, le crepe che iniziavano allora a palesarsi nell'apparato industriale d'oltremarica. cfr. M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 159 e sgg.

scrittori del «Regno», è del tutto fantasiosa in un'organismo socio-politico come quello dell'impero britannico, la cui forza si basa proprio sull'abolizione delle tariffe doganali e il libero scambio. Conscio tuttavia del pericolo, Calderoni teme comunque che una vittoria del nazionalismo protezionista di Chamberlain possa rivelarsi più dannosa per l'Italia che per l'Inghilterra stessa; se questa pratica politica dovesse trionfare anche nella penisola, si favorirebbe un clima d'instabilità civile su cui potrebbe prosperare l'altra dottrina massimamente pericolosa per l'esistenza in comunità: il socialismo rivoluzionario.

Il "secondo gruppo" di articoli, composto da due scritti, viene stampato tra l'ultimo mese del 1904 e il primo del 1905 sulle colonne del «Regno». In queste pagine le posizioni antisocialiste calderoniane sono evidenti e mostrano come il mutamento di paradigma della critica – dal nazionalismo protezionista al socialismo – sembra essere motivato dalla realtà storica: la tendenziale e costante trasformazione dell'anima socialista da riformista a rivoluzionaria³¹.

Nel primo scritto, *La Questione degli scioperi ferroviari*, Calderoni si schiera in maniera nettamente contraria alle rivendicazioni e ai diritti dei ferrovieri. La tendenza delle *élite* "dominanti" è di considerare le ferrovie come un'opera indispensabile e, quindi, di ritenere l'astensione lavorativa contraria all'ordine costituito. Calderoni, schierandosi a favore di questa tendenza, decide di accostarsi al dibattito sulla statalizzazione o privatizzazione delle ferrovie arrivando a propendere per la seconda ottica, considerata utile tanto per i ferrovieri che per le ferrovie. Alle ferrovie poiché introduce la concorrenza e ai ferrovieri poiché scongiura il pericolo di retribuzioni "variabili", dipendenti dalle risorse e dal bilancio statale. Per il ferrarese è poi inconcepibile concedere a gruppi separati di lavoratori – in particolare gli impiegati statali – la facoltà di imporre il proprio volere al parlamento. Se una classe particolare avesse tale prerogativa e fosse capace di imporre con la forza il proprio volere ci si troverebbe di fronte a dei pretoriani romani, figure che in una comunità politica democratica non posso minimamente sussistere³².

Nella sua ottica, la tolleranza costituzionale nei confronti delle rivendicazioni dei ferrovieri implica un'indulgenza generale e legittima quindi anche altre classi di lavoratori ad agitarsi per assicurarsi determinate condizioni e regole d'ingaggio, sottraendo così al parlamento e al governo la possibilità di legiferare in materia di lavoro. Le loro pretese, nell'ottica di Calderoni, sono contrarie all'ordine costituito e si configurano come un vero e proprio ricatto volto a soppiantare l'autorità statale. Invece di avvalersi dell'unico mezzo lecito di conflitto sociale, lo strumento elettorale, i ferrovieri ricorrono all'intimidazione e al ricatto dello sciopero politico, strumenti deleteri per la comunità sociale. Tollerare l'astensione lavorativa di qualsiasi classe sociale vuol dire ammettere l'introduzione di nuovi oneri statali, cioè di nuovi tributi nei confronti delle classi meno abbienti. L'interruzione del servizio ferroviario renderebbe quindi necessario l'intervento oneroso dello stato, che successivamente sarebbe costretto a scaricare i costi sulla rimanente comunità nazionale

³¹ In sostanza è questo il punto di vista della Toraldo di Francia secondo la quale in Calderoni influì «la preoccupazione suscitata, nell'opinione pubblica di orientamento liberale, dal declino dell'egemonia riformista sul movimento socialista e dal nuovo carattere che, anche in conseguenza, avevano acquistato le lotte e gli scioperi dei lavoratori; specie nell'ultimo anno essi avevano, infatti, sconfinato spesso dall'ambito di un puro rivendicazionismo economico per diventare armi di pressione e di protesta politica» M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 164.

³² «Se gruppi separati di lavoratori, quali sarebbero i ferrovieri, i fattorini postali e telegrafici, ed in genere gli impiegati dello Stato, tutti coloro che esercitano una funzione di pubblica necessità, pretendono coll'intimidazione imporre al Parlamento nazionale questa o quella decisione, impedire o provocare la votazione di una legge, non è più nel Parlamento che risiede il potere, ma in loro. Come i *pretoriani* nell'impero romano, essi potrebbero, volendo, eleggere o deporre il capo dello Stato, violare tutte le garanzie costituzionali e statuarie, governare insomma il paese» M. Calderoni, *La questione degli scioperi ferroviari*, «Il Regno», anno II, n. 24, 11 dicembre 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 223-229, cit., p. 223. Sul tema degli scioperi ferroviari si esprime, negativamente, anche Pareto, cfr. V. Pareto, *I sistemi socialisti*, pp. 486-487.

– ammettere il diritto di sciopero obbliga poi l'operaio ad accettare, come contraltare, la pratica del crumiraggio, che assicura l'imprenditore dai danni provenienti dall'astensione lavorativa.

Il *case-study* osservato da Calderoni presenta tuttavia altre peculiarità. A suo avviso fra i ferrovieri, «per un cumulo di condizioni particolari dovute alla natura speciale dell'industria in cui sono impiegati, sussiste una solidarietà così vasta e compatta d'interessi contro tutti gli altri cittadini da farne una vera casta a parte, e con una efficacia tale di forza ricattatrice, da tradursi in un vero e proprio potere di sfruttamento a danno della collettività e in sostanza a danno delle altre categorie di lavoratori»³³. Avendo in mente una determinata idea di comunità, Calderoni non poteva assolutamente sottoscrivere le strategie di lotta utilizzate dal proletariato, soprattutto in quei casi nei quali il settore industriale coinvolto riguardava monopoli statali. Il ricorso allo strumento scioperale, inoltre, mostra l'incostituzionalità e diseconomicità delle rivendicazioni dei ferrovieri e consente all'autore di introdurre due conclusioni. In primo luogo ai ferrovieri è richiesto di non abusare degli strumenti di lotta di classe, dannosi tanto verso l'industriale quanto verso l'intera nazione; in seconda battuta, Calderoni invita il parlamento a non tollerare le intimidazioni incrementando, al contempo, le sanzioni in caso di scioperi violenti. La tendenza calderoniana è quindi quella di mediare fra l'interesse delle classi che costituiscono la comunità sociale e l'organismo che regola questa stessa comunità, la nazione, concludendo che:

su una cosa pare a me di capitale importanza insistere. Se un progetto in questo senso fosse presentato e preso in considerazione dal Parlamento, occorre assolutamente che questo non si lasci intimidire neppure dallo scoppio di uno sciopero in tutta l'Italia, e vada fino in fondo. Bisogna che l'opinione pubblica sappia accettare lo sciopero generale come un disastro inevitabile, e che la legge sia, se è stata presentata, votata. E questo in omaggio al principio che il Parlamento, e non i ferrovieri, costituisce il potere sovrano, principio che è più importante di qualunque danno possa derivar dallo sciopero³⁴.

In *La necessità del capitale*, invece, si trova una condanna senza appello alla struttura epistemologica del socialismo, basata sostanzialmente su concetti vuoti e a-storici che non meritano nemmeno di essere sottoposti al processo di verifica. Nonostante il socialismo scientifico marxiano, secondo Calderoni, sia superiore a quello utopistico per il maggior rigore nella raccolta dei dati empirici, il suo retroterra teorico è oramai falsificato, divenendo così inservibile per la comunità socio-politica. Per Calderoni, quindi, le sue posizioni dottrinarie e le sottese rivendicazioni delle classi lavoratrici sono del tutto insensate dal momento che il contenuto della teoria economica marxista è smentito dai fatti, i quali non trovano referenti reali nella vita finanziaria della nazione. A suo avviso l'aristocrazia socialista è profondamente incoerente, oltre che ingannatrice visto il ricorso strumentale a determinate nozioni di cui ammettano l'insensatezza all'interno dei loro ristretti circoli culturali. Il *j'accuse* calderoniano si focalizzerà proprio sull'opera di demistificazione appoggiata dai teorici del socialismo, colpevoli di non aiutare le masse a formarsi credenze vere

³³ Ivi, cit., p. 226. Il *focus* calderoniano sulla questione specifica dello sciopero ferroviario mostra gli assi portanti della sua metodologia di ricerca. Partendo da un'indagine empirica Calderoni cercava di fornire valutazioni morali allo scopo di penetrare la complessa formazione delle scelte individuali, arrivando persino ad influenzarle. L'intento era di elaborare una nuova scienza etica normativa, ossia pattuire un insieme di regole da seguire per il vivere comunitario che mostra come, in ogni scritto calderoniano, si trovi «l'esortazione alla serietà professionale e al lavoro collaborativo» A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 254.

³⁴ M. Calderoni, *La questione degli scioperi ferroviari*, cit., pp. 228-229. La Toraldo ha tuttavia notato che la concezione privatistica del diritto di scioperare è in un certo qual modo il limite costitutivo del liberalismo calderoniano, incapace di riconoscere i nuovi elementi di crisi intervenuti nel rapporto fra stato e società civile, M. Toraldo di Francia, *op. cit.*, p. 169.

e corrette. Scrive il ferrarese che «il partito socialista è ormai un partito a doppia faccia, una delle quali esso presenta al pubblico colto ed intellettuale, l'altra è per le masse e viene bandita nei comizi. Di questa sua duplicità si accorge dopo dieci minuti chiunque discorre con un socialista un po' intelligente, con uno di quegli innumerevoli professori ed avvocati che sanno così bene dimenticare ciò che hanno detto in un salotto, non appena si trovano dinanzi ad una folla vociferante. La tigre del comizio si fa pecora nel salotto»³⁵. Un altro ordine di problemi nell'ottica calderoniana è dato dal fatto che proprio le false antinomie linguistiche dei socialisti sono ormai entrate nel patrimonio comune dei vari organi di comunicazione dell'epoca, i giornali, i quali reiterano parole come “borghesia”, “capitalismo”, “lotta di classe”, fomentando così confusione e disordine sociale. L'atteggiamento, nota Calderoni, non è proprio solo di quelle riviste interessate a diffondere le teorie della scuola marxista, ma è riscontrabile anche nelle testate liberali e conservatrici, che accettano di confrontarsi su un campo vuoto. Le categorie ermeneutiche utilizzate dai marxisti sono quindi semanticamente vacue e non fanno altro che istigare nuove polemiche fra le componenti del tessuto sociale; capitalismo e borghesia, ad esempio, sono «fenomeni eterni della società umana» che secondo Calderoni persisteranno «finché gli uomini non si sottoporranno a dei sacrifici per puro amore del prossimo»³⁶. Nell'ottica perseguita nel paragrafo, volto a declinare la proposta politica calderoniana sotto forma di un liberalismo comunitario, questo inciso si rivela fondamentale poiché mostra come, nell'ottica del filosofo pragmatista, il bene generale della comunità socio-politica è il massimo fine perseguibile da parte dell'uomo. La linea su cui si muove Calderoni sembra quasi avere delle radici aristoteliche, data la preminenza accordata alla comunità rispetto ai singoli che la popolano; non è questo il luogo preposto ad approfondire il rapporto tra lo stagirita e il pragmatista, tuttavia è innegabile che il primato etico assegnato da Calderoni all'esistenza comunitaria sembra in un certo qual modo anticipare tutte le forme di neo-comunitarismo esemplificate da alcuni delle voci filosofiche contemporanee più influenti, come ad esempio quella di Alasdair MacIntyre che sosterrà la necessità di una nuova *etica delle virtù*, di matrice aristotelica e tomista, in grado di assicurare la pacifica esistenza relazionale all'interno del consorzio civile³⁷.

Pur non arrivando ovviamente alle conclusioni di MacIntyre, il liberalismo comunitarista di Calderoni, come si è visto, è pronto a sacrificare l'interesse concreto della “borghesia”, o di qualsiasi altra categoria sociale, sull'altare del bene comune e nazionale. L'idea del ferrarese è che l'unico correttivo di un eventuale eccesso di interesse privato può trovarsi solamente all'interno degli stati democratici, normativamente e moralmente differenti rispetto a quelli prospettati dalle dottrine politiche da lui criticate. L'idea di democrazia di cui si fa latore non è comunque assoluta, dato che Calderoni la modera con una decisa precisa presa di posizione nei confronti del liberalismo. Il bene comune dei ceti sociali “alti” – come detto – deve essere sacrificato quindi al bene comune della nazione, solo così è possibile assicurare una pacifica esistenza tra tutte le tessere connettenti la

³⁵ M. Calderoni, *La necessità del capitale*, «Il Regno», II, 2 gennaio 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 231-238, cit., p. 232-233. Anche in uno dei suoi primi scritti, *Métaphysique et positivisme*, Calderoni mostrerà i motivi della sua avversione al socialismo marxista; il materialismo storico è «parfaitement légitime si on le considère comme un avertissement de tenir compte des faits économiques, et d'y recourir pour une explication des plus profonds entre les changements politiques et sociaux, pour l'interprétation des grandes périodes de l'histoire, mais il se révèle comme un système tout à fait unilatéral et incomplet si on veut l'appliquer à tous les faits concrets, des plus simples aux plus généraux» M. Calderoni, *Métaphysique et positivisme*, cit., p. 28. Nonostante la critica serrata condotta contro il socialismo si deve ammettere, con Dal Pra, che Calderoni ha il merito di riconoscere al movimento politico una certa vitalità e operatività a dispetto della crisi in cui si trovava il suo fondamento teorico; cfr. M. Dal Pra, *Studi sul pragmatismo italiano*, p. 159.

³⁶ M. Calderoni, *La necessità del capitale*, cit., p. 236.

³⁷ A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame, Indiana 1981; *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007.

galassia sociale e civile. Calderoni è convinto a tal punto dalla bontà del suo proposito da dirsi più che disponibile a mettere sul piatto tutti gli agi e i beni derivanti dalla sua condizione sociale: «per me personalmente, che mi sento anzitutto italiano e poi borghese, mi auguro che l'Italia sappia sbarazzarsi di tutti gli elementi dannosi ed infecondi che la dissanguano e la opprimono; dovesse anche, in questo processo di eliminazione, andar sacrificata buona parte della borghesia attuale, per essere sostituita (attraverso il meccanismo democratico) da elementi più vitali e più utili che sono veramente gli interessi della Patria»³⁸.

4.4 Vailati e la psicologia paranormale

Nei pragmatisti italiani, come motivato nelle pagine precedenti, questa “venatura esistenzial-religiosa” può venir intesa come un collante capace di coagulare e tenere insieme personalità divergenti sotto numerosi aspetti: educativi, di temperamento, formazione e anche estrazione sociale. Nonostante le differenze, i quattro condividevano questo tacito presupposto “metodologico”, votato a non sottovalutare le esperienze osservabili dell'esistenza umana. Dalla religione alla politica, dalla sociologia all'economia, qualsiasi ambito che imponesse una relazione tra il soggetto e l'*altro* era massimamente tenuta in conto dai nostri autori. Questa considerazione, retrospettivamente, serve non solo a motivare la comune alleanza sulle colonne del «Leonardo» ma può essere d'ausilio anche per ribadire come i pragmatisti italiani fossero interessati a qualsiasi manifestazione della vita pratica. Utilizzando questo termine essi intendevano non solo tutte quelle esperienze passibili di verifica empirica, ma anche quei fenomeni difficilmente catalogabili nel novero delle realtà certe, chiare e evidenti, come ad esempio quelle religiose. Come si è già esaminato nel capitolo dedicato al rapporto fra i pragmatisti italiani e americani, anche Vailati non esitò a misurarsi con problemi quali l'immortalità dell'anima o il peso della fede all'interno della comunità socio-politica, a testimonianza della sua vivacità e curiosità intellettuale. Proprio negli anni in cui si delinea questa tonalità mentale, oltre ai fenomeni religiosi il cremasco mostra un'attenzione specifica verso quelli spiritici, telepatici o medianici, nei quali si stagliavano proiezioni dell'inconscio affascinanti per lo psicologo Vailati – il cui desiderio di conoscere lo spingeva a considerare perfino queste manifestazioni anomale, secondo alcuni specchio del demoniaco.

La dimensione “paranormale”, ambito nel quale rientrano la metapsichica, lo spiritismo e le ricerche psichiche, registra in quegli anni un vivo interesse a cui aderirono anche numerosi intellettuali di fama internazionale, come James e Bergson, entrambi presidenti della *Society for Psychical Research*, ente fondato nel 1882 a Cambridge. Verso la fine dell'Ottocento la psicologia è sottoposta ad un ampliamento di prospettive che, se da un lato indica la messa in crisi dei modelli positivisti a causa delle recenti scoperte sulla struttura del cervello, dall'altro cerca di recuperare appunto quei fenomeni magico-mistici che potevano rientrare nell'ampia sfera della fenomenologia religiosa. In tal novero convergono non solo le figure dei santi e dei martiri, ma anche quelle dei medium, menti geniali in grado di ricreare delle condizioni ambientali di estasi difficilmente replicabili da parte dell'uomo comune. L'interesse di Vailati per questi fenomeni in cui si palesa un'esistenza che va oltre quella del corpo, non va tuttavia confusa con un'adesione all'ipotesi spiritualista, i cui elementi in un certo qual modo si fusero con correnti occultiste; nella sua ottica questa scelta, oltre che insoddisfacente a livello metodico, aveva il dubbio merito di introdurre una nuova metafisica dogmatica, inaccettabile per il cremasco³⁹. La sua lettura tende anzi a sconfessare

³⁸ M. Calderoni, *Nazionalismo borghese e protezionista*, cit., p. 194.

³⁹ Questa è in sostanza la conclusione di De Zan che all'interesse vailatiano per le ricerche psichiche dedica un

quelle ipotesi esplicative non solo perché basate su un'erronea metodologia di ricerca, ma anche perché lasciavano alcune esperienze dell'esistenza umana al di fuori del recente del conoscibile e del comprensibile mentre invece, la caratteristica del pragmatismo italiano, era quella di contemplare qualsiasi manifestazione del vivente.

Vailati, sempre attento alle tendenze e discussioni più recenti del panorama scientifico, partecipa quindi alla "campagna divulgativa" di questo nuovo indirizzo di ricerche insieme ad altri vari e importanti studiosi del periodo – tra gli italiani basti menzionare lo psichiatra Enrico Morselli e Cesare Lombroso, padre dell'antropologia criminale – divenendo anche membro della *Society for Psychological Research*, fondata con l'intento di scandagliare questi fenomeni contribuendo così a diffondere le controversie in merito a una branca "anomala" e sperimentale della psicologia. In una lettera allo psichiatra Giulio Cesare Ferrari, il filosofo cremasco presenta così l'associazione londinese:

Essa conta undici anni di vita e ha sede a Londra (Buckingham Street 19). Nel 1895 ottenne di essere riconosciuta come corpo morale (*incorporated Society*) con autorizzazione ad accettare legati ecc. All'atto del riconoscimento i suoi soci erano circa 900, oltre agli altri 500 della sezione americana che costituisce un corpo a sé. Il presidente (nell'agosto 1895) era William James, il celebre psicologo; ora fu eletto William Crookes (1896). Tra i vicepresidenti figurano Sidgwick e l'illustre fisico Lord Rayleigh (lo scopritore dell'*argon*). [...] I soci sono per lo più inglesi: ve ne sono però parecchi francesi e tedeschi. Di italiani pochissimi: Ermacora di Padova, Finzi di Milano, Gordigiani di Firenze, la marchesa di Villamarina e il sottoscritto, oltre al prof. Lombroso che è tra i soci corrispondenti. Uno dei meriti principali della Società è, secondo me, quello di aver capito la necessità e l'utilità di una cooperazione e d'una collaborazione estesa ed organizzata per la raccolta e soprattutto per l'accertamento dei fatti al cui studio essa si dedica. Essa cerca di promuovere con ogni mezzo l'investigazione spregiudicata e diligente, la conoscenza delle cause di errore nelle osservazioni e delle precauzioni da prendere contro le illusioni della memoria o contro la tendenza del linguaggio a mettere sempre inconsciamente nella descrizione dei fatti qualche cosa di più di quello che è stato realmente osservato. A questo riguardo essa ha dato assai importanza alla creazione d'una terminologia tecnica precisa che precluda ogni ambiguità e faciliti la classificazione naturale dei fatti osservati⁴⁰.

Il "corpo a corpo" con i problemi metapsichici parte nel 1896, anno che coincide con l'inizio del suo triennio di docenza accademica a Torino inaugurato dalla prolusione *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*. In un momento indubbiamente importante nella formazione filosofica vailatiana, i primi scritti in cui si trovano riferimenti espliciti alla telepatia sono i resoconti sul III Congresso internazionale di psicologia monacense, dove vi fu una relazione di Sidgwick in cui venivano esposti i risultati di una ricerca in merito alla frequenza delle allucinazioni veridiche, ossia collegate a fatti reali. Nota Vailati che le conclusioni raggiunte nello studio anglosassone, basate su un rigoroso metodo statistico, sono favorevoli all'ammissibilità dell'ipotesi telepatica che «ha un valore scientifico assolutamente indipendente da qualunque teoria a cui si possa ricorrere per averne una spiegazione» e mettono Sidgwick «in una posizione analoga a quella di un meteorologo, che, studiando le vicende atmosferiche venisse in esse a riscontrare delle

importante articolo, cfr. M. De Zan, *Riflessioni di Vailati su telepatia e spiritismo*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati» 2008, pp. 75-99. Per una visuale d'insieme sulla storia della psicologia in Italia si veda L. Mecacci, *Psicologia moderna e postmoderna*, Laterza, Bari 1999.

⁴⁰ Giovanni Vailati a Giulio Cesare Ferrari, 5 settembre 1896; in *Epistolario*, cit., pp. 59-60.

regolarità o delle leggi di cui non sapesse darsi ragione»⁴¹. Per Vailati, tuttavia, anche se lo stato attuale delle nostre cognizioni non consente di collegare questi fenomeni a delle leggi naturali, ciò non impedisce affatto di trovare prima o poi quello «che noi chiamiamo una spiegazione e di farli entrare in qualche capitolo del nostro limitato *preventivo intellettuale*». L'utilizzo del cannocchiale statistico suscitò una serie di polemiche sterili, almeno secondo Vailati; nella sua visuale qualsiasi metodologia d'indagine non è imposta arbitrariamente dall'uomo alle cose, «ma sono i fatti stessi che impongono a noi di adoperare certi mezzi di ricerca ad esclusione di altri che sarebbero certamente più convenienti se potessero essere applicati».

Allo stato attuale della scienza, tuttavia, il metodo seguito da Sidgwick presenta anche per Vailati delle criticità perché non tiene conto del «variare della frequenza relativa dei casi di telepatia in corrispondenza ai diversi generi di morte». Come spiegare «dal punto di vista dell'*ipotesi* che considera le coincidenze telepatiche come puri effetti del caso, il *fatto* che esse si verificano in proporzione notevolmente e persistentemente maggiore in corrispondenza a casi di morte per soffocazione e per annegamento che non per casi di morte per malattia?». Già questa domanda mostra in un certo senso l'importanza di non escludere aprioristicamente i fenomeni telepatici, sconfessando così le requisitorie che vedevano nella metapsicologia una sorta di *revival* del misticismo medievale perché, scrive argutamente Vailati, «gli uomini hanno sempre qualificato di pregiudizi non solo le credenze che essi *non hanno più*, ma anche quelle che essi *non hanno ancora*»⁴².

L'indifferenza per gli studi intorno alla telepatia, secondo Vailati, è da imputare quindi al *deficit* di cultura scientifica dell'Italia; il *gap*, tuttavia, cerca di essere colmato da «l'ottima *Rivista di studi psichici* diretta dal dottor G.B. Ermacora di Padova insieme al dott. G. Finzi di Milano» che «si adopera già da qualche anno a scuotere l'apatia del pubblico e della più parte degli scienziati italiani, mettendo a loro portata i risultati delle ricerche promosse dalla Società inglese ed iniziando lavori scientifici animati dallo stesso spirito scientifico»⁴³. La considerazione si trova nel secondo resoconto dedicato al congresso di psicologia di Monaco; qui, Vailati, nota che la parola «telepatia» venne introdotta dai ricercatori

per caratterizzare la posizione che intendevano assumere da una parte di fronte agli spiritisti propriamente detti, che si danno più cura di trovare delle interpretazioni o delle spiegazioni che non delle prove dei fatti che dicono di aver constatato; e dall'altra parte di fronte agli scettici ad ogni costo il cui genere di superstizione si manifesta invece nel credere che a distruggere il valore di fatti bene osservati ed accertati, che non giungano a spiegare, basti semplicemente affermare che essi sono impossibili. Per telepatia s'intende dunque la comunicazione di impressioni o sensazioni di qualsiasi specie da un uomo ad un altro, indipendentemente dagli ordinari mezzi di comunicazione, per mezzo dei sensi⁴⁴.

⁴¹ G. Vailati, *La discussione sulla Telepatia al III Congresso internazionale di Psicologia*, «Rivista di Studi Psichici», settembre 1896; in *Scritti*, vol. III, pp. 109-113, cit., p. 110.

⁴² Ivi, cit. pp. 112-113.

⁴³ Cfr. G. Vailati, *La Telepatia*, «La Provincia di Brescia», 21 ottobre 1896; in *Scritti*, vol. III, pp. 114-116, cit., p. 116. Giudizio analogo si ritrova anche in una lettera spedita al cugino Premoli nel 1895: «mi sono abbonato a quella «Rivista psichica» diretta dall'Ermacora di Padova che mi pare ben fatta: ho già ricevuto il primo fascicolo che ti farò avere non appena mi sarà restituito da un amico a cui l'ho prestato; vi troverai molti fatti interessanti; se ne venisse a tua conoscenza qualcuno dello stesso genere, bene accertato, farai bene a comunicarmelo; per ora il lavoro più importante è quello dell'accertamento e della classificazione; qualunque costruzione teorica sarebbe prematura e potrebbe nuocere, dando una direzione unilaterale alle ricerche e dando occasione a sviare inconsciamente i fatti per adattarli a delle idee preconcepite» cfr. Giovanni Vailati a Orazio Premoli, Torino 30 gennaio 1895; in *Epistolario*, cit., p. 39.

⁴⁴ G. Vailati, *La Telepatia*, cit., p. 115. Seguendo questo filo si può considerare come telepatia «la facoltà che certe

La scuola anglosassone ha quindi l'indubbio merito di aver iniziato sui fenomeni telepatici un'indagine sistematica nel puro interesse dei progressi della scienza, e di aver capito come era impossibile venire su questo soggetto a conclusioni attendibili senza basarsi sopra una copiosa e vagliata raccolta di casi contemporanei e certificati dalla testimonianza diretta delle persone stesse che vi ebbero parte». In Italia, tuttavia, lo sviluppo della nuova branca del sapere è ostacolato da un lato dalla «fanatica ingenuità dei cosiddetti spiritisti che credono che il bisogno del meraviglioso e la necessità di emozioni soprannaturali sia l'unica preparazione richiesta per chi vuol intraprendere con serietà e profitto questo genere di studi», e dall'altra «l'incredulità sistematica di una gran parte degli uomini di scienza, i quali [...] dovrebbero aver imparato ad avere maggior esitanza nel condannare a priori ogni nuova idea pel solo fatto che essa non è ancora un'idea vecchia»⁴⁵.

Lo scritto in cui è maggiormente chiarita la posizione di Vailati in merito agli studi psichici è la recensione ad un volume emblematicamente intitolato *Storia dello spiritismo*, scritta da Baudi di Vesme, nel quale figurano numerosi materiali per uno studio comparato delle varie forme che hanno assunto i miracoli e le credenze nel corso dei secoli. L'autore, osserva Vailati, mostra come i fatti miracolosi così frequenti nelle vite dei santi abbiano innegabili analogie «coi fatti che si producono, o sono creduti prodursi, continuamente anche ai nostri giorni nelle sedute spiritiche, nelle cliniche o nei Santuari delle Madonne miracolose, e notando a ragione la puerilità e l'insufficienza delle spiegazioni che si tentò e si tenta di dare di essi ricorrendo all'ingenua ipotesi della frode, della malafede o della simulazione». Vailati, tuttavia, non approva il propendere di Baudi di Vesme verso l'ipotesi spiritistica, da lui preferita rispetto a quella telepatica «fondata invece sull'ammissione di influenze reciproche tra persone viventi». Secondo il filosofo cremasco tuttavia la soluzione dei «telepatisti» gode di una sorta di diritto di prelazione rispetto alle congetture spiritiste; nella sua ottica la spiegazione telepatica acquista quindi una specie di:

prima ipotesi sul materiale dei fatti che gli spiritisti propriamente detti sono abituati a considerare come usufruibili quali prove o verifiche delle loro dottrine, gli investigatori moderni non sono indotti, come sembra all'A., da alcuna avversione speciale per il «sovranaturale» e per qualunque forma di ricorso ad esso come mezzo di spiegazione. Essi non fanno con ciò che uniformarsi a una delle norme metodiche fondamentali già da lungo tempo adottate in tutte le scienze nelle quali la mente umana si è maggiormente spinta innanzi, norma che non era sconosciuta neppure ai logici scolastici, dai quali essa era designata col nome di rasoio di Occam⁴⁶.

persone credono possedere di far rivolgere a sé lo sguardo d'una persona situata in posizione da non poterla vedere» mentre non sarebbero tali «i cosiddetti presentimenti, in quanto si riferiscono a fatti non ancora avvenuti, o non ancora conosciuti da altre persone, oppure le impressioni o le allucinazioni che si riferiscono a persone defunte», cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Ivi, cit., p. 116.

⁴⁶ G. Vailati, [Rec. a] C. Baudi di Vesme. *Storia dello spiritismo*, vol. II, «Rivista di Studi Psichici», gennaio 1898; in *Scritti*, vol. III, pp. 123-128, cit. pp. 124-125. Per Vailati gli spiritisti sono in un certo qual modo giustificati poiché si trovano in una fase di esautoramento del messaggio salvifico delle religioni positive, vivendo così tragicamente l'impossibilità di raggiungere un'ipotetica vita dopo la morte. Scrive il cremasco: «molti, sebbene forse non se n'accorgano, si son gettati o propendono a volgersi verso la corrente dello spiritismo non per altro, in fondo, che per un supremo e disperato istinto dell'io personale. Essi si afferrano con ansiosa tenacità all'ultima tavola di salvezza che loro viene offerta dalla credenza spiritica, proprio nel doloroso momento in cui, non più credenti nelle promesse e nei dogmi delle religioni positive, vedevansi precluso dalla scienza ogni varco per il di là, e ogni speranza nella persistenza della tanto cara personalità prolungata indefinitivamente dopo la morte». La questione dell'immortalità dell'anima, già incontrata nei paragrafi dedicati al rapporto fra James e i pragmatisti italiani, «non è semplicemente un desiderio della nostra propria immortalità, ma anche, e anzi soprattutto, un desiderio dell'immortalità degli altri, delle persone che ci sono care e che noi non ci rassegniamo a non poter più rivedere e riabbracciare. Questa ripugnanza a separarsi

Nonostante la critica, Vailati non intende sminuire i contenuti del libro. Anzi, nota il cremasco, un altro dei suoi indiscutibili meriti riguarda l'attenzione riservata al tema del *folklore*, «o di quella scienza che si designa ora col nome, un pò troppo tedesco, di “psicologia popolare”». In tal modo anche la storia dei miti e delle credenze religiose antiche e moderne, grazie all'influenza della psicologia sperimentale e della fisiologia del sistema nervoso, potrebbe progredire e mostrare come in essa si presentino «delle facoltà e attitudini non normali dello spirito umano, come la “santità”, il “genio”, l'ascetismo e le varie specie di eroismi e di anomalie evolutive del sentimento, della volontà o dell'intelligenza». Per Vailati poi le ricerche sull'ipnotismo e tutti i fatti connessi alla medianicità sono quindi atti «a fornire documenti importantissimi e, a quanto mi sembra, indispensabili, per guidare alla retta interpretazione delle testimonianze, conservateci dalla storia, sullo sviluppo e le trasformazioni delle credenze religiose dell'umanità».

L'innumerabile quantitativo di fatti che è possibile distillare dalle varie tradizioni religiose, e in particolare dall'agiografia cristiana, porteranno quindi a «un concetto assai più esatto e profondo delle leggi che regolano la vita ideale e morale della società, di quello che ci possono dare le opere degli storici e degli eruditi che, negli apprezzamenti relativi alle testimonianze di fatti *miracolosi* e non conformi all'ordine abituale delle cose, si lasciano guidare semplicemente da nozioni a priori o da *preconcetti* religiosi o irreligiosi»⁴⁷. Come si evince dal passo appena citato, nella riflessione vailatiana le qualità “paranormali” padroneggiate dai vari *medium* si rispecchiano in un certo modo nelle vite miracolose dei santi, pur con le dovute differenze. In entrambe le situazioni, almeno secondo il filosofo cremasco, si palesano comunque delle grandi personalità psicologiche capaci di affascinare e, perché no, traviare masse più o meno cospicue di persone. Nelle vite uniche del santo e del *medium* Vailati sembra quasi intravedere un diverso vocabolario, capace di mettere l'uomo in comunicazione con universi al di là del mondo fisico.

Le dispute in campo metapsichico porteranno Vailati a registrare quindi la differenza epistemologica principale fra le due fazioni in lotta: “telepatisti” e spiritisti. A suo avviso il motivo per cui è auspicabile condividere le analisi dei primi è dato essenzialmente da alcuni motivi; in primo luogo, quest'ultimi hanno maggior accuratezza nel descrivere e spiegare i fatti, dato che tengono sistematicamente conto «delle condizioni nelle quali il fenomeno avviene e di tutte le circostanze che *possono* aver avuto parte nel produrlo». Se gli spiritisti hanno il merito di far «nascere un interesse e un *desiderio* di osservare i fenomeni in questione», i telepatisti impongono una sorta di rigore investigativo che genera «l'abitudine e la capacità ad osservarli bene ed *accuratamente*, non trascur-

per sempre dalle persone che ci amano e che amiamo ha, certo, altrettanta parte quanto la ripugnanza a credere alla possibilità del proprio annientamento, nel determinare il fanatismo spesse volte morboso di molti addetti a pratiche spiritiche», G. Vailati, [Rec. a] Giulio Scotti. *Lo spiritismo e i nuovi studi psichici*, «Rivista di Studi Psichici», luglio 1898; in *Scritti*, vol. III, pp. 132-133.

⁴⁷ Ivi, cit., pp. 127-128. Il breve inciso sul tema del *folklore*, o psicologia popolare, ricorre anche in una lettera allo psichiatra Ferrari nel quale Vailati lamenta la mancanza di questo tema nelle varie relazioni presentate al congresso psicologico di Monaco. Il cremasco lamenta «l'assenza completa di *Vorträge* su quelle parti della psicologia che si riattaccano alle scienze sociali, per esempio il *folklore*, la psicologia comparata delle religioni e lo studio dei rapporti tra queste e le idee morali presso i vari popoli, l'influenza dell'arte e della letteratura sulla società e viceversa, la ricerca delle leggi che regolano la trasmissione ereditaria delle attitudini mentali e delle qualità del carattere, lo studio delle caratteristiche psicologiche delle varie razze umane e del loro modi di manifestarsi nelle corrispondenti costumanze, istituzioni, leggi, ecc. Il qual genere di lacune è tanto più da notare in quanto è appunto in Germania che si fa ora strada l'idea che la “sociologia” non sia e non debba essere in fondo che della *psicologia applicata* (*angewandte Psychologie*: Simmel) e che tra essa e la psicologia passi una relazione analogica a quella che passa, per esempio, tra la geologia e le scienze fisiche e chimiche: la storia non avrebbe altro ufficio che di raccogliere fatti per la psicologia, e quest'ultima restituirebbe ad essa in cambio delle spiegazioni, delle leggi e anche, se occorrono, delle teorie; la statistica, la biografia, l'etnologia farebbero da intermediarie» Giovanni Vailati a Giulio Cesare Ferrari, 17 settembre 1896; in G. Vailati, *Epistolario*, cit., p. 65.

rando cioè alcuna delle circostanze che *possono* comunque aver avuto parte nel produrli». Un altro scarto fra le due prospettive inerisce il «differente grado col quale gli uni e gli altri si rendono conto della necessità assoluta di stabilire una separazione rigorosa tra ciò che è semplice constatazione e descrizione dei fenomeni e ciò che invece ha rapporto alla loro interpretazione e spiegazione». I tentativi volti a esporre i risultati di una ricerca in merito a tali manifestazioni dell'esistente «non possono neppure aver luogo se il materiale, su cui si esercitano, non ha primo subito la più accurata analisi atta a mettere a nudo quella parte di esso che è costituita da dati di fatto e a scaverarla da quella che consiste invece in congetture e induzioni, dai fatti stessi suggerite, ma che a ogni modo dicono di più di quanto i fatti non dicano a un osservatore spogliato di ogni teoria preconcepita»⁴⁸.

Questo *focus* sull'interesse peculiare di Vailati in merito i fenomeni medianici ha dunque nuovamente messo in luce il carattere poliedrico della riflessione del cremasco. Il trasporto mostrato verso saperi scientifici eterodossi, come possono essere quelli relativi alla tematica religiosa, spiritista o medianica, consegnano l'immagine di un Vailati organicamente inserito nelle preoccupazioni care anche a Papini e Prezzolini. Nella sua lettura tutti questi fatti rientrano di diritto nel novero dell'indagine psicologica, mostrando così la freschezza ermeneutica della proposta vailatiana in cui la psicologia acquista una preminenza importante, data la capacità di dischiudere nuovi orizzonti di ricerca. In essa convergono tanto la dimensione teorica, quanto quella pratica e applicata, inerenti alla vita sociale e al dinamismo psico-biologico, ricavati da Vailati da una particolare rilettura dei testi dell'Aristotele divergente⁴⁹. Non è questo il luogo per trattare il debito vailatiano nei confronti della psicologia aristotelica, tuttavia è innegabile che il filosofo cremasco mutui alcune posizioni proprio dal pensatore a cui si deva una specie di prima "sistematizzazione" dei movimenti fisiologici del cervello. Nel sistema aristotelico ogni disciplina va incastonata in un contesto di riferimento capace di dialogare con gli altri comparti dello scibile intellettuale, con in vista una comprensione più ampia di tutte le varie manifestazioni dell'umano. Proprio questa sembra essere la stella polare della riflessione del cremasco che, non a caso, in un resoconto del congresso psicologico di Monaco scriverà:

Non mai come ora i cultori degli svariati campi di ricerca scientifica che hanno il diritto a essere classificati sotto la denominazione comprensiva di scienze psicologiche, dalla psichiatria alla pedagogia, dalla psicologia dei sensi al diritto penale, dallo studio dei fenomeni ipnotici alle scienze sociali ed economiche, dall'etnologia e dalla psicologia comparata allo sviluppo del linguaggio, dall'etica alla psicologia dell'arte e della letteratura, hanno sentito il bisogno d'un collegamento e d'una organizzazione che renda possibile una cooperazione crescente. Tutti questi rami importanti d'investigazione i quali, benché da diversi lati si propongono in fondo uno stesso oggetto di studio: l'uomo le sue attitudini e i suoi bisogni, le sue capacità e le sue aspirazioni, le sue debolezze e le sue prerogative, i suoi desideri e le sue possibilità di sviluppo e di miglioramento⁵⁰.

⁴⁸ G. Vailati, *A proposito dell'Ipotesi Telepatica e dell'Ipotesi Spiritica*, «Rivista di Studi Psicologici», luglio 1898, anno IV; in *Scritti*, vol. III, pp. 129-131, cit., pp. 130-131.

⁴⁹ Sulla lettura vailatiana di questo Aristotele *divergente* si veda G. Lucchetta, *Metafisica I. Vailati traduce Aristotele*.

⁵⁰ G. Vailati, [Resoconto del III Congresso Internazionale di psicologia, Monaco 4-7 agosto 1896], in *Scritti*, vol. III, cit., p. 117.

CONCLUSIONI

Il cammino seguito nei capitoli di questo lavoro ha quindi cercato di fornire una valutazione generale dei contributi e dei punti di vista degni di nota all'interno delle riflessioni dei quattro leonardiani. Contestualizzare quindi quella precisa temperie storica, seppur forse possa aver rallentato qualche passaggio, è apparso necessario per inquadrare quasi su una lastra le immagini di Papini, Prezzolini, Calderoni e Vailati. Tale processo, retrospettivamente, diventa ovviamente molto più semplice a più di un secolo di distanza, quando è possibile fare bilanci più vasti e complessivi.

In via preliminare è necessario osservare che lo studio condotto in questa ricerca non aveva tra le sue mire quello di "scoperchiare" qualche nascosto vaso di Pandora con cui riscrivere integralmente la storia del pragmatismo italiano. Lo sguardo con il quale si è indagato il movimento ha comunque approfondito in maniera specifica alcuni fattori, venuti a galla già nei numerosi studi condotti sul tema e che sono stati letti come punti di vista generali indispensabili per condurre la presente ricerca. Ci si riferisce in maniera specifica ad alcuni elementi: il connubio fra le due culture, quella scientifica e quella umanistica, la necessità di leggere unitariamente i "quattro moschettieri" pragmatisti, pena altrimenti l'incomprensione della loro peculiarità e dei motivi che per alcuni anni li spinsero a coalizzarsi e a confluire sulle colonne del «Leonardo» e la spiccata "venatura esistenziale-religiosa", che anima sotterraneamente le loro posizioni, in netta controtendenza a quell'agnosticismo positivista di cui furono fortemente critici. Ciononostante, a fianco a questi elementi se ne trovano altri come, ad esempio, il ruolo predittivo delle teorie umane, la lotta contro qualsiasi forma di cristallizzazione o sapere parcellizzato e dogmatico, l'apertura nei confronti del pensiero internazionale e la curiosità verso quello nazionale, l'attenzione continua verso i fenomeni socio-politici, il tutto coagulato in una particolare visione della storia del pensiero occidentale.

Queste posizioni in effetti rappresentano il nerbo delle riflessioni pragmatiste in Italia e permettono di evidenziare l'importanza della loro proposta filosofica, che non meritava l'oblio decennale a cui fu destinata nella prima metà del Novecento. Per onestà intellettuale è necessario riconoscere che alcuni dei punti menzionati sono stati in un certo qual modo preparati da quella pletera di monografie, miscellanee e articoli specifici dedicati a vario titolo al pensiero dei quattro leonardiani. È inoltre fondamentale ammettere che, rispetto agli anni in cui iniziarono ad essere riscoperti le opere e i pensieri di Papini, Calderoni, Prezzolini e Vailati, la temperie in cui è maturata la presente ricerca ha visto un esponenziale aumento di bibliografia secondaria, la quale si è rivelata apporto fondamentale non solo per capire le peculiarità delle loro impostazioni speculative, ma per cogliere e sintetizzare quelli che sembrano essere i risultati più interessanti.

Nel corso dell'ultimo sessantennio, numerosi e importanti studiosi hanno lavorato in tal senso, con il meritorio risultato di riportare l'attenzione su questo spaccato del pensiero italiano primo novecentesco aprendo così il terreno alla presente ricerca. Data la forbice temporale è anzitutto

necessario precisare e delimitare alcune differenze. Rispetto ai primi grandi interpreti – si pensi soprattutto a Garin, Santucci, Dal Pra e Geymonat –, i quali cercarono di fornire un bilancio generale e complessivo delle conquiste conseguite dai leonardiani, gli ultimi studiosi di pragmatismo italiano hanno cercato di mostrare i rivoli e la complessa trama che avvolge le riflessioni dei quattro fungendo così da apripista alle valutazioni maturate nel corso dei capitoli precedenti. Proprio grazie a costoro è stato possibile rintracciare e approfondire quelle che sembrano essere le peculiarità del *Florence Pragmatists Club*, permettendo soprattutto di notare che la canonica suddivisione in due correnti, magici e logici, è capziosa, oltre che foriera di pregiudizi teorici ed errori metodologici. Nonostante si sia osservato come questa differenziazione sia nata in seno agli stessi pragmatisti, è opportuno comunque sottolineare che spezzare in due il tronco del pragmatismo italiano si rivela una posizione teorica poco proficua. Lottizzare le riflessioni e ripartirle sotto le etichette o di logiche o di magiche ha difatti reso facile il gioco di tutte le riduzioni e banalizzazioni neo-idealiste, a volte sfociate in canzonature spesso ingiuste, data l'insufficiente conoscenza degli autori criticati.

In un momento in cui si andavano elaborando e strutturando nuovi indirizzi di pensiero e nel quale si assisteva a una rinnovata collaborazione fra scienza e filosofia, con la conseguente attenzione riservata a neonate discipline quali la psicologia e la sociologia¹, che come si è visto erano tenute in massimo conto dai nostri pragmatisti, Croce e Gentile piuttosto che stabilire un proficuo confronto decisero di ignorare le questioni sollevate dal polifonico quartetto fiorentino. La supponenza con cui vennero liquidati permette di cogliere effettivamente un problema di natura socio-culturale di quegli anni. L'Italia presentatasi alle porte del Novecento era ancora alle prese con il suo recente passato risorgimentale, dotata di un impianto politico piuttosto fragile e non supportato da un'adeguata struttura economica.

Il paese languiva in un limbo percepito con preoccupazione dall'*intelligenza*; in questa confusione, forse, era necessario presentare un programma culturale di ampio respiro, un progetto a lunga scadenza con cui provare a colmare un *gap* percepito con chiarezza da parte degli intellettuali nazionali. Croce e Gentile avvertirono insieme ai leonardiani la necessità di fornire alle classi popolari e a quelle medio o piccolo borghesi degli strumenti con cui leggere e interpretare un secolo decisivo per la storia nazionale e mondiale. A tal proposito, si rese quindi necessario pianificare un itinerario e avere una bussola capace di orientare all'interno di quel periglioso mare che era l'Italia alle porte del Novecento, dove le riviste si costituiscono come osservatorio privilegiato per capire i programmi, i bilanci, i progetti e le polemiche a cui si legavano i due gruppi di studiosi. Croce e Gentile quindi, con «La Critica», puntarono a introdurre il lettore in un sistema di pensiero la cui rigidità era in un certo qual modo garanzia della sua stessa affidabilità e sicurezza. Il programma seguito dai due, contrapposto a quello dei pragmatisti, permette di notare la *differenza geografica* tra le due visioni: se da una parte vi è Napoli, vista quasi come capoluogo dell'idealismo meridionale, dall'altra vi è una Firenze a tratti romantica dove crescevano i giovani Papini e Prezzolini che, in Vailati e Calderoni, trovarono due compagni affini di spirito e pensiero.

Si potrebbe quindi dire che, proprio il «Leonardo», fu una sorta di paradigma di quello che sarebbero state tutte le riviste maturate in Italia dagli anni venti in poi, in cui temi inerenti all'uomo e alla società si intersecavano con correnti filosofiche più importanti del secolo: pragmatismo, ermeneutica, esistenzialismo, neo-tomismo, fenomenologia e marxismo. Con questo non si intende certo suggerire che l'ispirazione furono i pragmatisti italiani e il «Leonardo», sarebbe un pericoloso

¹ L'attenzione dei pragmatisti italiani alle scienze sociali è dovuta al fatto che, in quest'ultime, la maggior parte dei contenzioli sono aperti dai disaccordi generati dalla natura dei problemi osservati e delle metodologie scientifiche legittimate utilizzate per studiarli, fatto questo che permette di trovare un'affinità con quanto viene affermato da Thomas Kuhn nel suo *opus magnum*; cfr. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago 1970; *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. di A. Carugno, Einaudi, Torino 2009.

azzardo. Tuttavia l'analogia si rivela importante dato che fu proprio questa attitudine, fondata sulla commistione di saperi diversi, a mettere alla berlina l'idealismo italiano a partire dagli anni Cinquanta. Un altro punto interessante della vicenda risiede poi nella diversa genealogia tentata rispettivamente dagli scrittori della «Critica» e dai leonardiani. Se Croce e Gentile cercarono di fare dell'Italia l'erede naturale della Germania idealista di Hegel, in cui in un certo senso si trovava il compimento della filosofia di Vico, i pragmatisti sostennero una visione diversa della storia della filosofia, impegnata a recuperare quei saperi positivi e artigianali inaugurati dalla riflessione dei grandi artisti-scienziati del rinascimento italiano (Leonardo e Galileo Galilei su tutti), visti come precursori dell'empirismo anglosassone. Le energie encomiabili profuse da Gentile e Croce nel programma, rifuso nella migliaia di pagine che per decenni hanno illuminato il mondo culturale italiano, segnarono comunque una lunga egemonia conclusasi con la fine della Seconda guerra mondiale. Resta tuttavia un esperimento mentale interessante che porta a chiedersi cosa sarebbero successo se Vailati e Calderoni non fossero stati rapiti così presto agli studi e alla meditazione dato che, soprattutto il primo, fu emblema di quella cooperazione così utile fra saperi di natura diversa. Lasciando da parte queste speculazioni, due sono gli elementi da rimarcare: da una parte il disinteresse idealista nei confronti delle problematiche suscitate dalla filosofia americana e, dall'altra, l'indifferenza verso quei nuovi saperi rappresentati dalle scienze sociali, fra le quali è necessario mettere in primo piano la sociologia e la psicologia². Concentrarsi quindi su quella precisa temperie storica è parso un obbligo imprescindibile del presente lavoro. Il pragmatismo italiano è difatti comprensibile solo se letto in relazione a tutte le varie sollecitazioni provenienti in quel periodo dall'America e dall'Europa.

Dato però che ci si è occupati di una particolare forma di filosofia pragmatista, nata e sorta qui in Italia, è opportuno dare una rilevanza maggiore a quelle che sono state le sue vicissitudini nel nostro Paese. È necessario sottolineare nuovamente che, proprio nel momento in cui, pur con tutti i limiti, Croce e «La Critica» impostavano la vita culturale e educativa del paese per i successivi decenni, i pragmatisti italiani sono stati per un brevissimo periodo un argine quasi simbolico. Il piccolo segmento di tempo in cui viene pubblicato il «Leonardo», non poteva lasciare una profonda memoria non solo a causa della lungimiranza crociana ma anche, sia detto, per la volubilità di Papini e Prezzolini. Nei paragrafi dedicati allo spoglio del rapporto epistolare con Croce, si è visto come i due giovani fiorentini in un certo qual modo subissero la fascinazione di Croce.

Rispetto a Prezzolini, la cui inquietudine esistenziale e la continua ricerca di un porto spirituale sicuro lo condusse ad abbracciare la filosofia crociana – in cui confluivano organicamente quattro discipline: estetica, logica, economia e etica³ –, la storia del rapporto Papini-Croce è decisamente più travagliata. Entrambi avevano come mira quella di divenire una guida intellettuale per il paese e, a tal proposito, i due contendenti decisero di giocare la partita in un campo forse inedito, vale a dire quello editoriale. Lungi da limitarsi ad una diatriba solamente teorica, i due personaggi batteglarono anche come editori dando vita ad una serie di collane rivoluzionare per la storia delle idee dell'Italia post-risorgimentale. Senza ripercorrerne i titoli, si vorrebbe dare risalto soltanto al concetto sotteso a questa competizione: quello di cultura pubblica. Croce e Papini, infatti, furono tra i primi ad avvertire l'esigenza di «edizioni tascabili», ossia di libretti agili, in formato ridotto e economicamente accessibili a tutte le classi sociali. L'idea, come già detto, oltre che riconoscere una dimensione sociale alla cultura puntava a diffondere, divulgare e collettivizzare il sapere con la speranza che, una maggior consapevolezza, avrebbe portato al formarsi di nuove classi dirigenti.

² Sulla ripresa di questi elementi nella seconda metà del Novecento si veda M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2016.

³ Sul pensiero del napoletano si rimanda a M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1990.

Di natura diametralmente opposta fu invece il rapporto fra Croce e Vailati; i due non solo venivano da una formazione e educazione quasi antitetica, ma sembravano differire soprattutto a livello personale. La naturale inclinazione socratica di Vailati, la sua simpatica curiosità verso tutti gli ambiti del sapere umano, il suo continuo sforzo verso una visione più filosofica della scienza e al contempo più scientifica della filosofia, mal si amalgamava con i propositi crociani di egemonia ideale e culturale. Il dialogo fra i due si configurò quindi come un colloquio fra sordi data la svalutazione operata da Croce non solo nei confronti di discipline sommamente apprezzate da Vailati, come la sociologia, ma anche per la sua considerazione delle scienze matematico-naturali, ritenute foriere di errori e pseudoconcetti – posizione inaccettabile per il filosofo cremasco. Di fronte a queste valutazioni, Vailati preferì abbandonare il confronto e dedicarsi interamente all'onesto mestiere del filosofare, da lui concepito in maniera diametralmente opposta rispetto a quella del suo interlocutore. Per Croce la filosofia non solo era indispensabile alla scienza, cosa impossibile da sostenere all'inverso, ma era anche l'unica disciplina a condurre al vero e alla certezza, punto di vista inconciliabile con quello vailatiano secondo cui la filosofia doveva fungere da punto di raccordo fra le differenti materie, data la sua funzione metodologica ed ermeneutica. Nuovamente, in Vailati non vi era differenza epistemica tra cultura scientifica e umanistica dato che entrambe erano viste come ausiliari all'ampliamento del patrimonio conoscitivo umano, concezione inammissibile per i capisaldi della filosofia crociana. Alla fine, quindi, sembra possibile asserire che il discrimine precipuo possa situarsi nella diversa attitudine di far filosofia, se essa, per i pragmatisti, rimaneva "questione aperta", per Croce assumeva dei contorni quasi chiusi, sistemici, che non necessitano di dar prova della loro vitalità e esistenza.

L'analisi circoscritta dei rapporti intrattenuti dagli italiani con i maggiori esponenti del pensiero europeo e americano del primo Novecento è quindi parsa propedeutica necessaria. Se da un lato ha permesso di evidenziarne la familiarità con le discussioni contemporanee, dall'altro ha consentito di mostrare come i leonardiani elaborassero proposte davvero originali e sotto certi aspetti innovative. La ricezione degli stimoli esterni ha consentito di sintetizzare, nel corso dei capitoli, quello che è sembrato essere l'elemento forse inedito, ma solo perché ben nascosto, accomunante i quattro: ossia quello esistenzial-religioso. Questa particolare venatura del pragmatismo italiano si riflette in quell'intimo sperimentalismo che contraddistingue, in battute e modi diversi, gli scritti dei leonardiani.

Il pragmatismo italiano è quindi apparso come una forma di «sperimentalismo», tra cui spicca una nozione «larga» e molto inclusiva di esperienza. Pur nei rispettivi orientamenti teorici, un punto di comune interesse per i quattro filosofi consiste senz'altro nell'applicazione di questo «sperimentalismo» in grado di aderire in maniera palmare tanto alle trattazioni matematiche quanto alle creazioni artistiche, di legarsi sia all'esperienza del mistico o dell'uomo religioso sia a quella dell'osservatore e interprete dei fenomeni socio-politici. Il fine teorico più generale consiste nel mostrare come tale prospettiva si distingua per la sua piena corrispondenza con le diverse ramificazioni dell'intelligenza umana e sia così in grado di sintetizzare piano teorico e piano ideale. Il pragmatismo italiano – ben lungi dall'esaurirsi come una meteora nella costellazione filosofica italiana di inizio Novecento – si inserisce pertanto in una galassia alternativa e sperimentale, aperta alle più diverse «contaminazioni» teoriche.

Entro questo processo di analisi e comparazione fra pragmatismo e sperimentalismo, Calderoni insiste ad esempio sulle necessarie conseguenze pratiche di qualsiasi nostra ipotesi o teoria: «nessuna proposizione, la quale sia suscettibile di esser tradotta in termini sperimentali, può esser priva d'importanza pratica per noi, poiché essa, indicandoci sempre qualche conseguenza possibile dei nostri atti, è sempre atta a modificare, più o meno profondamente, gli atti stessi, ed a fornirci, in altre parole, nuove regole per la volontà»⁴. Per Calderoni, «sperimentale» è un sinonimo di «prati-

⁴ M. Calderoni, *Le varietà del pragmatismo*, cit., p. 5.

co»: grazie a questo impiego concettuale, egli può mostrare il peso della decisione individuale nella scelta delle ipotesi da trattare ed esaminare, formulando la tesi fondamentale secondo cui tutto ciò che è oggetto di esperienza non può in alcun modo essere contraddittorio, in quanto il criterio valutativo per soppesare le varie possibilità da essa offerte è dato proprio dal loro aderire o meno a situazioni concrete:

Poiché ciò che *sperimentiamo* nella vita, ciò che palpiamo e tocchiamo, ciò che incontriamo nella nostra attività, non può essere contraddittorio. Come i matematici hanno bisogno dei *postulati* che li assicurino della *costruibilità* delle figure di cui parlano, senza di che non possono mai essere certi che nelle loro speculazioni non s'annidi qualche contraddizione nascosta; – ed i postulati sono in definitiva richiamati all'esperienza; – così i filosofi hanno bisogno di tener d'occhio l'esperienza per non *telescopare* nelle loro diverse affermazioni. – Il principio di contraddizione, per quanto formulato astrattamente possa sembrare indipendente da ogni prova sperimentale, è però connesso con la esperienza in ogni sua possibile applicazione: è l'esperienza che ci dice che certe cose si escludono fra loro: che il *bianco* non possa essere *non bianco* è vero a condizione che il *non bianco* si definisca come ogni cosa, che nell'esperienza è escluso dal fatto di essere bianco⁵.

Nella risposta prezzoliniana che segue l'articolo di Calderoni ora citato è possibile isolare un elemento significativo. Prezzolini sostiene che tutti gli uomini sono in una certa misura seguaci di questo modello filosofico, poiché il pragmatismo «è qualcosa di più che una filosofia e qualche cosa di meglio che un metodo; esso è una delle attività dell'animo»; difatti, per Prezzolini, l'animo umano è pragmatista «più di James, e lo è stato prima di Peirce». Nella sua ottica, accanto al pragmatismo di James, come si è già evidenziato viene incluso anche il contingentismo, le cui riflessioni sul libero arbitrio e sui moventi dell'azione mostrano come tutte le motivazioni di cui l'uomo si circonda non siano altro che «romanzi psicologici». Tale strategia gli consente di ribadire la sua vicinanza a Calderoni dato che anche lui, come Prezzolini, contempla numerose forme di pragmatismo, le quali possono adattarsi agli ordini di problemi più disparati⁶.

Qualche mese prima, sulle colonne del «Leonardo» era apparso anche l'articolo di Prezzolini dedicato a Schiller, *Un compagno di scavi*, in cui viene sostenuto che qualsiasi gesto umano è una creazione, la quale introduce qualcosa di nuovo all'interno del mondo; quest'addizione, tuttavia, non è casuale o semplicemente frutto di una scintilla del genio ma, piuttosto, si verifica grazie ad una convalida continua delle ipotesi utilizzate nelle nostre indagini. Ciò consente a Prezzolini di formulare l'equivalenza fra le nozioni fondamentali di vita ed esperimento: «poiché sperimentare è vivere», si deve iniziare a considerare ogni nostra sensazione o pensiero come un mettersi concretamente alla prova, in modo tale che «noi non possiamo fare a meno di vivere e di sperimentare e di costruire il mondo». Nella formula prezzoliniana, lo sperimentalismo diviene quindi un'attività volta alla trasformazione «attiva» del reale collegandosi direttamente al concetto di azione: l'uomo non può in alcun modo smettere di sperimentare dato che, in quest'attività di collaudo e verifica, si cela il mistero stesso dell'esistenza. Siccome noi non possiamo fare a meno di sperimentare, poiché dobbiamo agire o morire, abbiamo bisogno di assunzioni con cui motivare il nesso fra azione e vita⁷.

⁵ Ibidem.

⁶ G. Prezzolini, *Le varietà sul pragmatismo. Risposta a Mario Calderoni*, «Leonardo», anno II, novembre 1904, pp. 7-9.

⁷ G. Prezzolini, *Un compagno di scavi*, «Leonardo», anno II, giugno 1904, nuova serie, pp. 4-7, cit., p. 5. Le preoccupazioni esistenziali furono importanti anche per Schiller che, non a caso, utilizzerà il termine «umanismo» per designare la sua particolare visione del pragmatismo.

Anche Vailati dedicherà un cospicuo numero di riflessioni al tema dello sperimentalismo, che si riflette nelle sue analisi sui fenomeni religiosi e telepatici. In queste righe si terrà però in particolare considerazione la già citata recensione a *Conoscenza e errore* di Mach, scritta per il «Leonardo» nel 1905. Vailati qui sottolinea che la storia delle scienze sperimentali è un tema ampiamente trattato da Mach durante i suoi corsi a Vienna e diviene comprensibile, per l'italiano, solo se ne si capisce la diretta filiazione con la scuola inglese d'indirizzo sperimentale, da cui Vailati fa derivare anche i prodromi dell'esperimento mentale. L'aggiunta teorica si rivela cruciale e permette di evidenziare la valenza ermeneutica ed epistemologica di queste *prove* mentali, le quali non possono avere «un significato che oltrepassi quello che si potrebbe qualificare come puramente storico e che spetta a qualsiasi evento pel solo fatto di essere avvenuto»⁸. Affermare l'importanza dell'esperimento mentale è per Vailati un passo decisivo, soprattutto se consideriamo quanto accade nel corso delle indagini scientifiche. L'esperimento mentale consente pertanto di riconoscere la parte che spetta «alla elaborazione preventiva di teorie non ancora provate», discordanti dallo stato reale delle cose, risultato dell'immaginazione e soprattutto della deduzione. Sempre secondo Vailati, queste due attività mentali «ad onta della nozione volgare che le rappresenta come opposte e quasi escludentisi, hanno tra loro rapporti assai più intimi e assai maggiori affinità di quanto ciascuna di esse non ne abbia colle attitudini puramente passive e recettive della mente, o colle qualità che dispongono questa a funzionare da semplice apparato registratore [...] dei dati che l'esperienza ci offre»⁹. Nel quadro di questo ragionamento, è interessante rilevare che lo sperimentalismo, in Vailati, non attiene esclusivamente al settore scientifico, ma può includere anche i fenomeni più difficili da spiegare, come ad esempio l'immortalità dell'anima. Si ricordi *en passant* la lettera del 17 giugno 1908 inviata a Boine, se da una parte era ritenuto impossibile pervenirvi tramite ragionamenti ed argomentazioni teologico-filosofiche, dall'altro era lecito sperare di arrivarvi per via sperimentale, intendendo la parola in un senso più largo e comprendente tutta l'esperienza interna, senza badare al fatto se sia comunicabile o meno. Aspetto che permette nuovamente di evidenziare l'importanza di questa venatura esistenzial-religiosa, anche nelle riflessioni del «logico» Vailati.

L'ultimo è Papini. Per una strana ironia della sorte, l'articolo in cui maggiormente fuoriesce il peso specifico dello sperimentalismo fu scritto anche grazie al prezioso aiuto di quello che negli anni leonardiani sarà il suo peggior nemico, Croce. Lo scritto, pubblicato nella rivista anglosassone *The Monist* e intitolato *Philosophy in Italy*, fu composto proprio tramite alcune indicazioni bibliografiche del filosofo napoletano. Papini, in questa sede, denuncia l'aridità intellettuale del popolo italiano, ai suoi occhi orientato esclusivamente al godimento estetico. Analogamente, anche le varie scuole filosofiche sorte nella penisola figurano come prodotti d'importazione culturale, se consideriamo in particolare che il carattere della speculazione italiana è l'*experimentalism*¹⁰, appunto lo «sperimentalismo». Nel suo abbozzo storico, Papini ravvisa come, ad esempio durante la scolastica medievale, il pensiero italiano abbia fornito un impulso significativo alla speculazione internazionale benché tra i caratteri peculiari degli italiani non sia di certo da annoverare la «contemplazione» filosofica. La ricognizione papiniana – che in effetti si muove agilmente tra i vari campi semantici della storia della filosofia italiana – arriva al Rinascimento¹¹: Papini scrive non

⁸ G. Vailati, *Il pragmatismo in Germania: E. Mach*, cit., p. 173.

⁹ Ivi, cit., p. 194.

¹⁰ Cfr. G. Papini, *Philosophy in Italy*. Questo termine inglese è impiegato proprio dallo stesso Papini. Occorre sottolineare tuttavia che la sperimentalità difesa da Papini non coincide con la schietta sperimentalità delle scienze positivistiche. È ancora, e lo sarà sempre, capacità delle idee di trasformarsi in storia, in *praxis*, di capovolgere l'esistenza dei singoli e, tramite questi, dell'umanità. Si veda in proposito G. Invitto, *Un «contrasto» novecentesco: Giovanni Papini e la filosofia*, p. 16.

¹¹ Su questo, imprescindibile lo studio di S. Bassi, *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Storia e

a caso che proprio Bruno e Leonardo rappresentano gli archetipi *par excellence* dell'intelligenza italiana, aggiungendo poi che quest'ultimo fu uno dei primi ad impiegare il metodo scientifico.

In questo articolo papiniano, pertanto, la filosofia italiana mostra come uno dei suoi tratti distintivi sia il carattere sperimentale, che la colloca a fianco di quella particolare rilettura del pragmatismo elaborata nella penisola. Sulla base degli elementi addotti in questa ricerca, l'importanza decisiva del pragmatismo «italiano» non può quindi essere scollegata da quanto veniva accadendo tanto nel contesto europeo che in quello americano: dall'intuizionismo di Bergson all'empirio-criticismo di Mach, dal *Will to Believe* di James fino al pragmaticismo di Peirce, dalle dottrine economico-politiche di Mosca e Pareto fino alla psicologia di Brentano. Pur secondo atteggiamenti teorici anche molto diversi, il quartetto polifonico leonardiano elaborò in modo sicuramente originale queste molteplici contaminazioni che animavano il dibattito scientifico tra Europa e America, dando forma e consistenza teorica ad una vera e propria «alternativa» filosofico-critica di indubbia rilevanza.

Nel corso dei capitoli il pragmatismo italiano, contestualizzato all'interno della sua cornice storica, ha rivelato quindi un'apertura, una freschezza ermeneutica, forse sconosciuta all'indirizzo crociano-gentiliano. Ritenendo valida questa ipotesi, si potrebbe quasi riconoscergli quella vocazione generale che Hilary Putnam attribuisce a tutto il movimento pragmatista, ossia quello di essere una filosofia contraddistinta da una spiccata apertura mentale. In alcune lezioni, tenute a Roma nel 1992, Putnam cerca di mostrare come il modo pragmatista di leggere la realtà serva a sfuggire alcune dicotomie dell'esistente. Nella sua ricognizione, inoltre, il filosofo pragmatista –Putnam chiamerà esplicitamente in causa James – mostra di avere una spiccata mentalità socratica, dato che per lui «come per Socrate, la questione filosofica centrale è *come vivere*». L'universo speculativo pragmatista consente quindi di coniugare le manifestazioni dell'esistente con teorie scientifiche “dure”, fisiche, matematiche ecc., mostrando come «una filosofia che sia soltanto argomentazione non può soddisfare una fame genuina, mentre una filosofia che sia tutta visione globale e niente argomentazione soddisfa sì una fame genuina, ma come può farlo una pappa per bambini»¹². L'immagine che si ricava dalla lettura di queste lezioni è quella di una peculiare filosofia, basata sull'interazione fra uomo e ambiente capace di mostrare come tanto la scienza, quanto l'etica, siano il risultato di massime e non semplici algoritmi che consentono di rivelare quello che è uno degli aspetti più importanti del pragmatismo, la democratizzazione della ricerca.

Il presente lavoro, dunque, non pretende di “chiudere” la riflessione sul pragmatismo italiano e i suoi protagonisti ma, anzi, vorrebbe vedere in questa venatura esistenziale-religiosa un porto dal quale possano svilupparsi analisi future. Le voci dei quattro, nel prevalente conformismo dell'epoca, rimasero isolate tuttavia le stesse questioni poste si caricavano di significati che riflettevano una mutata situazione del sapere, che avrebbe dovuto misurarsi con le sfide per certi versi uniche ed inedite del Novecento. Chiamando in causa l'ultima pagina dello studio forse più esaustivo su questo spaccato di filosofia italiana, ossia *Il pragmatismo in Italia* di Santucci, il pragmatismo della nostra penisola mostra una mutazione, o variante, che «porta la filosofia a riconoscersi nella forma di una scelta umana e la condiziona a un lavoro faticoso e non privilegiato». Ai fini del proposito animante il presente lavoro di ricerca sui pragmatisti italiani è sommamente importante osservare la nota finale dello studio che, in un certo qual modo, conferma indirettamente la liceità del ponte cercato di costruire nelle pagine precedenti. Santucci, infatti, ricollegherà la fine del libro sui pragmatisti italiani all'inizio di quello da lui scritto sull'esistenzialismo italiano «che, per molti riguardi,

Letteratura, Roma 2013.

¹² H. Putnam, *Il pragmatismo: una questione aperta*, tr. it. di M. Dell'Utri, Laterza, Roma-Bari 1992, cit., p. 30.

si può dire che cominci dove questo si chiude»¹³. Ebbene, se si volesse sintetizzare in un unico inciso questo scavo sulla filosofia pragmatista italiana, lo si potrebbe collocare proprio a metà fra le due opere di un importante storico della filosofia come lo studioso bolognese, il quale dimostrò indirettamente l'importanza, almeno nella nostra penisola, del rapporto fra due delle correnti di pensiero più floride del Novecento: pragmatismo e esistenzialismo.

La sua impostazione matura tuttavia in un contesto storico in cui in generale gli studi sul pragmatismo non erano ancora avanzati come oggi, ciò è confermato dal fatto che proprio in quegli anni si andavano stampando i primi lavori in merito la filosofia di Peirce e James, rispettivamente pubblicati da Nynfa Bosco¹⁴ e Giuseppe Riconda¹⁵. Dopo questi volumi, apripista importanti per sdoganare l'immagine dei due pensatori americani, un cospicuo numero di ricercatori si mise pazientemente a lavoro per fornire una visione esaustiva della filosofia pragmatista. Nel corso dell'ultimo cinquantennio, quindi, tale corrente ha registrato un crescente interesse che ha portato a un'ampia produzione critica la quale ha mostrato la vitalità e l'importanza di tale indirizzo speculativo. Si potrebbe quasi azzardare che, fra le varie impostazione sorte nel Novecento, quella pragmatista sia riuscita a collegarsi intimamente a tutte le altre prospettive aperte negli altri campi del sapere umano dialogando democraticamente con le diverse discipline.

Parallelamente, anche gli studi sul tanto vituperato pragmatismo italiano progredirono portando a tutta una serie di riflessioni stimolate da alcuni studiosi precedentemente menzionati come Calcaterra, Quaranta, Lucchetta, Maddalena e Tuzet. In misura e modi diversi, questi ultimi hanno fornito un impulso decisivo per la ripresa del pragmatismo italiano e proprio lo studio dei loro testi, unito ad una frequentazione assidua e personale, è stato quindi l'alveo da cui è maturata la ricerca. Mentre dunque Santucci consegna le sue riflessioni in un contesto dove, giocoforza, era molto difficile trovare interlocutori ben preparati sulla tematica, il presente studio ha ricevuto uno stimolo determinante proprio dalle discussioni vive e reali che nel triennio dottorale sono sorte in merito le figure di Papini, Calderoni, Prezolini e Vailati. Poter infatti dialogare con i massimi esperti in materia ha permesso in una certa misura di sintetizzare quelle peculiarità che, almeno agli occhi di scrive, sembravano degne di maggior approfondimento quali ad esempio la venatura esistenziale-religiosa e la necessità di leggere unitariamente i quattro leonardiani consentendo, indirettamente, di mostrare come sul pragmatismo italiano non fosse stata ancora pronunciata l'ultima parola; presupposto questo che, come già detto, va esteso anche al presente lavoro di ricerca.

¹³ A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 367 e *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959.

¹⁴ N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Ch.S. Peirce*, Edizioni di "filosofia", Torino 1959.

¹⁵ G. Riconda, *La filosofia di William James*, Edizioni di "filosofia", Torino 1962.

Bibliografia

- Aa. Vv., *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Belforte, Livorno 1982, pp. 131-166.
- Aa. Vv. *Giovanni Papini 1881-1891*, Catalogo della mostra a cura di M. Marchi e J. Soldateschi, Vallecchi, Firenze 1982.
- Aa.Vv., *Peirce in Italia*, a cura di M.A. Bonfantini e A. Martone, Liguori, Napoli 1993.
- Aa. Vv. *Giuseppe Prezzolini. Ricordi, saggi e testimonianze*, a cura di M. Marchione, Storia e Letteratura, Roma 2002.
- Aa. Vv., *Esperienza, contingenza, valori. Saggi in onore di Rosa Calcaterra*, a cura di G. Baggio, M. Bella, G. Maddalena, M. Santarelli, Quodlibet, Macerata 2020.
- E. Agazzi (a cura di), *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, Franco Angeli, Milano 1986.
- A. Aliotta, *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del Croce*, Stabilimento Tipografico Bertola, Piacenza 1904.
- G. Amendola, *Gli scritti di Giovanni Vailati*, «Nuova Antologia», v. 152, 1911; ora in G. Amendola-L. Einaudi-N. Bobbio, *Scritti su Giovanni Vailati*, Leva Artigrafiche, Crema 1999, pp. 9-32.
- D.R. Anderson, *Creativity and the philosophy of C.S. Peirce*, Springer 2010.
- D. Antiseri, *Motivi di attualità delle concezioni pedagogico-didattiche di Giovanni Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 171-187.
- F. Aqueci, *Il fondamento linguistico della scienza in Vailati*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 131-140.
- Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Bur, Milano 2002.
- Id., *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- D. Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Guerini e Associati, Milano 2009.
- F. Bacone, *Opere*, vol. II, a cura di E. De Mas, Mondadori, Milano 2010.
- G. Baggio, *Teoria sociale della condotta umana. Il contributo di Calderoni a una filosofia pragmatista dell'economia*, «Quaderni fiorentini» XLV (2016), pp. 445-461.
- Id., *Philosophy and Economics. Mario Calderoni and Vilfredo Pareto*, in R. Roni-A. Zarlenga, *Il pragmatismo italiano e il suo tempo*, pp. 31-43.
- P. Bagnoli (a cura di), *Papini l'uomo impossibile*, Sansoni, Firenze 1982.
- F. Baldini, *Vailati e Freud: un incontro mancato*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 71-87.
- P. Barrotta, *La massima pragmatica e il significato dei termini scientifici*, in R. Gronda (a cura di), *Il pragmatismo e la filosofia della scienza*, Pisa University Press, Pisa 2017, pp. 89-104.

- E.C. Banks, *Ernst Mach's World Elements: A Study In Natural Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2010.
- S. Bassi, *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Storia e Letteratura, Roma 2013.
- M. Bella, *Filosofia e psicologia. Continuità e possibilità in William James*, «B@belonline», Novembre 2016, pp. 267-284.
- F. Bellucci, *Inferences from signs: Peirce and the recovery of the σημεῖον*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 52 (2014), 2, pp. 259-284.
- B. Benvenuto, *Giuseppe Prezzolini*, Sellerio, Palermo 2003.
- Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», Janvier 1903, pp. 1-36.
- Id.; *Introduzione alla Metafisica* in id. *La filosofia dell'intuizione*, a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 2008 Ristampa Anastatica
- Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, Paris 1927; *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Id., *Correspondances*, Puf, Paris 2002.
- Id., *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, Séha-Arché, Paris-Milan 2003; *Corso di Psicologia*, tr. it. di S. Grandone, Mimesis, Milano 2017.
- H. Bergson-W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- G. Berkeley, *Principii della conoscenza umana e dialoghi tra Hylas e Filonous*, a cura di G. Papini, Laterza, Bari 1909.
- Id., *Gli appunti*, a cura di M.M. Rossi, Cappelli, Bologna 1924.
- Id., *Trattato sui principi della coscienza umana*, tr. it. di M.M. Rossi intro. di P.F. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Id., *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, tr. it. di M.M. Rossi intro. di P.F. Mugnai, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Id., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009.
- R. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge, U.K. and Malden, Cambridge 2010.
- Id., *Hegel and Pragmatism*, in A. Malachowski (ed.), Cambridge University Press 2013, pp. 105-123.
- E. Bianco, *Vailati e il valore estetico*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 59-70.
- M. Biondi, *Giuseppe Prezzolini: diario di un secolo*, Centro di Cultura dell'Alto Adige, Trento 2001.
- Id., *Papini saggista. La critica, il giudizio, la memoria*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, pp. 121-208.
- Id., *Il libro uno e trino. «La cultura italiana» (1906-1927)*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, pp. 35-112.
- A. Biondo, *La mente e il linguaggio. Analisi del pensiero di Henri-Louis Bergson*, Aracne, Roma 2016.
- J.T. Blackmore-R. Itagaki-S. Tanaka (eds. by), *Ernst Mach's Vienna 1895-1930 or Phenomenalism as Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.
- C. Bo, *La condizione cattolica*, in P. Bagnoli (a cura di), *Papini l'uomo impossibile*, pp. 67-77.
- A. Bobbio, *Le riviste fiorentine del principio del secolo (1903-1916)*, Sansoni, Firenze 1936.
- N. Bobbio, *Vailati e Pareto*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 18, No. 3, luglio-settembre 1963, pp. 464-486.
- R. Bodei, *Il ruolo dell'economia in Croce*, «Economia Politica. Rivista di teoria e analisi», anno XX, n. 2, agosto 2003, pp. 159-166.
- M.A. Bonfantini, *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano 2004.

- M.A. Bonfantini-R. Fabbrichesi-S. Zingale, *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Bompiani, Milano 2015.
- J.A. Boodin, *From Protagoras to William James*, «The Monist», vol. 21, No. 1, January 1911, pp. 73-91.
- N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Ch.S. Peirce*, Edizioni di “filosofia”, Torino 1959.
- E. Boutroux, *La morale de Kant et le temps présent*, «Revue de Métaphysique et de Morale», T. 12, No. 3 (Mai 1904), pp. 525-534.
- Id., *La natura e lo spirito*, a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 2008 (Ristampa anastatica).
- P. Bozzi, *Il pragmatismo italiano: Mario Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XII, fasc. III, luglio-settembre 1957, pp. 293-322.
- M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Puf, Paris 1893; *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, San Paolo, Cinesello Balsamo 1993.
- A. Brancaforte, *Ipotesi per una lettura di Vailati: dal pragmatismo logico a una fenomenologia pragmatica*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 71-78.
- L. Bruni, *Vailati e l'economia*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 141-156.
- Id., *Vilfredo Pareto. Alle radici della scienza economica del Novecento*, Polistampa, Roma 1999.
- O. Besomi-A. López Bernasocchi (a cura di), *Le lettere di Croce a Prezzolini*, Archivio Storico Ticinese, Bellinzona 1981.
- M. Bykova-K. Westphal (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*, Palgrave-McMillan, London-New York 2020.
- V. Busacchi-A.M. Nieddu (a cura di), *Pragmatismo ed ermeneutica. Soggettività, storicità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2019.
- A. Cadioli, *Letterati editori. Attività editoriali e modelli letterari nel Novecento*, Il Saggiatore, Milano 2017.
- R.M. Calcaterra, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., *Scientific Method and Juridical Accountability in Mario Calderoni's Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», XI-1 (2019), pp. 1-8.
- Id., *I valori dell'esperienza: letture di Peirce, James, Mead*, Carocci, Roma 2003
- R.M. Calcaterra-G. Maddalena-G. Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015.
- M. Calderoni, *I postulati della scienza positiva e il diritto penale*, Ramella, Firenze 1901; in *Scritti*, vol. I, pp.33-167.
- Id., *Métaphysique et positivisme*, Bibliothèque du I Congrès International de Philosophie, Vol. I (Philosophie générale et métaphysique), Colin, Paris 1901, pp. 59-83; in *Scritti*, vol. I, pp. 11-32.
- Id., *Du rôle de l'évidence en morale, Rapport et Comptes Rendus* del Congresso, Kündig, Genève 1905, pp. 619-620; in *Scritti*, vol. I, pp. 205-206.
- Id., *De l'utilité «marginale» dans les questions d'éthique, Rapport et Comptes Rendus* del Congresso, Kündig, Genève 1905, pp.616-617; in *Scritti*, vol. I, pp. 207-208.
- Id., *Nazionalismo antiprotezionista?*, «Il Regno», I, 8, 17 gennaio 1904; in *Scritti*, vol. I, 169-176.
- Id., *Aristocrazie e democrazie*. (Colloquio con Gaetano Mosca), «Il Regno», I, 9, 24 gennaio 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 177-183.
- Id., *Nazionalismo borghese e protezionista*, «Il Regno», I, 11, 7 febbraio 1904; in *Scritti*, vol. I, pp.193-203.

- Id., *Le varietà del pragmatismo*, «Leonardo», anno II, novembre 1904, pp. 3-7.
- Id., *La questione degli scioperi ferroviari*, «Il Regno», anno II, n. 24, 11 dicembre 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 223-229.
- Id., *La necessità del capitale*, «Il Regno», II, 2 gennaio 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 231-238.
- Id., *Variazioni sul pragmatismo*, «Leonardo», anno III, febbraio 1905, seconda serie, pp. 15-21.
- Id., *Intorno alla distinzione fra atti volontari ed involontari*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 125-127.
- Id., *Disarmonie economiche e Disarmonie morali. (Saggio di un'estensione della teoria ricardiana della rendita)*, Lumachi, Firenze 1906; in *Scritti*, vol. I, pp. 285-344.
- Id., *L'imperativo categorico*, «Leonardo», anno IV, aprile-giugno 1906, pp. 144-150.
- Id., *La previsione nella teoria della conoscenza*, «Il Rinascimento», I, 2°, febbraio 1907, pp. 190-207; in *Scritti*, vol. II, pp. 1-24.
- Id., *La filosofia dei valori*, «Bollettino della Biblioteca Filosofica», Anno II, n. 10, gennaio 1910, pp. 149-154; in *Scritti*, vol. II, pp. 181-188.
- Id., *Le teorie psicologiche di J. Pikler e la sua teoria del «subcosciente»*, «Rivista di Psicologia Applicata», anno VI, n. 4, luglio-agosto 1910, pp. 273-292; in *Scritti*, vol. II, pp. 315-339.
- Id., *Il filosofo di fronte alla vita morale*, «Bollettino della Biblioteca Filosofica», a. III, N. 20, marzo 1911, pp. 425-428; in *Scritti*, vol. II, pp. 341-345.
- Id., *Il senso dei non sensi*, in *Scritti*, Vol. I, pp. 259-265.
- Id., *Scritti sul pragmatismo*, a cura di A. Di Giovanni prefazione di A. Crimaldi, Bonanno, Acireale-Roma 2007.
- M. Calderoni-G. Vailati, *L'arbitrario nella vita psichica*, «Rivista di Psicologia Applicata», anno VI, n.2-3-4, marzo-aprile, maggio-giugno, settembre-ottobre 1910, pp. 166-183, 234-248, 385-416; in G. Vailati, *Scritti*, vol. III, pp. 157-255 o M. Calderoni, *Scritti*, vol. II, pp. 189-315.
- M. Calderoni-U. Ricci-G. Vacca, *Prefazione degli editori*; in G. Vailati, *Scritti (1911)*, pp. VIII-XII.
- F. Cambi, *Cultura tecnico-scientifica e scuola secondaria nel primo Novecento: Giovanni Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 189-212.
- E. Canadelli, *Il Tycho Brahe dell'evoluzionismo: Giovanni Schiaparelli letto da Vailati e Volterra*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati», Crema 2008, pp. 43-55.
- A. Cappa, *Vilfredo Pareto*, Storia e Letteratura, Roma 2007.
- C. Caputo, *Note in margine ad «Alcune osservazioni sulle questioni di parole» di Giovanni Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 79-86.
- P. Casini, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Id., *Papini, la psicologia e i filosofi*, in C. Ceccuti, *Papini e il suo tempo*, pp. 33-74.
- A. Castaldini, *Giovanni Papini. La reazione alla modernità*, Olschki, Firenze 2006.
- D. Castelnuovo Frigessi, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. «Leonardo», «Hermes», «Il Regno»*, Einaudi, Torino 1960.
- S. Cecchinel, *I tropi della logica e la semiotica generale di Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 387-398.
- C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Id., *Papini e il suo tempo*, Le Lettere, Firenze 2006.
- E. Chiocchetti, *William James e F.C.S. Schiller (Il prammatismo anglo-americano)*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», vol. II, 2° (20 aprile 1910), pp. 142-158.
- M. Ciliberto, *Scienza, filosofia e politica: Federigo Enriques e il neoidealismo italiano*, in Aa. Vv., *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, pp. 131-166.
- V. Colapietro, *Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 42 (2006), n. 2, pp. 173-205.

- E.P. Colella, *Reflex Action and the Pragmatism of Giovanni Papini*, «The Journal of Speculative Philosophy», New Series, Vol. 19, No. 3 (2005), pp. 187- 215.
- L. Couturat, *La philosophie des mathématiques de Kant*, «Revue de Métaphysique et de Morale» T. 12, No. 3 (Mai 1904), pp. 321-383.
- B. Croce, [Rec. a] *V. Pareto. I sistemi socialisti*, «Marzocco», anno VII, n°27, 6 luglio 1902, p. 2.
- Id., [Rec. a] *Leonardo. Pubblicazione periodica*, «La Critica», vol. I (1903), pp. 287-292.
- Id., *Determinismo, psicologia ed arte*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 71-73.
- Id., [Rec. a] *Prezzolini G., Il linguaggio come causa d'errore - H. Bergson*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 150-153.
- Id., *Siamo noi hegeliani?*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 261-264.
- Id., *Conoscenza intuitiva ed attività estetica*, «Hermes», I, marzo-aprile 1904, pp. 135-145.
- Id., *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate del 16 aprile 1 maggio 1904 e del 2 aprile 1905, Regia Tipografia Giannini & Figli, Napoli 1905.
- Id., *La logica di Benedetto Croce*, «L'idea Liberale», a. 11, n. 24, 11 giugno 1905.
- Id., [Rec. a] *A. Levi, L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea I. La filosofia della contingenza*, «La Critica», III (1905), pp. 509-516.
- Id., [Rec. a] *Calderoni M., Disarmonie economiche e disarmonie morali*, «La Critica», vol. IV (1906), pp. 129-134.
- Id., [Rec. a] *G. Papini, Il crepuscolo dei filosofi*, «La Critica», vol. IV (1906), pp. 140-144.
- Id., [Rec. a] *Calderoni M., L'imperativo categorico*, «La Critica», vol. IV (1906), pp. 316-317.
- Id., *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, «La Critica», vol. 5 (1907), pp. 177-190.
- Id., [Rec. a] *Leonardo. Riviste d'idee, ottobre-dicembre 1906*, «La Critica», vol. V (1907), pp. 67-69.
- Id., [Rec. a] *L. Limentani La previsione dei fatti sociali*, «La Critica», vol. 5 (1907), pp. 235-236.
- Id., *A. Schopenhauer, La filosofia delle università*, «La Critica», vol. VII (1909), pp. 296-298.
- Id., *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1909.
- Id., *A proposito di una critica*, «La Critica», vol. IX (1911), p. 400.
- Id., *Ancora del prof. Enriques*, «La Critica», vol. X (1912), pp. 79-80.
- Id., [Rec. a] *De Ruggiero G., La filosofia contemporanea*, «La Critica», vol. X (1912), pp. 463-465.
- Id., [Rec. a] *Tommaso Campanella. Le poesie a cura di Giovanni Papini*, vol. XI (1913), pp. 254-259.
- Id., *Per un'edizione delle poesie di Campanella*, «La Critica», vol. XI (1913), pp. 338-340.
- Id. *Primi Saggi*, Laterza, Bari 1919.
- Id., *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1927.
- Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1940
- Id., *Materialismo storico ed economia marxistica* (9° ed.), Laterza, Bari 1951.
- Id., *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Bari 1962.
- Id., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1965.
- Id., *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano 1981.
- Id., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Adelphi, Milano 1990.
- B. Croce-G. Gentile, *Carteggio II 1901-1906*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2016.
- Id., *Carteggio III 1907-1909*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2017.
- B. Croce-G. Papini, *Carteggio 1902-1914*, a cura di M. Panatta, Storia e Letteratura, Roma 2012.
- B. Croce-G. Prezzolini, *Carteggio I (1904-1910)*, a cura di E. Giammattei, Storia e Letteratura e Dipartimento della Pubblica Educazione del Cantone Ticino, Roma 1990.
- B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, Bonanno, Roma-Acireale 2006.
- L. Croce, *Giovanni Papini e il Futurismo*, in P. Bagnoli (a cura di), *Papini l'uomo impossibile*, pp. 31-66.

- M. Dal Pra, *Motivi della filosofia di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XXXIV, fasc. III, luglio-settembre 1979, pp. 243-271.
- Id., *Studi sul pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli 1984.
- R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641; *Meditazioni metafisiche*, tr. it. e intro. di S. Landucci, Laterza, Bari 1997, cit., p. 27.
- G. Deledalle, *Peirce dans l'histoire de la pensée: la philosophie americane et la nouvelle philosophie universelle*, in AA. VV., *Peirce in Italia*, pp. 4-17.
- E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973.
- M. De Rose, *L'educazione dell'intelletto. Il pragmatismo di Giovanni Vailati*, Guida, Napoli 1986.
- G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 2 voll., Laterza, Bari 1941.
- Id., [Rec. a] *Enriques F. e De Santillana G., Storia del pensiero scientifico, vol. I, «Il mondo antico»*, vol. XXXIV (1934), pp. 136-138.
- F. De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un «superato»*, Le Monnier, Firenze 1925.
- W. de Vries, *Hegel's pragmatism*, in M. Bykova-K. Westphal, *The Palgrave Hegel Handbook*, pp. 541-577.
- C. De Waal, *Il pragmatismo a Firenze: i maghi e i logici*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani*, pp. 115-144.
- M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Id., *Vailati letto dai contemporanei*, in Id. (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 37-49.
- Id., *Riflessioni di Vailati su telepatia e spiritismo*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati» 2008, pp. 75-99
- Id., *Vailati e Darwin*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati», 2008/2009, pp. 27-40.
- M. Del Castello-G.A. Lucchetta (a cura di), *Papini, Vailati e la "Cultura dell'Anima"*, Rocco Carabba, Lanciano 2011.
- M. Del Castello-C. Tatasciore-G.A. Lucchetta, *"Cultura dell'Anima". Letture moderne a inizio Novecento*, Rocco Carabba, Lanciano 2013.
- M.A. Del Torre, *Metodologia della ricerca storica in Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 433-442.
- A. Di Giovanni, *Mario Calderoni e il "tempo delle riviste"*, Bonanno, Acireale-Roma 2007.
- Id., *Mario Calderoni e la sua "filosofia di reazione"*; in M. Calderoni, *Scritti sul pragmatismo*, pp. 17-46.
- V. Egger, *La Parole Interieure: Essai De Psychologie Descriptive*, Baillière, Paris 1881.
- L. Einaudi, *Ricordo di Giovanni Vailati*, in G. Vailati, *Epistolario*, pp. XIX-XXVI.
- F. Enriques, *Problemi della Scienza*, Zanichelli, Bologna 1906.
- Id., *A propos du mouvement philosophique en Italie*, «La Revue du Mois», mars 1907, pp. 370-371.
- Id., *Il pragmatismo*, «Scientia», vol. VIII, anno IV (1910), pp. 146-164.
- Id., *La philosophie de Giovanni Vailati*, «Scientia», vol. X (1911), année V, pp. 171-174.
- Id., *Scienza e razionalismo*, Zanichelli, Bologna 1912.
- W.B. Evans, *The pragmatism of Giovanni Vailati*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati», 2007, pp. 5-14.
- E. Fadda, *Peirce*, Carocci, Roma 2013.
- R. Fabbricchesi Leo, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- L. Fantacci, *La questione economica e morale della rendita del pensiero di Calderoni*, «Quaderni fiorentini» XLV (2016), pp. 463-478.

- R. Faucci, *Croce e la scienza economica: dal marxismo al purismo alla critica del liberismo*, «Economia Politica. Rivista di teoria e analisi», anno XX, n. 2, agosto 2003, pp. 167-184.
- M. Ferrari, *Giovanni Vailati e la 'rinascita leibniziana'*, «Rivista di Storia della Filosofia», Vol. 44, No. 2 (1989), pp. 249-284.
- Id., *Giovanni Vailati e l'epistemologia europea del primo Novecento*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 14-36.
- Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006.
- Id., *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2016.
- F. Finotti, *Una "ferita non chiusa". Misticismo, filosofia e letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, Olschki, Firenze 1992.
- A. Fogazzaro, *Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e Darwin circa la creazione*, G. Antonelli, Venezia 1891
- Id., *L'origine dell'uomo e il sentimento religioso*, Libreria Editrice Galli, Milano 1893.
- R. Franchini, *Il sistema filosofico di Giuseppe Prezzolini*, in Aa. Vv. *Giuseppe Prezzolini. Ricordi, saggi e testimonianze*, a cura di M. Marchione, Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 83-88.
- D. Fulvi, *Compagni in pragmatismo: Giovanni Papini e William James*, «Nóema», 6-2 (2015), pp. 18-36.
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; *Verità e Metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2002.
- R.M. Gale, *The Philosophy of William James: An Introduction*, Cambridge University Press 2005.
- L. Gambino, *Il realismo politico di Gaetano Mosca. Critica del sistema parlamentare e teoria della classe politica*, Giappichelli, Torino 2005.
- G. Garelli, *Prolegomeni alla cultura dell'anima: lo strano caso di Gianfalco e di Kant*, in M. Del Castello, C. Tatasciore, G.A. Lucchetta, "Cultura dell'Anima". *Lecture moderne a inizio Novecento*, pp. 17-39.
- E. Garin, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 275-293.
- Id., *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, voll. II, Laterza, nuova edizione, Bari 1966.
- Id., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- G. Gembillo, *Vailati-Croce: quasi un confronto* in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 119-135.
- G. Gentile, [Rec. a] James W., *Le varie forme della conoscenza religiosa. Studio sulla natura umana*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 471-482.
- Id., [Rec. a] F. Orestano, *L'originalità di Kant* e E. Troilo, *I moderni precursori di Kant*, «La Critica», vol. III (1905), pp. 409-414, cit., p. 411 e 414.
- Id., [Rec. a] Enriques F., *I problemi della scienza*, «La Critica», vol. VI (1908), pp. 430-446.
- Id., [Rec. a] Paolo Sarpi. *Scritti filosofici inediti*, «La Critica», vol. VIII (1910), pp. 62-64.
- Id., [Rec. a] G. Vailati. *Gli strumenti della conoscenza*, «La Critica», vol. XV (1917), pp. 56-60.
- Id. *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962.
- S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano 1983.
- Id., *L'altra metà. Prezzolini e Papini*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, pp. 113-146.
- L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino 1931.
- Id., *Alcune considerazioni sull'interesse di Vailati per la logica*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 410-415.

- Id., *La cultura italiana di fronte alla scienza e il contributo di Giovanni Vailati e Federigo Enriques*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura italiana del '900*, pp. 13-22.
- E. Giammattei, *Prezzolini, Croce e la filosofia del '900*, in C. Ceccuti (a cura di), *Prezzolini e il suo tempo*, pp. 157-178.
- G. Giordano, *Giovanni Vailati filosofo della scienza*, Le Lettere, Firenze 2014.
- P. Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Id., *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, ETS, Pisa 2017.
- M. Gozzini, *La conversione*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 126-141.
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (vol. I), a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2014.
- P. Guaragnella, *Il ritratto nelle parole. Sulla edizione papiniana degli Scritti Filosofici di Paolo Sarpi*, in G. Oliva (a cura di), *La casa editrice Carabba e la cultura italiana ed europea tra Otto e Novecento*, pp. 181-198.
- G. Gullace, *The Pragmatist Movement in Italy*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 23, No. 1 (Jan. - Mar., 1962), pp. 91-105.
- H.S. Harris, *Logical pragmatism and the task of philosophy in Peirce and Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 311-321.
- H. Höffding, *Un discendente di Amleto. Sören Kierkegaard*, «Leonardo», anno IV, 2°, aprile 1906, pp. 65-79.
- C. Hookway, *The pragmatic maxim. Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B. V. 1950; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Mondadori, Milano 2008.
- G. Invitto, *Papini e l'idealismo italiano*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 54-76.
- Id., *Un «contrasto» novecentesco: Giovanni Papini e la filosofia*, Milella, Lecce 1984.
- M. Isnenghi, *Papini*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- W. James, *The principle of Psychology*, 2 voll., Henry Holt and company, New York 1890; tr. it. *Principi di psicologia*, a cura di G.C. Ferrari, Società Editrice Libreria, Milano 1909.
- Id., *Will to believe and other essays in popular philosophy*, Longmans & Green, New York 1897; *La volontà di credere*, a cura di G. Graziussi, Principato, Milano 1956.
- Id., *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*, Longmans, Green and Co, London 1902; *Le varietà dell'esperienza religiosa*, tr. it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998.
- Id., *G. Papini and the pragmatist movement in Italy*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method», voll. 3, n. 13, 21 June 1906, 337-341.
- Id., *Le energie degli uomini*, «Leonardo», anno V, 1°, febbraio 1907.
- Id., *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green & Co., New York 1907; *Pragmatismo*, a cura di S. Franzese, Aragno, Roma 2007.
- Id., *A pluralistic universe*, Longmans-Green & C., London 1909; *Un universo pluralistico*, trad. it. di M.C. Santoro revisione e note di G. Riconda, Marietti, Torino 1973.
- Id., *Saggi pragmatisti*, Rocco Carabba Editore, Lanciano 1910.
- Id., *The Correspondence of William James (April 1905-March 1908)*, vol. XI, edited by I.K. Skrupskelis and E.M. Berkeley, University of Virginia Press 2003.

- I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag, Leipzig 1785; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1787; *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 2010.
- Id., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, bey Friedrich Nicolovius, Königsberg 1798; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.
- S. Kierkegaard, *Il più infelice*, «Leonardo», anno V, 3°, agosto 1907, pp. 264-277.
- Id., *In vino veritas*, a cura di K. Ferlov, Carabba, Ristampa anastatica 2008.
- C.W.J. Kloesel, *Scattered Remarks on Peirce and Italy*; in Aa.Vv., *Peirce in Italia*, pp. 87-100.
- T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago 1970; *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. di A. Carugno, Einaudi, Torino 2009.
- G. Lanaro, *Pragmatismo e positivismo nel pensiero di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XXXIV, fasc. III, luglio-agosto, pp. 272-285.
- L. Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, Bocca, Torino 1907.
- A. Livingstone, *Damn Great Empires! William James and the Politics of Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- I. Lodigiani, *Religione e filosofia nel carteggio Vailati-Premoli*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati», 2008/2009, pp. 41-70.
- F. Lolli, *Croce polemista e recensore (1817-1919)*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 366-368.
- J. Lovreglio, *Incontri con Papini*, Jan Juglar, Firenze 1961.
- Id., *Une odysée intellectuelle entre Dieu et Satan. Giovanni Papini (1881-1956)*, 4 voll., Lethielleux, Paris 1973-1981.
- G.A. Lucchetta, *Metafisica I. La sophia degli antichi. Vol I: Vailati traduce Aristotele*, Rocco Carabba, Lanciano 2009.
- Id., *Shoah e schiavitù. Storie di antiche disuguaglianza e di rinnovati colonialismi*, Rocco Carabba, Lanciano 2011.
- G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954; tr. it. *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959.
- G. Luti, *Papini e la cultura italiana del primo Novecento*, in S. Gentili, (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 9-23.
- id., *Papini e le riviste*, in C. Ceccuti (a cura di), *Papini e il suo tempo*, pp. 23-31, cit., p. 29.
- E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig 1883; tr. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, a cura di A. D'Elia, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Id., *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, Barth, Leipzig 1891; *Lecture scientifiche popolari*, tr. it. di A. Bongioanni, Bocca, Torino 1900.
- Id., *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena 1900; *Analisi delle sensazioni*, tr. it. di A. Vaccaro e C. Censi, Bocca, Torino 1903.
- Id., *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig 1905; tr. it. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, introduzione di P. Parrini, Mimesis, Milano 2017.
- A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame, Indiana 1981; *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di M. D'Avenia, Armando, Roma 2007.
- G. Maddalena, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino 2002.
- Id., *Giovanni Vailati e l'arte di ragionare*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani*, pp. 23-42.

- Id., *Metafisica per assurdo. Peirce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- Id., *The Belief Story: Peirce's Anti-Kantian open Perspectives*, «Cognitio», v. 11 (2010), n. 2, pp. 257-266.
- Id., *La via pragmatista al senso comune*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», anno XXVIII, nuova serie, settembre-dicembre 2010, pp. 57-72.
- Id., *Peirce*, La Scuola, Milano 2015.
- Id., *Philosophy of Gesture*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2015.
- Id. *Anti-Kantianism as a Necessary Characteristic of Pragmatism* in K.P. Skowroński and S. Pihlström (eds.), *Pragmatist Kant—Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century*, pp. 43-59.
- Id., *Vailati, Papini, and the Synthetic Drive of Italian Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», anno XI, 1°, 2019.
- G. Maddalena-M. Bella, *William James and Italian Pragmatism*, in D.H. Evans (ed. by), *Understanding James, Understanding Modernism*, Bloomsbury, New York-London 2017, pp. 249-258.
- G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani. Tra alleati e nemici*, Albo Versorio, Milano 2007.
- Id., *The Italian Pragmatists*, Brill, Boston 2020.
- M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1990.
- A. Malachowski (ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2013.
- C. Malandrino-R. Marchionatti (a cura di), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Olschki, Firenze 2000.
- M. Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Marzorati, Milano 1982.
- S. Marchetti, *James*, Carocci (in preparazione).
- Id., *Ethics and Philosophical Critique in William James*, Palgrave MacMillan, New York 2015.
- S. Marcucci, *Il pensiero di G. Vailati*, «Filosofia», IX (1958), pp. 260-300.
- S. Marini, *Socrate nel Novecento: Vailati, Schlick, Wittgenstein*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- I. Martínez, *Giovanni Papini e Miguel de Unamuno: due prospettive comuni*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani*, pp. 167-178.
- L. Mecacci, *Psicologia e psicanalisi nella cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma 1998.
- Id., *Psicologia moderna e postmoderna*, Laterza, Bari 1999.
- L. Menand, *The Metaphysical Club. A story of ideas in America*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002.
- V. Milanesi, *Un intellettuale non "organico": Vailati e la filosofia della prassi*, Liviana, Padova 1979.
- Id., *Le matrici vailatiane della filosofia 'pratica' di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XXXIV, fasc.III, luglio-settembre 1979, pp. 487-506.
- F. Minazzi, *Vailati e la scuola italiana*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 223-251.
- Id., (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, Thélema, Milano 2006.
- Id., *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati*, in id. (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, pp. 22-60.
- Id., *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari*, Mimesis, Milano 2010.
- Id., *Vailati e la filosofia della scienza*, «Il Protagora», a. XXXVIII, gennaio-giugno 2011, sesta serie, n. 15, pp. 7-36.
- Id., *Giovanni Vailati epistemologo e maestro*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Id. *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat*, La Città del Sole, Reggio Calabria 2016.
- Id., (a cura di), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

- M. Mori, *La filosofia morale e l'etica marginalista di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» anno XXXIV, fasc.III, luglio-settembre 1979, pp. 367-385.
- F. Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, 3 voll. (*Dalla scienza alla libertà 1848-1891; Illusioni e delusioni della libertà 1891-1898; Dalla libertà alla scienza 1898-1923*), Storia e Letteratura, Roma 2017-2020.
- G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (3 ed.), voll. II, Laterza, Bari 1939.
- M.P. Negri, *La storia delle scienze in Giovanni Vailati*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 192-222.
- F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Verlag, Leipzig 1887; tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1968.
- J. Nubiola, *The Reception of William James in Continental Europe*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», III, 1° (2011).
- Id., *Mediterranean Pragmatism. A Way to Renew Philosophy*, in Aa. Vv., *Esperienza, contingenza, valori. Saggi in onore di Rosa Calcaterra*, a cura di G. Baggio, M. Bella, G. Maddalena, M. Santarelli.
- T. Okey-B. King, *Italy Today*, J. Nisbet & Company, London 1901; *L'Italia d'oggi*, tr. it. di A. Croce, Laterza 1902.
- G. Oliva (a cura di), *La casa editrice Carabba e la cultura italiana ed europea tra Otto e Novecento*, Bulzoni, Roma 1999.
- S. Oliva, *Il Mistico. Wittgenstein logica ed esperienza*, in R. Finelli (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpi, mondi, società*, Roma Tre University Press, Roma 2017, pp. 219-236.
- T.M. Olszewsky, *Peirce's Pragmatic Maxim*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» Vol. 19, No. 2 (Spring, 1983), pp. 199-210.
- F. Orestano, *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento: esposizione e critica*, A. Reber, Palermo 1903.
- P. Palmieri, *Il mondo di carta di Giovanni Vailati*, «Annuario Centro Studi Giovanni Vailati» (2008-2009), Crema 2009, pp. 19-25.
- M. Panetta, *Croce editore*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2006.
- F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini e Associati, Milano 1990.
- G. Papini, *La teoria psicologica della previsione*, «Archivio per l'antropologia e l'etnologia», Tipografia Salvatore Landi, Firenze 1902, pp. 351-375.
- Id., *Psychologie. Les idées d'un psychologue italien (M.E. Regàlia)*, «Revue Scientifique», XXXIX, 2° semestre, 4° série, tome XVIII, 1, 5 Juillet 1902, pp. 11-17.
- Id., *L'ideale imperialista*, «Leonardo», anno I, 4 gennaio 1903, pp. 1-3.
- Id., *Me e Non Me*, «Leonardo», anno I, 14 gennaio 1903, p. 3.
- Id., *Piccoli e grandi giuochi*, «Leonardo», anno I, 8 febbraio 1903, pp. 1-3.
- Id., *Il segreto di Leonardo*, «Leonardo», anno I, 19 aprile 1903, pp. 1-3.
- Id., *Philosophy in Italy*, «The Monist», vol. XIII, 4, July 1903, pp. 553-584.
- Id., *Risposta a Benedetto Croce*, «Leonardo», anno I, 10 novembre 1903, nuova serie, p. 10.
- Id., *Morte e resurrezione della filosofia*, «Leonardo», anno I, 20 dicembre 1903, nuova serie, pp. 1-4.
- Id., [Rec. a] B. Croce, *L'umorismo*, «Leonardo», anno I, 20 dicembre 1903, nuova serie, p. 21.
- Id., [Rec. a:] Orestano F., *Le idee fondamentali di Fed. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, «La Critica», vol. II (1904), pp. 63-64.
- Id., *Per Giovanni Locke*, «L'Idea Liberale», X, 30, 24 luglio 1904, pp. 502-503.

- Id., *I filosofi a Ginevra*, «Leonardo», anno II, novembre 1904, seconda serie, pp. 32-34.
- Id., *Arts et lettres. Les Extrêmes de l'activité théorique*; in *Congrès International de Philosophie, Ilme Session, Rapports et Comptes Rendus*, Kundig, Genève 1905, pp. 473-480.
- Id., *Athena e Faust (Saggio di una metafisica delle metafisiche)*, «Leonardo», anno III, febbraio 1905, seconda serie, pp. 8-14.
- Id., *Il pragmatismo messo in ordine*, «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, pp. 45-48.
- Id., *L'imitazione d'Iddio*, «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, pp. 63-64.
- Id., *Federico Nietzsche*, «Leonardo», anno III, 3°, giugno-agosto 1905, pp. 82-89.
- Id., *Dall'uomo a Dio*, «Leonardo», anno IV, febbraio 1906, terza serie, pp. 6-15.
- Id., *Cronaca pragmatista*, «Leonardo», anno IV, febbraio 1906, terza serie, pp. 58-61.
- Id., *Leonardo era filosofo?*, «Leonardo», anno IV, aprile 1906, terza serie, pp. 150-151.
- Id., *La volontà di credere*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», II, 2, marzo-aprile 1906, pp. 77-84.
- Id., *Che senso possiamo dare ad Hegel*, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 270-287.
- Id., *Miguel de Unamuno*, «Leonardo», anno IV, 4°, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 364-366.
- Id., *Il crepuscolo dei filosofi*, Società Editrice Lombarda, Milano 1906.
- Id., *Introduzione al pragmatismo*, «Leonardo», anno V, febbraio 1907, terza serie, pp. 26-37.
- Id., *A Benedetto Croce*, «Leonardo», anno V, febbraio 1907, terza serie, pp. 110-111.
- Id., *Croce e la previsione*, «Leonardo», anno V, aprile-giugno 1907, terza serie, pp. 226-227.
- Id., *Franche Spiegazioni (A proposito di Rinascenza Spirituale e di Occultismo)*, «Leonardo», anno V, 2°, aprile-giugno 1907.
- Id., *La Religione sta da sé*, «Il Rinnovamento», II, fasc. IV (1908), pp. 45-74.
- Id., *Don Chisciotte preso sul serio*, «La Stampa», XLVII, 87, 29 marzo 1913, p. 3.
- Id., *Mario Calderoni (1879-1914)*, «Il Resto del Carlino», XXX, 355, dicembre 1914, p. 3.
- Id., *Cervantes e il Don Chisciotte*, «La Nazione», LVIII, 114, 22 aprile 1916, p. 3.
- Id., *Don Chisciotte dell'Inganno*, «La Voce», VIII, 4, 30 aprile 1916, pp. 193-205.
- Id., *24 Cervelli. Saggi non critici*, Studio Editoriale Lombardo, Milano 1917.
- Id., *Testimonianze*, Facchi, Milano 1919.
- Id., *Stroncature*, Vallecchi, Firenze 1924.
- Id., *Opere. Dal «Leonardo» al Futurismo*, a cura di L. Baldacci, Mondadori, Milano 1977.
- Id., *Passato remoto (1885-1914)*, prefazione di G. Luti, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.
- Id., *Il Non Finito. Diario 1900 e scritti inediti giovanili*, a cura di A. Casini Paskowski, Le Lettere, Firenze 2005.
- Id., *Polemiche religiose (1908-1914)*, Rocco Carabba, Lanciano 2009.
- Id., *La felicità dell'infelice. Le ultime «schegge»*, Storia e Letteratura, Roma 2006.
- G. Papini-G. Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio Editoriale Lombardo, Milano 1914.
- Id., *Carteggio I (1900-1907). Dagli «Uomini Liberi» alla fine del «Leonardo»*, Storia e Letteratura, Roma 2003.
- V. Pareto, *Cours d'économie politique*, Rouge, Lausanne 1896-1897; tr. it. *Corso d'economia politica*, voll. II, Einaudi, Torino 1953.
- Id., *Sul fenomeno economico. Lettera a Benedetto Croce*, «Giornale degli economisti», serie seconda, vol. 21 (a. 11), agosto 1900, pp. 139-162.
- Id., *Les Systèmes Socialistes*, 2 voll., Giard et Brière, Paris 1902; tr. it. *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, UTET, Torino 1974.
- Id., *Manuale di economia politica*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994.
- A. Pasquinelli, *Filosofia e scienza in Vailati e Peirce*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 322-331.

- C.S. Peirce, *La logique de la science: deuxième part: Comment rendre nos idées claires*, «Revue de Philosophie», tome 7, janvier a juin 1879, pp. 39-57.
- Id., *On The Algebra of Logic*, «American Journal of Mathematics», vol. III, n. I (1880), pp. 15-57.
- Id., *What pragmatism is*, «The Monist», vol. XV, april 1905, No. 2, pp. 161-181.
- Id., *Issues of Pragmatism*, «The Monist», vol. 15, n. 4 (October 1905), pp. 481-499.
- Id., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935; Vols. VII-VIII ed. Arthur W. Burks, same publisher, 1958.
- Id., *Lettera a Giovanni Papini*, a cura di M. Quaranta, «Rivista di Psicologia», nuova serie, anno LXXV, numero 2, maggio-agosto 1990, pp. 91-95.
- Id., *Scritti Scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005.
- S. Petrilli, *La critica del linguaggio in Giovanni Vailati e Victoria Welby*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 87-102.
- F. Piga, *Papini e Nietzsche*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 244-254.
- Platone, *Dialoghi filosofici*, UTET, Torino 1981.
- O. Pompeo Faracovi, *Il caso Enriques. Tradizione nazionale e cultura scientifica*, Belforte, Livorno 1984.
- A. Ponzio, *Significs e semiotica. Victoria Welby e Giovanni Vailati*, in V. Welby, *Senso, significato, significatività*, pp. 154-165.
- K. Popper, *Logik der Forschung*, Springer, Vienna 1935; *Logica della scoperta scientifica*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2010.
- M.V. Predeal Magrini, *Il tema della previsione nel pensiero di Calderoni*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» anno XXXIV, fasc.III, luglio-settembre 1979, pp. 294-315.
- O. Premoli, *Biografia di Giovanni Vailati*, in G. Vailati, *Scritti*, Barth-Seeber, Firenze-Leipzig 1911, pp. I-XIX.
- G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957.
- Id., *Saggi filosofici*, voll. II, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Id. *Retorica e Logica. Le due culture*, a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018.
- G. Prezzolini, *Vita trionfante*, «Leonardo», anno I, 1°, 4 gennaio 1903, pp. 4-5.
- Id., *Vita intima*, Spinelli, Firenze 1903.
- Id., *L'uomo-dio*, «Leonardo», anno I, 3°, 27 gennaio 1903, pp. 3-4.
- Id., *Miseria dei logici I*, «Leonardo», anno I, 4°, 8 febbraio 1903, pp. 5-7.
- Id., *Aristocrazia dei briganti*, «Il Regno», I, 3, 13 dicembre 1903, pp. 5-7.
- Id., *Il David della filosofia inglese (F.C.S. Schiller)*, anno II, 1°, marzo 1904, nuova serie, pp. 1-3.
- Id., *Le varietà sul pragmatismo. Risposta a Mario Calderoni*, «Leonardo», anno II, novembre 1904, pp. 7-9.
- Id., *Per una critica*, «Leonardo», anno II, 1°, marzo 1904, nuova serie, pp. 22-23.
- Id., *Un compagno di scavi*, «Leonardo», anno II, giugno 1904, nuova serie, pp. 4-7.
- Id., [Rec. a] *W. James: Le varie forme della coscienza religiosa*, «Leonardo», anno II, 2°, giugno 1904, nuova serie, p. 29.
- Id., *Il linguaggio come causa d'errore-H. Bergson*, Spinelli, Firenze 1904.
- Id., *La leggenda della Grecia. II*, «Leonardo», anno III, febbraio 1905, seconda serie, pp. 1-2.
- Id., *L'ultimo figlio di Prometeo*, «Leonardo», anno III, febbraio 1905, seconda serie, pp. 22-29.
- Id., *Il mio pragmatismo*, «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, pp. 44-48.
- Id., *L'esperienza del Cristo*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 90-94
- Id., *Il misticismo hegeliano*, «Leonardo», anno III, ottobre-dicembre 1905, seconda serie, pp. 24-25.

- Id., *Il processo di Agostino e Plotino contro Tommaso ed Aristotele*, «Leonardo», IV, ottobre-dicembre 1905, seconda serie, pp. 195-197.
- Id., *Cosa intendiamo fare della religione*, «Leonardo», anno IV, aprile 1906, terza serie, pp. 80-92.
- Id., «*La Critica*» 1903-1906, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 361-364.
- Id., *Le sorprese di Hegel*, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 288-296.
- Id., *Saggio sulla libertà mistica*, «Leonardo», anno V, 1°, febbraio 1907, pp. 46-63.
- Id., *Pragmatismo e Occultismo*, «Leonardo», IV, 4°, ottobre-dicembre 1906, terza serie, pp. 354-356.
- Id., *Vita e Leggenda di Giovanni van Hooghens*, «Prose», n. 1, 1907, pp. 24-37.
- Id., *La teoria sindacalista*, Perrella, Napoli 1909.
- Id., *Uomini 22 città 3*, Vallecchi, Firenze 1920.
- Id., *Il sarto spirituale. Mode e figurini per le anime della stagione corrente*, Biblioteca Italiana di Edoardo Persico, Torino 1928.
- Id., *L'italiano inutile. Memorie letterarie di Italia, Francia e America*, Rusconi, Milano 1961.
- Id., *Il «reazionario» Pareto*, «La Destra», a. II, n. 2, febbraio 1972, pp. 79-95.
- Id., *Diario 1900-1941*, Rusconi, Milano 1978.
- Id., *Studi e Capricci*, a cura di F. Finotti, Piovan, Abano Terme 1992.
- Id., *Il cattolicesimo rosso*, Storia e Letteratura, Roma 2009, Ristampa Anastatica.
- Id., *Studi e capricci sui mistici tedeschi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018, Ristampa Anastatica.
- I. Pozzoni (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Limina Mentis, Monza 2009.
- H. Putnam, *Il pragmatismo: una questione aperta*, tr. it. di M. Dell'Utri, Laterza, Roma-Bari 1992.
- M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, Forni, Bologna 1989.
- Id., *Peirce in Italia nel decennio 1903-1913*, «Rivista di Psicologia», nuova serie, anno LXXV, numero 2, maggio-agosto 1990, pp. 85-89.
- Id., *Peirce in Italia (1900-1960)*, in Aa.Vv., *Peirce in Italia*, a cura di M.A. Bonfantini e A. Martone, pp. 101-124.
- Id., *L'alternativa al marxismo di Giovanni Vailati*, in M. De Zan (a cura di), *I mondi di carta di Giovanni Vailati*, pp. 157-191.
- Id. (a cura di), *Carteggio di Giovanni Vailati con Vito Volterra*, in F. Minazzi (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, pp. 166-184.
- Id., *La discussione filosofica nelle riviste del Novecento (1900-1970)*, Edizioni Sapere, Padova 2015.
- Id., *Le ragioni del pensiero*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- A. Quarta, *Valore della scienza e compiti della filosofia secondo Vailati*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 37-44.
- R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Arnim*, Bompiani. Testo greco a fronte, Milano 2018.
- M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963.
- E. Regàlia, *Dolore e azione (In difesa di una legge)*, «Leonardo», anno II, marzo 1904, nuova serie, pp. 8-12.
- Id. *Le rappresentazioni sono causa di azione come il dolore? (Lettera a Gian Falco)*, «Leonardo», anno III, aprile 1905, seconda serie, p. 65.
- Id., *Dolore e Azione. Saggi di psicologia*, prefazione di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 1914.
- J.F. Renauld, *L'œuvre inachevée de Mario Calderoni*, «Revue de Métaphysique et de Morale», T. 25, No. 2 (Mars-Avril 1918), pp. 207-231.

- F. Restaino, *Di alcune tesi storico-metodologiche vailatiane nelle due prolusioni del 1896-1897*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 363-373.
- I. Riccioni, *Elites e partecipazione politica. Saggio su Vilfredo Pareto*, Carocci, Roma 2015.
- R.D. Richardson, *William James: In the Maelstrom of American Modernism*, Houghton Mifflin, Boston 2006.
- G. Riconda, *La filosofia di William James*, Edizioni di "filosofia", Torino 1962.
- H. Rydenfelt-S. Pihlström (eds. by), *William James on Religion*, Palgrave Macmillan, London 2016.
- R. Roni, *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*, ETS, Pisa 2016.
- Id., *Victor Egger (1848-1909). La filosofia spiritualista in Francia tra Ottocento e Novecento*, Mimesis, Milano 2020.
- R. Roni-A. Zarlenga (a cura di), *Il pragmatismo italiano e il suo tempo*, ETS, Pisa 2020.
- A. Rossi, *Giovanni Vailati storico e filosofo delle scienze*, in F. Minazzi (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, pp. 57-60.
- L. Rossi, *Comico e felicità nella psicologia pragmatista di Mario Manlio Rossi*, «Rivista di psicologia», anno LXXV (1990), n°3, pp. 89-94.
- M.M. Rossi, *Saggio sul Rimorso*, Bocca, Torino 1933.
- Id., [Rec. a] C.S. Peirce, *Collected Papers* (V vol.), «Logos», XIX, 2, aprile-giugno 1936, pp. 152-157.
- Id., *Pragmatismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Venezia-Roma 1957, pp. 1569-1578.
- Id., *Introduzione a Berkeley*, Laterza, Bari 1970.
- Id., *Il pragmatismo italiano*, in G.P. Lombardo-R. Foschi, *La psicologia italiana e il Novecento. Le prospettive emergenti nella prima metà del secolo*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 116-130.
- F. Rossi-Landi, *Materiale per lo studio di Vailati (Continuaz. del fasc. IV (1957) pp. 468-485)*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», vol. XIII, 1°, gennaio-marzo 1958, pp. 82-108.
- G. Ruocco, *Razze in teoria. La scienza politica di Gaetano Mosca nel discorso pubblico dell'Ottocento*, Quodlibet, Macerata 2017.
- M.T. Russo, *Dolore, credenze, azione: Papini e il dibattito tra psicologia e filosofia nell'Italia di inizio '900*, in G. Maddalena-G. Tuzet, *I pragmatisti italiani*, pp. 145-166.
- R. Salek, *Giuseppe Prezzolini. Una biografia intellettuale*, introduzione di M. Biondi, Le Lettere, Firenze 2002.
- M. Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata 2019.
- A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 1959.
- Id., *Vailati e il pragmatismo americano*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 338-353.
- Id., *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963.
- Id., *Storia del pragmatismo*, Laterza, Bari 1992.
- Id., *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, Clueb, Bologna 1995.
- Id., *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Il Mulino, Bologna 1996.
- Id., *Papini e il pragmatismo*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, pp. 24-53.
- Id., *La filosofia della scienza nel positivismo e nel pragmatismo*, in E. Agazzi (a cura di), *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, pp. 45-94.
- U. Sanzo, *Quando Vailati legge Couturat*, in M. Quaranta, *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 139-147.
- P. Sarpi, *Scritti filosofici inediti*. Tratti da un manoscritto della Marciana a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 1910.

- A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, con introduzione di G. Papini e un'appendice di G. Vailati, Rocco Carabba, Lanciano 1909.
- C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1923; *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2010.
- L. Schram-Pighi, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini. Il «Leonardo» 1903-1907*, Forni, Bologna 1982.
- P. Scoppola, *Crisi modernista e riforma religiosa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961.
- M. Segala, *Schopenhauer e la cultura della saggezza*, in M. Del Castello-C. Tatasciore-G.A. Lucchetta, "Cultura dell'Anima". *Lecture moderne a inizio Novecento*, pp. 95-107.
- W. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, London 1600.
- G. Silvestri, *Peirce e il pragmatismo italiano: quale influenza*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 149-163.
- S. Sinclair, *William James as American Plato?*, «William James Studies», vol. 4 (2009), pp. 111-129.
- Sinesio di Cirene, *Opere. Epistole Operette Inni*, a cura di A. Garzya, UTET, Torino 1989.
- G. Silvestri, *Peirce e il pragmatismo italiano: quale influenza*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, pp. 149-163.
- C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.
- Id., *Lo spazio del segno. Semiotica ed Ermeneutica vol. III*, Jaca Book, Milano 2017.
- K.P. Skowroński and S. Pihlström (eds.), *Pragmatist Kant—Pragmatism, Kant, and Kantianism in the Twenty-first Century*, Nordic Studies in Pragmatism 4, Nordic Pragmatism Network, Helsinki 2019.
- M.R. Slater, *William James on Ethics and Faith*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- G. Sola, *La teoria delle élites*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Id. *Il pensiero politico di Mosca*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- B. Spaventa, *Da Socrate ad Hegel. Nuovi saggi di critica filosofica*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1905.
- U. Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921.
- H. Sturt (ed.), *Personal idealism. Philosophical essays by eight members of the University of Oxford*, MacMillan, London-New York 1902.
- C. Tiercelin, *Peirce lecteur d'Aristote*, in D. Thouard (a cura di), *Aristote au XIX^e siècle*, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2014, pp. 353-376.
- P. Togni, *Giovanni Vailati e la teoria dell'aristotelica della dimostrazione*, in I. Pozzoni (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, pp. 375-424.
- V. Tonini, *Le interpretazioni della nuova fisica: la teoria della relatività*, in E. Agazzi, *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, pp. 181-198.
- M. Toraldo di Francia, *Pragmatismo e disarmonie sociali: Il pensiero di Mario Calderoni*, Franco Angeli, Milano 1983.
- M. Torrini, *Mario Manlio Rossi: un 'irregolare' nella cultura del Novecento italiano*, in W. Tega-L. Turco (a cura di), *Un illuminismo scettico: la ricerca filosofica di Antonio Santucci*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 97-112.
- C. Tuozzolo, *Marx possibile. Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2000.
- G. Tuzet, *Previsione e responsabilità. La plasticità degli atti volontari in Calderoni*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLV (2016), pp. 407-426.
- M. de Unamuno, *Sobre el Quijotismo*, «Leonardo», anno V, 1°, febbraio 1907, pp. 38-45.
- Id., *Vida de D. Quijote y Sancho*, F. Fé, Madrid 1905; *Commento al «Don Chisciotte». Prologo dell'A.*, tr. it. di G. Beccari, 2 voll., Rocco Carabba, Lanciano 1913.

- G. Vailati, [Rec. a] B. Kidd, *Social evolution*, «Riforma Sociale», vol. V, fasc. I, anno III, 1896; in *Scritti*, vol. III, pp. 3-10.
- Id., [Rec. a] E. Mach. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», vol. XXII, fasc. 3, 1896; in *Scritti*, vol. I, pp. 141-143.
- Id., *La discussione sulla Telepatia al III Congresso internazionale di Psicologia*, «Rivista di Studi Psicologici», settembre 1896; in *Scritti*, vol. III, pp. 109-113.
- Id., *La Telepatia*, «La Provincia di Brescia», 21 ottobre 1896; in *Scritti*, vol. III, pp. 114-116.
- Id., [Rec. a] E. Mach. *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*, «Rivista di Studi Psicologici», Novembre 1896; in *Scritti*, vol. I, pp. 144-147.
- Id., [Resoconto del III Congresso Internazionale di psicologia, Monaco 4-7 agosto 1896], in *Scritti*, vol. III, pp. 117-118.
- Id., *Sull'importanza delle ricerche relative alla Storia delle Scienze*, Prolusione a un corso di Storia della Meccanica, letta il 4 dic. 1896 nell'Università di Torino, Roux Frassati 1897; in *Scritti*, vol. II, pp. 3-17.
- Id., *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca*, Roux Frassati, Torino 1898; in *Scritti*, vol. II, pp. 18-48.
- Id., [Rec. a] G. Schiaparelli. *Studio comparativo tra le forme organiche naturali e le forme geometriche pure*, «Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale», vol. XIX (1898), fasc. 4; in *Scritti*, vol. II, pp. 166-171.
- Id., [Rec. a] C. Baudi di Vesme. *Storia dello spiritismo*, vol. II, «Rivista di Studi Psicologici», gennaio 1898; in *Scritti*, vol. III, pp. 123-128.
- Id., [Rec. a] M.J. Monrad. *Die menschliche Willensfreiheit und das Böse*, «Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale», vol. XIX (1898), fasc. 5-6; in *Scritti*, vol. I, pp. 181-182.
- Id., *A proposito dell'Ipotesi Telepatica e dell'Ipotesi Spiritica*, «Rivista di Studi Psicologici», luglio 1898, anno IV; in *Scritti*, vol. III, pp. 129-131.
- Id., [Rec. a] Giulio Scotti. *Lo spiritismo e i nuovi studi psicologici*, «Rivista di Studi Psicologici», luglio 1898; in *Scritti*, vol. III, pp. 132-133.
- Id., *Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella Storia della Scienza e della Cultura*, Prolusione al corso libero di Storia della Meccanica, letta il 12 dicembre 1898 all'Università di Torino, Bocca, Torino 1899; in *Scritti*, vol. II, pp. 49-74.
- Id., [Rec. a] C. Trivero, *Classificazione delle scienze*, «Rivista Italiana di Sociologia», Anno III, fasc. 4, luglio 1899; in *Scritti*, vol. I, pp. 176-177.
- Id., [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», vol. XXV, fasc. 3-4, 1899; in *Scritti*, vol. I, pp. 183-186.
- Id., [Rec. a] W. James, *Principii di Psicologia*, «Rivista di Studi Psicologici», anno V, novembre-dicembre 1899; in *Scritti*, vol. I, cit., pp. 192-193.
- Id., [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno III, fasc. 6, novembre-dicembre 1899; in *Scritti*, vol. I, pp. 187-191.
- Id., [Rec. a] W. James. *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, «Rivista Filosofica», anno II, vol. III, gennaio-febbraio 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 194-198.
- Id., [Rec. a] J.P. Durand (De Gros). *Aperçus de taxinomie générale*, «Rivista di Scienze Biologiche», fasc. 1-2, gennaio-febbraio 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 212-216.
- Id., *Des difficultés qui s'opposent à une Classification rationnelle des Sciences*, Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, (Paris 1900), III. Logique et Histories des Sciences, Colin, Paris, 1901; *Scritti*, vol. II, pp. 75-86.
- Id., [Rec. a] W. James. *Principii di Psicologia*, «Rivista di Scienze Biologiche», fasc. 3, marzo 1900; in *Scritti*, vol. I, p. 199-200.

- Id., [Rec. a] L. De Vincolis. *La riforma della Scuola Classica davanti alla scienza e alla civiltà*. «Rivista Italiana di Sociologia», anno IV, fasc. 2, marzo 1900; in *Scritti*, vol. III, pp. 262-263.
- Id., [Rec. a] J.P. Durand (De Gros). *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*, «Rivista di Studi Psicologici», anno VI, marzo-aprile 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 217-218.
- Id., [Rec. a] V. Lutoslawski. *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässe Weltanschauung*, «Rivista di Scienze Biologiche», fasc. 6-7, giugno-luglio 1900; in *Scritti*, vol. I, pp. 231-233.
- Id., [Rec. a] E. Mach. *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, «Rivista di Biologia generale», fasc. 1-2, gennaio-febbraio 1901; in *Scritti*, vol. I, pp. 148-152.
- Id., [Rec. a] J.P. Durand (De Gros). *Variétés philosophiques*, «Rivista di Biologia generale», fasc. 4-5, aprile-maggio 1901, in *Scritti*, vol. I, pp. 218-222.
- Id., [Rec. a] L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédites*, «Bollettino di Bibliografia e storia delle Scienze Matematiche», ottobre-dicembre 1901; in *Scritti*, vol. I, pp. 261-267.
- Id., [Rec. a] V. Volterra. *Sui tentativi di applicazione delle Matematiche alle Scienze Biologiche e Sociali*, Bologna, Tip. Alfonso Garagnani e figli, 1901 «Rivista Italiana di Sociologia», anno VI, fasc. I, febbraio 1902; in *Scritti*, vol. III, pp. 45-48.
- Id., *Scienza e filosofia*, «Rivista popolare di Politica, Lettere e Scienze Sociali», anno VIII, 15 aprile 1902; in *Scritti*, vol. I, pp. 3-6
- Id., [Rec. a] A. Naville. *Nouvelle classification des sciences*, Paris. Alcan 1901, «Rivista di Biologia generale», anno IV, vol. III, luglio 1902; in *Scritti*, vol. I, pp. 302-313.
- Id. [Rec. a] W. James: *Principii di psicologia*, «La Riforma Sociale», IX, vol. XII, 1902; in *Scritti*, vol. I, p. 201.
- Id., [Rec. a] G. Gallucci, *Saggio d'introduzione alla Filosofia delle Matematiche*, «Bollettino di Bibliografia e Storia delle Scienze Matematiche», gennaio-febbraio-marzo 1903; in *Scritti*, vol. I, pp. 314-316.
- Id., [Rec. a] V. Pareto. *I sistemi socialisti*, «Riforma Sociale», fasc. 4, anno X, vol. XIII (1903); in *Scritti*, vol. III, pp. 15-20.
- Id., *Sull'applicabilità dei concetti di Causa e di Effetto nelle Scienze Storiche*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno VII, fasc. 3, maggio-giugno 1903; in *Scritti*, vol. II, pp. 92-100.
- Id., [Rec. a] G. Salvadori. *Saggio di uno studio sui sentimenti morali*, «Rivista italiana di Sociologia», anno VII, fasc. 4, luglio-agosto 1903; in *Scritti*, vol. I, pp. 247-249.
- Id., *La Teoria Aristotelica della Definizione*, «Rivista di Filosofia», vol. II, anno V, n. 5, novembre-dicembre 1903; in *Scritti*, vol. I, pp. 317-238.
- Id., [Rec. a] Francesco Orestano. *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, «Rivista Italiana di Sociologia», anno VIII, fasc. 2-3, marzo-giugno 1904, in *Scritti*, vol. I, pp. 329-333.
- Id., *La più recente definizione della matematica*, «Leonardo», anno III, giugno 1904, nuova serie, pp. 7-10.
- Id., [Rec. a] L. Couturat e L. Leau. *Historie de la Langue universalle*, «Rivista Filosofica», fasc. IV, settembre-ottobre 1904; in *Scritti*, vol. I, pp. 268-272.
- Id., *Gli psicologi a congresso*, «Il Regno», anno II, 13 maggio 1905; in *Scritti*, vol. III, pp. 153-154.
- Id., *I tropi della logica*, «Leonardo», anno III, 1°, febbraio 1905, seconda serie, pp. 3-7.
- Id., *Sull'arte d'interrogare*, «Rivista di Psicologia», anno I, n. 2, marzo-aprile 1905; in *Scritti*, vol. III, pp. 279-283.
- Id., *L'influenza della Matematica sulla Teoria della Conoscenza nella filosofia moderna*, «Rivista Filosofica», fasc. III, maggio-giugno 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 39-54.
- Id., *Sul carattere del contributo apportato da Leibniz allo sviluppo della Logica Formale*, «Rivista di Filosofia e scienze affini», anno VII, vol. I (XII) n°5-6, maggio-giugno 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 349-354.

- Id., *La distinzione fra conoscere e volere*, «Leonardo», anno III, giugno-agosto 1905, seconda serie, pp. 128-129.
- Id., *Le smentite a Kant*, [Rec. a] F. Orestano, *L'originalità di Kant*, «Leonardo», anno III, 3°, giugno-agosto 1905, nuova serie, pp. 135-137.
- Id., *La "Concezione della Coscienza" di William James*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», anno I, n. 4, luglio-agosto 1905; in *Scritti*, vol. I, pp. 206-208.
- Id., *La ricerca dell'impossibile*, «Leonardo», anno III, 4°, ottobre-dicembre 1905, pp. 146-150.
- Id., *Il pragmatismo in Germania*: [Rec. a] E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, «Leonardo», anno III, 4°, ottobre-dicembre 1905, pp. 193-194.
- Id., [Rec. a] E. Troilo, *I moderni precursori di Kant*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia e alla Psicopatologia», anno II, 1°, gennaio-febbraio 1906; in *Scritti*, vol. I, pp. 371-373.
- Id., *Per un'analisi pragmatistica della Nomenclatura Filosofica*, «Leonardo», anno IV, aprile-maggio 1906, pp. 103-115.
- Id., [Rec. a] L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, «Leonardo», anno IV, giugno 1906, pp. 163-164.
- Id., [Rec. a] F. Enriques, *I problemi della scienza*, «Leonardo», anno IV, agosto 1906, pp. 214-221.
- Id., *Uno Zoologo Pragmatista*: – [Rec. a] A. Giardina. *Le discipline zoologiche e la scienza generale delle forme organizzate*, «Leonardo», anno IV, ottobre-dicembre 1906, pp. 329-338.
- Id., *De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie*, «La Revue du Mois», Tome III, février 1907; in *Scritti*, vol. I, pp. 380-396.
- Id., [Rec. a] W. James. *Pragmatism*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia e alla Psicopatologia», anno III, n. 2, luglio-agosto 1907; in *Scritti*, vol. I, pp. 209-211.
- Id., *Le vedute di Platone e di Aristotele sugli inconvenienti di un insegnamento prematuro della filosofia*, «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», anno III, n.6, novembre-dicembre 1907, in A. Schopenhauer, *La filosofia dell'università*, pp. 113-127.
- Id., Prefazione al volume: "E. Mach. *I principii della Meccanica esposti criticamente e storicamente nel loro sviluppo*. Traduzione di D. Gambioli, Albrighti Segati, Roma-Milano 1909; in *Scritti*, vol. I, pp. 157-159.
- Id., *Scritti*, a cura di M. Calderoni-U. Ricci-G. Vacca, Barth-Seeber, Firenze-Leipzig 1911.
- Id., *Gli strumenti della conoscenza*, con prefazione di M. Calderoni, Rocco Carabba, Lanciano 1916.
- Id., *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro con introduzione di M. Dal Pra e con un «Ricordo di Giovanni Vailati» di L. Einaudi, Einaudi, Torino 1971.
- Id., *Gli strumenti della ragione*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- G. Vailati-M. Calderoni, *Il pragmatismo*, a cura di G. Papini, Rocco Carabba, Lanciano 1918.
- A. Verri, *La filosofia italiana attraverso le riviste (1900-1925)*, Milella, Lecce 1983.
- G.B. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, Mondadori, Milano 2008.
- A. Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebori, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Mondadori, Milano, 2007.
- G. Villa, *Alcuni aspetti del pragmatismo di Vailati*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 294-310.
- V. Vittori, *Giovanni Papini*, Borla, Torino 1967
- A. Viviani, *Gianfalco: storia e vita*, Barbera, Firenze 1934.
- P.B. Vogt, *From John Stuart Mill to William James*, «The Catholic University Bulletin», vol. XX, February 1914, pp. 139-165.
- M. Volpato (a cura di), *Lettere inedite di Giovanni Vailati a Luigi Errera*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 39, 1° (1984), pp. 107-127.
- Giovanni Vailati-Luigi Einaudi: lettere parte I (1897-1900)*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 40, 2° (1985), pp. 285-307.

- Id. (a cura di), *Giovanni Vailati-Luigi Einaudi: lettere parte II (1900-1908)*, «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 41, 2° (1986), pp. 283-314.
- V. Welby, *What is meaning? Studies in the development of significance*, Macmillan and Co., London-New York 1903.
- Id., *Senso, significato, significatività*, introduzione, traduzione e cura di S. Petrilli, B.A. Graphis, Bari 2007.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan, London 1922; *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998.
- W. Wundt, *Opere scelte*, a cura di C. Tugnoli, UTET, Torino 2006.
- A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, voll. II, Storia e Letteratura, Roma 2013-2014.
- C. Zanoni, *Some reflections on Vailati's ethical philosophy*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», anno XVIII, fasc. III, luglio-settembre 1963, pp. 416-428.
- A. Zarlenga, «L'Anima» eretica di Papini, in «L'Anima». *Saggi e Giudizi 1911*, ristampa anastatica della rivista di G. Papini e G. Amendola, introduzione di A. Zarlenga postfazione di G.A. Lucchetta, Rocco Carabba, Lanciano 2017, pp. LV-LXXIII.
- Id. (a cura di), *Idealismo e pragmatismo nel «Leonardo»*. *Alcune lettere inedite di Giovanni Vailati a Giuseppe Prezzolini*, in R. Roni-A. Zarlenga (a cura di), *Il pragmatismo italiano e il suo tempo*, pp. 151-178.

