GIULIO PRETI

Introduzione

Pur nella relativa brevità della sua esistenza, trattare della figura di Giulio Preti – data la vastità dei suoi interessi filosofici e dei suoi riferimenti culturali – richiede una scelta tanto di ordine cronologico quanto di ordine tematico. Per quanto concerne l'aspetto cronologico, in questa sede ci si occuperà essenzialmente della produzione pretiana degli anni Cinquanta e Sessanta. Quanto invece al punto di vista tematico, la chiave di lettura che si intende adottare pone al centro il rapporto instaurato da Preti fra filosofia e cultura democratica nell'Italia del secondo dopoguerra, all'indomani della Liberazione. Sono in particolare tre i rischi che facilmente una ricostruzione del pensiero del filosofo pavese porta con sé. Il primo consiste in una erronea considerazione dell'impatto degli influssi assai vari a cui Preti è sempre stato aperto e che ne hanno realmente fatto un 'filosofo europeo'[1]: qualora non vengano correttamente valutati, i riferimenti filosofici di Preti rischiano di far apparire il suo pensiero come un aggregato teorico raccogliticcio e per nulla originale. Il secondo coincide con la tendenza a trasformare Preti – proprio in virtù di questa sua apertura ai più recenti indirizzi del dibattito culturale internazionale – in una sorta di corpo estraneo rispetto al contesto – almeno nella *vulgata* – irrimediabilmente provinciale della cultura italiana del suo tempo. Al contrario, come si avrà modo di verificare, benché a partire da un punto di vista 'decentrato' – perlomeno sotto il profilo accademico – e persino da una condizione di isolamento personale, il filosofo è in realtà impegnato in un confronto costante con la realtà italiana a lui contemporanea. Il terzo rischio si identifica, infine, con la tentazione di assolutizzare il testo pretiano più noto, *Praxis ed empirismo*, facendo così della sintesi di pragmatismo e marxismo del giovane Marx, che viene proposta all'interno dell'opera, un punto di arrivo definitivo dell'intera produzione filosofica di Preti, e non soltanto di quella maturata in particolare nel corso degli anni Cinquanta, e finendo per ignorare del tutto l'ultimo quindicennio della riflessione pretiana.

Obiettivo del primo paragrafo del presente contributo sarà di tentare di delineare la cornice entro cui si colloca il pensiero di Giulio Preti, la funzione che egli conferisce alla filosofia nel contesto del mondo della cultura e, soprattutto, il rapporto sussistente fra filosofia e democrazia a partire dall'intersoggettività come presupposto di una cultura condivisa. Nel secondo paragrafo ci si occuperà – avendo come riferimento la nozione di intersoggettività che emergerà all'interno del primo segmento di questo contributo – della riflessione pretiana in ambito gnoseologico. Il terzo paragrafo tratterà invece della questione dei valori, del soggetto morale e dei rapporti fra vita democratica e sfera morale. Il quarto paragrafo concluderà il contributo offrendo uno spaccato della riflessione pretiana a proposito dei mutamenti occorsi all'interno della società italiana a cavallo del Sessantotto, cercando in questo modo di calare nella concretezza dell'analisi sociale alcune nozioni delineate a livello teorico nel corso del contributo.

[1] Cfr. *Giulio Preti. Filosofo europeo*, a cura di A. Peruzzi, Firenze 2004.

A partire da 'Praxis ed empirismo': filosofia e umanesimo scientifico

Come si è già avuto modo di anticipare, *Praxis ed empirismo* costituisce un punto di arrivo della riflessione del Preti degli anni Cinquanta, e non necessariamente della sua intera produzione filosofica. Tuttavia, intendendo *in primis* trattare del rapporto fra filosofia e democrazia all'interno del pensiero pretiano, è comunque opportuno prendere le mosse da alcuni spunti offerti dal libro-manifesto del 1957. L'interrogativo che guida le considerazioni svolte da Preti – il quale prese parte alla lotta partigiana nelle fila dei comunisti, pur non rinnovando in seguito la propria iscrizione al Partito – all'interno di *Praxis ed empirismo* concerne proprio «la funzione politica del filosofo»[2].
Secondo Preti, infatti, nel corso degli anni Cinquanta, conclusosi quel «momento particolarmente drammatico, e particolarmente felice, della vita nazionale»[3] – coincidente con la Liberazione e con i primi anni del secondo dopoguerra –, «il problema dei rapporti fra cultura e società – più precisamente, degli atteggiamenti più validi dell'uomo di cultura di fronte alla situazione sociale – […] pare *aver* perduto di attualità» e occorre perciò «rimetterlo all'ordine del giorno»[4]. Pur senza perdere di vista l'evoluzione a cui, tra gli anni Quaranta e i primi anni Settanta, essa è andata incontro, l'intera riflessione pretiana può essere letta nei termini di un tentativo di articolazione del ruolo della cultura e della filosofia all'interno della società italiana, nei suoi primi anni di vita democratica: l'intento di «*produrre dalla filosofia della praxis e mediante l'empirismo logico* […] *una cultura democratica*» è quindi «il *Leitmotiv*» non solo di *Praxis ed empirismo*, bensì «della vita filosofica del suo autore»[5].
Centrale in questo contesto è la funzione svolta dalla filosofia, principio di organizzazione e fonte di analisi e di autocritica in seno alla cultura. Nella proposta pretiana all'altezza di *Praxis ed empirismo*, la filosofia più adatta a rispondere all'esigenza di una cultura democratica e progressiva scaturisce dall'unione del pragmatismo di Dewey[6] e del marxismo del giovane Marx – il Marx cioè della tesi di dottorato, delle *Tesi su Feuerbach*, dell'*Ideologia tedesca* –, che occorre integrare con le istanze metodologiche avanzate dall'empirismo logico. A causa della proposta di coniugare il pensiero di Marx con correnti filosofiche riconducibili ad altre tradizioni culturali (pragmatismo ed empirismo logico) e a causa del rifiuto pretiano del materialismo dialettico – da interpretarsi secondo Preti come una forma di metafisica realistica e dogmatica, frutto di una deformazione dell'originaria ispirazione umanistica propria del pensiero marxiano –, il testo suscita da subito un acceso dibattito all'interno del marxismo italiano, contribuendo all'isolamento personale e accademico che per tutto il decennio successivo colpirà Preti, il quale, nel panorama della filosofia italiana, manterrà di fatto veri e propri contatti soltanto con Abbagnano e, soprattutto, Dal Pra. Molto significativo nel contesto del dibattito interno al marxismo è anche l'anno di pubblicazione di *Praxis ed empirismo*, il 1957, all'indomani dell'intervento sovietico in Ungheria e della lettura da parte di Chruščëv del 'rapporto segreto' sulla degenerazione staliniana. Come sottolineato da Eugenio Garin, il dibattito attorno al saggio pretiano

[2] G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Milano 2007, p. 195 (corsivo nel testo).
[3] *Ibid*., p. 186.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*., p. 10 (corsivo nel testo).
[6] Sul confronto di Preti con il pragmatismo di John Dewey, cfr. R. GRONDA, *Filosofie della praxis. Preti e Dewey*, Pisa 2013.

fu «soprattutto politico»[7]: «delle due facce del libro, ideologica e scientifica», fu infatti più che altro la prima «che ebbe risonanza»[8].

Già in uno scritto del 1948, dal titolo *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*, Preti mostra come il problema di Marx sia anzitutto di «*modificare razionalmente il mondo*»[9], lasciandosi alle spalle «la separazione fra pensiero e azione»[10]. Approfondendo questa interpretazione, il saggio del 1957 delinea i contorni di «una filosofia della *praxis*», ovvero di «una concezione tale che l'*interpretare* vi sia già concepito come un *modificare*, e il modificare esso stesso come l'unico valido e garantito interpretare»[11]. Secondo Preti, la filosofia è però in grado di modificare il mondo soltanto mediatamente, tramite la propria azione sulla cultura, cioè producendo una determinata organizzazione della cultura: la filosofia, dunque, ispira un certo tipo di arte, di letteratura o di scienza, le quali, in quanto complessi culturali, informano di sé il mondo, orizzonte dell'esistenza e dell'agire dell'uomo.

Nella lettura pretiana, l'intero cammino della cultura europea a partire dal XVIII secolo si è snodato in direzione della affermazione della libertà umana, ovvero della «instaurazione di un *regnum hominis*, ove l'uomo fosse pienamente autonomo e sovrano»[12]. Alla luce di questa tendenza storica possono essere spiegati fenomeni – diversi ma dotati di una radice comune – quali l'immanentismo in filosofia, il personalismo in campo etico, il modernismo in ambito religioso e il socialismo nella sfera economica. L'espressione riassuntiva del cammino storico della modernità occidentale è però rappresentata dallo stato democratico, luogo della realizzazione visibile della libertà umana.

Nelle intenzioni di Preti, occorre peraltro non conferire «un valore strettamente politico alla parola 'democratico'», che deve invece essere assunta «a caratterizzare la forma di cultura immanentistica, o meglio *umanistica*»[13] che la filosofia della *praxis* deve organizzare e promuovere. Una cultura democratica è una cultura universalistica e «accessibile a tutti»[14], che in questo aspetto prende a modello il sapere delle scienze, in virtù «della sua libera, pubblica, razionale e concreta universalità umana»[15]. Il filosofo guidato da una ispirazione democratica ambisce dunque a «*costruire una cultura umana*», che si inserisca appieno nella tendenza tipicamente moderna verso la progressiva umanizzazione del mondo, ma «*di tipo scientifico*»[16], che faccia proprio l'empirismo tipico delle scienze.

Sin d'ora, risulta centrale – e lo sarà anche nell'ambito della teoria pretiana della conoscenza – la nozione di intersoggettività. L'intersoggettività – «che determina […] l'empirismo nella sua fondamentale regola di metodo»[17] – si configura infatti come il criterio fondante di ogni sapere efficace, aperto e universalistico. Quello proprio delle scienze – fondato sulla verificazione empirica e sulla discussione pubblica dei risultati – è il metodo più democratico proprio nella misura in cui è

---

[7] E. GARIN, *Tre libri*, in F. ALESSIO, M. DAL PRA, E. GARIN, *Ricordo di Giulio Preti*, «Rivista critica di storia della filosofia», 29, 1974, pp. 441-447: 445.
[8] *Ibid*.
[9] G. PRETI, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*, in ID., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Milano 1983, pp. 35-103: 103.
[10] *Ibid*., p. 42.
[11] PRETI, *Praxis ed empirismo*, p. 2 (corsivo nel testo).
[12] *Ibid*., p. 10 (corsivo nel testo).
[13] *Ibid*. (corsivo nel testo).
[14] *Ibid*., p. 14.
[15] *Ibid*., p. 16.
[16] *Ibid.* (corsivo nel testo).
[17] *Ibid*., p. 29.

il più intersoggettivo, fondato com'è sulla immediata condivisione da parte di tutti gli esseri umani della sfera corporea in cui ognuno di essi è collocato: pienamente «alla condizione dell'intersoggettività soddisfano solo le esperienza dei 'cinque sensi'»[18], attraverso le quali «gli uomini […] costruiscono quel mondo comune a cui ognuno sente di appartenere insieme con gli altri»[19]. La corporeità rappresenta il punto di partenza dell'autocoscienza umana[20], l'intrascendibile orizzonte di riferimento di ogni individuo. In un saggio risalente ai primi anni Sessanta e a lungo rimasto inedito Preti scrive:

> Affermiamo esplicitamente quello in cui noi Europei abbiamo sempre creduto – anche i nostri avi che dicevano il contrario: *che in principio era la Carne*. Che è il singolo organico, vivente, in carne, ossa e sangue, il principio, la condizione e lo scopo di ogni potere, di ogni sapere, di ogni valore e disvalore, di tutto il vero e il falso, il bello e il brutto, il bene e il male – di tutta la storia, e di tutta la realtà umana. Anche del mito che «in principio era il Logos»[21].

La cultura – quel complesso di valori, saperi, tecniche e istituti sociali che si sviluppa per mezzo della prassi umana – sorge infatti proprio in seno al mondo della vita, in continuità e non in contrasto con la dimensione incarnata e naturale che caratterizza anche «l'animale 'uomo'»[22]. La cultura, su cui la filosofia è chiamata ad agire, è dunque una «peculiare attività»[23] interna alla vita stessa, una sua funzione organizzativa, attraverso la quale la vita si struttura in un ordine intersoggettivo.
Proprio nei termini di una proposta di rinnovamento in senso democratico e di 'sprovincializzazione' della cultura italiana all'indomani della caduta del fascismo è da concepirsi anche l'esperienza del movimento neoilluminista, maturata – negli stessi anni che, a proposito di Preti, principalmente si prende in considerazione all'interno di questo contributo – attorno ai nove convegni promossi da Abbagnano, Bobbio e Geymonat tra il 1953 e il 1962, a cui prende parte, e da protagonista, anche il filosofo pavese[24]. Nel tentativo di delineare i contorni di un razionalismo critico – nel caso di Preti, memore della lezione di Banfi e dell'esperienza della rivista «Studi filosofici» –, nella critica alla tradizione del neoidealismo italiano, nella messa in luce della funzione progressiva ed emancipatrice propria della ragione scientifica – soprattutto nel contesto italiano, contraddistinto da una soffocante egemonia della cultura umanistica e dal successo di filosofi che, seguendo l'esempio di Croce, «trovano il modo di parlare, o anche sparlare, della 'scienza', ignorando quasi completamente le scienze»[25] – e nell'apertura al contributo delle principali correnti filosofiche internazionali[26], Giulio

---

[18] *Ibid*.
[19] *Ibid*., p. 30.
[20] A proposito del nesso fra il concetto di autocoscienza sensibile – centrale nel materialismo di Feuerbach e del giovane Marx, nonché nel pragmatismo di Dewey – e il principio di verificazione proprio dell'empirismo logico, cfr. *ibid*., pp. 19-34.
[21] G. PRETI, *In principio era la carne*, in ID., *In principio era la carne*, pp. 161-202: 163 (corsivo nel testo). A questo proposito cfr. L. LANDI, *Giulio Preti e il circolo della «carne». Dal corpo alla forma e ritorno*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, a cura di P. Parrini e L.M. Scarantino, Milano 2004, pp. 75-90.
[22] PRETI, *In principio era la carne*, p. 163.
[23] *Ibid*., p. 164.
[24] Cfr. P. PARRINI, *L'esperienza neoilluminista nello specifico pretiano*, in *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, a cura di W. Tega, Bologna 2010, pp. 179-201.
[25] G. PRETI, *Di alcune concezioni scientifiche della filosofia di oggi*, in M. PASINI, D. ROLANDO, *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Milano 1991, pp. 25-42: 25.
[26] Tega menziona «la scelta di far valere» anche in Italia «gli esiti del neokantismo e della fenomenologia, del neopositivismo e del pragmatismo, dell'esistenzialismo e del marxismo» (W. TEGA, *La «ragione» dei moderni illuminismi e neoilluminismi nella filosofia della crisi (1930-1950)*, in ID., *Impegno per la ragione*, pp. 9-70: 9).

Preti, soprattutto nelle prime edizioni dell'iniziativa, appare in consonanza con gli intenti teorici dei promotori dei convegni neoilluministi.
Per Preti l'esperienza neoilluminista è però anche l'occasione per un confronto con alcune critiche avanzate al suo pensiero. È il caso, ad esempio, del settimo convegno, dedicato al tema della dialettica e tenutosi nel dicembre del 1958, all'indomani della pubblicazione di *Praxis ed empirismo* e del seguente dibattito. Mentre, infatti, il più celebre testo di Preti presenta un Marx vicino a quella che sarà poi l'ispirazione del pragmatismo americano, la relazione tenuta da Pietro Rossi finisce per «liquidare come irrimediabilmente teologica la dialettica hegeliana»[27], alla quale, nella relazione successiva, Norberto Bobbio lega indissolubilmente l'intero pensiero marxiano. Pur a fronte dei dissidi teorici emersi nel corso degli ultimi convegni, nei quali peraltro si consuma la crisi del neoilluminismo, la considerazione dell'esperienza neoilluminista contribuisce dunque in maniera decisiva a superare l'immagine di un Preti del tutto avulso dal contesto della filosofia e della cultura dell'Italia del dopoguerra.

Preti e il fatto della conoscenza: mondo reale e costituzione della soggettività

Praxis ed empirismo ritrova nell'idea del contratto sociale l'incarnazione fondamentale di quell'*ethos* democratico che caratterizza il senso ultimo del percorso storico della modernità. Poiché «la vita associata degli uomini non si limita alla sfera dei rapporti politici»[28], il modello democratico del contratto deve potersi applicare all'intero complesso della cultura, nella misura in cui sorge dalla «aspirazione universalmente umana»[29] a una organizzazione razionale dei contenuti della vita. In generale, i «rapporti tra gli uomini […] devono nascere da *stipulazioni*»[30]: secondo Preti, come si avrà modo di verificare all'interno di questo capitolo, a fondamento dei saperi agiscono una serie di istituti, garanzia dell'intersoggettività democratica della cultura.
L'affermazione della rilevanza culturale del modello della stipulazione non va dunque presa come una costruzione retorica o come una metafora. In coerenza con il motivo conduttore di questo contributo e dell'intera riflessione pretiana – la messa a tema dei rapporti fra filosofia e democrazia –, si avrà infatti modo di osservare come in concreto Preti concepisca l'applicazione di questo modello intersoggettivo, democratico e persino contrattuale all'ambito senza dubbio caratterizzante della sua produzione filosofica, la teoria della conoscenza. In questa sede, si prenderà in considerazione la gnoseologia pretiana a partire da due prospettive: dapprima in relazione alla nozione pretiana di realismo, in seguito a proposito della questione della soggettività conoscitiva.
La centralità conferita da Preti alla gnoseologia si radica nella storia della filosofia: è infatti proprio la riflessione sul conoscere a contraddistinguere il pensiero moderno, almeno a partire da Kant.

Da allora, e sempre più, la critica della conoscenza assume anche una funzione costruttiva: essa è «metafisica critica» e, in quanto costituisce la nozione trascendentale dell'essere come oggetto-del-conoscere (l'unico «oggetto» di cui si possa

[27] PASINI, ROLANDO, *Il neoilluminismo italiano*, p. 204.
[28] PRETI, *Praxis ed empirismo*, p. 12.
[29] PRETI, *In principio era la carne*, p. 163.
[30] PRETI, *Praxis ed empirismo*, p. 13 (corsivo nel testo).

criticamente parlare), è ontologia critica. È alla fondazione di una tale gnoseologia come ontologia critica che sono dedicate le pagine che seguono[31].

Preti ritiene la «conoscenza […] un fatto, non un problema»[32]. In relazione al tema del conoscere occorre perciò adottare un approccio descrittivo: al filosofo non spetta l'impossibile compito di rendere ragione del 'mistero' della relazione di un soggetto e di un oggetto «reificati e […] astrattamente opposti»[33], bensì di muovere dalla constatazione fattuale del nesso soggettivo-oggettivo che costituisce il conoscere. La ricostruzione del fatto della conoscenza procede allora per il tramite di astrazioni filosofiche e tipi ideali, utili a 'immobilizzare' e 'fotografare' ciò che di per sé è immerso, come del resto l'intero mondo della cultura, nel fluire dell'esperienza vissuta ed è nient'altro che «strumento della vita»[34].

Realismo e mondo reale

Come già anticipato, la ricostruzione della gnoseologia pretiana che si propone in questa sede si apre con la trattazione del realismo. Per come lo intende Preti, l'empirismo – insieme al pragmatismo – può essere «la filosofia degli uomini che hanno fiducia in loro stessi, nella loro sensibilità ed esperienza» e la «filosofia democratica per eccellenza»[35] proprio in quanto prende le mosse da quel «*realismo pragmatico*»[36], e non ontologico – non richiedendo l'accettazione teorica di alcuna *Weltanschauung* –, che è tipico del senso comune prefilosofico. Gli enunciati dotati di questa certezza pragmatica si caratterizzano per la loro immediata utilizzabilità quotidiana ed esprimono soltanto eventi (o fatti, ma non fenomeni, in quanto la nozione di fenomeno porta con sé l'idea dogmatica di un'apparenza contrapposta a una sostanza effettuale) che chiunque – a partire dallo spazio delimitato dalla nostra sfera corporea, in cui siamo tutti collocati – ha modo di accertare. Il nostro primo commercio col mondo è dunque pragmatico proprio in quanto gli eventi che costituiscono l'oggetto del conoscere quotidiano rappresentano innanzitutto la cornice del nostro agire mondano.
Fondamentale in questo caso è la distinzione pretiana fra senso e significato. Il linguaggio comune è inconfutabile nella misura in cui enuncia soltanto fatti dotati di senso pragmatico. Esso è però al contempo «vago» e «privo di significati»[37], e non è perciò in grado di edificare alcuna visione del mondo. Quella dei significati è infatti una stratificazione successiva, resa possibile dai vari linguaggi scientifici che operano su enunciati che hanno per oggetto inizialmente soltanto fatti o eventi dotati di certezza pragmatica[38]. Secondo Preti, la nozione di mondo reale si presenta quindi in due possibili accezioni. *In primis*, reale è il mondo della certezza pragmatica, indubitabile, intersoggettivo ma

[31] G. PRETI, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», 29, 1974, pp. 3-31: 4.
[32] PRETI, *In principio era la carne*, p. 172.
[33] *Ibid*.
[34] *Ibid*., p. 173.
[35] G. PRETI, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, in ID., *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, Firenze 1976, I, *Empirismo logico, epistemologica e logica*, pp. 127-220: 130.
[36] *Ibid*., p. 142 (corsivo nel testo).
[37] *Ibid*., p. 164.
[38] L'esempio di Preti risulta particolarmente efficace, e si ritiene perciò opportuno riportarlo. Scrive Preti: «Se io uccido la zia, questo evento acquista un significato diverso a seconda delle diverse discipline da cui è considerato: diventa un reato (omicidio) nel giure, una cattiva azione nella morale, una catena di eventi fisici rappresentati da una serie di equazioni nella fisica, una morte traumatica per la medicina, etc.» (*ibid*., p. 199).

'muto' poiché privo di significati; in secondo luogo, il mondo reale è l'idea-limite dell'unificazione dei vari linguaggi tecnici – che hanno operato sul linguaggio comune al fine di eliminarne «le ambiguità, le indeterminatezze e le contraddizioni»[39] – in un orizzonte comune. In questa seconda accezione, quella di mondo reale è – in senso kantiano – un'idea della ragione che guida l'operare delle scienze. Rispetto ai linguaggi scientifici, la nozione di realtà si colloca dunque sia prima – in quanto è espressione del realismo pragmatico che definisce la nostra iniziale relazione con il mondo – che dopo – come idea dell'unità degli ambiti settoriali delle varie scienze.

La costituzione della soggettività

Nella formulazione offerta da Preti a partire dagli anni Cinquanta e poi più compiutamente nel corso degli anni Sessanta, la soggettività conoscitiva ottiene una strutturazione su tre livelli. A fondamento – in virtù della già menzionata primarietà della carne – si trova l'individualità empirica, cui fanno seguito il soggetto sociale e, a un livello di astrazione ancora maggiore, il soggetto trascendentale come reticolato di categorie logiche. È comunque necessario tenere presente come al secondo e al terzo livello di questa scansione triadica non si abbia a che fare con enti reali, bensì con tipi ideali che sono il frutto del lavoro messo in atto dalla riflessione filosofica sul fatto della conoscenza: il soggetto conoscitivo reale è infatti sempre e soltanto l'individuo empirico in carne e ossa, immerso nella continuità della vita. Sul piano della costituzione dei significati, tuttavia, l'individualità – cioè il soggetto pragmatico del conoscere – si configura come la realizzazione singolare di un ulteriore livello di costituzione della soggettività, che Preti – riprendendo la terminologia hegeliana[40] – chiama spirito oggettivo.

> Il soggetto del conoscere è lo *Spirito oggettivo*, ossia lo spirito della società o comunità, che opera attraverso il linguaggio istituzionalmente fissato e insegnato, le scuole, le accademie, le leggi, il costume ecc. È questo soggetto sociale che è il depositario delle forme, categorie, significati, attraverso e mediante cui viene selezionata e interpretata l'esperienza, e portata a costituirsi, entro le forme ammesse per la 'verità', in 'mondo reale'. È la società che determina le regole della Grammatica e della Logica, dell'Etica e della Semantica – e quindi predispone le forme del vero e del falso, del bene e del male, della sanità e della malattia, della normalità e della pazzia. Non solo: ma la stessa 'esperienza' è qualcosa di eminentemente sociale […][41].

Questa «specie di *idealismo* sociale»[42] – secondo cui a essere determinate da norme sociali non sono soltanto le convenzioni (ad esempio scientifiche o logiche) che permettono di accertare il vero e il falso, ma persino l'esperienza individuale – contribuisce a chiarire l'affermazione pretiana circa la necessità di estendere il modello del contratto sociale all'intero ambito della cultura, e non solo alla sfera politica: la conoscenza, fondamento della cultura, può funzionare come una sorta di contratto sociale proprio in quanto è sociale il soggetto del conoscere.
Lo spirito oggettivo come soggetto sociale del conoscere non è però il frutto di una ipostatizzazione del tutto astratta. È pur vero che, in prima istanza, esso si identifica con il patrimonio di conoscenze tramandate che ogni essere umano, nascendo già situato in una patria culturale, si porta dietro,

---

[39] *Ibid*., p. 165.
[40] A tal proposito cfr. P.L. LECIS, *Critica dello psicologismo e spirito oggettivo in Giulio Preti*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, pp. 47-74.
[41] PRETI, *Praxis ed empirismo*, p. 116 (corsivo nel testo).
[42] *Ibid*., p. 117 (corsivo nel testo).

sedimentato ad esempio nella 'logica inconscia' del linguaggio. Tuttavia, oltre che come «patrimonio collettivo cui» – senza necessariamente esserne consapevoli – «gli individui attingono»[43] nell'esercizio della conoscenza, il soggetto sociale opera per il tramite di istituzioni culturali, che – come società dentro la società, cioè come «istituti di trasmissione»[44] all'interno del corpo sociale – fanno da garanti della validità del sapere prodotto in un determinato ambito della cultura. In questo senso il conoscere funziona grazie a stipulazioni: a essere applicato ai saperi è dunque un modello contrattuale, cioè democratico e intersoggettivo. Ad esempio, la società dei chimici – così come la società dei fisici o degli storici – si occupa di stabilire e di fissare i protocolli e i procedimenti necessari all'accertamento del vero nello specifico ambito del sapere che rispettivamente la chimica, la fisica e la storiografia hanno 'ritagliato'. Ciò significa che «le *mie* conoscenze» mi appartengono «in un senso molto imperfetto e limitato», dal momento che «di fatto […] appartengono a questa obiettività di cultura»[45], allo spirito oggettivo come soggetto sociale del conoscere, che si costituisce con il contributo delle generazioni.

Pur nella polemica contro la «dogmatica metafisica della Storia» tipica dello storicismo italiano, Preti rifiuta del tutto l'etichetta di «anti-istorista»[46]. Il soggetto sociale – secondo livello di costituzione della soggettività conoscitiva – possiede, tanto nella sua accezione inconscia quanto nella sua organizzazione istituzionale, profondità diacronica. A un'evoluzione storica vanno infatti incontro sia il linguaggio – prototipo dello spirito oggettivo inconscio, che agisce, cioè, condizionando e dirigendo il pensiero come una seconda natura – sia quell'insieme di procedure e metodi che ciascuna società o istituzione culturale identifica come validi e produttivi per il progresso della disciplina.

Come già anticipato, sussiste anche un terzo livello di costituzione della soggettività[47]. Si tratta del soggetto trascendentale identificato da Kant nella sua *Analitica trascendentale*, cioè di «quella logica, quelle categorie, ecc., isolate dal loro contesto istorico-empirico (sociologico)», che sono «criteri di verità e forme della costituzione dell'oggetto»[48]. Occorre comunque specificare che la strutturazione triadica che si è cercato di delineare all'interno di questo lavoro si rende particolarmente esplicita nel Preti degli anni Sessanta. La rilevanza costitutiva del reticolato categoriale che si identifica con il soggetto trascendentale emerge infatti in conseguenza dell'intensificarsi del dialogo pretiano con la riflessione di Kant e di Husserl[49], che peraltro erano già stati – grazie alla mediazione e all'insegnamento di Antonio Banfi – suoi riferimenti fondamentali anche in gioventù. Come sostenuto da Parrini, il pensiero di Giulio Preti varia ed evolve in base alla «diversa accentuazione o 'dosaggio' dei motivi empiristici e di quelli razionalistici»[50]: se negli anni Cinquanta a prevalere sono il confronto con il marxismo, l'ispirazione empiristica e quella pragmatistica – che, come già mostrato, pervengono a sintesi in *Praxis ed empirismo* –, il decennio successivo si caratterizza per la accresciuta

[43] *Ibid*., p. 117.
[44] PRETI, *In principio era la carne*, p. 176.
[45] *Ibid*. (corsivo nel testo).
[46] G. PRETI, *Il mio punto di vista empiristico*, in ID., *Saggi filosofici*, I, pp. 475-495: 493.
[47] A tal proposito cfr. P.L. LECIS, *Giulio Preti e l'idealità del soggetto trascendentale*, in *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, a cura di F. Minazzi, Milano 1990, pp. 364-84.
[48] PRETI, *In principio era la carne*, p. 181.
[49] Sullo Husserl di Preti, cfr. R. LANFREDINI, *Immanenza e trascendenza. Husserl e Preti*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, pp. 91-105.
[50] P. PARRINI, *Preti teorico della conoscenza*, in *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, pp. 58-90: 59.

rilevanza di quel razionalismo critico che, grazie a Banfi, aveva plasmato la formazione filosofica pretiana.
In quanto astrazione filosofica, il soggetto trascendentale è un'idea-limite regolativa paragonabile alla seconda fra le due nozioni di mondo reale richiamate in apertura a questo capitolo, che si identifica con il mondo come sostrato unificante i mondi reali settoriali delle varie scienze. Riprendendo la critica husserliana allo psicologismo, Preti mostra che le leggi del pensiero di cui il soggetto trascendentale è portatore non sono il frutto di una descrizione psicologica, ma si identificano con il piano ideale delle «regole della Logica»[51], che il soggetto che intende pensare correttamente deve accettare e che il filosofo unifica in questo terzo livello di costituzione della soggettività conoscitiva. In sintesi, il soggetto trascendentale si trova al di sopra del soggetto empirico individuale e di quello sociale e storico – in quanto è il frutto di uno sforzo di ulteriore astrazione filosofica –, oppure anche al di sotto, nella misura in cui rappresenta il livello trascendentale – la rete logico-categoriale – che è fondante tanto per il soggetto individuale quanto per quello collettivo.

Il soggetto morale e il problema dei valori

Un altro *Leitmotiv* della produzione pretiana è rappresentato dalla riflessione attorno ai valori[52], non meno importante – in relazione al tema dei rapporti fra filosofia e cultura democratica – rispetto alla questione dell'intersoggettività dei saperi. Il tema della soggettività morale assume tuttavia massima rilevanza all'interno degli scritti pretiani risalenti agli anni Sessanta[53], decennio contraddistinto da un'accesa polemica contro la cultura egemone in Italia e – come si avrà modo di verificare all'interno dell'ultima sezione di questo contributo – da uno sguardo sempre più disincantato rispetto ai mutamenti della società italiana: nella trattazione del problema dei valori ha le sue radici teoriche il giudizio pretiano – tutt'altro che positivo – sul Sessantotto.
Per il Preti degli anni Sessanta la questione della morale ha anzitutto a che fare con il problema dei valori di cui l'individuo umano è portatore e che si adopera a tradurre nel mondo per il tramite della prassi. Il valore morale è un 'metavalore', ossia un valore formale che concerne altri valori, in particolare l'ordine in base al quale i valori sono organizzati. Un mondo di valori è quindi «una *gerarchia axiologica*» specificamente personale che «culmina in un valore sommo» e «si accentra intorno ad esso»[54]. Insomma, ciò che la morale prescrive non è direttamente un contenuto, ma l'ordinamento gerarchico dei valori.
Come nel caso dello spirito oggettivo in quanto soggetto sociale del conoscere, anche in campo morale Preti riprende e adatta il lessico hegeliano. Hegel ha infatti distinto «con i nomi rispettivi di 'eticità' (*Sittlichkeit*) e 'moralità' (*Moralität*)» le «due sfere del valore pratico»[55]: mentre l'eticità si distingue per il suo «aspetto sociale» e «riguarda il modo 'pubblico' di vita umana», la moralità

[51] PRETI, *Praxis ed empirismo*, p. 104.
[52] A questo proposito cfr. P. PARRINI, *Preti filosofo dei valori*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, pp. 21-46.
[53] Si veda E. MIGLIORINI, *Preti e il problema dei valori (1964-64)*, in *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, pp. 271-82.
[54] G. PRETI, *La persona morale*, in ID., *Morale e metamorale. Saggi filosofici inediti*, a cura di E. Migliorini, Milano 1989, pp. 63-95: 69-70 (corsivo nel testo).
[55] G. PRETI, *Moralità e democrazia*, in ID., *In principio era la carne*, pp. 104-160: 157 (corsivo nel testo).

«riguarda la sfera del valore in generale»[56] accentrata in una persona, che a partire da questa orienta il proprio agire. Ne segue una conclusione che ribalta la gerarchia proposta da Hegel: i valori etici non sono che «valori parziali entro la sfera della moralità»[57], che dunque li ricomprende entro di sé. I valori della vita sociale e pubblica, che costituiscono la sfera dell'eticità, rappresentano soltanto una categoria di possibili valori, e non si identificano necessariamente con il culmine della gerarchia assiologica (o «axiologica», servendosi del termine adottato da Preti) personale. L'eticità rappresenta in sostanza l'*ethos* pubblico condiviso all'interno di una determinata comunità, che tuttavia, almeno nel mondo moderno, costituisce soltanto un singolo aspetto della vita morale degli individui, e non necessariamente una sfera privilegiata o il valore sommo di ognuno.
L'*ethos* del gruppo è integrato all'interno della moralità, che resta comunque personale. Poiché però «la persona singola […] *emerge dalla società*» e dunque «contiene […] una *dimensione sociale*»[58], «*il valore etico è già un valore tipico personale, accentrato personalmente*»[59]. La gerarchia assiologica prescritta dalla morale in quanto metavalore si costruisce nell'interazione con gli altri (ad esempio in famiglia, nell'istruzione, in società), attraverso il confronto e il contrasto con altre persone dotate di differenti ordinamenti valoriali. Moralità personale ed eticità sociale possono allora essere distinte soltanto come astrazioni filosofiche, mentre nel concreto della vita degli individui «sono in rapporto così intimo che tendono a confondersi»[60]: i miei valori hanno pur sempre una 'coloritura' etica in quanto si costituiscono all'interno del *milieu* di un *ethos* collettivo, che la mia moralità personale – in quanto tipo ideale – ricomprende in sé ma da cui, nel suo reale esercizio, è comunque condizionata.

> Come tutta la sua conoscenza realizza il suo senso finale solo a livello dell'esperienza sensibile, così tutta la sfera dei valori e della moralità realizza il suo senso solo a livello dell'esperienza emozionale. *È questa la base del suo piano di attualità*. […] Perciò il soggetto delle emozioni è il medesimo soggetto delle sensazioni-percezioni: *il soggetto naturale (o empirico)*[61].

Come si è avuto modo di mostrare, il soggetto effettivo del conoscere è pur sempre l'individuo empirico incarnato, a partire dal quale si strutturano lo spirito oggettivo come soggetto sociale e il soggetto trascendentale come reticolo di categorie logiche. Anche il soggetto morale ha la sua base naturale nella struttura emotiva e istintuale dell'essere umano, nell'esperienza emozionale vissuta dall'individuo. Alla base della scelta del valore da porre al culmine della gerarchia assiologica si dà infatti una preferenza non ulteriormente giustificabile, poiché di naturale emozionale: anche qui, in principio è la carne. Centrale in questo caso è il confronto di Preti con la riflessione di Max Scheler, e in particolare con il suo personalismo in campo etico e con la sua sottolineatura dell'intuizione emozionale dei valori[62].
Il secondo livello del soggetto morale si realizza ancora in una sorta «di spirito *obiettivo* (ora in senso axiologico)», cioè al livello di «una sfera – e [...] una gerarchia – di valori che stanno obiettivamente

---

[56] *Ibid*., p. 158.
[57] *Ibid*.
[58] *Ibid*., p. 159 (corsivo nel testo).
[59] *Ibid*., p. 160 (corsivo nel testo).
[60] *Ibid*.
[61] PRETI, *La persona morale*, p. 76 (corsivo nel testo).
[62] A tal proposito, cfr. L. FONNESU, *Giulio Preti e le tradizioni etiche*, in *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, pp. 253-70.

di fronte alla persona empirica e le danno una misura axiologica obiettiva»[63]. Come, in ambito conoscitivo, la società – tanto attraverso una sorta di logica inconscia quanto attraverso concreti e tangibili istituti di organizzazione della cultura – seleziona le esperienze e determina il concetto stesso di verità, così in campo morale emerge una vera e propria «*persona sociale*»[64], che – in virtù di quel condizionamento etico e sociale della moralità personale, di cui già si è detto – fa da sostrato dell'esperienza morale degli individui.

È senza dubbio l'individuo che, a partire da una base che è in ultima istanza di natura emozionale, sceglie i propri valori e la gerarchia morale secondo cui questi sono organizzati. È però altrettanto evidente come, nel concreto della vita morale effettiva, questa scelta non possa mai essere astrattamente individuale, del tutto sottratta a ogni condizionamento collettivo: alle spalle dei soggetti empirici c'è un soggetto sociale, uno *objektiver Geist* morale che guida l'individuo nella formazione della sua gerarchia valoriale. La vita associata degli individui è dunque permeata di valori sociali che costituiscono un vero e proprio *ethos* collettivo, il quale finisce necessariamente per influenzare la moralità individuale, pur essendo – al livello delle astrazioni filosofiche – incluso entro di essa.

Lo spirito oggettivo assiologico ha poi la tendenza a fissarsi in quello che in *Retorica e logica* – ultimo grande lavoro pubblicato da Giulio Preti, nel 1968 – si chiama «sistema tradizionale di valutazioni»[65]: la cultura assiologica condivisa – cioè la vita morale dell'ego sociale – inclina verso il costume consolidato e sclerotizzato, finendo così per «chiudersi nella sua sostanziale immutabilità»[66]. Su questa tendenza alla chiusura interviene la «negazione liberante»[67] messa in atto dalla scienza – o dalla cultura scientifica –, che per sua stessa natura è democratica, aperta, destabilizzante. In quanto «strumento della stessa autotrascendenza della vita e della storia»[68], la scienza non agisce direttamente sulla sfera assiologica, ma sul sapere – o sul presunto sapere – che l'*ethos* dominante ha alle proprie spalle. Nell'esempio offerto da Preti, la condanna della pratica della caccia alle streghe – dunque un mutamento in un giudizio di natura assiologica – ha seguito cronologicamente la confutazione scientifica della superstizione – cioè del presunto sapere – alla base di tale pratica. Producendo nuove conoscenze, il sapere scientifico agisce sui sistemi di conoscenze che sorreggono le valutazioni tradizionali, agendo indirettamente proprio sull'*ethos* (o contro di esso).

Come già sottolineato, il filo conduttore di questo contributo è rappresentato dallo sforzo pretiano verso l'edificazione di una cultura democratica. Quanto importa dunque sottolineare è che la scienza è democratica (cioè progressiva) in quanto contribuisce a scardinare un *ethos* sclerotizzato – sottraendogli la sua base teorica – e dà impulso alla formazione di nuovi valori, sui quali, una volta che essi saranno divenuti costume chiuso, incomberà nuovamente la potenza liberante dell'evoluzione dei saperi. Gli anni Sessanta si caratterizzano per l'accentuarsi della polemica pretiana contro il conservatorismo tipico della cultura umanistica egemone in Italia, e in particolare contro la sua ostilità nei confronti di ogni avanzamento della cultura scientifica: la cultura umanistica è per sua natura fondata su valori e da essi trae la propria tendenza alla conservazione e al ristagno, mentre la scienza è democratica proprio «in virtù della sua strutturale *Wertfreiheit*»[69].

---

[63] PRETI, *La persona morale*, p. 82 (corsivo nel testo).
[64] *Ibid*. (corsivo nel testo).
[65] G. PRETI, *Retorica e logica. Le due culture*, Torino 1974, p. 217.
[66] *Ibid*., p. 242.
[67] *Ibid*., p. 241.
[68] *Ibid*.
[69] *Ibid*. (corsivo nel testo).

A dirla tutta, secondo Preti non è nemmeno esatto sostenere che la scienza sia del tutto priva di valori. È pur vero che «la scienza non è morale», cioè «non è 'un mondo di valori'»[70]; tuttavia, in quanto «forma dello spirito oggettivo» la scienza «si organizza attorno a uno specifico e intrinseco valore immanente», quello della verità (scientifica), che si identifica con una validità fondata sulla «massima possibile intersoggettività»[71]. Come specifico valore della cultura scientifica, la verità richiede la messa tra parentesi dei presupposti valoriali individuali – che minerebbero il suo ideale di validità intersoggettiva – e rende possibile la messa in discussione dei valori fissati in un *ethos* chiuso:

> Vi è […] una eticità dominante che gerarchizza le altre fungendo da modello o da campione. […] L'eticità democratica è caratterizzata da una forte tendenza all'*uguaglianza*. Essa tende a distruggere il senso gerarchico dei valori, livellandoli al livello più generale (tendenzialmente, quindi, il più basso). […] L'idea stessa di 'tolleranza' […] esprime una qualunquistica equivalenza delle 'opinioni', che si risolve sempre, praticamente, a vantaggio di abiti, gusti, credenze della massa. La democrazia è quindi, a questo livello, caratterizzata da un qualunquismo etico, con forti tendenze al totalitarismo […] e, sempre, al conformismo al livello di cultura più generale (cioè, all'incirca, al più povero), con un forte conservatorismo etico al proprio interno[72].

Anche la democrazia – o meglio, l'*ethos* democratico – sottostà alla tendenza alla sclerosi che caratterizza ogni sistema consolidato di valori. La cultura scientifica è dunque chiamata a esercitare la propria funzione liberante e democratica anche sulla stessa democrazia. Si delineano quindi due significati del concetto pretiano di democrazia: sempre più nel corso degli anni Sessanta si fa strada in Preti l'idea di una democrazia 'plebea' – fondata sul risentimento di masse amorfe e prive di cultura e sul livellamento verso il basso – che è del tutto contraria a quell'ideale di una cultura democratica, intersoggettiva e ispirata al modello delle scienze la cui instaurazione rappresenta il fine della filosofia. La riflessione pretiana sul Sessantotto rivela l'applicazione all'analisi della società italiana di questo dualismo interno al concetto di democrazia.

'Que será, será': Preti di fronte ai cambiamenti nella società italiana

Il confronto di Giulio Preti con il mutamento della società italiana a cavallo del 1968 è da ritrovarsi principalmente in una serie di brevi scritti – perlopiù scritti di occasione, che traggono spunto da episodi di stretta attualità o da fenomeni culturali in voga – pubblicati fra il 1967 e il 1968 sulla rivista «La fiera letteraria» e poi raccolti nel 1970 in un volume intitolato *Que será, será*[73]. Gli eventi del Sessantotto sono interpretati da Preti nei termini di «una violenta ondata di irrazionalismo» che «attraversa il mondo, dall'estremo Oriente all'estremo Occidente»[74]. Ciò che queste tendenze irrazionalistiche mirano a distruggere è soprattutto quell'«obiettivismo razionalista»[75] che rappresenta la più viva eredità storica della modernità occidentale e il fondamento della cultura democratica che occorre edificare: contro di esso si scagliano infatti tanto gli assertori di un

---

[70] *Ibid*., p. 190.
[71] *Ibid*.
[72] PRETI, *Moralità e democrazia*, pp. 108-9 (corsivo nel testo).
[73] A tal proposito cfr. G. MARI, *Un empirista logico di fronte al '68*, in *Giulio Preti. Intellettuale critico e filosofo attuale*, a cura di F. Cambi e G. Mari, Firenze 2011, pp. 123-36.
[74] G. PRETI, *Filosofi in minigonna*, in ID., *Que será, será*, Firenze 1970, pp. 13-18: 15.
[75] *Ibid*., p. 16.

«rinnovamento apocalittico» della società quanto i conservatori, che – non accorgendosi che «tutti i princìpi sono storici e mutevoli, e (dal punto di vista logico) convenzionali» – brandiscono inesistenti «princìpi eterni e immutabili»[76]. Il contrasto fra le due fazioni produce quindi nient'altro che una «esplosione di irrazionalismo antiscientifico»[77].

Il giudizio di Preti sul Sessantotto è dunque apertamente negativo. Tuttavia, alla luce di quanto mostrato all'interno di questo lavoro, ciò non lo colloca *sic et simpliciter* fra le fila dei reazionari, fra i promotori della restaurazione di una cultura umanistica fondata su presunti valori eterni. La «violenta iconoclastia del passato»[78] praticata dai giovani è infatti perfettamente comprensibile se si osserva l'immobile conservatorismo storicista della cultura dominante in Italia, incapace di riconoscere che tuttora – e sempre – «il mondo vive e pulsa»[79]. È anzi fisiologico che il rinnovamento culturale passi per «la distruzione degli idoli»[80] della cultura ereditata. Ciò che Preti condanna è allora «la esaltazione della spontaneità ignorante»[81]: per rifiutare – o perlomeno per porsi criticamente nei confronti di – un'eredità culturale è necessario conoscerla a fondo.

Già in *Praxis ed empirismo*, a proposito del nesso fra tradizione e rinnovamento Preti scrive:

> [La tradizione] non si può concepire come un sistema chiuso, definito e definitivo […]. Essa è l'effetto di eventi passati, ma produce sempre degli eventi nuovi. Di più: essa è sempre ricca di contraddizioni. È la risultante dinamica di forze spesso profondamente antitetiche che hanno operato, e continuano ad operare, in seno ad essa; è la composizione, del tutto instabile, di idee in contrasto. […] Di qui la conclusione: *la possibilità del nuovo non giace sulle ginocchia dell'Eterno ma nell'ampio grembo del passato-presente, ossia della tradizione*[82].

Il nuovo effettuale – il nuovo che è in grado di imporre le proprie ragioni – non trova la propria genesi al di fuori della tradizione storica, che peraltro non va immaginata come un blocco monolitico, ma come l'insieme di più correnti che interagiscono dialetticamente. All'interno del grande fiume della tradizione culturale esiste comunque una corrente egemone – così come in campo assiologico si dà un'eticità egemone –, che però non elimina le tradizioni alternative, le quali, allorché si manifesta la necessità di un rinnovamento, possono venir riattivate. Di conseguenza, la contestazione giovanile e persino l'iconoclastia sessantottina non possono sancire la distruzione palingenetica del vecchio mondo, ma soltanto la riemersione – in un particolare momento di crisi culturale – di una tensione dialettica presente in ogni cultura e in ogni società.

A rendersi evidente è in particolare la tensione fra cultura alta e cultura bassa. Il «mondo odierno» è infatti caratterizzato da una «vasta sollevazione plebea» e dal conseguente prevalere della «visione di folle, gruppi, masse anonime»[83], che riduce gli individui ad atomi insignificanti all'interno di una società «di fatto totalitaria» e tendente «al formicaio»[84]. In conclusione al precedente paragrafo si è fatto riferimento alla contrapposizione fra due significati afferenti al concetto di democrazia, da un lato in quanto *ethos* dominante, dall'altro in quanto ideale di una cultura aperta e intersoggettiva. Se

---

[76] *Ibid*.
[77] *Ibid*.
[78] G. PRETI, *Dobbiamo mangiare i padri*, in ID., *Que será, será*, pp. 39-43: 42.
[79] *Ibid*.
[80] *Ibid*.
[81] *Ibid*., p. 43.
[82] PRETI, *Praxis ed empirismo*, p. 191 (corsivo nel testo).
[83] G. PRETI, *Que será, será*, in ID., *Que será, será*, pp. 123-130: 126.
[84] G. PRETI, *Morale e politica*, in ID., *Que será, será*, pp. 77-84: 81.

intesa nel suo primo senso, la democrazia – o, per meglio dire, la democratizzazione – ha prodotto un progressivo livellamento sociale, che dal punto di vista economico si è tradotto in un generale miglioramento delle condizioni di vita, mentre dal punto di vista culturale in una tendenza all'appiattimento verso il basso[85].

Accanto a una cultura popolare livellata al ribasso è però rimasta – in quanto tradizione storica ereditata – una cultura 'alta', che, essendo «stata per secoli e secoli l'appannaggio, quasi ereditario, di classi privilegiate»[86], è per sua natura elitaria ed esclusiva. La novità è quindi costituita dal fatto che, in conseguenza dell'avanzamento della democratizzazione e dell'aumento delle «possibilità economiche», alle «porte d'oro della nostra tradizione culturale» si affaccino le masse, le quali «si trovano di fronte ad una cultura che non è stata fatta da loro o dai loro padri, né per loro»[87] e che perciò non saranno mai in grado di padroneggiare del tutto. Secondo Preti, le masse che irrompono sul palcoscenico della storia manifestano nei confronti della cultura che li esclude un «risentimento totale»[88], un cieco impulso nichilistico che «non riuscirà a distruggere altro che gli stessi distruttori»[89]. Con riflessioni di questo tenore, improntate a un evidente pessimismo, si conclude *Que será, será*.

Giulio Preti muore solo qualche anno dopo, nell'estate del 1972, sull'isola tunisina di Djerba. La riflessione pretiana sul tema del nesso fra cultura e democrazia – forse la riflessione pretiana in generale – sembra dover prendere atto di una sconfitta, che si misura nella rinuncia a immaginare che la cultura tradizionale possa realmente farsi democratica, aprendosi anche ai figli di chi non ha materialmente concorso a produrla. La cultura democratica da promuovere, che ha rappresentato il centro della riflessione pretiana sin dagli anni del dopoguerra e, di conseguenza, il filo conduttore di questo contributo, finisce – allorché si cerchi di ritrovarla nelle sue applicazioni concrete alla contemporaneità – per limitarsi a un ideale scientifico; essa non riesce cioè – pena il suo livellamento 'plebeo' – ad affermarsi come principio ispiratore di una vera cultura popolare che nasca dalla proficua integrazione di alto e basso. Ciò non toglie che, come si è cercato di mostrare nell'ultima sezione di questo contributo, pur nella condizione di isolamento personale e accademico che caratterizza gli ultimi anni della sua esistenza, Giulio Preti resti comunque un attento osservatore dei mutamenti del suo mondo, in continuo confronto con la realtà sociale, politica e culturale dell'Italia a lui contemporanea.

FRANCESCO AZZARONE

---

[85] Cfr. M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in ID., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, traduzione di R. Racinaro, Napoli 1988, pp. 289-322.
[86] PRETI, *Que será, será*, p. 129.
[87] *Ibid*.
[88] *Ibid*., p. 130. Cfr. G. PRETI, *Sodoma: democrazia e risentimento*, in ID., *In principio era la carne*, pp. 203-23. Oltre all'ovvio riferimento a Nietzsche, cfr. anche M. SCHELER, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, traduzione di A. Pupi, Milano 1975.
[89] PRETI, *Que será, será*, p. 130.