MARIO DAL PRA

Mario Dal Pra è stato senza dubbio una figura poliedrica, impegnata su molti fronti e secondo interessi che spesso sono cambiati nel corso della sua vita. Si riteneva principalmente un insegnante; e in effetti all'attività didattica consacra numerose energie, prima nei licei, poi nelle università, accompagnando la sua esperienza con una costante e organica riflessione pedagogica[1]. Ma forse Dal Pra è stato in primo luogo uno storico della filosofia: la cattedra che occupa all'Università di Milano, a partire dal 1956, è quella di Storia della filosofia; non pochi sono i suoi scritti sulla storia del pensiero e le curatele; notevole è anche il suo impegno come organizzatore di cultura, di cui la «Rivista di storia della filosofia» e il Centro C.N.R. per la filosofia del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza sono le due espressioni principali. La sua, tuttavia, come si intende mostrare in queste pagine, non è una storiografia filosofica 'acefala': a muoverla è un intenso impegno teorico[2], nel periodo oggetto di questo volume connesso a una forte esigenza di rinnovamento (soprattutto rispetto a metafisiche dogmatiche).

Il contributo ripercorre la riflessione dalpraiana, mettendone in luce le differenti 'fasi', avviate sempre da svolte rispetto al passato. Nel loro susseguirsi giocano un ruolo fondamentale le sue frequentazioni: la lezione di Erminio Troilo (e in generale l'ambiente padovano) negli anni della formazione; l'incontro con Vasa tra gli anni Quaranta e primi anni Cinquanta; il sodalizio, personale oltre che intellettuale, con Giulio Preti segnano in profondità il suo pensiero. E scandiscono anche queste pagine. Dopo qualche breve considerazione sul realismo del giovane Dal Pra, la sezione iniziale riflette sulla prima vera cesura nel suo itinerario, avvenuta intorno al 1943-44, all'inizio della Resistenza. Segue una sezione sul 'trascendentalismo della prassi', l'indirizzo filosofico a cui Dal Pra aderisce nel dopoguerra: l'attenzione viene riposta soprattutto sulla sua concezione del rapporto tra filosofia e storia della filosofia, all'insegna del circolo gentiliano. Chiude il contributo un esame dei rapporti tra Dal Pra e il movimento neoilluministico: convinzione di chi scrive è che la partecipazione a tale movimento (di cui Preti è uno dei maggiori protagonisti) abbia inciso profondamente sia sull'idea dalpraiana di storiografia filosofica sia sulla sua riflessione teorica ed epistemologica.

Dal realismo alla Resistenza

Mario Dal Pra nasce alla filosofia negli anni in cui il dibattito filosofico italiano è dominato dal contrasto tra idealismo e realismo. La scelta di campo del giovane Dal Pra per il realismo è fuori discussione, favorita sicuramente dalla frequentazione dei corsi universitari di Erminio Troilo, che esercita una notevole influenza sugli studenti dell'ateneo padovano, indirizzandoli a un veemente antidealismo. Ma all'adesione al realismo Dal Pra giunge dopo avere ricevuto una formazione religiosa e culturale in seminario, la quale deve avere ricoperto un ruolo non indifferente nella

1 Cfr. F. CAMBI, *Mario Dal Pra uomo di scuola e 'pedagogista' laico,* in *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, a cura di M.A. Del Torre, Milano 1998, pp. 19-31.
2 Cfr. G. LANARO, *Dal Pra e la storia della filosofia come impegno teorico*, «Doctor Virtualis», 4, 2005, pp. 41-50.

maturazione non solo di un'avversione nei confronti dell'idealismo, accusato di liquidare completamente il problema di Dio[3], ma soprattutto di un'insofferenza nei confronti di ogni 'riduzionismo monistico', di ogni messa al bando della trascendenza. Dell'idealismo, quindi, visto che questo, in nome dell'immanenza gnoseologica, nega la trascendenza dell'essere rispetto al conoscere; ma anche del 'realismo assoluto' di Troilo, il quale, pur sostenendo la trascendenza gnoseologica, sul piano ontologico non riconosce la trascendenza del Principio degli esseri rispetto agli esseri[4]. Anche questo monismo esclude la «personalità di Dio» e con ciò la «possibilità della rivelazione e del cristianesimo tutto intero»[5].

Questa insoddisfazione spinge il giovane studente fin dalla tesi di laurea a cercare una 'via regia del realismo', proponendo una rielaborazione del realismo di Troilo (che di quella tesi è il relatore): si tratta del 'realismo dualistico relativo', che reintroduce la trascendenza ontologica, riconoscendo la permanenza di un dualismo Dio-mondo, ma la intende come trascendenza di relazione: «l'Assoluto è tanto immanente da poter dire che in lui siamo, ci muoviamo e viviamo, ed è tanto trascendente da non avere nulla di comune cogli esseri finiti»[6]. Si raggiunge in questo modo un perfetto equilibrio tra la trascendenza dell'infinito e l'autonomia del finito, che offre una soluzione convincente al problema del rapporto uno-molti: la trascendenza salva il mondo dalla dispersione, senza dissolverne la molteplicità.

Dal Pra, comunque, non si limita a riflettere su trascendenza e immanenza in sede teorica: si propone di saggiare il loro rapporto anche nell'impianto dottrinale di pensatori del passato, e in particolare a questa data di sondare all'interno della speculazione medievale la possibilità di una mediazione tra il monismo del realismo naturalistico e il dualismo della tradizione cristiana[7]. È il caso del libro su Scoto Eriugena, uscito nel 1941. Al di là del giudizio di Dal Pra, che è complessivamente negativo[8], è significativo l'intreccio tra ricerca teorica e indagine storiografica: il significato prevalentemente teorico dei primi studi è lampante. Ma è soprattutto un «clima esplorativo» quello che si respira: Dal Pra, invece che proiettare le proprie idee nei pensatori studiati, si impegna a saggiare direzioni di pensiero differenti al fine di reperire elementi per un rinnovamento della propria impostazione filosofica[9].

Questa «esigenza fondamentale di orientarsi nel pensiero» che Dal Pra avverte è sintomatica del profilarsi di un'inquietudine teorica. E infatti se ne *Il realismo e il trascendente*, Dal Pra, pur compiendo un tentativo di liberarsi dal realismo di Troilo, rimane fedele ai presupposti realisti della sua dottrina filosofica, già in *Pensiero e realtà* del 1940 si nota una maggiore problematizzazione

---

3 Cfr. M. DAL PRA, *Il realismo e il trascendente*, Padova 1937, p. XXIII: «E si può forse non accusare tale filosofia di ateismo, quando l'uomo in essa è il vero Dio e quando Dio è uguale a zero?».

4 Su questa fase della riflessione dalpraiana cfr. G. OPPIZZI, *Dalla parte del realismo. La critica di Dal Pra all'idealismo*, in *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, pp. 55-68.

5 M. DAL PRA, *Traccia di una filosofia del Cristianesimo*, «Annali della F.U.C.I.», Roma 1938, pp. 9-14.

6 DAL PRA, *Il realismo e il trascendente*, p. 120.

7 Cfr. M. DAL PRA, *Logica e realtà: momenti del pensiero medievale*, in *Invito al Medioevo*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Milano 1982, pp. 65-75: 66.

8 La sintesi tra le due opposte visioni tentata dal sistema eriugeniano fallisce: il monismo di stampo neoplatonico tende a prevalere sul dualismo della tradizione cristiana e l'autonomia del finito finisce con l'essere annientata. L'apertura al trascendente persiste solo nel lato mistico del pensiero di Eriugena, cioè nella sua fede cristiana, che almeno mitiga il fondo monistico del suo sistema. Cfr. A. DE FORTUNATO, M. ROSSINI, *Immanenza e trascendenza: Dal Pra, il Medioevo e il problema di Dio*, «Doctor Virtualis», 4, 2005, pp. 27-34.

9 Cfr. M. DAL PRA, F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Milano 1992, pp. 140-5.

della sua visione filosofica, evidente anche solo nella preminenza assegnata al problema gnoseologico, nel libro del 1937 non assente, ma sicuramente oscurato dal problema metafisico. Con maggiore decisione si prendono le distanze dal realismo metafisico, sostenendo che, se la conoscenza è progressiva conquista del reale, della realtà in quanto tale non si possiede un'intuizione assoluta, ma una conoscenza sempre mediata da strutture razionali e da un apparato di categorie. Dal Pra afferma di seguire la lezione di Kant, la cui problematica in *Il realismo e il trascendente* non era stata considerata con sufficiente articolazione critica e approfondimento perché, come confessa lo stesso Dal Pra, forte era l'influenza esercitata su di lui dall'idea che Kant fosse il punto di partenza della tradizione idealistica. Ora, invece, si rende conto che l'idealismo, riducendo la cosa in sé alla coscienza, distorce il suo pensiero, e vede in Kant colui che per primo ha inteso la conoscenza come un processo analitico-sintetico di inferenza: l'apertura al mondo dell'esperienza è costante, ma ineliminabile è la mediazione del pensiero, che comunque, chiarisce Dal Pra con le parole di Hegel riportate nel frontespizio del libro, «non sta tra noi e le cose, allontanandocene, ma al contrario ci unisce ad esse»[10].

È il rapporto con l'idealismo a conoscere qualche primo cambiamento. Se nel libro del 1937 le critiche erano severe e senza appello, sul finire degli anni Trenta Dal Pra inizia a maturare l'«esigenza critica» di confrontarsi «in modo più positivo» con il neoidealismo[11]. Non che esso cessi di costituire un obiettivo essenzialmente polemico: all'«umiliazione della persona umana» che viene accusato di perpetrare Dal Pra contrappone il «riconoscimento delle singole personalità nella loro individualità concreta» come punto di partenza di ogni indagine. Al contempo, però, ottiene alcuni riconoscimenti. Se è bene ricordare che la coscienza è empiricamente condizionata e che il pensiero nasce sempre in un ambito determinato e concreto, non bisogna dimenticare nemmeno che la coscienza tenta sempre di trascendere i propri limiti; e proprio questa aspirazione del pensiero all'universalità è ciò che l'idealismo ha ben compreso[12]: la coscienza come punto di incontro di trascendenza infinita e trascendenza finita[13]. Quello di Dal Pra, quindi, si configura sempre più come un 'realismo critico', ossia un realismo che affronta con serietà e rigore l'idealismo per trarne istanze che possono irrobustirlo. Se devono essere rimproverate le dottrine metafisiche che pretendono di edificare costruzioni teoriche astratte trascurando il piano delle esperienze concrete, altrettanto decisa deve essere la polemica nei confronti delle dottrine antimetafisiche, nelle quali il rilievo dell'empiricità concreta degenera in un'assolutizzazione dell'esperienza sensibile e immediata, che preclude loro il piano delle strutture razionali[14].

La problematizzazione da parte di Dal Pra delle proprie posizioni realiste prosegue nei primi anni Quaranta fino al punto in cui diventa irresistibile la «necessità di superare criticamente la precedente

---

10 *Ibid*., pp. 80-1; 90. Del 'ritorno a Kant' è segno anche I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si voglia presentare come scienza*, Verona 1940, un'antologia di passi dello scritto kantiano scelti da Dal Pra.

11 DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 78. Uno dei primi atti di questo confronto è la monografia su *Il pensiero di Sebastiano Maturi*, Milano 1943, che di fatto indaga la genesi del pensiero gentiliano e crociano.

12 Cfr. M. DAL PRA, *Il problema della coscienza*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 2, 1939-40, pp. 1087-109.

13 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 89: «Conclusivamente, definiremo la coscienza immanenza di due trascendenze, interiorità di due esteriorità, il pensiero universale in sé e la realtà finita. Avremo allora l'inserirsi dell'Assoluto trascendente nell'immanenza della coscienza e il profilarsi del trascendente finito, pronto per la conquista del pensiero. La coscienza è unità, sempre aperta, in cui si versa l'Assoluto e si versa il mondo».

14 Cfr. M. DAL PRA, *Realismo critico della gnoseologia pura*, «Segni dei tempi», 4, 1941, pp. 54-78, testimonianza dell'incontro di Dal Pra con il realismo critico di Giuseppe Zamboni.

formazione filosofica», percepita sempre più come un ostacolo a un confronto con altre tradizioni di pensiero[15]. Ma la svolta è ancora più significativa, perché investe il modo stesso di intendere la filosofia. Fino ai primi anni Quaranta Dal Pra aveva concepito la meditazione filosofica come riflessione sul problema della realtà e della conoscenza; ma ora, di fronte all'incalzare dei problemi sollevati dalla drammaticità della guerra, il piano dell'astratta riflessione metafisica e gnoseologica inizia ad apparirgli inadeguato: occorre piuttosto che la filosofia si occupi del problema dei valori come un suo problema specifico e rivolga il proprio interesse a scelte pratiche e atteggiamenti storici concreti[16].

È proprio la riflessione morale a spingere Dal Pra verso l'idealismo. Ciò che lo attrae della cultura immanentistica è la «freschezza di adesione alla vita», lo «slancio morale verso la storia» e l'«ardore rivoluzionario verso gli aspetti più corrotti e decadenti della società del tempo»[17]. *La storia come pensiero e come azione* diventa il suo testo di riferimento, tanto da leggerlo in classe ai suoi studenti del liceo Pigafetta di Vicenza: dello storicismo crociano viene apprezzato soprattutto il suo carattere 'pugnace', la sua determinazione a battersi per la salvaguardia e la promozione della personalità libera dell'individuo, rifiutando ogni atteggiamento di accettazione passiva e quietistica nei confronti di una realtà che appare agli occhi di Dal Pra sempre più minacciosa per la persona umana[18].

Non si deve vedere però in questa esaltazione dell'immanentismo e della sua «fede nell'idealità morale» un passaggio al laicismo: il proposito di *Valori cristiani e cultura immanentistica* è soprattutto confutare l'idea che un'impostazione rigorosamente immanentistica non offra sufficiente garanzia alla vita morale e scagionarla da qualsiasi accusa di ateismo – accusa che, tra l'altro, Dal Pra stesso le aveva indirizzato solo qualche anno prima –, mostrandone l'ispirazione ai valori eterni della tradizione cristiana, quei valori di carità e giustizia sui quali soltanto può e deve essere fondata la società umana. L'altro libro di Croce che entusiasma Dal Pra è, non a caso, *Non possiamo non dirci cristiani*, in cui vede un'«utilizzazione in forma immanentistica della tradizione cristiana»[19].

Il punto di vista da cui viene intrapreso il dialogo con esponenti del laicismo è ancora cristiano – il richiamo alla *Necessità attuale dell'universalismo cristiano* è di poco precedente –, seppur di un cristianesimo dalla fisionomia alquanto particolare. Si potrebbe dire che Dal Pra si sente vicino al cristianesimo delle origini, che intende la fede come 'impulso pratico', e non al cristianesimo che, avendo risentito dell'influenza dell'intellettualismo di origine greca, intende invece la fede come 'oggetto di una forma particolare di contemplazione'. A tramontare non è la religiosità, ma la trascendenza intesa come dato, 'ontologica', sostituita da un'idea 'pratica' di trascendenza: non vi è nessun infinito attuale, già realizzato e solo da contemplare, ma solo una tensione inesauribile del finito verso l'infinito, dell'uomo verso la realizzazione di un mondo migliore[20]. Proprio per questa sua connotazione attivistica – e per la sua ostilità ad ogni forma di legalismo religioso – il

---

15 DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 152.

16 Cfr. M. DAL PRA, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, in *Voci dal Novecento. Personalità e correnti filosofiche del secolo scorso,* a cura di E. Rambaldi, Milano 2008, pp. 199-203: 200-1. In generale, su questo momento di svolta cfr. E. RAMBALDI, *'Et vos estote parati'. Mario Dal Pra, la vigilia*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2000, pp. 625-44.

17 M. DAL PRA, *Valori cristiani e cultura immanentistica*, Padova 1944, p. 74.

18 Proprio all'idealismo viene attribuito il merito di avere messo in luce il principio della «responsabilità etica dell'individuo nel suo vario atteggiarsi storico all'interno di situazioni determinate» (*ibid.*, p. 54).

19 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, pp. 104-9.

20 Cfr. M. DAL PRA, *Filosofia scolastica e filosofia autonoma*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1, 1950, pp. 135-7.

cristianesimo di Dal Pra può incontrarsi con l'afflato morale e religioso dello storicismo crociano; ed è questo stesso incontro ad accentuarne, a sua volta, la proiezione mondana. In *Ordinamenti economici e coscienza morale,* di poco successivo a *Valori cristiani e cultura immanentistica*, si afferma a chiare lettere che «non c'è alcun Dio o fato che ci pone, quali sentinelle, in un determinato angolo del mondo», ma ad assegnare all'uomo un posto nel mondo e a esigere che esso venga difeso vi è solo la sua volontà morale; e si precisa che non esistono valori eterni, ma soltanto valori storici. D'altro canto, però, la coscienza morale che indica nella dignità della persona umana il valore morale supremo è ancora intesa da Dal Pra come coscienza religiosa; e non vi possono essere dubbi sulla centralità che nel discorso dalpraiano continua a presentare il concetto di 'carità cristiana': *conditio sine qua non* della dignità umana, a patto che sia intesa come «ricerca di un profondo equilibrio di libertà»[21]. Se è evidente che un ordinamento collettivistico è incompatibile con la dignità perché favorisce un «universale livellamento», una «negazione spirituale dell'autonomia dell'individuo», una «riduzione di esso ad elemento informe di una massa amorfa», lo è altrettanto un ordinamento ispirato ad un «liberalismo inerte» perché nel «libero gioco degli interessi opposti […], lasciando tutto passare, si lascia passare anche la sopraffazione dei pochi contro i molti»[22]. Per Dal Pra la libertà individuale in quanto tale non possiede un valore morale: in accordo con la coscienza morale è soltanto un «sistema armonico delle libertà», in cui tutti gli individui godono della massima libertà possibile. Libertà ed eguaglianza, quindi, non in antitesi, bensì congiunte indissolubilmente: l'eguaglianza nella distribuzione delle ricchezze è condizione imprescindibile perché si possa dire che la dignità della persona umana venga rispettata[23].

Al di là delle istanze socialiste che permeano il discorso dalpraiano, dalle pagine di *Ordinamenti economici e coscienza morale* traspaiono soprattutto le ragioni dell'adesione di Dal Pra all'antifascismo. Le istituzioni fasciste devono apparire ai suoi occhi, più che «istituzioni della volontà morale», la cui specificità è la tutela della dignità dei singoli individui, «istituzioni di mera prassi», essendo improntate al legalismo, all'utilitarismo e alla violenza, valori agli antipodi rispetto a quelli alla base della dignità della persona umana[24]. E per Dal Pra non vi sono dubbi sul fatto che quest'ultima richieda una «difesa totalitaria», cioè una difesa a oltranza e a qualunque prezzo, anche a costo di non sopravvivere: la trasformazione delle «istituzioni di mera prassi» in «istituzioni della volontà morale» è imperativo della coscienza; ed è dovere non futuro, ma presente, «il solo dovere che abbia un inequivocabile significato per la mia azione»[25].

Sono parole colme di *pathos* in cui senza dubbio trova una spiegazione la partecipazione attiva, di lì a poco, alla Resistenza, in qualità di membro dell'esecutivo del Partito d'Azione dell'Alta Italia e di direttore *de facto* della stampa clandestina del partito[26]: proprio perché la piena attuazione delle «libere individualità personali» era impedita, pienamente legittimo era il «ricorso al diritto di resistenza»[27]; la difesa «totalitaria» poteva essere anche difesa armata. L'enfasi ricade sempre, anche

---

21 M. DAL PRA, *Ordinamenti economici e coscienza morale*, in *Voci dal Novecento*, pp. 180-98: 194.
22 *Ibid*., pp. 192-3.
23 Cfr. *ibid*., p. 195.
24 Cfr. DAL PRA, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero,* pp. 200-1.
25 Cfr. DAL PRA, *Ordinamenti economici e coscienza morale*, pp. 189-90.
26 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, pp. 121-6. Dirige insieme a Leo Valiani la rivista «L'Italia libera», le attività della casa editrice Giustizia e libertà, che diventa poi la casa editrice La Fiaccola, attiva fino al 1946, ed è caporedattore dei «Nuovi Quaderni di Giustizia e Libertà» (giugno 1944-giugno 1946).
27 *Ibid*., p. 112.

a distanza di anni, sul significato morale della Resistenza: se anche il contributo effettivo che questa ha potuto offrire alla liberazione è stato minimo, Dal Pra vi vede quella «rinascita morale» che auspicava più di ogni altra cosa nel 1943, la prova della maturazione e diffusione della coscienza che la dignità umana è realmente rispettata solo quando si raggiunge «il più ricco contenuto possibile di libertà per il più largo numero possibile di individui»[28]. E non esita ad attribuire a quegli anni di clandestinità e lotta un «valore umano universale»[29].

Tende ad attenuarne il carattere di svolta invece sul piano politico, dove assume soprattutto un punto di vista federalista. Gli unici due scritti di Dal Pra tra il 1944 e il 1945 sono *Federalismo e democrazia*, pubblicato sui «Nuovi Quaderni di Giustizia e Libertà», e la prefazione all'opuscolo di Silvio Trentin *Stato, Nazione, Federalismo*[30]: si tratta dei due interventi più politici della sua produzione. In nome dell'«autonomia degli individui», del pieno dispiegamento delle capacità delle 'persone', si ritiene necessario interrompere il tendenziale consolidarsi dello stato accentrato (e della burocrazia) con uno «stato cooperativo e federalistico, basato sulla pluralità dei bisogni e, conseguentemente, sulla pluralità e autonomia di istituti e associazioni», a cui vengano distribuite porzioni di sovranità[31]. L'individuo singolo è l'interprete genuino dei propri bisogni e interessi e, dal momento che il loro appagamento è proprio il fine delle strutture politiche della vita associata, occorrono strutture nelle quali si abbia la possibilità di esprimerli liberamente, strutture che siano «aderenti il più possibile alla molteplicità originaria, pur promuovendo una coordinazione delle iniziative»[32].

Per Dal Pra, come vedremo anche in seguito, la molteplicità non rende impossibile l'unità, perché quest'ultima non è intesa come unità perfetta, la quale sarebbe «morta unità», unità di cose, non di persone, ma come «relativa unità», che ammette concordanze e discordanze. Nel federalismo vede proprio la perfetta articolazione dell'unità della molteplicità.

Il rinnovamento postbellico. «Rivista di storia della filosofia»

Venendo all'itinerario dalpraiano del periodo postbellico, la «Rivista di storia della filosofia» ricopre, senza dubbio, un ruolo di primo piano[33]. La pubblicazione della rivista viene avviata nel 1946 da una *Premessa*, in cui Dal Pra, formulando «un richiamo per un più severo lavoro filologico», attacca apertamente quella storiografia filosofica nella quale «le varie posizioni teoretiche troppo spesso si sono poste come norme dogmatiche per la storia fuori dalla storia, come sistemi rigidi e fissi capaci di irrigidire estrinsecamente e astrattamente il processo storico»[34]. Il bersaglio polemico è, in

---

28 DAL PRA, *Ordinamenti economici e coscienza morale*, p. 194. Questa era la moralità richiesta dalla situazione: intollerabile moralmente la pigrizia e la prudenza di chi rimane alla finestra ad attendere la liberazione da parte delle truppe alleate.

29 A patto che sia oggetto di una rigorosa ricostruzione storica. Da qui la fondazione dell'Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di liberazione in Italia. Cfr. M. DAL PRA, *La guerra partigiana in Italia*, a cura di D. Borso, Firenze 2009, pp. 365-9.

30 M. DAL PRA, *Federalismo e democrazia*, «Nuovi Quaderni di Giustizia e Libertà», 1, 1944, pp. 16-26; ID., *Prefazione* a S. TRENTIN, *Stato, Nazione, Federalismo*, Milano 1945, pp. III-VIII.

31 DAL PRA, *Prefazione*, p. III.

32 DAL PRA, *Federalismo e democrazia*, p. 20.

33 Per una panoramica sull'attività della rivista, cfr. G. ROTA, *«Rivista di storia della filosofia»: l'itinerario critico di Mario Dal Pra*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 2000 attraverso le riviste*, a cura di P. Di Giovanni, Roma 2008, pp. 379-404.

34 M. DAL PRA, *Premessa*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 1946, pp. 1-2: 1.

generale, ogni tentativo di interpretare la storia muovendo da un «motivo meta-storico o sopra-storico»; ma la sua presa di posizione è soprattutto contro la storiografia di matrice idealistica, dalle cui interpretazioni, troppo piegate alla giustificazione dei fondamenti metafisici della dottrina, Dal Pra prendeva le distanze già nelle sue prime indagini storiografiche all'inizio degli anni Quaranta. La «Rivista di storia della filosofia» è sicuramente una delle grandi protagoniste del rinnovamento conosciuto dagli studi storiografici nel secondo dopoguerra: condivide l'impegno collettivo nella riscoperta della 'storicità' della filosofia, della sua dimensione temporale, contro la tradizionale «vanificazione del processo storico come processo temporale», promuovendo certamente una storia della filosofia maggiormente indipendente da schemi teorici elaborati all'esterno di essa e ad essa presupposti[35].

Il rapporto di Dal Pra con l'idealismo è però assai più complesso di quello di molti degli storici e filosofi impegnati nella 'ricostruzione' della storiografia filosofica: *Cinque anni di vita*, un bilancio dei primi cinque anni della «Rivista di storia della filosofia», ne è una nitida testimonianza. «Lungo la strada fin qui percorsa», scrive Dal Pra, «il bersaglio si è venuto progressivamente rettificando» ed è divenuta chiara l'impossibilità di un «distacco radicale tra una posizione filosofica e la ricostruzione della storia del pensiero che ad essa si ispira»: occorre «tenere ben salda» la concezione del rapporto tra filosofia e storia della filosofia teorizzata e praticata da Gentile[36]. In questo e in altri scritti di questi anni innegabile è l'adesione al circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia: Dal Pra lo vive come un'«esperienza culturale concreta», all'interno della quale cerca sempre di muoversi, fermamente convinto che tra indagine storiografica e ricerca teoretica esista un «vincolo vitale»[37].

«Non si può fare filosofia, ossia delineare una propria veduta filosofica, se questa non si presenta come capace di spiegare le varie posizioni filosofiche precedenti», afferma con convinzione (e a più riprese) a questa data[38]. La filosofia, in quanto tale, è tensione dinamica verso la conquista dell'universalità, dell'orizzonte più ampio e più comprensivo possibile, ma tale universalità non può essere conseguita senza «capacità storica», senza una «forza di acquisizione del pensiero passato e di chiarificazione del problema del relativo sviluppo»[39]: solo intrattenendo un rapporto con le filosofie del passato e presentandosi come «risultato» di uno sviluppo storico che le include è possibile appagare la sua aspirazione. Per questa ragione, «una filosofia, oggi, non può certo stare senza la storia della filosofia»[40]: una filosofia è tanto più universale quanto più storicizzata; la consapevolezza della propria storicità non è che l'esplicazione della sua effettiva potenzialità universale.

Ma forse è l'altro emisfero del circolo a suonare ancora più significativo. Non soltanto «il possesso da parte dello storico di un punto di vista filosofico non può nuocere» alla ricerca storica, ma «senza una propria prospettiva filosofica non si è in grado in alcun modo di fare storia della filosofia», lo studio storico risulta privo di vitalità e di significato[41]. Il «legame» che uno storico della filosofia può

---

35 Cfr. P. ROSSI, *La storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, in ID., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino 1975, pp. 17-69, in part. pp. 60-4.

36 M. DAL PRA, *Cinque anni di vita*, «Rivista critica di storia della filosofia», 2, 1951, p. 1.

37 Del circolo come «esperienza culturale concreta» è lo stesso Dal Pra a parlare in *Ragione e storia*, p. 143.

38 M. DAL PRA, *Filosofia teoretica e storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», 2, 1951, pp. 50-2: 51.

39 M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, p. 14.

40 *Ibid.*, p. 10. Questo è l'insegnamento che proviene da figure come Aristotele e Hegel: «non affrontare la discussione su un problema teorico senza prima integrarla con lo studio delle posizioni precedenti sull'argomento» (*ibid.*, p. 70).

41 DAL PRA, *Filosofia teoretica e storia della filosofia*, p. 51. Su edizioni critiche dei testi, 'compilazioni' e altri materiali raccolti 'filologicamente' il giudizio di Dal Pra è netto: sono indispensabili per fare storia della filosofia, ma, in quanto tali, non sono storia della filosofia, sono «fuori dalla storia».

intrattenere con un filosofo del passato e con gli interrogativi su cui questo ha riflettuto, può essere soltanto nella forma di un'«interpretazione storica»; e non vi può essere interpretazione senza la mediazione di un «criterio filosofico proprio e 'nuovo' rispetto al passato»: la «pretesa di non intendere il passato che mediante il passato» è agli occhi di Dal Pra semplicemente infondata[42]. Ciò non significa che non esista un «atteggiamento storico», distinto da un atteggiamento più propriamente filosofico; ma esso, contrariamente a quanto si tende a pensare, non consiste nell'afferrare il passato come tale, bensì nella «saldatura del nuovo contributo con tutti i precedenti contributi», nell'«amalgama intrinseca del nuovo passo coi passi che l'hanno preceduto e preparato»: «fare qualche cosa oggetto di ricerca storica significa […] sforzarsi di porre un risultato come risolutore di un processo di risultati integrabili». E comunque la distinzione è meramente espositiva perché i due atteggiamenti non sono altro che i due momenti in cui si articola il discorso filosofico: il pensiero nasce sempre dal «movimento dialettico di reciproca integrazione» tra un momento di «acquisizione storica» e uno di «concentrazione creativa»[43].

Non meno indispensabile è per Dal Pra fare oggetto di ricerca storica, oltre alle filosofie passate, l'atteggiamento di acquisizione storica di tali filosofie. Si tratta della storia della storiografia filosofica, a cui la rivista riserva fin da subito grande attenzione[44]: ricostruire la storia dei tentativi delle filosofie di giustificare la totalità delle filosofie passate, presenti e future significa ricostruire la storia degli sforzi delle filosofie di affrontare il proprio problema interno, il problema della loro esistenza e della loro validità.

Ciò che appare chiaro, a questo punto, è che a ricevere le critiche di Dal Pra non sia soltanto l'«eccessivo pesare delle posizioni teoretiche sui fatti storici»: deciso è anche lo smascheramento dell'illusione dell'obiettività storiografica, sostanziata dal mito di una storia della filosofia 'senza giudizio', basata unicamente sulla filologia[45]. Anche chi professa una storia della filosofia *sub specie philologiae* muove da una propria veduta filosofica, almeno in forma implicita e probabilmente inconsapevole; e non può esistere un'interpretazione del passato che possa pretendere di essere definitiva e insuperabile, ma solo una «libera iniziativa di interpretazione», conscia della «necessità di dover disporre di molteplici possibili ricostruzioni storiche di un pensiero e di un'epoca». L'«astratta imparzialità» è, quindi, semplicemente irraggiungibile, ma se anche fosse raggiungibile, per Dal Pra non sarebbe auspicabile. Anche alla luce di quanto si diceva sul ripensamento del modo di intendere la filosofia nei primi anni Quaranta, non sorprende la critica dalpraiana a chi si accosta al passato con «agnosticismo filosofico» o «puro diletto di curiosità»: il passato deve essere interrogato «per farlo intervenire, pur con il rispetto dell'autonomia temporale, nel nostro dibattito e nel nostro problema»[46], deve essere penetrato alla ricerca di «una parola viva» da dire alla propria epoca. Accogliere la circolarità di filosofia e storia della filosofia significa anche riconoscere la necessaria attualità o contemporaneità di ogni ricostruzione storica[47].

---

42 *Ibid*., pp. 51-2.

43 DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, p. 12.

44 Molti dei primi articoli di Dal Pra sono studi di storia della storiografia filosofica, che prendono spunto dichiaratamente dal famoso saggio di Banfi del 1933 (cfr. A. BANFI, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in ID., *La ricerca della realtà*, 2 voll., Firenze 1959, I, pp. 101-68). Dal Pra è stato anche un sostenitore dell'introduzione di un corso di Storia di storiografia filosofica nell'ordinamento universitario.

45 Cfr. DAL PRA, *Premessa*.

46 Cfr. DAL PRA, *Cinque anni di vita*, p. 7.

47 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 141.

Queste osservazioni suonano anche come un'autocritica. Stando a Dal Pra, la «Rivista», nei suoi primi anni, aveva creduto che perseguire l'«accuratezza filologica», denunciandone la carenza nella storiografia di matrice idealistica, fosse sufficiente per superare definitivamente le interpretazioni di quest'ultima. La *Premessa* del 1946, a dir la verità, sembra smentirlo: già manifesto è il timore che il richiamo alla filologia degeneri in una «fiducia cieca nel filologismo», all'idealismo viene riconosciuto il merito di avere messo in luce l'illusorietà di una storia della filosofia obiettiva perché senza 'giudizio' e si auspica che l'attenzione venga riservata a «problemi di interesse particolarmente vivo nella cultura del nostro tempo». D'altro canto, però, è effettivamente visibile nelle prime annate l'impronta lasciata dalle figure che affiancano Dal Pra nella direzione: studiosi del tutto estranei alla tradizione idealistica come Mario Untersteiner e Bruno Nardi, che hanno inteso come caposaldo della loro professione il «severo lavoro filologico» e non certo il circolo gentiliano. Dal Pra non è mai stato uno storico della filosofia alla Nardi e alla Untersteiner, ma non si deve sottovalutare l'influenza che i due possono aver esercitato sull'orientamento storiografico dalpraiano negli anni della loro collaborazione.

Dopo il 1950, quando i loro nomi scompaiono dal Comitato di redazione e la «Rivista di storia della filosofia» diventa «Rivista critica di storia della filosofia», sotto la direzione del solo Dal Pra, inizia invece una fase di maggiore impegno teorico. È proprio l'idea di una circolarità tra filosofia e storia della filosofia a suggerire a Dal Pra che la via per superare la storiografia idealistica non stia nell'opporle una maggiore informazione filologica, ma nell'affrontare la dottrina filosofica a partire dalla quale tale storiografia ricostruisce la storia del pensiero; e introdurre un punto di vista più adeguato da cui osservare il passato. Se è vero che il rapporto con il passato può avvenire soltanto a partire da un «criterio filosofico proprio e 'nuovo' rispetto al passato», sarebbe erroneo pensare che «la dimensione storica coincida con la dimensione dell'arbitrarietà»[48]: non qualunque criterio è valido, ma solo un criterio che sia giustificato; e, trattandosi di un criterio di interpretazione storica la sua giustificazione deve essere non 'teoretica', ma 'storica'[49]. Con ciò Dal Pra intende dire che esso deve essere contemporaneamente premessa e «risultato» dello sviluppo storico: dopo che è stato formulato sulla base di una considerazione della storia del pensiero «in termini generali e in compendio», deve essere verificato, procedendo alla «costruzione esplicita» di una storia della filosofia da esso guidata[50]. Se tale criterio riesce a «far parlare la storia», allora esso ha trovato una giustificazione in sede storica; se invece risulta estrinseco alla materia trattata, deve essere ritenuto arbitrario e foriero di deformazioni. Per Dal Pra, tra la seconda metà degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta, l'unica prospettiva filosofica capace di «far parlare la storia», ossia l'unica 'buona' filosofia che offre una solida garanzia di una 'buona' storiografia filosofica, è il trascendentalismo della prassi.

Il trascendentalismo della prassi

48 *Ibid*., p. 234.
49 DAL PRA, *Filosofia teoretica e storia della filosofia*, p. 52.
50 *Ibid*., p. 51. L'eco gentiliana è fortissima: Gentile scrive che lo storico seleziona i propri presupposti sulla base di una ricognizione storica «contratta» e solo «potenzialmente determinata».

A questo indirizzo filosofico la «Rivista critica di storia della filosofia» dedica numerosi interventi all'inizio degli anni Cinquanta, alcuni firmati da Dal Pra, altri da Andrea Vasa. Il trascendentalismo della prassi si presenta come alternativa al teoricismo: all'elaborazione della prima prospettiva (*pars construens*) Dal Pra perviene a partire da una serrata critica del secondo in tutte le sue forme (*pars destruens*)[51]. 'Teoricista' è ogni filosofia che ritiene che il senso dell'essere sia dato e risieda in una struttura ben definita presente nel reale, la quale coincide proprio con la struttura che appare nella conoscenza. Una giustificazione di tipo evidenziale, nella quale si annida in realtà un ragionamento circolare: la validità della conoscenza è garantita dall'esistenza di un dato assoluto e allo stesso tempo la validità di questo dato è fondata sulla validità del processo conoscitivo che a esso conduce[52]. Fornire un'interpretazione pratico-trascendentale del valore ontologico significa invece negare che il senso del reale sia già dato, intendendolo soltanto come una possibilità, come un «possibile compito pratico della ragione»: solo mediante la prassi si può procedere alla sua costruzione; e comunque senza alcuna garanzia di riuscirvi. Dal Pra ci tiene a distinguere il trascendentalismo della prassi dal pragmatismo o dall'attualismo gentiliano, forme di 'teoricismo della prassi' in cui la logica della prassi, che è logica del possibile, corre sempre il rischio di trasformarsi in una logica speculativistica, che invece è logica della necessità: nel caso di tali indirizzi, è la prassi stessa, ipostatizzata, a essere identificata come depositaria del senso dell'essere, vanificando qualsiasi tensione ontologica effettiva.

In sostanza, ciò che Dal Pra contesta alle filosofie che si intendono come intuizione autogarantita dell'essenza della realtà è il loro 'attualismo', è la loro tendenza a concepire l'attualità come una dimensione intrascendibile (rispetto alla quale, appunto, non rimane che la pura contemplazione). Una posizione che, in fin dei conti, soffoca la «trascendentale esigenza della prassi» dell'uomo, il quale, sempre irresistibilmente proteso verso la costituzione di un senso della realtà, mai si accontenta di prendere atto di un senso già dato e precostituito[53]. Al contrario, il trascendentalismo della prassi è una forma di 'inattualismo': la filosofia è impegno a trascendere l'attuale (ciò che è presente) nella direzione dell'inattuale (ciò che è possibilità dell'essere). E perde quindi la superiorità che ha sempre rivendicato rispetto alle altre forme dell'operare umano: il filosofo rinuncia a essere il «menestrello che canta la serenata all'attuale e si presenta ai suoi simili come il depositario della verità» per «accostarsi di più agli uomini e svolgere con loro la comune fatica»[54].

Seppur con un linguaggio differente, il motivo espresso non è nuovo nella riflessione di Dal Pra: la superiorità del trascendentalismo della prassi rispetto al teoricismo è sul piano morale. Dietro ogni costruzione metafisica si nasconde un dogmatismo etico, ossia il tentativo di «imporre per via surrettizia agli uomini la pretesa assolutezza di determinati valori» che invece sono il frutto di una scelta «evidenzialmente scoperta» e non trovano quindi alcuna garanzia nella struttura del reale. Lo spirito critico del trascendentalismo della prassi, smascherando l'«istanza pratica» e quindi la non assolutezza dei valori, dissoda il terreno per la valorizzazione di un'iniziativa etica precaria sì, perché non sorretta da un precostituito senso dell'essere, ma proprio per questo affidata a una libera volontà

---

51 Cfr. A. PACCHI, *Il filosofo e l'educatore*, in *In onore di Mario Dal Pra*, Montecchio Maggiore 1988, pp. 13-28: 17.
52 M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», 2, 1951, pp. 177-208: 178. Cfr. C. SELOGNA, *La valle di Giosafat e le crepe della metafisica*, «Doctor Virtualis», 4, 2005, pp. 79-96: 80-8.
53 M. DAL PRA, *Problematicismo e teoricismo*, «Rivista di storia della filosofia», 5, 1950, pp. 1-24: 21.
54 M. DAL PRA, *Sul concetto di criticità*, «Rivista critica di storia della filosofia», 4, 1953, pp. 1-13: 13.

responsabile di sé stessa. È in questo modo che Dal Pra si figura l'azione di rinnovamento nel secondo dopoguerra, contro il dilagare di «fedi e credi ufficiali»[55].

Il trascendentalismo della prassi viene declinato da Vasa e Dal Pra secondo «differenti sensibilità»: gli interessi di Vasa sono soprattutto teoretici, mentre Dal Pra elegge il terreno storiografico come il più idoneo per l'approfondimento e l'affinamento di quello spirito critico a cui il trascendentalismo mira[56]: lo sviluppo di indagini storico-critiche gli appare la forma più coerente per la battaglia antimetafisica che si propone di intraprendere. E, a dir la verità, quanto più il trascendentalismo della prassi riceve critiche sotto il profilo teorico – e queste critiche vengono ritenute fondate – tanto più Dal Pra si orienta verso lo studio della storia.

Come si diceva, è proprio in sede storica che una filosofia dimostra la propria validità. Più precisamente, essa dipende dalla sua capacità di articolare l'unità della molteplicità senza ridurre la molteplicità all'unità, e cioè trovando un pieno equilibrio tra «istanza oggettivistica» e «istanza sistematica»: «la filosofia più valida potrà essere quella che mostri, pur nell'individualità del suo discorso, di aver compreso il maggior numero di discorsi, colti quanto più possibile nel libero gioco della loro individualità»[57]. È a partire da questa convinzione che Dal Pra aderisce al trascendentalismo della prassi.

In una storia della filosofia costruita da un punto di vista teoricistico, esiste un'unica dimensione temporale, il presente del dato depositario del senso dell'essere, che si configura a tutti gli effetti come un presente eterno: infatti tutte le filosofie che lo hanno preceduto sono o un passato-che-non-è-presente, cioè non sono precorrimento della filosofia adottata come punto di vista e quindi vengono escluse dalla storia, oppure un passato-presente, la cui inclusione è dovuta alla loro «Identità a distanza» con la filosofia presente. Ma è chiaro che anche a questo passato viene negata una storicità visto che questa risiede nella «libera autonomia» con cui si afferma e si sviluppa una filosofia, la quale non ammette altra identità con altre filosofie se non un'«identità nella diversità»[58]. La storia della filosofia da un punto di vista teoricistico quindi non è che una pseudostoria, priva di un passato, ma anche di un futuro: una 'geografia della filosofia', nella quale le filosofie del passato vengono collocate nello spazio più che nel tempo (o meglio, in un tempo foggiato a immagine e somiglianza dello spazio).

Il trascendentalismo della prassi, invece, è la prospettiva filosofica che meglio affronta il problema della «sintesi-limite» tra apertura e chiusura, il problema della «possibilità di un'unità che rispetti la possibilità di tutte le possibilità»: come non vi può essere storia senza apertura, così non vi è storia nemmeno senza unità, la quale è, in una certa misura, chiusura. Il trascendentalismo della prassi, ripristinando il possibile come tratto caratteristico del presente, lo reintroduce anche nel passato, che altro non è stato, a suo tempo, che un presente proteso verso un futuro possibile: nessuna dottrina filosofica è esclusa perché erronea o priva di significato, nessuna è trattata come se fosse una regione della struttura dell'essere, tutte sono riconosciute come libere iniziative di pensiero. Ciò non significa però che le filosofie siano pensate come monadi, individualità irripetibili che si costituiscono le une indipendentemente dalle altre, senza intrattenere alcun legame tra loro. Il trascendentalismo, infatti,

---

55 Cfr. DAL PRA, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, pp. 201-2.
56 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 183.
57 DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, p. 27.
58 DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, p. 189.

se non respinge la molteplicità, non rinuncia neanche all'unità storica e cerca di conferire a ciascuna filosofia un senso possibile all'interno dello sviluppo del pensiero[59]. Questa tensione unitaria è chiaramente un punto d'incontro con la storiografia idealistica, anche se per Dal Pra «non si tratta di scoprire un'unità storica data quanto di costruire un'unità storica possibile»[60]: un'unità che si possa dire pienamente storica è un'unità voluta e sperata, non da trovare con un atto di conoscenza.
È chiaro, dunque, che anche il discorso storico possiede un'«origine pratica»: l'interpretazione del passato muove sempre da un «futuro voluto e sperato», dalla volontà (e speranza) che il futuro si configuri in un modo piuttosto che in un altro[61]. E questa insopprimibile «tensione al futuro», in cui Dal Pra vede un atteggiamento religioso, chiarisce anche che riconoscere con il trascendentalismo della prassi una verità solamente possibile, pratico-razionale, non implica in alcun modo un livellamento di tutte le filosofie del passato: una storia della filosofia costruita da un punto di vista pratico-trascendentale è molto distante da una storiografia che «'tutto comprende' e 'tutto perdona'» perché convinta che «tutto valga lo stesso», che tutte le prospettive filosofiche siano sul «piede di parità»[62]. Se non vi è nella storia della filosofia 'errore' per come lo intendono le filosofie teoricistiche, il termine non deve essere abbandonato, ma impiegato in un'accezione differente, non metafisica: sulla base del contributo offerto alla chiarificazione della problematica individuata come criterio unitario è possibile distinguere alcune filosofie «storicamente più positive» di altre[63].

Le ricerche storiografiche degli anni del trascendentalismo della prassi

Gli studi storiografici di Dal Pra vertono su periodi storici diversi e trattano pensatori dal differente profilo speculativo. È possibile, però, individuare un filo rosso che unisce la sua produzione tra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta: l'interesse per lo scetticismo. La priorità è una conoscenza minuziosa di questa linea di pensiero nel suo sviluppo storico concreto e determinato, nelle differenti fasi in cui si è snodata e nelle diverse forme che ha assunto nel corso della storia, prendendo così le distanze da interpretazioni 'sistematiche' come quella hegeliana, che rappresenta lo scetticismo come un «atto 'ideale' del dramma della ragione», monolitico e senza tempo[64].
Dietro il proposito di storicizzazione però si nasconde, senza ombra di dubbio, l'orizzonte problematico e teorico delineato dal trascendentalismo della prassi: ciò che lo attrae è l'«insofferenza dello scetticismo per l'assolutezza delle presunzioni della conoscenza», che è proprio la ragione teorica per la quale questo indirizzo filosofico è stato abitualmente trascurato o liquidato dalla tradizione storiografica. Lo studio del suo sviluppo storico mira quindi a riscoprirne il valore anche teorico, il merito di avere scosso la «fiducia nell'orizzonte teoretico come rivelatore e giustificatore del valore ontologico»[65] e avere smascherato i tentativi di elevare un singolo dato particolare a valore universale del reale. Ripercorrere i momenti della storia del pensiero in cui si è tentato di «riaprire lo

59 Cfr. *ibid.*, p. 181: «Non è possibile considerare la storia del pensiero altrimenti che da un punto di vista unitario; senza un criterio che serva da punto di riferimento, non si può infatti esprimere una considerazione dello sviluppo storico».
60 DAL PRA, *Storiografia filosofica antica*, p. 26.
61 DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica*, p. 208.
62 Cfr. *ibid.*, pp. 203-4.
63 *Ibid.*, p. 202. Il punto di vista pratico-trascendentale spinge, per esempio, a nutrire «simpatia» per alcuni aspetti del pensiero medievale invece che per la filosofia rinascimentale.
64 Cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, pp. 1-8.
65 *Ibid.*, p. 444.

spirito critico», denunciando i limiti di ogni pretesa comprensiva unilaterale e totalizzante – più momenti, perché scetticismo e dogmatismo si ripresentano costantemente, succedendosi in un «ciclo», per cui «dal dogmatismo si giungerà allo scetticismo per tornare poi dal secondo al primo»[66] – è la premessa per portare a una «più intensa maturazione» il «pensiero critico»[67]: dagli «spunti critici» del passato, presenti fin dagli albori della storia della filosofia occidentale, proviene la spinta a un affinamento ulteriore dello spirito critico.

Dal Pra definisce il proprio orientamento 'critico', non 'scettico': sostiene una «criticità libera e possibile» che rinuncia consapevolmente a qualsiasi «minimo dogmatico». Lo scetticismo è il limite estremo fino al quale può spingersi la criticità: la negazione di ogni senso della realtà. Ma in questo modo si ricade in una posizione non meno dogmatica del dogmatismo stesso. E la sua insostenibilità ancora una volta si rivela soprattutto sul piano storiografico: una storia della filosofia da un punto di vista scettico, di cui Dal Pra trova l'esempio più compiuto nella dossografia biografica di Diogene Laerzio, rinunciando in partenza a qualsiasi tipo di unità, anche possibile, tra le filosofie, si configura come una poco costruttiva caotica rappresentazione di una molteplicità, una «palestra di contraddizioni»[68]. Questi sviluppi sono dovuti all'orizzonte teoricistico in cui lo scetticismo, in fin dei conti, rimane imprigionato: è vero che nega alla conoscenza «strumenti tali che le consentano di pervenire alla determinazione definitiva e assoluta del significato della realtà»[69], ma continua a intendere il senso dell'essere come presenza, come qualcosa che, se è, deve essere già realizzato nel reale, non comprendendo che esso invece si profila come un «possibile compito pratico della ragione». Ed è questo il motivo del 'ciclo': la critica dello scetticismo non è mai tale che il dogmatismo non riesca a rinascere, perché il terreno su cui si muovono è il medesimo: sono entrambe filosofie del conoscere che non si aprono alla logica della prassi. Il trascendentalismo della prassi compie quel passo in più che è sempre mancato allo scetticismo, introducendo nuovi concetti di razionalità e verità.

Se si prendono in esame le numerose ricerche storiografiche pubblicate da Dal Pra in questo periodo, si può notare effettivamente l'interesse a rilevare il contributo apportato dai pensatori studiati alla storia del 'pensiero critico', ma anche a certificare i residui teoricistici presenti nella loro riflessione. Giovanni di Salisbury e Nicola d'Atrecourt, per esempio, vengono inclusi tra i promotori di quell'«istanza tendenzialmente empiristica» che, secondo Dal Pra, emerge in età medievale in contrapposizione alla continuità tra pensiero, linguaggio e realtà propugnata da quella che è la principale direzione di pensiero di quell'epoca: gli sviluppi del neoplatonismo nell'ambito della tradizione cristiana[70]. Il fine spirito critico dei due pensatori svela la «debolezza costitutiva della conoscenza in ordine alle sue aspirazioni di conseguire un dato assoluto e immutabile»; tuttavia, i due non si spingono fino all'«eliminazione radicale di ogni presupposto fideistico-dogmatico»: le verità di fede vengono lasciate intatte e, anche se viene posta in primo piano l'azione, è sempre l'orizzonte teorico a indicare a quest'ultima il «senso valido del suo svolgimento»[71].

---

66 *Ibid.*, p. 447.
67 M. DAL PRA, *Nicola d'Autrecourt*, Milano 1951, p. 190.
68 DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, p. 211.
69 DAL PRA, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, p. 201.
70 Cfr. DAL PRA, *Logica e realtà: momenti del pensiero medievale*, p. 68. Su questi temi cfr. R. FEDRIGA, *Dal Pra e lo scetticismo medievale*, «Doctor Virtualis», 4, 2005, pp. 59-78.
71 M. DAL PRA, *Giovanni di Salisbury*, Milano 1951, pp. 54-5.

Il filosofo, però, per cui Dal Pra mostra maggiore interesse è Hume, il cui pensiero viene ampiamente esaminato in una monografia del 1949. La presenza del trascendentalismo della prassi è evidente: radicando nell'istinto e non nella ragione il valore della teoria, il pensatore scozzese compie il primo tentativo di fondazione pratica della filosofia. Tuttavia, il suo pensiero è affetto da insolubili contraddizioni. Soffre ancora, per esempio, di un pregiudizio intellettualistico, per cui le sue conclusioni vengono intese come un risultato dell'osservazione dell'esperienza, come «rispecchiamento del dato sperimentale»[72]. Dimostrando un'«adesione fiduciosa e acritica ai valori dell'esperienza», di fatto Hume sostituisce al dogmatismo metafisico un altro dogmatismo, un «dogmatismo dell'esperienza», e Dal Pra non esita a concludere che «l'istintivismo humeano conduce a tanta metafisica quanta ve ne era prima, senza quindi segnare alcun progresso effettivo rispetto al razionalismo»[73]. A ciò si aggiunge il fatto che fondare la conoscenza sull'istinto, su una «tensione cieca ed immediata», significa accettare l'alternativa posta proprio dal razionalismo, secondo il quale al di fuori della ragione astratta non vi è che la non-ragione, l'attivismo incontrollato (e non anche una razionalità concreta, una prassi non cieca, dotata di un significato razionale). E così si preclude la possibilità di offrire una giustificazione al proprio sistema: Hume, muovendo dall'idea di una radice pratico-istintiva della teoria, non può che giungere ad ammettere, del tutto coerentemente, che sempre «si preferisce una filosofia perché la si sente di più»; ma questa «origine passionale», che attribuisce anche al proprio pensiero, soffoca qualsiasi aspirazione all'universalità[74].

Dalla conclusione del libro, comunque, traspare un certo *pathos*; agli occhi di Dal Pra, l'indagine humiana possiede un «valore filosofico genuino», che la distingue da quella di altri pensatori: proprio l'«eroismo spietato» con il quale Hume, volendo saggiare la consistenza del suo sistema, perviene al «sacrificio dell'intero edificio della sua filosofia». Dietro l'ineliminabile «vocazione humeana alla scepsi» si nasconde la convinzione che la riflessione filosofica non possa arrestarsi alla pura costruzione di un sistema, che fissi la realtà una volta per tutte, ma debba essere intesa come un lavorio critico inesauribile.

Il fatto che Dal Pra non abbia mai aderito allo scetticismo non toglie l'indiscutibile funzione di rottura di questa visione nell'itinerario dalpraiano. Come ricorda lui stesso, nell'ambiente padovano lo scetticismo suscitava un «timor panico», era percepito come la «peste del pensiero metafisico realista» perché di fatto ne costituiva una coerente autocritica, l'esplicitazione della sua contraddizione interna[75]. Il realismo, infatti, coerentemente inteso, non può che ammettere l'impossibilità di cogliere il senso ultimo delle cose: se si riconosce la separazione tra il soggetto e l'oggetto e quindi la trascendenza dell'oggetto della conoscenza rispetto al conoscere, non può non risultarne il carattere infondato e inverificabile di ogni conoscenza. È maturando questa consapevolezza che Dal Pra si libera dal realismo giovanile.

Dal Pra e il neoilluminismo. Una nuova idea di storiografia filosofica

72 M. DAL PRA, *Hume*, Milano 1949, p. 345.
73 M. DAL PRA, *Positivismo logico e metafisica*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1, 1950, pp. 295-305: 295-6.
74 Cfr. DAL PRA, *Hume*, p. 354.
75 Cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 33-4.

Negli interventi dalpraiani dei primi anni Cinquanta, più segnati dall'indirizzo pratico-trascendentale, nemmeno il neoilluminismo viene risparmiato da critiche. Proprio sulle pagine della torinese «Rivista di filosofia», allora diretta da Abbagnano e Bobbio, Dal Pra gli rimprovera l'incapacità di salvaguardare la criticità radicale a cui si appella, mettendo in luce i difetti teoricistici da cui è affetto[76]. Se per Dal Pra, infatti, ogni fondamento pregiudiziale, anche 'minimo', deve essere respinto, sospendendo qualsiasi giudizio circa il senso del reale, per Geymonat non è possibile sviluppare alcuna esigenza critica se non a partire da un «atto dogmatico», dall'«accettazione di un valore pregiudiziale della ragione». E questa diversità di vedute induce Dal Pra a sollevare dubbi sul fatto che il neoilluminismo sia pervenuto a intendere la ragione come 'opzione', la cui fondazione sia pratico-critica e non logica: forse persiste in esso la tendenza a giustificare la sua interpretazione della ragione sulla base di un precostituito corso dell'essere, ricadendo così in una metafisica razionalista[77].
Questi interventi, tuttavia, non devono oscurare quanto determinante sia stata l'esperienza neoilluministica nell'itinerario intellettuale di Dal Pra. La sua partecipazione è attiva fin dal convegno inaugurale, tenutosi a Torino nel 1953, e la «Rivista critica di storia della filosofia», insieme alla «Rivista di filosofia», è il principale organo editoriale di riferimento per il gruppo neoilluministico[78].
Ma soprattutto ciò che appare sempre più evidente nel corso degli anni è il consenso di Dal Pra nei confronti dell'indirizzo generale del movimento: un razionalismo duttile e flessibile. Il punto di partenza viene rintracciato nel 'razionalismo critico' banfiano, ma con il neoilluminismo si procede oltre Banfi, perché la problematicità investe anche l'istanza razionale: la ragione neoilluministica è una «ragione finita, non più capace di reggere larghe impalcature della realtà e sempre legata alle scelte esse stesse finite e condizionate», una «ragione minuscola, puntualmente legata ad assunti convenzionalistici, abbandonata più alle sue iniziative particolari che ad una dimensione unitaria e astratta»[79].
I maggiori interpreti del neoilluminismo tendono a rappresentare il rapporto tra i singoli studiosi e il movimento nel suo complesso come unidirezionale: le posizioni filosofiche di coloro che parteciparono a quei convegni presenterebbero una fisionomia definita già alla fine degli anni Trenta ed essi avrebbero attraversato quegli anni di discussioni rimanendo sostanzialmente fedeli a queste posizioni; il movimento, privo di una propria specificità, sarebbe stato un incrocio occasionale di percorsi differenti, una mera parentesi incapace di lasciare in essi alcuna traccia[80].
Il caso di Dal Pra (ma non è il solo) sembra smentire questa lettura: l'impressione, infatti, è che nella svolta maturata nel suo pensiero nel corso degli anni Cinquanta decisiva sia stata l'influenza proprio del lavoro collettivo all'interno dei convegni. In particolare, del confronto fiorentino sulla storiografia filosofica. A confermarlo potrebbe essere la sorprendente discrepanza tra l'intervento di Dal Pra al convegno, sulla categoria di 'superamento', e la relazione a stampa pubblicata successivamente sulla «Rivista critica di storia della filosofia»[81].

---

76 Cfr. M. DAL PRA, *Critica, metafisica e immanentismo*, «Rivista di filosofia», 2, 1952, pp. 243-60.
77 Cfr. M. DAL PRA, *La filosofia oggi*, «Rivista critica di storia della filosofia», 4, 1953, pp. 396-425: 419.
78 Sulle sue pagine vengono pubblicate, ad esempio, le cronache dei primi due convegni, redatte da Paolo Rossi, e gli interventi che riprendono le discussioni avvenute durante il convegno fiorentino del 1956.
79 DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 188.
80 Cfr., per esempio, *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia italiana,* a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano 1991.
81 Cfr. M. DAL PRA, *Sul 'superamento' nella storiografia filosofia*, in *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia italiana*, pp. 152-9.

A Firenze Dal Pra prende le distanze dalla storiografia filosofica hegeliana, che di quella categoria ha offerto la più nota codificazione, rifiutandone l'«integrazione della storia cronologica nella storia ideale», ossia proprio la premessa da cui dipende la validità della categoria di 'superamento': è solo nell'ambito della storia ideale che essa può acquisire significato[82]. Ma non lo convince nemmeno una storia della filosofia che sia esclusivamente storia cronologica, che si attiene, cioè, al solo criterio del 'prima' e del 'poi', il cui senso o significato non dipende dalla presenza di un «punto metafisico iniziale o finale» e che quindi è senza 'superamento'. Per quanto una storia di questo genere sia la più «pertinente» a quell'«informazione storica» che è principale scopo di uno storico[83], dichiarare il 'non senso' della storia ideale e respingere in ogni sua possibile accezione la categoria di 'superamento' sono prese di posizione che, non diversamente dalla storiografia hegeliana, sottintendono una «verità che si dichiara o si suppone assoluta»: la «concezione metafisica di una storia del pensiero preordinata sul piano di una linearità infinita che si svolge nel seno della pura e arbitraria accidentalità»[84].

La proposta di Dal Pra è allora di mantenere «aperta» la questione del 'superamento', ossia di sospendere il giudizio – *epoché* – di fronte al «quesito se il 'superamento' nella storiografia filosofica abbia o non abbia senso»; e intenderlo piuttosto come un «compito libero»[85], il compito di 'utilizzare' le filosofie del passato per elaborare una «nuova dottrina filosofica che vorrebbe riuscire a qualche cosa di più che il semplice essere oggetto, a sua volta, di utilizzazione da parte di altre dottrine che verranno»[86]. Anche se un passaggio dell'intervento sembra suggerire che il fine principale del lavoro storiografico sia fornire «informazione storica», risulta chiaro ora che ciò che rende lo storico tale è la consapevolezza di «fare storia, oltre che storiografia» (*res gestae*, non solo *historia rerum gestarum*) quando interpreta le dottrine del passato; e quindi l'impegno non nella ricostruzione di ciò che è stato, il quale, essendo stato, garantisce la validità della ricostruzione, ma nella costruzione di ciò che deve essere, senza alcuna garanzia che sarà. 'Superamento' è quindi inteso come sinonimo di 'integrazione'; e non è, quindi, superamento dialettico mediante negazione, bensì ricerca di tutte le possibilità di concordanza tra le posizioni filosofiche del passato, sempre in vista di una eventuale unità che non ne mortifichi la ricchezza e la diversità[87].

In maniera a dir poco sorprendente, però, nell'articolo pubblicato sulla «Rivista critica di storia della filosofia», che avrebbe dovuto riprodurre fedelmente l'intervento di Dal Pra al convegno, il paragrafo conclusivo viene espunto e le conclusioni ne risultano stravolte[88]: il profilo dello storico che, diffidando dell'integrazione della storia cronologica nella storia ideale, adotta quale criterio storiografico la successione del 'prima' e del 'poi' e «impone un'*epoché* alle proprie valutazioni»,

---

82 *Ibid*., pp. 152-4. Dal Pra non perde occasione per scagliarsi contro lo storicismo 'teologizzante' hegeliano nemmeno nella recensione all'edizione italiana delle *Lezioni di filosofia della storia*, pubblicata nel 1949 sulla «Rivista».

83 *Ibid*., pp. 156-8.

84 *Ibid*., p. 158. In ogni caso, sul piano strettamente operativo, una storia rigorosamente cronologica è una via che non è possibile imboccare, poiché tanto nella caratterizzazione delle epoche del pensiero quanto nell'esame di una singola dottrina si finisce sempre per «segnare un 'prima' o un 'poi' più rilevanti e significativi».

85 *Ibid*., p. 159.

86 *Ibid*., p. 158.

87 Per osservazioni su questa costante del pensiero dalpraiano, cfr. G. SANTINELLO, *Mario Dal Pra e la storiografia filosofica*, in *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, pp. 209-21. Un altro luogo in cui i due lemmi vengono accostati è *La storiografia filosofica antica*, dove relativamente alla via per conseguire l'universalità, si dice che a una filosofia non basta raccogliere tutto il filosofare del passato, ma «bisogna potenziarlo, *integrarlo*, proseguirlo, *superarlo*» (pp. 9-10).

88 Cfr. M. DAL PRA, *Del 'superamento' nella storiografia filosofica,* «Rivista critica di storia della filosofia», 7, 1956, pp. 218-26.

convinto che ciò che non è «enunciazione di fatto», riscontrabile attraverso i documenti, rappresenti un'intrusione indebita nella ricerca storiografica, se nell'intervento riceveva critiche, ora invece viene adottato come modello di riferimento. E ne è la prova la conclusione della relazione, dove la categoria di 'superamento' viene liquidata senza possibilità di appello, come previsto da una storia esclusivamente cronologica, in quanto «serve solo a nascondere i problemi, a semplificare le situazioni, a ridurre la complessità delle teorie, a compiacersi della propria verità a petto degli errori altrui»[89].

In realtà, Dal Pra sostiene che la categoria di 'superamento' debba essere rifiutata «in campo storico», una precisazione che lascia intendere la sua piena validità in sede teoretica. Sembra così svanita, però, l'adesione al circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia[90], soppiantato dalla distinzione, tracciata nella nota conclusiva, tra la ricerca teoretica e la storiografia filosofica, nessuna delle quali può contestare la legittimità dell'altra. I caratteri che, prima, erano attribuiti alla storiografia filosofica, ora contraddistinguono quell'attitudine teoretica rispetto alla quale la ricerca storica deve preservare la propria autonomia[91]. Se prima l'adozione di un punto di vista «proprio» e «nuovo» rispetto al passato non era di per sé arbitraria ed estrinsecamente sovrapposta alla ricerca, ora il momento 'soggettivo' o momento del 'giudizio' è ridotto a 'preferenza', in ogni sua forma un pericolo per chi intenda «ricostruire in modo concreto e non presupposto» la storia del pensiero filosofico; mentre muovere «da un punto di vista attuale», dal quale emettere una valutazione, è tratto costitutivo dell'indagine teoretica, «libera discussione» di una dottrina del passato. Solo tracciando questa distinzione, chiarisce Dal Pra, è possibile «impedire alla storia della filosofia di venire meno al suo compito di ricerca scientificamente organizzata»[92].

È francamente difficile comprendere come sia possibile che l'intervento al convegno e la relazione a stampa siano tanto divergenti nelle loro conclusioni, nonostante siano stati prodotti a così breve distanza di tempo. L'unica spiegazione plausibile, confermata da quest'ultima asserzione, è che questa oscillazione tanto vistosa rispecchi una fase di transizione del pensiero di Dal Pra, nella quale vecchi orientamenti iniziano a lasciare spazio a nuove convinzioni. Quanto poco ricorrenti siano termini come 'scienza', 'scientifico', 'scientificamente' nei numerosi articoli dedicati al trascendentalismo della prassi e alla sua crociata contro ogni residuo teoricistico è facile da notare. Ed è pienamente comprensibile: come abbiamo visto, il filosofare non è per il Dal Pra trascendentalista atto di conoscenza, ma scelta, iniziativa, impegno, e il discorso storiografico, proprio in virtù del circolo gentiliano, non può essere definito propriamente un sapere, ma è discorso pratico e 'religioso'.

Dalla fine degli anni Cinquanta in poi, invece, l'obiettivo diventa una ricerca storica che sia «indagine scientifica»[93]. In questi termini Dal Pra presenta la monumentale *Storia della filosofia*, da lui diretta

---

89 *Ibid*., p. 226. Questo rifiuto, tra l'altro, smentisce ciò che si è sempre pensato, e cioè che tutti e tre i relatori propendessero per un recupero delle categorie esaminate.

90 Dal Pra ritiene sia giunto il momento di «dissipare il fumo che la retorica idealistica ha sparso largamente su queste questioni e considerarle in modo più piano e concreto» (*ibid.*, p. 224).

91 *Ibid*., p. 226.

92 *Ibid*.

93 Cfr. F. PAPI, *Dal Pra e il dibattito filosofico nel dopoguerra*, in *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, pp. 69-85: 85: «Ricordo, pochi mesi prima della sua scomparsa, una sua pubblica conversazione nella mia Università nella quale consegnava proprio a questa prospettiva [l'empirismo critico] la trasformazione della storia della filosofia in scienza, quindi con una sua costituzione teorica autosufficiente, e questa prospettiva Dal Pra la considerava come un evento accaduto da tempo e ormai consegnato alla tradizione».

e pubblicata nel corso degli anni Settanta: come ogni indagine scientifica, questa impresa mira al «chiarimento dei singoli problemi», alla «soluzione di precise difficoltà», alla «paziente estensione delle conoscenze su campi finiti e ben determinati dell'indagine». E si tiene alla larga da ciò che scientifico non è, come la tentazione di conferire alla storia del pensiero un «significato rigorosamente univoco»: la *Storia della filosofia* ha preferito «la complessità alla semplificazione, l'arricchimento alla sistematicità, l'estensione documentata ad ogni riduzionismo unilaterale» e non annovera tra i propri compiti la ricerca di un senso unitario, nemmeno 'possibile' o 'pratico', dimostrando una cospicua lontananza da testi come *Logica pratica e logica teorica nella storiografia filosofica*. Anche il pericolo 'filologistico', motivo di preoccupazione in altri momenti, non sembra sussistere: si ritiene, infatti, indispensabile «'sospendere' il significato della nostra attualità nella comprensione del passato storico», poiché unico modo per «conservare a quest'ultimo tutta la sua autonomia e la sua alterità»[94]. Quanto i convegni neoilluministici, e in particolare il convegno fiorentino del 1956, abbiano contribuito a imprimere questa svolta è lo stesso Dal Pra, più o meno consapevolmente, a suggerirlo: la ricostruzione proposta a distanza di anni appare, a tutti gli effetti, come una sorta di esame di coscienza, dalla forte valenza autobiografica[95]. Si esclude apertamente che al centro della discussione sia stata la questione dei rapporti tra filosofia teoretica e storiografia filosofica, la quale invece era stata la ragione principale del disaccordo tra i partecipanti, e si sostiene che tutti gli studiosi presenti erano uniti in uno sforzo collettivo per il raggiungimento di un comune obiettivo di fondo, che è anche la sollecitazione proveniente da quel convegno: un invito alla «costruzione di una scienza, la storia della filosofia, col ricorso a strutture e a categorie, di cui bisognava considerare il rilievo critico e la capacità costruttiva»[96]. Con questa rilettura, quindi, Dal Pra sembra lasciar intendere che è in quel convegno, e più in generale nell'esperienza neoilluministica, che deve essere individuata la genesi della sua idea di una «storia della filosofia come disciplina autonoma, dotata di una sua specifica scientificità»[97].

Ma il fatto ancora più sintomatico de *Il razionalismo critico* è che viene presentato come impegno dell'intero movimento quello che è in realtà l'impegno di uno in particolare dei suoi protagonisti: a metà degli anni Cinquanta è soprattutto Giulio Preti ad auspicare apertamente una storiografia che si ispiri al modello di razionalità scientifica[98]**.** Questa ricostruzione, quindi, si rivela essere un documento del forte debito contratto dallo 'storicismo critico' dalpraiano nei confronti di quello che lo stesso Dal Pra chiama 'empirismo critico' pretiano, soprattutto per quanto riguarda la rivendicazione dell'autonomia della filosofia. È vero che interesse di Dal Pra è pur sempre la ricerca di un equilibrio tra elaborazioni teoriche e sviluppo storico: se «l'individuazione delle radici storiche concrete delle strutture formali non deve indurci ad eliminare la loro portata più ampia e generale», allo stesso tempo, «la constatazione dell'esistenza di questa funzione comprensiva delle strutture

94 M. DAL PRA, *Presentazione dell'opera*, in *Storia della filosofia,* diretta da Mario Dal Pra, Milano 1975-76, I (le pagine non sono numerate).
95 Cfr. M. DAL PRA, *Il razionalismo critico*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari 1985, pp. 33-92.
96 *Ibid*., p. 74.
97 DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 243.
98 L'empirismo critico pretiano e il razionalismo critico in taluni passaggi del testo sembrano coincidere. Di fatto, nell'immagine del convegno fiorentino che Dal Pra raffigura, Preti si presenta come colui che più ha compreso quale sia il «compito principale del neorazionalismo»: determinare le «forme nuove della ragione», di una ragione non più metafisica, ma convenzionale (DAL PRA, *Il razionalismo critico*, p. 72).

formali non deve indurci a trascurare le loro radici storicamente determinate»[99]. Ma è altrettanto vero che lo 'storicismo critico' dalpraiano appare, per così dire, più 'critico' che 'storicistico': per quanto non venga mai meno il suo rifiuto di una storia della filosofia trasformata in «geografia della filosofia», con le dottrine filosofiche collocate in una dimensione atemporale e acronica, la preoccupazione principale di Dal Pra, a questa data, è quella di salvaguardare l'«ambito specifico della filosofia» da ogni forma di «riduzionismo unilaterale», riprendendo le parole della *Presentazione*[100]. Il bersaglio critico è sicuramente la concezione materialistica della storia, «con la sua negazione di un'autonoma storia della filosofia che non sia ricondotta, come espressione sovrastrutturale, alla storia basilare della struttura economica»[101], ma in realtà anche qualsiasi forma di storiografia filosofica, che, pur riconducendo la filosofia ad «aspetti dell'evoluzione dell'umanità» differenti da quello economico-sociale, come il materialismo storico ricerca il valore e il significato di un pensiero in quanto non è specifico della filosofia[102]. Di fronte alla pretesa di queste forme di storicismo integrale, molto diffusa tra gli studiosi italiani, di rappresentare l'unica prospettiva realmente valida è doveroso difendere una storia filosofica della filosofia, che gode invece del sostegno di pochi.

Tra questi ultimi vi è senza dubbio Preti: il «vero punto d'avvio della metodologia pretiana», chiave di lettura unitaria della sua riflessione storiografica, viene riconosciuto da Dal Pra proprio nella difesa di una storia che sia della filosofia contro una storia della filosofia. Preti muove infatti dalla «lucida distinzione tra una considerazione autonoma della filosofia ed una sua considerazione eteronoma»[103]. Il discorso filosofico, lungi dall'essere «essenzialmente espressivo», mera espressione della *praxis*, possiede una propria 'logica' che è autonoma da sollecitazioni esterne al discorso e limita essa stessa la *praxis*: esiste, cioè, un «momento della filosofia in cui sono proprio le idee a generare altre idee», il momento dell'autonomia, appunto. Non che tale 'momento' sia un momento storico a sé, isolato: elemento autonomo ed elemento eteronomo sono «sempre dialetticamente congiunti, in ogni epoca e in ogni filosofo»[104]. Ma Preti mira a una storiografia filosofica che sia studio della struttura autonoma del pensiero e delle sue articolazioni interne. Una storiografia filosofica che riconosca alla struttura della filosofia un carattere «pregiudiziale»: la considerazione dell'aspetto eteronomo, dei nessi tra idee e situazioni e dei rapporti tra la filosofia e le altre forme di cultura, deve costituire soltanto un'integrazione non prioritaria e può avvenire solo dopo che quella sia stata determinata nella sua autonomia[105].

---

99 DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 204.

100 Cfr. nota 91. Ma si veda anche M. DAL PRA, *Presentazione* di E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1973, pp. V-XVII: XV-XVI, dove Dal Pra rivaluta la filiazione delle idee le une dalle altre, tipica della storiografia gilsoniana, scorgendovi, a tutti gli effetti, un monito: Gilson ricorda che dovere dello storico della filosofia è «non abbandonare la struttura specifica della riflessione filosofica».

101 M. DAL PRA, *Storia e verità della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», 22, 1971, pp. 439-49: 442.

102 *Ibid*., p. 444.

103 M. DAL PRA, *Introduzione* a G. PRETI, *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, 2 voll., Firenze 1976, I, pp. V-XXVII: XXV. I due volumi di *Saggi filosofici* sono frutto dell'intenso impegno profuso da Dal Pra, dopo la morte di Preti, nel promuovere la conoscenza del pensiero dell'amico.

104 G. PRETI, *Filosofia e storia della filosofia*, in ID., *Saggi filosofici*, II, pp. 277-92: 282.

105 Cfr. G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in ID., *Saggi filosofici*, II, pp. 217-44: 241-2, dove Preti distingue una prospettiva dinamica (sociologica) da una statica, senza però mostrare una qualche predilezione per l'una o per l'altra.

Dal Pra è consapevole anche che la radicalità di alcune formulazioni di Preti non salva sempre la sua riflessione dal paradosso: se ad appartenere all'essenza della filosofia è la sua «intenzionalità atemporale», è il suo assunto di verità e universalità, a rigor di logica non si può fare storia di quanto una filosofia ha di proprio, perché il giudizio di verità su una filosofia deve prescindere completamente dal momento storico in cui essa è sorta (mentre si può fare storia di aspetti non essenziali della filosofia, irrilevanti per stabilire il suo valore di verità)[106]. Dal Pra, a differenza di Preti, elegge il terreno storiografico come suo ambito privilegiato di studio, convinto che la filosofia non sia mai «pura teoreticità», ma rimanga sempre «teoreticità mescolata ad elementi pratici storicamente determinati». Eppure l'incontro con Preti esplicita una caratteristica della sua storiografia, in realtà sempre presente: nonostante nella *Premessa* al primo numero della «Rivista di storia della filosofia» si auspichi una storia della filosofia «sempre più ad un tempo concatenata strettamente e organicamente inserita nella storia della cultura»[107], non si può dire che le ricerche dalpraiane abbiano mai realmente seguito questo proposito, più interessate a misurarsi con il pensiero filosofico degli autori esaminati.

La considerazione autonoma non è la sola condizione affinché la storia della filosofia si costituisca come scienza: perché questa aspirazione venga appagata non può mancare anche «un'analisi-costruzione del discorso storico come discorso scientifico»[108], cioè l'elaborazione di un linguaggio storiografico rigoroso, 'scientifico' appunto. La 'riabilitazione' delle 'essenze', degli *ismi*, depurati da ogni dimensione metafisica e intesi come concetti meramente convenzionali – relativamente arbitrari, perché le condizioni necessarie affinché un filosofo possa dirsi empirista o razionalista sono pur sempre frutto di una scelta dello storico della filosofia, anche se compiuta non sulla base di propri capricci o disposizioni umorali, ma sulla base del loro valore euristico e della loro efficacia operativa – risponde proprio a questa esigenza[109].

Ma la proposta di una storia della filosofia come storia delle tradizioni filosofiche non riceve il consenso di Dal Pra solo per questo motivo: gli *ismi*, ai suoi occhi, oltre a giovare alla ricerca storica, contribuiscono a ricostituire un'immagine unitaria della filosofia. L'esigenza di un'unificazione della storia del pensiero non tramonta nemmeno in questa fase della riflessione dalpraiana; e proprio per questa ragione Dal Pra lascia trasparire la propria persuasione che Preti, nell'ambito del convegno fiorentino, abbia compiuto un passo in più rispetto agli altri studiosi presenti: se tutti condividevano la demolizione dell'unità rigida della ragione classica e il rifiuto di un'unità storiografica data, merito ulteriore della proposta pretiana è di non avere rinunciato alla ricerca di un'unità possibile della storia del pensiero[110].

Lo 'storicismo critico' come posizione teorica

All'origine dello 'storicismo critico', comunque, non vi è soltanto un'esigenza di carattere storiografico, ma anche un problema di ordine teorico: ridefinire il rapporto tra teoria e prassi. Come

---

106 Cfr. DAL PRA, *Storia e verità della filosofia*, p. 448, in cui Dal Pra commenta alcuni passaggi di G. PRETI, *Retorica e logica*, Torino 1968.
107 DAL PRA, *Premessa*, p. 3.
108 G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Torino 1975, p. 155.
109 Cfr. G. PRETI, *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia*, in ID., *Saggi filosofici*, II, pp. 245-64. Per la posizione di Dal Pra cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 243.
110 Cfr. DAL PRA, *Il razionalismo critico*, pp. 72-3.

ammette Dal Pra, non risparmiandosi qualche autocritica, in una posizione come il trascendentalismo della prassi si correva costantemente il «pericolo» di un'eccessiva accentuazione dello spirito critico, ai danni dell'autonomia della teoricità, e di una degenerazione in una forma di prassismo, non distante da certi irrazionalismi novecenteschi: si finiva per subordinare la teoria a una prassi a cui si attribuisce una curvatura assoluta e onnicomprensiva, trascurando i limiti in cui essa si imbatte nell'esperienza concreta. E sminuendo in questo modo l'apporto che la teoria può recare non solo alla conoscenza, ma anche allo sviluppo della prassi, ne risultava fortemente ostacolato il «compito più gravoso», ossia il compito «costruttivo»[111].

È perspicuo ora agli occhi di Dal Pra che «la teoria ha una sua propria struttura interna, un suo svolgimento, una sua costituzione, che non può in nessun modo essere scavalcata, compressa o ridotta»[112] e maggiore è la fiducia che si ripone negli strumenti teorici, nella funzione conoscitiva delle strutture formali[113]. Dimostrare l'infondatezza delle pretese della ragione metafisica classica con i suoi schemi totalizzanti e onnicomprensivi per Dal Pra non porta necessariamente ad ammettere uno 'scacco' della ragione, come se i suoi strumenti non conseguissero risultati dotati di una portata conoscitiva: a distinguere la filosofia da ogni altra visione della vita è proprio l'assunto di verità (e quindi conoscitivo)[114]. Rifiutare l'assolutizzazione della prassi, e quindi l'idea che l'elaborazione e lo sviluppo delle strutture formali siano del tutto strumentali ad essa, non significa, però, in alcun modo negare che la teoria debba 'fare i conti' con la prassi[115]: convinto dalla nuova forma di trascendentalismo introdotta da Preti, che intende l'*a priori* non come assoluto, ma come storico, Dal Pra vede sottesi alle strutture formali che operano nella ricerca scientifica e filosofica scelte e atteggiamenti pratici, e condivide l'idea che tali strutture non siano niente più di ciò che sono in grado «di realizzare e di operare nel complesso dell'esperienza»[116], cioè delle trasformazioni che riescono a provocare nella realtà.

Nel complesso, comunque, l'adesione allo storicismo critico coincide anche con una maggiore fiducia rispetto agli anni del trascendentalismo della prassi nei risultati pratici della teoria: Dal Pra, oltre alla svalutazione dell'elemento cognitivo, si lascia alle spalle anche la restrizione del contributo che la teoria può recare alla trasformazione del mondo. La soluzione proposta, che consentirebbe un «adeguamento più avvertito ai problemi del nostro tempo», non è la separazione tra teoria e prassi, che generalmente implica sempre la riduzione di una delle due all'altra, ma un circolo, in cui «la teoria conservi sempre una sua autonomia relativa e la prassi assuma una determinazione finita e non metafisica»[117].

È interessante notare come questo interesse per le strutture della conoscenza si rifletta nelle sue ricerche storiografiche. Nella seconda edizione del libro su Hume, ad esempio, sono presenti alcune variazioni, sintomatiche del momento differente in cui viene pubblicata[118]. Scompare completamente la pagina nella quale veniva attribuita a Hume una ridefinizione del rapporto tra teoria e prassi a

---

111 Cfr. DAL PRA, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, p. 203.
112 M. DAL PRA, *L'empirismo critico di Giulio Preti nelle sue linee generali*, in ID., *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Napoli 1988, pp. 13-54: 20.
113 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, pp. 203-4.
114 Cfr. DAL PRA, *Storia e verità della filosofia*, p. 447.
115 DAL PRA, *L'empirismo critico di Giulio Preti nelle sue linee generali*, p. 45.
116 *Ibid*., p. 34.
117 M. DAL PRA, *Parlano i filosofi*, in *La filosofia dal '45 a oggi,* a cura di V. Verra, Torino 1977, pp. 463-6: 465.
118 Cfr. ad esempio M. RIGAMONTI, *Dal Pra e Hume*, «Doctor Virtualis», 4, 2005, pp. 97-114.

favore della seconda e veniva rilevato il «duplice limite» della sua posizione[119]. Non che Dal Pra non presti attenzione alla concezione pragmatica e istintiva della conoscenza: si sottolinea il carattere paradossale della filosofia humiana, per la quale l'istinto è una «divinità bifronte», al contempo forza provvidenziale positiva, a cui vengono affidate tutte le funzioni più delicate che non possono essere lasciate all'«incerto operare della ragione», e «progenitore di anomalie e arretratezze, superstizioni e assurdità»[120]. Ma ora sono la natura e il ruolo delle 'idee generali' a suscitare il suo interesse: la loro «funzione attiva e costitutiva». Esse anticipano l'esperienza anziché esserne un prolungamento induttivo; provvedono «a connettere e a spiegare i fatti osservabili», ma, elaborate per via ipotetica, «non ne derivano in maniera meccanica e passiva»[121]. Dal Pra, sulla scia di Preti, ritiene che quello di Hume sia più un 'empirismo critico' che un 'empirismo passivo': l'esperienza non è intesa «come dimensione riduttiva in cui tutta la conoscenza si esaurisce», ma come un campo di fenomeni unificato dalle strutture del soggetto conoscente[122]. E quindi si può persino dire che Hume ha «prevenuto Kant nella rivoluzione copernicana del rapporto tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza». Senonché nella teorizzazione esplicita prevale una concezione passiva dell'empirismo: anche l'abitudine, che di fatto è modalità dell'intervento del soggetto nella conoscenza, viene presentata come risultato meccanico di una semplice ripetizione dell'esperienza, obliterandone così il carattere di iniziativa soggettiva.

La convinzione che Dal Pra matura nel corso degli anni è che il riconoscimento di un ruolo attivo al soggetto conoscente nella strutturazione dell'esperienza e quindi nella conoscenza contraddistingua un'intera tradizione di pensiero, denominata appunto 'empirismo critico'. Vi appartiene anche il pragmatismo, in particolare quello italiano di Vailati e Calderoni, a cui Dal Pra rivolge un'attenzione crescente[123]: in questa «modalità aggiornata» dell'empirismo, per esperienza non si intende più semplicemente un «limite di verifica della costruzione filosofica», ma una «pratica concreta della ricerca», che include anche elementi astratti, cioè distanti dalla dimensione empirica, e il processo conoscitivo si compone di operazioni di selezione, costituzione e anticipazione dell'esperienza[124].

L'interesse per il pragmatismo segnala anche quanto sia importante per Dal Pra riflettere sul rapporto tra dimensione teorica e dimensione pratica, conoscenza e azione. Posta la loro interdipendenza, il riconoscimento di un'autonomia alla teoria – proprio perché si tratta di un'autonomia relativa, a cui è estranea ogni pretesa di assolutezza – accresce, non attenua, l'interesse di Dal Pra per un'indagine sull'effettiva capacità della conoscenza di trasformare la realtà: quanto più problematico è il rapporto tra teoria e prassi, tanto più è meritevole di essere studiato.

In questo orizzonte problematico si inscrive lo studio del pensiero di Dewey, il principale degli 'autori' del neoilluminismo, a cui è connessa, in virtù dell'«aria di famiglia» che si respira, la disamina degli scritti del giovane Marx[125]. Il primo ad avere notato una «singolare coincidenza di vedute» tra i due è Bertrand Russell, ma è chiaro che il testo di riferimento per Dal Pra è *Praxis e empirismo*. Ciò su cui Dewey e il giovane Marx convergono è l'«indirizzo pragmatistico»: la

---

119 DAL PRA, *Hume*, pp. 344-5.
120 M. DAL PRA, *Hume e la scienza della natura umana*, Roma-Bari 1973, p. 391.
121 *Ibid*., p. 81.
122 *Ibid*., p. 8.
123 Cfr. M. DAL PRA, *Studi sul pragmatismo italiano*, Napoli 1984.
124 *Ibid*., p. 83.
125 Cfr. M. DAL PRA, *Dewey e il pensiero del giovane Marx*, «Rivista di filosofia», 10, 1960, pp. 279-92. La «Rivista critica di storia della filosofia» a Dewey aveva dedicato un fascicolo monografico nel 1952.

centralità della *praxis*, concetto fondante di una prospettiva unitaria, che mira al superamento del dualismo soggetto-oggetto (unica realtà è l'«attività obiettiva e obiettivante dell'uomo»). L'interrogativo a cui entrambi tentano di fornire una risposta, secondo Dal Pra, è proprio 'come trasformiamo la realtà?', muovendo dall'idea che l'esperienza sia un processo relazionale – 'transazionale' per Dewey, 'dialettico' per Marx – e la conoscenza un «rapporto attivo dell'uomo con il mondo». Ma la *praxis* non è, appunto, soltanto azione, soltanto modificazione della realtà, ma unità di teoria e azione, di comprensione e modificazione: la «svalutazione di un pensiero astratto, con compiti puramente contemplativi e privo di efficacia pratica nella trasformazione del mondo»[126], né per Dewey né per il giovane Marx coincide con la «fuga dall'intelligenza e dal pensiero» di una certa «mistica attivistica», bensì con lo «sviluppo di un pensiero che sia strumento immanente della modificazione stessa del reale»[127]. La differenza che intercorre tra l'irrazionalismo e il pragmatismo è la differenza che passa tra un intervento nella realtà in forma arbitraria e soggettivistica e una prassi all'interno della quale opera un ambito della teoria.

Nell'articolo del 1960, oltre ai punti di contatto tra i due pensatori, vengono segnalate anche le divergenze e in particolare viene rimproverata a Dewey la persistenza di un organicismo metafisico di derivazione hegeliana da cui invece Marx si sarebbe liberato pienamente. Il pensiero di Dewey può recare un contributo allo sviluppo odierno della filosofia della *praxis* solo qualora venga sottoposto a un riesame critico che espunga la sua fede nello sviluppo organico del tutto a vantaggio della piena consapevolezza, che Marx possiede, che movimento del pensiero e movimento della storia sono distinti e che la congiunzione tramite la *praxis* è soltanto possibile[128].

Osservazioni di questo genere, in realtà, in altri scritti non risparmiano nemmeno il pensiero marxiano. Già in alcuni interventi sulla «Rivista critica di storia della filosofia» dei primi anni Cinquanta, Dal Pra rilevava nel marxismo due possibili sviluppi, spesso compresenti e in contraddizione: teoricistico o pratico-trascendentale. L'orizzonte di razionalità è un orizzonte storico-obiettivo e il marxismo si intende come «sistema che abbia finalmente trovato la 'chiave della storia'»[129], oppure è un «termine soltanto possibile di un impegno non garantito», cioè una scelta del tutto libera, non fondata in alcun modo nel corso oggettivamente unitario della storia?[130]

Dal Pra appariva molto critico nei confronti di una certa tendenza del marxismo a configurarsi come un sapere animato da un ottimismo metafisico che annulla la dimensione della prassi: era nell'altra direzione, la direzione «pratico-razionale», che doveva essere svolto il marxismo, perché l'impegno nella trasformazione del mondo non ne fosse soffocato, ma stimolato[131].

È soprattutto, però, nella seconda metà del decennio e negli anni Sessanta che lo studio del pensiero di Marx conosce un'intensificazione e culmina nel libro del 1965, *La dialettica in Marx*, pubblicato, non a caso, in un momento in cui la questione della dialettica è al centro di vivaci dibattiti sia in Italia sia all'estero. L'attenzione verso la dialettica è attenzione verso una di quelle strutture formali di cui, in questi anni rivaluta il ruolo, ma, nonostante sia mutato l'orizzonte complessivo, l'interrogativo che

---

126 *Ibid*., p. 286.
127 *Ibid*., p. 283.
128 *Ibid*., p. 290.
129 DAL PRA, *Cinque anni dopo*, p. 4.
130 DAL PRA, *La filosofia italiana oggi*, pp. 416-7.
131 Cfr. anche M. DAL PRA, *Socialismo e metafisica*, «Rivista critica di storia della filosofia», 2, 1951, pp. 144-7, dove il socialismo viene criticato per la sua tendenza a concepirsi come «sistemazione acquisita una volte per tutte del valore del mondo», e per la sua fiducia nel progresso, nella «risoluzione definitiva del problema umano».

il libro si pone non è poi così distante da quello dei primi anni Cinquanta: ciò che preme maggiormente a Dal Pra è stabilire se la dialettica sia assunta da Marx nella sua impostazione metafisica, come una chiave interpretativa complessiva della realtà, o sia intesa come un procedimento euristico. La conclusione a cui *La dialettica in Marx* giunge è che l'elaborazione del concetto nel pensiero marxiano abbia conosciuto differenti fasi, tant'è che se la dialettica è sempre presente, non lo è «allo stesso modo e con una formulazione rigorosamente identica»[132]. Quello del giovane Marx, ad esempio, si avvicina a un marxismo critico: la dialettica è concepita come un 'metodo', uno strumento di indagine il cui impiego è giustificato unicamente dalla sua fecondità critico-operativa, uno schema che ordina i fatti secondo uno svolgimento che è loro interno e la cui validità, quindi, deriva dal suo essere sottoposto al riscontro puntuale dell'esperienza. Nel Marx del *Capitale*, invece, vengono rintracciate tendenze metafisiche non secondarie. E in generale per Dal Pra non si può dire che l'«esplicita cautela critica» di Marx verso la caratterizzazione della dialettica come principio logico-metafisico[133] – l'identità tra pensiero e realtà di derivazione hegeliana – sia tale da portare la sua concezione della dialettica su basi differenti da quella hegeliana, da una fondazione concettuale a una fondazione empiristica: gli elementi di una nuova logica che dovrebbe reggere la fondazione empiristica della dialettica sono «più presentiti che svolti, più adombrati che operanti, più allusi che definiti»[134] e, quanto meno a tratti, la dialettica marxiana sembra presentarsi come una «funzione *a priori* sintetica», uno schema che si ritiene capace di cogliere l'essenza della realtà nella sua totalità, conservando intatta, in questa pretesa di avere un valore generale onnicomprensivo, una certa pregnanza metafisica.

Come nel caso di Dewey, il problema è il rapporto con Hegel. E chiaramente non si tratta di un problema meramente storiografico. Nonostante fin dall'introduzione Dal Pra precisi che il suo intende essere uno studio storico, è la stessa introduzione a chiarire che la riflessione sulla dialettica nasce con l'intento di valutare la sua «attuale possibilità di tenere il campo sul terreno filosofico»[135]: l'ipotesi di una fondazione empiristica della dialettica non è soltanto un'ipotesi interpretativa, ma anche e soprattutto una proposta filosofica. Posto che Marx coglie il frutto dialettico dalla pianta di Hegel, un recupero della dialettica come criterio euristico esige una liberazione da questa «pesante eredità di Hegel»: distinguere quanto Marx eredita da Hegel da quanto nel suo pensiero è autonomo da questa fonte diventa essenziale per discernere ciò che è sacrificabile da ciò che deve essere valorizzato nell'attuale ricerca filosofica. Ma non meno importante, se si intende conferire al metodo dialettico forme epistemologiche più 'libere' da sottintesi metafisici, è non confondere la dialettica di Marx con quella di Engels: il materialismo dialettico, che estende la dialettica alla natura, già nel 1960 appare a Dal Pra (come a Preti) proprio quella forma di realismo metafisico, fondato su una concezione della conoscenza come rispecchiamento di una realtà presupposta e indipendente, che uno sviluppo coerente della filosofia della *praxis* non può non sottoporre a una «revisione critica rigorosa»[136].

---

132 M. DAL PRA, *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'"Introduzione alla critica dell'economia politica"*, Bari 1965, p. IX.
133 *Ibid*., p. XVI.
134 *Ibid*., p. XXI.
135 *Ibid*., p. V.
136 Cfr. DAL PRA, *Dewey e il pensiero del giovane Marx*, p. 291.

Su questi temi ritorna una decina di anni più tardi con *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*[137]. E ancora una volta emerge la convinzione che un «recupero epistemologico» della dialettica sia possibile solo ribaltando la concezione sintetica hegeliana. Invece che collocare la dialettica al di sopra dei procedimenti effettivi delle scienze, occorre servirsene come strumento d'indagine applicabile a un ambito particolare e finito: se subisce questa trasformazione, può offrire una comprensione delle condizioni in cui si svolge l'attività umana, compreso il sapere, e può diventare consapevolezza che «anche i più astratti criteri conoscitivi possied*ono* sempre una radice pratico-storica che non possiamo ignorare indebitamente se non vogliamo scivolare su di un piano arbitrariamente speculativo»[138]. Dal Pra guarda a un'«integrazione dialettica del procedimento analitico», che raccolga i frutti sia della critica dialettica all'epistemologia che della critica epistemologica della dialettica, scongiurando gli esiti metafisici tanto di un'epistemologia senza dialettica quanto di una critica dialettica della razionalità scientifica.

FEDERICO AMMIRABILE

137 Cfr. DAL PRA, *Ragione e storia*, pp. 298-9. Cfr. ID., *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*, «Bollettino di storia della filosofia», 3, 1975, pp. 81-102, poi diventato oggetto del corso di Storia della filosofia dell'anno accademico 1976-77 (già lo era stato nel 1971-72).
138 DAL PRA, *Ragione e storia*, p. 299.