

**Le conclusioni della filosofia del conoscere  
Appunti sul programma “razionalista” di Husserl e Bontadini**

*1. Introduzione, ovvero: la “conclusione” a mo’ di inizio*

*La conclusione della filosofia del conoscere* è il titolo di un noto volume che Guido Calogero diede alle stampe nel 1938 e che ripropone alcuni tra i suoi più cruciali scritti sull’idealismo italiano (con in aggiunta un’appendice dal titolo: *Per una storia della logica*). Come Calogero medesimo ebbe a precisare nell’avvertenza che accompagna la raccolta: chiunque, leggendo il volume, «*scoprìse qui qualcosa come una crisi o una palinodia o una catastrofe*», credendo così di trovare «*nuovo indizio di una sedicente “crisi dell’idealismo”*», tale lettore «*dimostrerebbe di aver letto, del libro, soltanto il titolo, e di non avere di conseguenza capito nemmeno quello*»<sup>1</sup>. Senza penetrare nel fitto tessuto speculativo che si articola lungo i saggi raccolti nella prima metà del volume (in particolare nei primi due: «*Coscienza e volontà*», «*Gnoseologia e idealismo*»), e sforzandoci con questo di ridurre la tesi all’essenziale<sup>2</sup>, si potrebbe affermare – con una serie di battute sì fortemente icastiche ma per questo tanto più in grado di afferrare il “nocciolo” profondo dell’argomentare calogeroiano – che l’idealismo gentiliano, avendo superato il problema gnoseologico per eccellenza, cioè «*il binomio del soggetto e dell’oggetto*»<sup>3</sup>, ha posto fine alla «*gnoseologia*», cioè a tutta quella filosofia che – identificando nella «*conoscenza*» il proprio nucleo problematico e pungolo speculativo – è *filosofia del conoscere sic et simpliciter*. Risolto il *dramma gnoseologico*, la *filosofia del conoscere* può dunque dirsi *conclusa* – nel duplice senso per cui qualcosa *termina* avendo per l’appunto *concluso*, adempiendolo, il proprio compito. Che una tale «*filosofia del conoscere*» (la quale, come espressione, assume il valore di vera e propria catacresi) si identifichi con quella che comunemente si dice «*storia della filosofia moderna*» in tutta la sua estensione (tanto cronologica quanto speculativa) è Calogero stesso a confermarlo, con ciò esprimendo quello che fu un vero e proprio *locus classicus* dell’idealismo attuale:

L’attualismo ha potuto, così, agevolmente mostrare come il suo principio gnoseologico [«*niente può mai essermi dato che non sia dato a me*»<sup>4</sup>] non sia che la più avanzata e coerente manifestazione di tutto il soggettivismo moderno: come anzi l’intero sviluppo della filosofia dell’essere e del conoscere non sia comprensibile se non nell’aspetto di un graduale progresso verso quell’assoluto soggettivismo, via via liberantesi dalle innumerevoli forme dell’oggettivazione realistica, prima del mondo e poi dell’io.<sup>5</sup>

Nell’idealismo è superato «*l’eterno dualismo implicito, con maggiore o minore consapevolezza, in ogni dottrina gnoseologica*»<sup>6</sup>. Non è necessario qui ripercorrere le molte difficili pagine che Calogero scrive tentando di dimostrare come – aporeticamente – l’«*eterno dualismo*» tenda,

---

\* Università Carlo di Praga

<sup>1</sup> Calogero (1938), p. xi.

<sup>2</sup> Per una più ampia analisi, Visentin (2010), pp. 21-102. Si vedano in particolare le pp. 43-48.

<sup>3</sup> Come scrive Calogero all’inizio di «*Coscienza e volontà*»: «*Il problema della conoscenza non sembra possa porsi e risolversi senza implicare, comunque, il binomio del soggetto e dell’oggetto: ma ciò vale solo finché non si consideri quel più profondo soggetto, a cui ambedue quei termini sono presenti e che entrambi li svaluta. Quella suprema soggettività è lo stesso pensiero che si pone il problema*» (Calogero, 1938, p. 1).

<sup>4</sup> Nelle parole dello stesso Gentile: «*la realtà non è pensabile se non in relazione coll’attività pensante per cui è pensabile*» (Gentile, 2014, p. 77, Capitolo I: «*La soggettività del reale*»).

<sup>5</sup> Calogero (1938), p. 26.

<sup>6</sup> Ivi, p. 29.

incessantemente, a riaffiorare anche dall'interno della cornice dell'attualismo<sup>7</sup>. Lasciando a questo punto che Calogero rappresenti, di queste pagine, lo sfondo tematico lontano - quel che ci preme sottolineare è che fu proprio Gustavo Bontadini, il quale con l'idealismo attuale ebbe rapporti assai complessi<sup>8</sup>, a fare uso sistematico di quell'espressione, "*la conclusione della filosofia del conoscere*", per caratterizzare il punto di partenza della sua personale riflessione metafisica. Come scrive Bontadini:

un vero valore di risolvenza all'attualismo, se ci apparecchiamo a considerarlo serenamente, da storici e non da polemisti impazienti, dobbiamo riconoscerlo. La risoluzione, voglio dire, del ciclo *gnoseologico*, che è poi il ciclo della filosofia moderna (se alla filosofia moderna si vuol riconoscere un carattere unitario, al di sopra della dispersione dei motivi, di cui è stracarica), la risoluzione del problema gnoseologico o critico, la conclusione, come disse Calogero, della filosofia del conoscere.<sup>9</sup>

Che *la conclusione della filosofia del conoscere* sia, o possa rappresentare, un "nuovo inizio" per la "metafisica", è tesi centrale e piuttosto nota della speculazione bontadiniana, che qui sarà bene quindi riassumere solo con una serie di veloci battute<sup>10</sup>. Il "dramma" della filosofia moderna, vale a dire di ogni filosofia del conoscere, non consta solo o semplicemente del dualismo di soggetto e oggetto, ma dello sforzo, "drammatico", che il primo compierebbe nel tentativo incessante di raggiungere l'altro trascendendo costantemente se stesso. Il dramma sarebbe non tanto quello della trascendenza, quanto piuttosto quello del trascendimento di se medesimo da parte del soggetto - alle prese, esso, con una impossibile traversata, in tutto e per tutto analoga a quella drammatica descritta in *As I Lay Dying* di William Faulkner. Il soggetto si trascende sì verso l'oggetto, ma solamente come verso ciò che non gli appartiene e del quale non coglie che "rappresentazioni" - l'oggetto, l'essere, sempre ritraendosi invece nel suo proprio "al di là": *The head of one mule appears, its eyes wide; it looks back at us for an instant, making a sound almost human. The head vanishes again*<sup>11</sup>. L'attualismo supererebbe non semplicemente il dualismo di soggetto e oggetto, quanto il suo "presupposto" - quello che Bontadini chiama «presupposto naturalistico» (vedremo in che cosa questo consista): il soggetto scoprendosi di nuovo, al "termine" della filosofia del conoscere, in contatto diretto con l'essere (non più mediato da "rappresentazioni" o "idee"). Questo il motivo per cui Bontadini può parlare di uno «sfruttamento del risultato idealistico della filosofia moderna per *riaprire* il problema di una metafisica dell'essere»<sup>12</sup>; «la *creatività* idealistica del pensiero», come lui stesso la chiama, non significa che «l'eliminazione della presupposizione naturalistica» - l'*idealismo* rivelando così la sua *identità* con il *realismo*, cioè con la «semplice affermazione della originaria intenzionalità ontologica del conoscere»: «Idealismo, adunque, e realismo: coincidenza dei due. Idealismo, in quanto il pensiero non è meno dell'essere, ma, se fosse lecito dire [...] di più, cioè l'essere e la sua manifestazione. [...] realismo perché codesto pensiero [...] si riferisce immediatamente e formalmente all'essere»<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Si veda in merito il bel volume di Zappoli (2011), in particolare le pp. 115-122 («Gnoseologia e idealismo»).

<sup>8</sup> Per un'introduzione, limitata dal punto di vista speculativo ma utile in termini di riferimenti testuali, Cappuccio (2015); per un serrato confronto sul piano teoretico, si veda Maschietti (2000).

<sup>9</sup> Bontadini (1996b), p. 6.

<sup>10</sup> «La tutela di questo risultato della speculazione moderna deve stare particolarmente a cuore proprio agli amici della metafisica classica; appunto perché esso equivale ad intendere *la conclusione della filosofia del conoscere come riapertura della filosofia dell'essere* (c.n.)», Bontadini (1971a), p. 93.

<sup>11</sup> Faulkner (1990), p. 149.

<sup>12</sup> Bontadini (1996b), p. 171.

<sup>13</sup> Bontadini (1995), pp. 259-260. Volendo citare un passo gentiliano che possa supportare questa lezione bontadiniana, si potrebbe pensare a questo: «Il quale soggetto aveva bisogno di uscire da sé per imbattersi nel positivo, - ciò che poi non gli veniva fatto, - finché non fu consapevole del suo vero essere, che proiettava innanzi a sé, e fermava in un'astratta realtà. Ma, acquistata che abbia la coscienza dell'intimità dell'essere a quello stesso atto con cui egli lo cerca, lo spirito non vedrà più come si possa desiderare positività più certa e più salda di quella che ha in sé quando esso pensa e si realizza» (Gentile, 2014, p. 171, «Teoria generale dello spirito come atto puro», Cap. VII, §12).

Così tracciato, il percorso condurrebbe (seguendo la scansione dei titoli di alcune note raccolte di scritti bontadiniani) dalla *filosofia moderna* alla sua “risoluzione” nell’*idealismo attuale*, il quale si muterebbe, come spinto da interna esigenza, in *problematicismo*, per approdare poi alla *metafisica*.

E Husserl? Come e dove si situa il “padre della fenomenologia” all’interno della vicenda narrata da Bontadini? Prima di rispondere a questa domanda, sarà bene avanzare una serie di osservazioni, il cui scopo sarà di sgombrare il campo da alcuni possibili equivoci. Queste pagine non presenteranno né una lettura “bontadiniana” (indifferentemente da ciò che una simile espressione possa significare) di Husserl né un’interpretazione “husserliana”, o fenomenologica (nel senso di Husserl), della teoresi di Bontadini. Molti sono i temi che – almeno a livello più superficiale, ma non perciò meno importante, della consonanza terminologica – potrebbero avvicinare i due, o almeno fornire il punto di attacco di uno studio comparativo: la questione della «fenomenologia» come attestazione del “dato” nella sua «presenza» e quella dell’«intenzionalità»; l’espressione di «unità dell’esperienza» (U.d.E.) la quale, cruciale per la lettura bontadiniana dell’atto puro di Gentile<sup>14</sup>, si presenta tuttavia (almeno in quanto espressione: *Einheit der Erfahrung*) come di provenienza kantiana<sup>15</sup>, ed è da Kant che Husserl stesso la riprende<sup>16</sup>; la questione del fondamento e

---

<sup>14</sup> Si veda Maschietti (1998). Per un’introduzione, Grion (2008), pp. 178-184 («Sull’U.d.E. come punto di partenza del filosofare»); Vigna (2008), pp. 353-380. Vale la pena soffermarsi su questo aspetto per considerare la strategia dell’esegesi bontadiniana dell’“atto” gentiliano. Punto cruciale della sua interpretazione è la separazione di ciò che Bontadini considera la “verità gnoseologica dell’idealismo” (vale a dire il *puro formalismo*) da quella che è invece considerata una sua tendenza “teologica” (identificata con la figura gentiliana dell’«autoconcetto»). Come è stato osservato: «Da questa verità gnoseologica [il puro formalismo] l’idealismo ha però inferito un’errata conseguenza ontologica, ovvero il potere creativo del pensiero non solo per quanto concerne la *forma* del conoscere, ma anche per quanto riguarda la realtà ontica» (Grion, 2012, p. 113). Se abbiamo qui citato Grion (che rimanda esplicitamente al capitolo XVI della *Teoria generale*) è perché egli ci sembra restituire molto fedelmente la posizione di Bontadini: mantenere il formalismo assoluto, liberandolo da quel suo eccesso teologico (Grion stesso parla di «conseguenza»). Quella che viene così presentata è non solo la lettura bontadiniana, ma la stessa argomentazione di Gentile (“dal formalismo all’autoconcetto”). Se ci volgiamo alla *Teoria generale* non possiamo però non notare come il capitolo XVI presenti, *de facto*, prima la nozione di autoconcetto (§2), il suo valore metafisico (§3), quindi il formalismo assoluto (§4). La sequenza è diametralmente opposta a quella di Bontadini. Al di là dell’aspetto fattuale, Gentile stesso scrive che «la nostra dottrina [...] mette capo a due concetti, che si possono considerare l’uno il primo principio e l’altro l’ultimo termine della dottrina stessa»; e se tale “primo principio” è proprio «il concetto come autoconcetto», il “formalismo assoluto” è «la mèta a cui guarda tutta la nostra dottrina» (Gentile, 2014, pp. 292-294). In altre parole, il formalismo è *conseguenza* della teoria del concetto come autoconcetto; la pura forma non è guadagnata “svuotando” il soggetto di ogni “determinazione” specifica ma, al contrario, assumendo a pieno proprio la sua valenza *tetica*: «La materia è posta e risolta dalla forma». È cioè la *teticità* del pensiero (che Bontadini considera come una *conseguenza*) a *garantire* il puro formalismo (e non il contrario): ci sembra proprio questo quello che Gentile sostiene nel §11 («Formalismo assoluto») del capitolo IV («Concretezza del logo astratto») del testo *La logica del concreto* (si veda Gentile, 2014, pp. 627-629), dedicato alla nozione kantiana di “forma”. Indipendentemente dal valore che si vorrà riconoscere all’esegesi di Bontadini, essa sembra comunque basarsi su di un vero e proprio *hysteron proteron* ermeneutico.

<sup>15</sup> Siamo nel cuore della prima edizione della deduzione trascendentale delle categorie: «Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation (der Reproduktion), endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der bloß empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen» (A124-125). Si vedano anche inoltre le occorrenze alle pagine A158/B197; A180/B222; A206/B251; A216/B263; A229/B282. Per un interessante riferimento bontadiniano a Kant e l’«unità dell’esperienza», si veda Bontadini (1966), p. 414 («L’impianto gnoseologico della *Critica della ragion pura*»).

<sup>16</sup> Il termine riveste un ruolo importante in Husserl (1974), pp. 226, 398, così come in Husserl (1939), pp. 36, 300, 415-416). Citiamo solamente questi due testi che – ipoteticamente – Bontadini potrebbe aver conosciuto. Qui ovviamente non vogliamo affermare nessun rapporto derivativo, ma segnalare delle analogie che andrebbero scandagliate più seriamente. In queste pagine non si tenterà nessuna “ricostruzione” su base storico-filologica di quello che potrebbe essere stato il rapporto tra Husserl e Bontadini. Dobbiamo però osservare che se è vero che «Bontadini non si è infatti mai occupato in modo sistematico di Husserl, per quanto capiti di trovare, soprattutto nei suoi testi più recenti, alcuni riferimenti al padre della fenomenologia contemporanea», il motivo non può semplicemente consistere nel fatto che «Il pensiero di Husserl verrà infatti introdotto in Italia quando Bontadini avrà già pubblicato i suoi testi più significativi dal punto di vista della propria teoria della conoscenza» (Grion, 2012, p. 105). Il riferimento non può essere solamente alla prima monografia pubblicata su Husserl da Sofia Vanni Rovighi nel 1939 o al testo su *Il cogito di Cartesio e il cogito di Husserl* (1937); l’introduzione di Husserl in Italia, da parte di Antonio Banfi con due articoli usciti sulla *Rivista di*

dell'esito "metafisico" della filosofia concepita come "filosofia prima" (che per Bontadini è la stessa metafisica, la quale invece per Husserl si distingue radicalmente dalla *prote philosophia*, identificandosi piuttosto con la «filosofia ultima»<sup>17</sup>). Accanto, o al di là di queste che potrebbero sembrare solamente delle *consonanze*, si trova quello che forse è il maggiore, e più evidente, punto di contatto tra i due: le loro rispettive interpretazioni della "storia della filosofia moderna" da Cartesio a Kant. Qualcuno lo ha già ricordato, seppur fuggacemente: «la sua lettura [di Bontadini] coincide, almeno in un punto radicale, proprio con la lettura husserliana: mi riferisco al punto in cui viene rimproverata a Cartesio [...] la presupposizione dualistica della struttura cognitiva dell'umano; la primarietà del pensiero, che è la grande scoperta del pensiero moderno; la pretesa, cioè, di potersi interrogare se mai vi sia un qualcosa al di là del pensiero»<sup>18</sup>.

È a questa "storia", e alle sue due interpretazioni, che il presente testo vuole prestare attenzione. Il nostro intento, tuttavia, non è quello di "confrontare" sistematicamente l'interpretazione husserliana e quella bontadiniana della "filosofia del conoscere". Diciamolo fin da adesso: questo saggio è e vuole essere *su Husserl*<sup>19</sup> – e si servirà di Bontadini e della sua interpretazione della storia della filosofia moderna (quindi di eventuali analogie e differenze) solamente per meglio comprendere la posizione husserliana e le "coordinate speculative" delle quali Husserl si serve. Al centro si situerà la nozione di ragione o, meglio, di *razionalità* – che Husserl, come cercheremo di mostrare, concepisce secondo una duplice, irriducibile, accezione, che come tale gli fornisce la chiave per leggere le "vicende" della filosofia moderna. Ciò che è in gioco, nell'eventuale confronto tra Husserl e Bontadini, sarebbe l'esito conclusivo della filosofia moderna, dunque ciò verso cui essa apre o aprirebbe.

Iniziamo allora da un breve resoconto di quello che Bontadini afferma di Husserl nei suoi scritti.

## 2. Husserl secondo Bontadini

I vari contesti nei quali Bontadini parla – più che discutere – o menziona la fenomenologia di Husserl sono facilmente identificabili: "tematicamente", egli ne parla quasi esclusivamente in riferimento al problema dell'intenzionalità; dal punto di vista "storico-filosofico", invece, Husserl interviene molto spesso quale "sfondo" a partire dal quale discutere alcuni sviluppi problematicisti del suo pensiero, come ad esempio l'esistenzialismo; più in generale, Husserl e la sua fenomenologia vengono sovente posti in rapporto con l'idealismo attuale. Sarà bene affermare sin da subito che, nonostante non si possa parlare di un'"interpretazione bontadiniana" di Husserl, quello che il filosofo milanese ne dice ha carattere altamente sistematico. Sarà bene dunque partire discutendo dell'aspetto "tematico" che tanto sta a cuore a Bontadini: la nozione di intenzionalità.

Se in *Metafisica e deellenizzazione* il nome di Husserl appare solamente in nota (nella quale si fa riferimento al «carattere intenzionale del pensiero» come aspetto in grado di conciliare l'idealismo e il realismo<sup>20</sup>), in una delle sue *Conversazioni di metafisica* Bontadini ricorda l'esegesi di Sofia Vanni Rovighi dell'intenzionalità husserliana come di un'«intenzionalità ontologica del conoscere» in cui è «risolto, nel suo lineamento di base, il problema gnoseologico»<sup>21</sup>. Husserl, sostiene

*filosofia*, data 1923: «La tendenza logicistica nella filosofia tedesca contemporanea e le *Ricerche Logiche* di Edmund Husserl» (pp. 115-133); «La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica» (pp. 208-224). Ambedue gli articoli furono poi incorporati nell'*opus magnum* di Banfi del 1926, cioè *I principi di una teoria della ragione*, Cap. VI, sezione §5.3 (*La fenomenologia pura di Husserl*). Si veda l'accenno fatto a Banfi in Bontadini (1996c), p. 178.

<sup>17</sup> Husserl (1956), p. 385.

<sup>18</sup> V. Melchiorre durante la serie degli interventi riportati in Vigna (2008), p. 16.

<sup>19</sup> Nel senso che quel che ci interessa primariamente è la comprensione di un aspetto importante del pensiero husserliano, vale a dire la duplice nozione di razionalità sulla quale si insisterà a tempo debito.

<sup>20</sup> Bontadini (1996d), p. 51.

<sup>21</sup> Bontadini (1971b), pp. 9-57: p. 16. Si vedano le pagine sull'intenzionalità che nel suo volume vi dedica Vanni Rovighi (1939) pp. 61-85. Come lei stessa scrive, in una serie di passi che bene esemplificano le affermazioni bontadiniane: «Se io considero dunque la conoscenza come complesso di fatti psichici, di qualità del soggetto, non vedrò mai perché essa mi metta in relazione con un *altro*, con un oggetto. Ora la conoscenza sta proprio in questa relazione, in questo aver presente un oggetto» (p. 67); «Quel che gli [Husserl] preme è chiarire il concetto di conoscenza, specialmente

Bontadini, è colui «che ha, forse più di ogni altro, contribuito a mostrare che la soggettività è l'organo dell'oggettività, il farsi manifesto della realtà, la rivelatezza originaria (come fu poi chiamata)»<sup>22</sup>. Simili espressioni si trovano negli *Appunti di filosofia*, dove si parla di «rivendicazione» dell'intenzionalità<sup>23</sup>, e di Husserl si afferma che, in quanto «grande apostolo [della fenomenologia] dei nostri tempi», è stato in grado di rivendicarne il valore «antifenomenistico»<sup>24</sup>. Più in generale, tutta la «scuola fenomenologica» ha “ripristinato” «la retta concezione della oggettività o intenzionalità della conoscenza»<sup>25</sup>.

È bene sottolineare, tuttavia, che se quello che si è appena posto in evidenza è il «risultato» (parola di Bontadini medesimo) della riflessione husserliana - questo entra in contrasto con il «processo» per mezzo del quale Husserl stesso vi perviene. Ne *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, Bontadini lo afferma esplicitamente:

E quanto alla fenomenologia husserliana è da dire, in primo luogo, che essa mantiene ancora alcuni atteggiamenti (come quello «riduttivistico») che sono giustificati da preoccupazioni, le quali si imponevano mentre il problema della gnoseologia moderna era in via di soluzione, ma che debbono cadere allorché tale soluzione è conseguita (e conseguita essa è certamente, per ciò che riguarda l'essenziale, anche dalla scuola fenomenologica). Si tratta perciò sempre di un conflitto tra il processo e il risultato.<sup>26</sup>

Questa citazione colloca molto chiaramente Husserl dal punto di vista della bontadiniana “esegesi” della parabola della filosofia del conoscere, in particolare della sua conclusione. Husserl si situa – se comprendiamo Bontadini – nella fase conclusiva della filosofia moderna, le cui preoccupazioni (con la quale espressione Bontadini intende la presenza del “presupposto naturalistico”) ancora agiscono e gravano, non già sul «risultato» conseguito da Husserl (l’“intenzionalità” come relazione diretta con l'essere), quanto sul “come” del suo conseguimento. Husserl non si colloca né semplicemente *dentro* la “filosofia del conoscere”, né completamente *al suo esterno*: egli si trova sulla soglia, per così dire, ancora preso tra le sue maglie per quanto riguarda il *metodo*, già oltre essa per quanto concerne il *risultato*. L'*epoché* husserliana (perché a questo si riferisce Bontadini con «processo») «rappresenta anch'essa una semplice tappa, una delle ultime – addirittura l'ultima – di quel processo storico»<sup>27</sup>. Ultima tappa, nella quale il «presupposto» fa sentire ancora il suo gravoso peso speculativo:

Se qualcosa di discutibile, e anzi d'inaccettabile, è detto dallo Husserl intorno alla natura del dato, ciò nasce dal fatto che questo pensatore è ancora mancipio del presupposto dualistico, come è troppo chiaramente attestato dalla sua teoria della *epoché* o dalla sospensione del giudizio di esistenza, o di quella che gli chiama, in diversi momenti del suo pensiero, *riduzione*, eidetica e fenomenologica. Non di *riduzione* si deve parlare a proposito della unità dell'esperienza, che è poi la pura e assoluta fenomenologia: o, se se ne vuole parlare, si dica che ciò, che è da ridurre, sono in massa, tutti i *presupposti*: in testa a tutti, quello della dualità dell'essere e del pensiero, dell'esistenza e del dato, ossia, proprio quel presupposto, che dà allo Husserl l'idea di una fenomenologia come *riduzione*. Anche lo Husserl si muove, manifestamente, nel ciclo (moderno) della lotta contro il dualismo presupposto, grande campione di questa lotta, ma succubo esso pure di quegli equivoci che nascevano dal trovarsi in tale situazione eminentemente instabile.<sup>28</sup>

---

contro il positivismo psicologista secondo il quale noi conosceremmo solo le nostre sensazioni e tutta la conoscenza non sarebbe che un associarsi meccanico di sensazioni. No, noi non conosciamo sensazioni, ma cose per mezzo delle sensazioni» (p. 66)

<sup>22</sup> Bontadini (1971b), pp. 197-198 («Filosofia e religione nel pensiero di Parini»).

<sup>23</sup> Bontadini (1996c), p. 60.

<sup>24</sup> Ivi, p. 106.

<sup>25</sup> Ivi, p. 124.

<sup>26</sup> Bontadini (1971a), pp. 39-69: p. 58.

<sup>27</sup> Ivi, p. 206 («Il processo di banalizzazione della filosofia contemporanea»).

<sup>28</sup> Bontadini (1996a), pp. 233-319: pp. 277-278.

Chiaramente, il problema non è il metodo husserliano della *epoché* (che qui Bontadini non sembra distinguere dalle due riduzioni, quella eidetica e quella trascendentale), ma ciò che, dall'interno del pensiero dello stesso Husserl, la rende "necessaria": il presupposto dualistico di essere e pensiero. In altre parole, nella misura in cui Husserl, direbbe Bontadini, accetta come presupposto il "dualismo" di essere e pensiero, deve introdurre uno strumento metodologico atto a disattivarlo: di qui il bisogno dell'*epoché*<sup>29</sup>. Da questo "lato" (dal lato cioè del metodo motivato dal "presupposto") Husserl – sorta di Giano bifronte, «campione» e «succubo» – guarda ancora alla filosofia moderna, che non è altro, come direbbe Calogero, che filosofia del conoscere *sic et simpliciter*, cioè del "dualismo" di soggetto e oggetto. Tale, dunque, il volto moderno e "non contemporaneo" della sua fenomenologia – causa di quegli «inceppamenti» che «si risentono ancora» nel suo pensiero, e la completa liberazione dai quali sarebbe infatti stato il precipuo risultato della «generazione seguente»<sup>30</sup>.

In tal senso, il suo pensiero «in Germania rappresenta un momento corrispondente all'attualismo. È noto che questo autore attribuì a se stesso, a volta a volta, le qualifiche di realista e idealista»<sup>31</sup>. Ma che cosa significa, questo, esattamente?

L'idealismo, come risoluzione del gnoseologismo, è ancora figura gnoseologica, e come tale va inteso e valutato: toglie il velo che il gnoseologismo sovrapponeva all'essenza del filosofare, ma lascia ad altri di fare emergere, o riemergere, tale essenza. [...] Si dice - tra le tante cose che gli si dicono contro - che il fatto che io debba giudicare di tutto col (mio) pensiero, non significa che il mio (pensiero) sia tutto. Giusto: oltre al pensiero c'è anche la pastasciutta, ecc. Però se io di giudico, vuol dire che il pensiero è tutto «intenzionalmente». Il termine non era idealistico, ma l'idealismo non voleva dire cosa diversa. Non per niente Husserl, che cominciò come realista – e cioè contro l'idealismo psicologico, quello per cui la pastasciutta risulta una modalità della coscienza – finì come idealista, in senso trascendentale.<sup>32</sup>

Indipendentemente dalla possibilità di accettare la "traduzione" che Bontadini fa del linguaggio, più husserliano, dell'intenzionalità, in quello attualistico del (mio) pensiero che pensa tutto, quel che ci preme metter in evidenza è come la parabola personale del pensiero di Husserl attesti, o attesterebbe secondo Bontadini, l'ambiguità strutturale della sua fenomenologia. Nato «realista» – accettando il presupposto dualistico di essere e pensiero – egli sarebbe poi divenuto «idealista», riconoscendo, su base metodologica, l'infondatezza di detto "presupposto". Come ebbe ancora a osservare Bontadini: «Questa identità, o coincidenza, dei due grandi e antichi avversari, il realismo e l'idealismo, è stata affermata pure da questo grande teoreta, il cui itinerario mentale riproduce appunto, in qualche modo, l'ultimo tratto del generale itinerario tracciato dallo gnoseologismo moderno»<sup>33</sup>.

Il pensiero di Husserl acquista in tal modo valore metonimico: situandosi al termine della "filosofia del conoscere", Giano "bifronte" dotato di un volto "moderno" e di uno "contemporaneo", egli ne esprimerebbe, ripetendolo in se stesso, questo medesimo ultimo tratto. Anche se Bontadini non si è mai dedicato sistematicamente allo studio del pensiero di Husserl<sup>34</sup>, è

<sup>29</sup> Bontadini sostiene che il "presupposto dualistico" esercita «un'azione teoreticamente riduttiva» sul pensiero di Husserl (ivi, p. 388).

<sup>30</sup> Bontadini (1971a), p. 246.

<sup>31</sup> Ivi, p. 271 («Per una filosofia neoclassica»).

<sup>32</sup> Ivi, pp. 315-316.

<sup>33</sup> Bontadini (1996c), p. 167. In merito si potrebbe citare un passo del testo per la voce «Phenomenology» scritto da Husserl per l'*Encyclopedia Britannica*: «Nel lavoro sistematico della fenomenologia, che procede dalle datità intuitive fino alle vette più astratte (*zu den abstrakten Höhen*), si risolvono da sé medesime, senza l'artificio di una dialettica argomentativa e senza nessun vano sforzo verso il compromesso, le ambigue opposizioni, di lunga tradizione, delle prospettive filosofiche: opposizioni come quella tra razionalismo (platonismo) ed empirismo, soggettivismo e oggettivismo, idealismo e realismo, ontologismo e trascendentalismo, psicologismo e anti-psicologismo, positivismo e metafisica, visione teologica e causale del mondo», Husserl (1962a), p. 253.

<sup>34</sup> Nel senso di non aver mai dedicato nessuno studio sistematico al pensiero di Husserl, a differenza ad esempio di quanto fatto da Sofia Vanni Rovighi. Bisogna comunque puntualizzare come quest'aspetto non entri in contrasto con quanto si è affermato in precedenza: nonostante Bontadini non abbia mai scritto un'opera sistematica su Husserl, limitandosi quindi ad accenni e affermazioni sparse, quel che egli ne dice ha, se ricostruito correttamente, carattere

chiaro come una comprensione profonda dell’*iter* speculativo del padre della fenomenologia si rivelerebbe assolutamente necessaria alla comprensione – non già della storia della filosofia moderna *tout court* – ma del suo ultimo tratto, quello più propriamente “conclusivo”.

Chiudiamo questa prima parte riassumendo i punti salienti della lettura bontadiniana di Husserl.

- Husserl ha la sua posizione storico-filosofica al “termine” della filosofia moderna, o «filosofia del conoscere», svolgendo in Germania lo stesso ruolo svolto in Italia dall’idealismo attuale di Gentile.

- Questa sua posizione storico-filosofica si riflette all’interno dello sviluppo del suo stesso pensiero, e si esprime, “teoreticamente”, in «un conflitto tra il processo e il risultato» – tra il «risultato», cioè la nozione di intenzionalità ontologica del conoscere o di soggettività come organo dell’oggettività, e il «processo», cioè la necessità, stante il presupposto naturalistico, di uno strumento metodologico che sia in grado di “disattivare” la “dualità di essere e pensiero”, senza però negarla del tutto.

- Tanto storicamente quanto teoreticamente Husserl è, per Bontadini, un vero e proprio Giano dalla testa bifronte, realista e idealista insieme, pensatore ancora moderno e tuttavia già contemporaneo.

Se questa la posizione di Husserl, sarà bene allora volgere lo sguardo all’interpretazione della storia della filosofia moderna che Bontadini offre nei suoi scritti.

### 3. La “storia della filosofia moderna” secondo Bontadini

#### 3.1. Il “valore” della storia della filosofia moderna

Nessuna disamina dell’interpretazione bontadiniana della storia della filosofia moderna può esimersi da una considerazione della «valutazione» che Bontadini stesso fa della medesima in rapporto, si dica pure di scarto, a quella della generazione di filosofi neo-scolastici immediatamente precedente la sua, in particolare a quella che egli chiama la «valutazione analitica» di Francesco Olgiati (ci stiamo con ciò riferendo al celebre scritto, del 1929, «Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna»<sup>35</sup>). Bontadini apre il saggio presentando le linee fondamentali del programma «storicista» del quale Olgiati si era fatto sostenitore: «Tale programma [...] gli fu suggerito precipuamente dalla necessità, da lui avvertita con particolare acutezza, di porre su nuove basi la valutazione e la critica del pensiero moderno»<sup>36</sup> – “nuove”, come si affretta a precisare, rispetto a quelle abituali dei filosofi neo-scolastici, che si accontentavano di «una semplice contrapposizione di principi a principi», vale a dire dei principi della filosofia “vera” rispetto all’“errore” rappresentato dalla filosofia moderna nella sua interezza.<sup>37</sup> Senza dover qui ripercorrere la ricostruzione che Bontadini fa dell’interpretazione di Olgiati della storia della filosofia “antica” (greca e medievale), e dell’apice che essa raggiunse con il sistema tomistico, cerchiamo di capire come, secondo Bontadini, si sia espressa quella necessità, da parte di Olgiati, di «ricercare il significato o valore [...] della filosofia moderna»<sup>38</sup>.

---

sistematico, cioè coerente e strutturato in modo specifico. Ringrazio l’anonimo *reviewer* per avermi spinto a questa precisazione importante.

<sup>35</sup> Ora raccolto in Bontadini (1995), pp. 221-237.

<sup>36</sup> Ivi, p. 221.

<sup>37</sup> «Col procedere quegli scolastici davano bensì il bando all’errore, ma lo sbandivano tanto da non esser poi in grado di indicare il modo e la via secondo cui da quell’errore, chi vi si trovasse impigliato, potesse passare alla verità» (*ibidem.*). Si pensi ad esempio, volendo richiamare un autore che ci porta sì ben al di là del quadro bontadiniano, ma che nondimeno è in grado di esemplificarne al massimo l’affermazione, alle quattro fasi della filosofia delineate da Franz Brentano nel suo *Die Vier Phasen der Philosophie*, nel quale Kant rappresenta una fase di estremo scetticismo rispetto a Hume, e in cui la fase “dogmatica” che segue al criticismo raggiunge in Hegel il suo apice, e la cui speculazione è definita *die äußerste Entartung menschlichen Denkens*, «la più manifesta degenerazione del pensiero umano» (Brentano, 1895, p. 28).

<sup>38</sup> Bontadini (1995), p. 224.

Volendo definire un tale approccio, con ciò valutandolo nel suo significato complessivo, si potrebbe chiamarlo “analitico”: «egli [Olgiati] non attribuisce un valore alla sintesi moderna come tale, ma ad alcuni o ad uno dei suoi elementi».<sup>39</sup> Una chiara esemplificazione di tale tendenza analitica da parte di Olgiati si può trovare nella prefazione alla prima edizione di *La filosofia di Enrico Bergson* (che qui Bontadini non richiama) – nella quale la lettura del grande filosofo francese è presentata con le seguenti parole (si capirà a breve perché abbiamo deciso di citare proprio il presente passo):

*Ponendomi poi dal punto di vista della Neoscolastica, e tenendo conto degli studi critici più notevoli e specialmente dei lavori degli scrittori cattolici, ho mostrato gli errori e le contraddizioni di questa filosofia nuova. Ma – sarà bene avvertirlo fin d’ora – io non ho potuto appagarmi d’una critica negativa e demolitrice, poiché lo studioso di filosofia non deve essere mai un Attila, che non lascia crescere filo di erba, dove si posa la zampa del suo cavallo; ma deve essere un medico, il quale esamina un organismo e procura di distruggere i microbi dannosi ed i bacilli, per rendergli possibile un ulteriore sviluppo*<sup>40</sup>.

L’accezione di “analitica” ben si attaglia all’analogia medica stabilita da Olgiati: la sua essendo una “lettura” che «distrugge i microbi dannosi ed i bacilli, per render[e] possibile un ulteriore sviluppo». Essa – continua Bontadini – «porta ad accettare e ad incorporare nella filosofia dal cui punto di vista si muove la critica quella tesi cui si attribuisce un valore positivo»<sup>41</sup> (una volta, quindi, che la si sia liberata dai «microbi dannosi»). La critica “analitica” è dunque una critica che si muove per così dire all’interno della storia della filosofia moderna, e dei singoli sistemi di pensiero da essa criticati; ed è sempre dall’interno che essa analiticamente, vale a dire “chirurgicamente”, divide, taglia e asporta, in tal modo salvando il salvabile. Al contrario, «la valutazione dialettica può anche non accettare nulla di ciò che essa ha per oggetto, nulla dico, conclusivamente o definitivamente, ma solo attribuirgli un valore di trapasso o di preparazione ideale ad una diversa sintesi, in cui questa che si valuta viene annullata, ed in cui essa ritrova appunto il suo vero valore: valore dialettico, pertanto»<sup>42</sup>. La lettura, o valutazione dialettica, si muove per così dire al di sopra (per quanto possano valere simili “metafore” di natura spaziale) dei singoli sistemi, cercando di cogliere il valore “complessivo”, sintetico per così dire, della storia della filosofia moderna in quanto tale e in tutta la sua estensione.

Come scrive Bontadini: «Il risultato della valutazione analitica è che il pensiero moderno non contraddice in tutto al pensiero tradizionale, e che, pertanto, la conciliazione e la valorizzazione del primo dal punto di vista del secondo è possibile sotto qualche aspetto»; al contrario, «il risultato della valutazione dialettica dovrebbe essere che il pensiero moderno, preso tutt’insieme nel suo sviluppo (che è già tutta una dialettica) vuole essere risolto nel pensiero tradizionale, ed il valore da attribuirgli sarebbe appunto questo, di reintrodurre in questo pensiero»<sup>43</sup>. Se la generazione precedente quella di Olgiati valutò “negativamente” la totalità della storia del pensiero moderno, e quella invece analitica inaugurata dal maestro di Bontadini si dispose ad accogliere alcuni dei suoi guadagni speculativi, la valutazione dialettica *può* sì ancora, come la prima, non accettare “nulla” («*può* anche non accettare nulla» – sottolinea Bontadini) della parabola della filosofia moderna, disponendosi tuttavia nei suoi confronti, questa volta come la valutazione analitica, con un atteggiamento positivo (se essa *può* non accettarne nulla significa comunque, in ogni caso, che *può* anche accoglierne qualcosa).

Cerchiamo di capire in che cosa consistano – o possano consistere – i singoli guadagni del pensiero moderno così come il suo complessivo «valore di trapasso». Bontadini non potrebbe essere più chiaro di così; si può parlare di un unico, grande guadagno:

<sup>39</sup> Ivi, p. 225.

<sup>40</sup> Olgiati (1922), p. xix.

<sup>41</sup> Bontadini (1995), p. 225.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Ivi, p. 226.



Ora, quale può essere stato *determinatamente* il contributo dialettico del pensiero moderno alla verità sovrastorica? [...] la speculazione moderna ha segnato il *punto di partenza* della speculazione in generale, e vorremmo anche esprimere l’opinione che designazione abbia un carattere definitivo. Questo punto di partenza è poi il *Cogito* cartesiano, ma inteso come Cartesio non poteva intenderlo, ossia includendo tante di quelle cose che Cartesio ancora lasciava fuori di esso; è l’esperienza possibile di Kant; è l’Esperienza pura di alcuni filosofi contemporanei, ossia l’Unità attuale e reale del *dato* di ciò che è presente (assolutamente; che la presenza sia per es. presenza *a me* è secondario, ossia è essa stessa una cosa presente).<sup>44</sup>

Il “guadagno” del pensiero moderno consiste nel riconoscimento, e suo progressivo svolgimento, del «punto di partenza» della speculazione – punto di partenza che Bontadini identifica con l’U.d.E.<sup>45</sup> E per quanto riguarda il superamento del cosiddetto “presupposto”, quella “dualità di essere e pensiero” che proprio la storia della filosofia moderna avrebbe superato? Non si dovrebbe parlare almeno di un “secondo” guadagno, magari già implicito nel “primo”, ma da esso comunque distinto, ottenuto dalla speculazione moderna?

Sebbene non si possa parlare né di uno “sviluppo” né, più in generale, di un cambiamento di vedute da parte di Bontadini per quanto concerne la valutazione complessiva del risultato della storia della filosofia moderna, ci sembra comunque possibile parlare, entro determinati limiti, di uno slittamento di accento da parte del filosofo milanese. In uno dei testi scritti per «L’Educatore italiano» (ci stiamo riferendo a «Sfruttamento della lezione berkeleyana»<sup>46</sup>), che data 1962, il superamento del dualismo di essere e pensiero, o del cosiddetto presupposto naturalistico, è accettato e quindi descritto come un importante guadagno («il guadagno “critico”») della conclusione della filosofia moderna rispetto alla speculazione precedente. Dopo aver ricordato, con un linguaggio caratteristico di questi anni, che la storia del pensiero moderno si è conclusa riportando in auge (quasi si trattasse di mera “ripetizione”) la concezione ontologica del conoscere, Bontadini si affretta a precisare:

Con una differenza però certo non trascurabile, differenza che rappresenta il guadagno «critico» proprio della filosofia moderna: giacché nella filosofia antica – e medievale – la predetta concezione dell’intenzionalità è accompagnata dalla posizione immediata – o presupposizione – dell’ordine *naturale*, della *res naturae*, come d’un ordine che giace al di là dell’orizzonte intenzionale. Per effetto di questo accompagnamento, di questo, potremmo dire, eccesso di appetito (moglie e botte!), la filosofia «tradizionale» risultava *dogmatica*.<sup>47</sup>

C’è dunque un guadagno «critico» della filosofia moderna – cioè di critica della tradizione classica o, almeno, di una sua «presupposizione»: la presupposizione (qui da intendere nel senso di: accettazione acritica e mai discussa) di un ordine che, situandosi «al di là dell’orizzonte intenzionale», di questo ne rappresenterebbe la base. *Presupposizione* contro *presupposizione*: la prima appartiene al pensiero classico; mentre la seconda rappresenta il punto di avvio della parabola moderna e lo snodo “critico”, nella sua “risoluzione” ultima, di quella prima. Se è così, allora, ci sembra doversi smussare la nota polemica con la quale Bontadini si riferisce spesso al punto di avvio del pensiero moderno, cioè a quella sua accettazione cieca di una presupposizione naturalistica che ne avrebbe condizionato lo sviluppo. Che l’«ordine naturale» (= presupposizione dogmatica della filosofia antica) non vada identificato con il presupposto naturalistico (= presupposizione dogmatica della filosofia moderna) è chiaro, ma allora in cosa si differenzierebbero nel loro essere “presupposizioni”?

<sup>44</sup> Ivi, p. 232.

<sup>45</sup> «L’Unità dell’Esperienza è l’unità che compete alla realtà sperimentata in quanto sperimentata. Si intende *tutta* la realtà sperimentata, quindi si intende che l’unità è totalità» (Bontadini, 1979, p. 123); «Come si considera anche innanzi [...] il primo nell’affermazione è l’essere (nella forma di un qualcosa attualmente presente). Questo essere viene riconosciuto come l’essere che appare, cioè che è identico con l’apparire: si riconosce che esso è affermato perché e per quanto appare. L’U.d.E. è, dunque, l’essere che appare; non l’essere come apparire» (p. 126).

<sup>46</sup> Bontadini (1996c), pp. 135-139.

<sup>47</sup> Ivi, p. 138.

Un'altra osservazione si impone come necessaria. Se «la conclusione della filosofia del conoscere» consiste nella *risoluzione* della presupposizione propria della filosofia moderna (l'alterità dell'essere al pensiero), il quale, tuttavia, si presenta a sua volta come risultato e guadagno «critico» rispetto alla presupposizione antica, non avrebbe allora ragione l'idealismo attuale nel sostenere che esso avrebbe «risolto» in sé, definitivamente, la «totalità della storia della filosofia»<sup>48</sup>? La situazione sembra farsi ancora più complessa se guardiamo al modo in cui «la conclusione della filosofia del conoscere» è presenta in *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*.

Quello che ci sembra essere posto in discussione – sebbene non venga mai nominato – è proprio il guadagno «critico» che il testo del 1962 riconosceva alla filosofia moderna e alla sua conclusione. Il modo in cui Bontadini medesimo caratterizza, con parole sì scarse, ma in ogni caso alquanto chiare, il pensiero moderno e la sua risoluzione, non ci sembra lasci alcun dubbio al riguardo. Tre sono gli aspetti «caratterizzanti»: «Allora: 1) posto che la presupposizione naturalistica (il realismo dualistico presupposto) sia responsabile (o almeno corresponsabile) della crisi e del rifiuto della metafisica, 2) essa però rappresenta un disguido teoretico, precisamente o semplicemente perché è un presupposto; 3) tale disguido viene corretto dalla stessa filosofia moderna, che pure da essa prende l'abbrivio»<sup>49</sup>. Il risultato «critico», così lo chiamava il testo del 1962, ci sembra qui corrispondere a (1), nella misura in cui l'alterità dell'essere al pensiero (presupposizione moderna) intacca, criticandolo, il presupposto antico, e dogmatico, della posizione immediata dell'ordine naturale. A ben vedere, tuttavia, i due testi (quello del 1962 e questo, pubblicato dieci anni più tardi) presentano due «prospettive» diverse sullo stesso problema: lo scritto del 1962 pone l'accento sull'*immediatezza* che caratterizza la «posizione» dell'ordine naturale, dunque sul fatto che ciò che verrebbe «criticato», dalla risoluzione del pensiero moderno, è proprio tale immediatezza. La *risoluzione* dell'alterità dell'essere al pensiero rappresenta il guadagno «critico» rispetto alla presupposizione antica (immediata questa, mediata quella prima). Al contrario, secondo il saggio del 1972 sarebbe proprio la presupposizione moderna, cioè l'alterità dell'essere al pensiero, a rappresentare la critica (parola dello stesso Bontadini) della presupposizione antica: mentre nel 1962 era la «conclusione» della filosofia del conoscere a risultare «critica» del presupposto antico, qui è la stessa presupposizione moderna a essere detta «critica» di quella antica. Sebbene questo sembri solamente – come avevamo suggerito più sopra – un leggero slittamento di accento, quasi che a cambiare fosse soltanto lo sguardo, per così dire l'angolo di osservazione, non già l'«apporto» teoretico-interpretativo, a risulturne in realtà alterato è il valore stesso che si viene tal modo riconoscendo, non semplicemente alla «conclusione della filosofia del conoscere», bensì alla «totalità» della sua storia. Se, infatti, l'alterità dell'essere al pensiero si profila come «critica» della presupposizione antica, e se «la conclusione della filosofia del conoscere» è il superamento di tale alterità, allora tutto il «valore» del pensiero moderno si risolve nella «critica della critica» o, meglio, nell'«auto-critica» che il pensiero moderno fa di sé: essendo il suo «valore» solamente «negativo», non si può più parlare di un «guadagno «critico» proprio della filosofia moderna». Dunque l'idea, suggerita dai punti (2) e (3), di una storia della filosofia moderna che sembra consistere, correggendo il proprio «disguido», nell'annullamento di se stessa. Una sorta di Brünnhilde wagneriana che, nella drammatica *Götterdämmerung* nella quale le fiamme tutto abbracciano e divorano, si sacrifica - così che a bruciare sia anche l'«anello», con esso dissolvendosi la

---

<sup>48</sup> Questa rappresentando la prospettiva che Bontadini intende esplicitamente rigettare: «Già da molti anni il sottoscritto va proponendo una «interpretazione globale» della filosofia moderna. Nulla di pretenzioso (e sarebbe pretesa non solo smodata, ma ridicola, se paragonata agli scarsissimi mezzi del proponente): giacché si tratta di una semplice rettifica e compimento di una prospettiva che, tra due e una generazione fa, era corrente». Bontadini si sta ovviamente riferendo all'interpretazione attualistica, che così presenta: «Nella prospettiva idealistico-immanentistica la conclusione del ciclo gnoseologico si realizzava come *risoluzione* critica di *tutta la storia della filosofia* nella tesi idealistica. Tutta la storia della filosofia sarebbe stata gravata da quel disguido teoretico, che va sotto l'etichetta della *trascendenza*; questo disguido è finalmente eliminato con la predetta conclusione», Bontadini (1996d), pp. 25-26.

<sup>49</sup> Ivi, p. 27.

«maledizione»: «Das Feuer, das mich verbrennt, rein’ge vom Fluche den Ring!» (R. Wagner, *Die Götterdämmerung*, III, 3)<sup>50</sup>.

Si legga il presente passo, molto duro dal punto di vista delle concessioni fatte al pensiero moderno:

Si scorge da questa puntualizzazione che la filosofia moderna [...] è un ciclo che sopprime se stesso, che, per così dire, si fa dimenticare, in quanto la sua conclusione è la eliminazione del suo stesso presupposto di partenza. Il risultato positivo del ciclo stesso [...] consiste nel lasciar depositare il corretto concetto della struttura o dell’implesso originario, e precisamente della intenzionalità ontologica – non meno che ontologica – del conoscere in generale. [...] Lo gnoseologismo può allora considerarsi una malattia – nel secolo scorso vi fu chi, riferendosi alla filosofia moderna, parlò di una «patologia della mente umana» – ma trattasi di malattia a esito fausto<sup>51</sup>.

Quel che si tratta di sottolineare è la somiglianza tra la terminologia impiegata qui da Bontadini con quella della quella si servì Olgiati per caratterizzare la sua lettura, “analitica”, di Bergson. Se da una parte Bontadini insiste, come del resto ha sempre fatto, sul “guadagno”, innegabile, della filosofia moderna rispetto a quella antica, dall’altra il lessico dell’auto-eliminazione e dell’“auto-oblio” («è un ciclo che sopprime se stesso, che, per così dire, si fa dimenticare») sembra inevitabilmente suggerire l’idea di qualcosa che, come di fatto ogni malattia, porta sì a rafforzare l’organismo (una volta che la si sia superata con successo), ma che si sarebbe comunque potuta evitare. Fuor di metafora medica, Bontadini sembra volere tenere insieme due tesi “inconciliabili”: quella della necessità, storico-filosofica, del “guadagno” del ciclo moderno (la cui “necessità” deriverebbe, stando al testo del 1962, dal dogmatismo e della presupposizione del ciclo antico, che si trattava appunto di superare), e quella dell’inutilità del ciclo moderno in e per se stesso (malattia sì a esito fausto, ma che, in quanto tale, sarebbe stato molto meglio evitare, evitando in tal modo i travagli della lunga convalescenza).

Secondo il risultato, il passaggio dal ciclo “antico” a quello “moderno” – dunque la rimozione della presupposizione dogmatica del primo per mezzo del secondo – era inevitabile (proprio nella misura in cui il ciclo antico si basava, anch’esso, su di una presupposizione); al contrario, secondo il modo di questo medesimo superamento, vale a dire la storia stessa del pensiero moderno con i suoi interni e articolati travagli, esso sembra presentarsi di fatto con il “crisma” del superfluo, dell’evitabile, se non addirittura con quello, più marcato, dell’inutile. Se il primo corno è in grado di sancire la necessità storico-filosofica del ciclo moderno (= il dogmatismo antico andava superato), il secondo corno lo rende, non solo superfluo, ma del tutto inspiegabile nella sua origine storico-filosofica.

Se è così, un’importante conseguenza sembra derivarne concernente la distinzione tra “valutazione analitica” e “dialettica”. Sembra infatti che, distinguendo il ciclo moderno come tale dal suo risultato (il *come* dal *cosa*), egli si stia mantenendo in tutto e per tutto fedele all’impostazione dello scritto del 1929: «la valutazione dialettica può anche non accettare nulla di ciò che essa ha per oggetto, nulla dico, conclusivamente o definitivamente, ma solo attribuirgli un valore di trapasso o di preparazione ideale ad una diversa sintesi». Tuttavia, e qui la nostra osservazione vuole farsi critica, la distinzione tra le due valutazioni può mantenersi solo a patto che si accetti l’esistenza di cicli filosofici (“antico”, “moderno” e “contemporaneo”, secondo Bontadini), dei quali si può non accettare nulla attribuendo loro (è il caso di quello moderno) esclusivo valore di «trapasso». Ma non si potrebbe sostenere che rispetto alla storia della filosofia (al di qua della sua possibile ripartizione in cicli) l’interpretazione bontadiniana sia in tutto e per tutto riconducibile alla valutazione detta “analitica”? Bontadini non si sta comportando proprio come «un medico, il quale esamina un organismo e procura di distruggere i microbi dannosi ed i

---

<sup>50</sup> Troppo comodo, tuttavia, sarebbe personificare quel che si chiama “storia della filosofia moderna”, a essa attribuendo quel volere che Wotan dovette negare a se medesimo, e del quale, invece, Brünnhilde rivendica tutta la drammaticità.

<sup>51</sup> Bontadini (1996d), p. 27.

*bacilli, per rendergli possibile un ulteriore sviluppo*)? Se Olgiati “valutava” analiticamente la storia della filosofia moderna (di essa qualcosa accettando, altro invece scartando), Bontadini sembra valutare anch’egli “analiticamente” la “storia della filosofia” – di questa qualcosa accettando (la piena determinazione del punto di partenza della speculazione raggiunta dall’idealismo attuale), altro scartando (lo sviluppo della presupposizione naturalistica all’inizio del ciclo moderno, nonché della totalità del pensiero moderno considerato come tale e nel suo sviluppo unitario).

Se quella che si appena delineata, certamente in modo scarno ma tentando comunque di coglierne l’essenziale, è la visione complessiva, o almeno alcuni suoi aspetti, dell’interpretazione bontadiniana del “ciclo” della filosofia moderna, sarà bene adesso discutere della “dialettica” che – con le sue due tendenze – di quello rappresenta la trama e l’ordito.

### 3.2. Il “presupposto” e la dialettica di “razionalismo” e “empirismo”

Che la «presupposizione» caratterizzante «la filosofia del conoscere» sia descrivibile nei termini di un’«alterità» dell’essere al pensiero dovrebbe essere punto speculativo già acquisito in base a quanto detto in precedenza, da essa derivando quella che Bontadini chiama «l’impresa “teoreticistica”» della filosofia moderna: «Teoreticista, perché si tratta appunto della conquista conoscitiva dell’essere»<sup>52</sup>.

Se tale è la natura del «presupposto» all’origine della filosofia moderna, questa si caratterizza per il dualismo di due tendenze che - tra di esse intessendo rapporti assai complessi<sup>53</sup> - sono da Bontadini designate con i termini di «razionalismo» ed «empirismo». In che cosa, dunque, consisterebbe la loro differenza? In apertura di uno scritto su Bacone, subito dopo aver puntualizzato «che la differenza tra i due indirizzi – razionalistico ed empiristico – non è così radicale» come si potrebbe “ingenuamente” credere (intendendo con questo il loro comune dipendere e derivare dal «presupposto»), Bontadini scrive che «mentre il razionalismo si impegna nella *comprensione* del presupposto, e quindi attinge a una metafisica in cui il dualismo è implicato e come dedotto [...], l’empirismo si dedica specialmente alle *conseguenze* del dualismo»<sup>54</sup>. *Comprensione del presupposto*, per quanto riguarda il cosiddetto «razionalismo»; *conseguenze del presupposto*, per quanto concerne al contrario l’«empirismo».

Quel che in tal modo viene delineandosi, se non addirittura rivelandosi, è la cifra più profonda della comprensione bontadiniana della «filosofia del conoscere», del suo stesso “sviluppo”, *ergo* della sua «conclusione». Sviluppo e conclusione che, non in termini di un “unico” lineare processo andrebbero concepiti, quanto piuttosto in quelli, molto meno semplici, di una duplice linea di sviluppo. Che tali “linee”, per servirci ancora di quest’immagine, possano “concretizzarsi”, “incarnarsi” in singoli nomi propri con i loro sistemi filosofici e di pensiero, è cosa di secondaria importanza rispetto al fatto che attraverso questi stessi nomi, attraverso questi singoli sistemi filosofici, dunque anche all’interno di ciascuno di essi individualmente presi, quel che così si presenta è una specifica «comprensione del presupposto» o una specifica «conseguenza del presupposto». Così delineata, la storia della «filosofia del conoscere» è la storia di queste due diverse “tendenze” e del loro intrecciarsi – a volte unendosi, a volte separandosi; ne consegue che «la conclusione della filosofia del conoscere», cioè la risoluzione o auto-risoluzione del presupposto, corrisponde alla risoluzione o auto-risoluzione di ciò che punto appare con il volto della più irrefragabile *contra*-dizione. Come scrive Bontadini:

il fatto che questi due denominatori – l’empirismo e il razionalismo – si siano, ad un certo momento, dato l’addio, avviandosi in divergenti direzioni, è uno di quelli che contribuiscono ad intorbidare e complicare la linea di svolgimento dello gnoseologismo. (Nonostante fosse un fatto “necessario”). Lo gnoseologismo aveva bisogno, in effetti, della compresenza e della dialettica di entrambe le componenti. Quando, con

<sup>52</sup> Bontadini (1996c), p. 97.

<sup>53</sup> Si veda la più ampia ricostruzione offerta da Grion (2008), pp. 65-108.

<sup>54</sup> Bontadini (1966), pp. 78-79.

Kant, si avvertirà la necessità di riparare all’inconveniente prodottosi, la riparazione costerà fatica improba, e solleverà nuove oscurità, a causa delle molte aporie nel frattempo prodottesi.<sup>55</sup>

Caso paradigmatico di una simile dialettica è quello di Locke. Dopo aver puntualizzato che «mentre egli riconosce di avere a sua disposizione solo delle rappresentazioni empiriche, dei dati sensoriali, continua tuttavia a parlarci della realtà esterna corporea», il filosofo milanese osserva che «questa contraddizione non è propriamente imputabile a lui, ma era una stretta in cui si cacciava, per così dire, il pensiero stesso, a causa dei presupposti di partenza [...]. Diguisaché a Locke spetta piuttosto il merito di aver eseguito, per così dire, un ordine oggettivo, di aver portato avanti la dialettica dello gnoseologismo».<sup>56</sup> Aggiunge quindi Bontadini, ampliando lo spettro della propria diagnosi:

La contraddizione è, pertanto, proprio tra le due componenti, l’empiristica e la razionalistica; cosicché si spiega come esse dovessero disgiungersi, nel corso storico. Ma nello stesso tempo [...] si scorge anche come esse non potessero disgiungersi! Giacché, come già si ebbe a considerare, la stessa dottrina del dato empirico o del fenomeno è condizionata dal riferimento ad una cosa in sé, cioè alla sua causa trascendente. Che l’oggetto immediato della nostra conoscenza sia costituito da *idee*, e non da cose, che le qualità sensibili siano, come già avvertiva Hobbes, non *obiecta*, bensì *sentientum phantasmata*, questo [...] dipende dal fatto, e *soltanto* dal fatto, che esse sono interpretate come derivanti, per influsso fisico, dalla realtà esterna o cosa in sé.<sup>57</sup>

“Contra-dizione”<sup>58</sup> in quanto – stante il «presupposto» dell’alterità dell’essere al pensiero – dal quale “deriva” (componente razionalistica) la dottrina del “dato” o del fenomeno (componente empiristica), questa stessa dottrina non potrà, alla fine, che presentarsi come la negazione più radicale di quello, cioè di quanto, in poche ma essenziali parole, la rende o renderebbe possibile. Volendo descrivere e caratterizzare tale situazione in tutta la sua complessità, bisognerebbe allora affermare che se, da un lato, la componente razionalistica legittima la posizione empiristica (l’alterità dell’essere al pensiero *de facto* “conducendo” alla dottrina del fenomeno), dall’altro questa medesima posizione empiristica non può, a sua volta, che legittimare la componente razionalistica (il fenomeno rimandando alla cosa in sé come «causa trascendente»: *phenomena bene fundata*), di questa rappresentandone, nello stesso tempo, dunque *contraddittoriamente*, la sua implicita critica e più disastrosa rovina speculativa:

Se il capitale iniziale della nostra conoscenza è costituito da *idee*, nel senso lockeano del termine, o fenomeni o dati subbiettivi, donde sappiamo noi dell’esistenza o dell’essenza della *causa esterna* delle idee stesse? Cioè donde abbiamo notizia di questi corpi o di quella materia che, con la loro azione meccanica, producono in noi le idee? Proprio dal punto di vista empiristico bisogna disporsi alla negazione della *causa esterna*, della *materia*.<sup>59</sup>

Quel che in tal modo viene compendosi è il “passaggio” da Locke a Berkeley, cioè dal fenomenismo all’idealismo. Il percorso, delineato da Bontadini (e che qui non è possibile, né tantomeno necessario, ripercorrere in tutte le sue interne scansioni), procede dal «realismo dogmatico» al «fenomenismo», e da questo, infine, all’«idealismo» con la sua «auto-risoluzione»<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> Bontadini (1996c), pp. 130-134.

<sup>56</sup> Ivi, p. 131.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Sarebbe importante, se ve ne fosse il tempo, approfondire il ruolo giocato dalla «contraddizione» per caratterizzare la cifra più intima della storia della filosofia moderna, ponendolo eventualmente in relazione con l’impiego, cruciale, che Bontadini ne fa nell’analisi del fenomeno (“contraddittorio”) del «divenire» (tanto nella sua fase dilemmatica quanto in quella più propriamente antinomica e del confronto con Severino). Bisognerebbe dunque interrogarsi sul valore di simile “contraddizione”, qui elevata addirittura al rango di criterio interpretativo: si tratta di una contraddizione apparente? O di una contraddizione reale? Se fosse soltanto “apparente”, quale sarebbe il più ampio orizzonte all’interno del quale essa si rivelerebbe in quanto tale, cioè unicamente apparenza? Se, al contrario, si trattasse di una contraddizione reale, allora che valora si starebbe riconoscendo a quella contraddizione che si chiama “filosofia moderna”?

<sup>59</sup> Bontadini (1996c), p. 132.

<sup>60</sup> Ivi, p. 134.

Il corso generale della *via lunga* è dato, in ischema, da queste quattro tappe: realismo metafisico (Hobbes), fenomenismo (da Hobbes e Cartesio fino a Kant, col quale vengono teorizzate le condizioni trascendentali del fenomenismo), idealismo (cioè negazione del *matterism*, grazie a quel momento di inerzia, anticipa una formulazione, che doveva restare per qualche tempo isolata e paradossale), risoluzione o autorisoluzione dell'idealismo nel realismo semplice, o nella coincidenza di idealismo e realismo (l'idea, termine della conoscenza, è realtà ontologica, è non meno di realtà ontologica, non mero fenomeno, giacché il significato stesso di realtà fenomenico è stato tolto di mezzo).<sup>61</sup>

Questa «parabola o dinastia dialettica», come la chiama anche il filosofo milanese, ci riconduce a una posizione che, come già sappiamo in virtù delle nostre precedenti analisi, era quella propria della filosofia «classica»; «posizione rappresentata appunto» – afferma qui Bontadini nel linguaggio che è anche e soprattutto quello della sua comprensione di Husserl – dalla concezione della «intenzionalità ontologica» dell'«umano conoscere»<sup>62</sup>. Siamo quindi giunti al punto dal quale la nostra analisi aveva preso l'abbrivio: Husserl e la sua fenomenologia si situano nella fase conclusiva di questa storia, di questa parabola della «filosofia del conoscere». “Giano” bifronte nel cui pensiero residua ancora il presupposto, quindi anche e soprattutto la “dialettica” delle due tendenze individuate da Bontadini, vale a dire l'intreccio irrisolvibile di “razionalismo” ed “empirismo”<sup>63</sup>.

#### 4. La “storia della filosofia moderna” secondo Husserl

##### 4.1. Razionalità e razionalità

Che per Husserl, così come per Bontadini, la “storia della filosofia” moderna da Descartes a Kant si caratterizzi per una incessante e aspra dialettica di “razionalismo” ed “empirismo”, è tesi sì facile da enunciare, ma non altrettanto da comprendere in tutta la sua profondità: tale profondità derivando da quella che si chiama “razionalità”, e che Husserl, come anticipato all'inizio di questo lavoro, intende secondo una irriducibile “duplicità”. Da un lato c'è quel che Husserl chiama *Vernunft*, *Vernünftigkeit* e *vernünftig*; si tratta della razionalità di tipo “trascendentale”, della razionalità del *Sinn* o “senso”, come si potrebbe anche caratterizzarla, cioè di “qualcosa” nella misura in cui questo sia assunto come correlato della *Vernunft* secondo una delle sue tre espressioni: quella “conoscitiva” (*erkennende Vernunft*, il cui correlato è *das Wahre*), quella “assiologico-valutativa” (*wertende Vernunft*, cui corrisponde *das Schöne*), e quella “etico-pratica” (*praktische Vernunft*, alla quale corrisponde invece *das Gute*)<sup>64</sup>. Leggiamo il riferimento alla ragione gnoseologica nella terza meditazione cartesiana:

Finora è stato indifferente che gli oggetti in questione fossero veramente essenti o non-essenti, vale a dire possibili o impossibili. Questa distinzione non viene meno con la sospensione della decisione sull'essere o il non-essere del mondo [...]. Essa si presenta piuttosto come un tema universale della fenomenologia nella misura in cui viene compresa nell'ambito della ragione e della non ragione (*Vernunft und Unvernunft*) (da intendersi nel più ampio senso possibile) come correlati dell'essere e del non-essere. Per mezzo dell'ἐποχή operiamo una riduzione alla pura intenzione (*cogitatio*) e a ciò che è inteso puramente come inteso (*Vermeintes rein als Vermeintes*). I predicati essere e non-essere, quindi le loro variazioni modali, si riferiscono a quest'ultimo, vale a dire non agli oggetti *sic et simpliciter*, ma al *senso oggettuale*.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Bontadini (1966), p. 187 («La parabola della filosofia moderna»).

<sup>62</sup> Bontadini (1996c), p. 138.

<sup>63</sup> Volendo impiegare di nuovo, precisandola, l'analogia tessile più sopra introdotta, si dovrebbe affermare che mentre il passaggio dal realismo dogmatico all'idealismo e la sua auto-risoluzione costituisce la “trama” della storia della filosofia moderna, la dialettica di “razionalismo” ed “empirismo” ne rappresenta piuttosto l'“ordito”.

<sup>64</sup> Husserl (1956), p. 6. Si veda il testo 21 (*Autonomie und Heteronomie in der theoretischen, der praktischen und der religiösen Sphäre*), di Husserl (2014), pp. 272-276.

<sup>65</sup> Husserl (1973), p. 91.

*Sein, Möglich-Sein, Wahrscheinlich-Sein, Zweifelhaft-Sein, Nicht-Sein* – l’opposizione, marcata da indelebile contraddittorietà, dell’essere e del non-essere, si riferisce ora al correlato di “senso” di un sistema di sintesi che possono sia confermarlo che smentirlo (secondo una scala continua di diverse “gradazioni”)<sup>66</sup>. La “ragione”, tuttavia, intesa come *Vernunft*, dunque il suo dominio di “razionalità” intensa in quanto *Vernünftigkeit*, è “a posteriori”, e tale rimarrà nella misura in cui non se ne rivelino e indaghino le profonde strutture a priori: *Alle Vernunft im Aposteriori hat ihre Prinzipien a priori*<sup>67</sup>, come ricorda Husserl stesso ai suoi studenti. È qui che si fa largo la seconda nozione di razionalità, quella che *der Meister*, come usavano appellarlo i suoi allievi, chiama – impiegando questa volta non il termine squisitamente tedesco, quanto invece quello di origine latina – *Rationalität*: la “razionalità” a priori o “eidetica”, quella che, distinguendosi dalla razionalità del *Sinn*, può bensì dirsi razionalità dello *Sein*, dell’essere<sup>68</sup>. Essa si esprime per mezzo delle «verità razionali» o *rationale Wahrheiten*, la cui funzione, come leggi dell’essere (*Seinsgesetze*)<sup>69</sup>, è definita nei termini di una «razionalizzazione dell’empirico», *Rationalisierung des Empirischen*<sup>70</sup>. Ne consegue una serie di termini, come *rational* e *Rationalismus*: con quest’ultima, allora, dovrà intendersi il razionalismo, non già del senso, bensì dell’essere e delle sue strutture a priori, e la cui «scoperta» risalirebbe precipuamente a Platone<sup>71</sup>.

Parlando di «razionalismo», dunque della dialettica di razionalismo ed empirismo, *Rationalismus* ed *Empirismus*, non si può che intendere la razionalità di tipo “eidetico”, quella ontologica. In tal senso, allora, una simile dialettica avrebbe, quali suoi protagonisti, da un lato la «razionalità dell’essere», e dall’altro quel che ad essa si opporrebbe: l’empirismo, sottolinea Husserl, si

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 93. Quella che dunque, tradizionalmente, si presenta come un’opposizione contraddittoria, escludente cioè ogni possibile grado intermedio (l’essere escludendo il non-essere, e viceversa), muta, in regime di senso, in quella che, ancora tradizionalmente, si chiama invece contrarietà.

<sup>67</sup> Husserl (1984), p. 237. Questo non dovrebbe stupire qualora ci si ricordasse che per Husserl “trascendentale” è ogni indagine che riguarda le correlazioni di senso di natura costitutiva tra la coscienza e il mondo: nella misura in cui queste “correlazioni” non vengono indagate eideticamente da una specifica scienza a priori esse rimangono del tutto a posteriori, cioè fattuali. Ovviamente qui non stiamo suggerendo che la fenomenologia, così come la intende Husserl, sia o possa essere un’impresa a posteriori; essa è infatti concepita come una “scienza eidetica”, cioè a priori, della regione coscienza e delle sue correlazioni di senso. Quel che ci preme sottolineare in questa sede è la necessità di distinguere i due momenti, quello trascendentale (in sé non a priori) e quello eidetico-apriorico, corrispondenti alle due forme di razionalità.

<sup>68</sup> Sebbene questa identificazione di “ontologico” ed “eidetico” possa apparire frettolosa, soprattutto al lettore delle opere di Bontadini, l’identità è tutta di provenienza husserliana: in un senso ampio che qui non necessita di essere approfondito, il termine *eidos* è utilizzato da Husserl, per lo meno a partire dal 1913, per designare la “datità” dell’a priori o, meglio, la datità delle strutture “a priori” dell’essere secondo la sua distinzione in regioni, sub-regioni, generi e specie.

<sup>69</sup> Husserl (2001), p. 11.

<sup>70</sup> Husserl (1976), pp. 24-25. Come Husserl osserva verso la fine del testo sulla voce *Phenomenology*, con riferimento alle varie scienze a priori e le loro corrispondenti ontologie: «In questa loro configurazione ingenua [vale a dire non ancora fondata trascendentalmente], esse fungono da strumenti metodologici delle corrispondenti scienze ‘esatte’ di dati di fatto; più precisamente: esse servono a razionalizzare (*zu rationalisieren*) il regno dei dati di fatto, a realizzare la *methexis* alla necessità riconducendo il fattuale (*das Faktische*) alla struttura d’essenza di un possibile fatto del mondo in generale», Husserl (1962a), p. 251. In generale, con “razionalizzazione dell’empirico” si intende l’opera specifica delle “scienze a priori”, dette appunto “razionali”, come la geometria, la psicologia pura e la stessa fenomenologia (nella misura in cui questa sia assunta in quanto scienza a priori), che “razionalizzano” l’empirico investigandone e stabilendone le legalità a priori, quelle cioè assolutamente necessarie e universali. Si tratta di una razionalizzazione teoretica che può anche essere intesa come “pratica”, nella misura in cui essa venga intesa come il “risultato” delle scienze a priori. Ringrazio l’anomico *reviewer* del testo per aver sollevato questo punto di estrema importanza.

<sup>71</sup> Husserl (2012), pp. 28-65. Che Husserl decida di ricorrere al termine di provenienza latina non dovrebbe stupire; come scrive Tommaso nella *Summa Theologiae* (I, q. 84, a. 5): «Platone sostiene [...] che le forme delle cose sussistano per se stesse e distinte dalla materia; egli le chiama idee, e afferma che il nostro intelletto conosce tutte le cose per mezzo della loro partecipazione [...]. Agostino allora sostituisce le idee difese da Platone con le ragioni, che esistono nella mente divina, di tutte le creature, e secondo le quali tutte le cose sono fatte e dunque conosciute dall’anima umana (*Posuit autem Plato [...] formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas Ideas vocabat, per quorum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, [...] ideo Augustinus, in libro Octoginta trium Quest., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas Omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana Omnia cognoscit*)».

«oppone» (*in Gegensatz*) all'«apriorismo» come carattere più proprio di quella prima<sup>72</sup>. Questo, per lo meno, nella sua forma antica. Perché, come Husserl non manca di indicare, l'«empirismo moderno» non è necessariamente «anti-razionalistico» (*anti-rationalistisch*) in questo particolare senso: se esso, in effetti, in quanto positivismo, nega la possibilità di una conoscenza scientifica di realtà trascendenti, dunque delle «idee», e con queste – nella misura in cui siano assunte nel loro essere trascendenti – la possibilità di una «conoscenza ideale a priori», questo empirismo moderno, dicevamo, riconosce, non meno del suo antagonista, il valore innegabile della nuova scienza matematica della natura. In questa sua «nuova forma», scrive Husserl, «l'empirismo ha in comune con il razionalismo la fisica esatta»<sup>73</sup>.

Se tale è la situazione, allora arduo diventa mantenere l'idea stessa di una dialettica di razionalismo ed empirismo: quale sarebbe la differenza se ambedue i protagonisti, nella misura in cui accettano la fisica esatta, presentano un identico e indistinguibile *volto* razionalista? «L'origine di questo scontro, e di questa specifica determinazione dell'opposizione tra i due partiti si trova nella modalità nella quale i primi grandi razionalisti, innanzitutto Descartes, quindi in modo più estremo Spinoza, si sono appropriati del modello della scienza matematica della natura»<sup>74</sup>. Ecco che comincia a delinarsi, seppur ancora in modo vago e confuso, il senso profondo della husserliana dialettica di razionalismo ed empirismo (moderno). Volendo tratteggiarla con poche ma essenziali parole, si potrebbe sostenere che essa rivela in verità il «volto» di una «duplice», inestricabile, dialettica e tensione - sì che a essere in gioco è quella «duplice» nozione di razionalità più sopra discussa. Da un lato, detta dialettica:

(α) Si presenta come interna al «razionalismo» stesso, quindi alla nozione di razionalità ontologica e dell'essere: tensione e dialettica tra una *Rationalität*, che si vorrebbe concepita sul solo «modello», *Vorbild*, della scienza esatta della natura, e una *Rationalität* che – emergendo – rivendica e ribadisce, contro quella prima, la sua specifica legittimità e irriducibilità ontologica.

Dall'altro si avrebbe non già una dialettica «endogena» (*Rationalität* vs *Rationalität*), quanto, per così dire, una dialettica «esogena» – con ciò dovendosi intendere:

(β) L'emergere e l'affermarsi – di contro all'unica razionalità compresa come *Rationalität*, cioè di una razionalità dell'essere – della *Vernünftigkeit*, vale a dire della razionalità del «senso», e dei suoi, specifici, correlati (*verum, bonum et pulchrum*). Ed è proprio all'emergere di questa seconda forma di razionalità che, come vedremo, il cosiddetto «empirismo» contribuisce.

Molteplici, dunque, sono le forze che, come nell'oscuro e torbido Nibelheim, si agitano sotto le due espressioni, apparentemente chiare, di «razionalismo» ed «empirismo».

Se in Bontadini la parabola della «filosofia moderna» si caratterizza tanto per una «dialettica» di razionalismo ed empirismo quanto per il progressivo «risolversi» delle varie posizioni filosofiche, in Husserl la dialettica è, analogamente a quella del filosofo milanese, duplice - proprio perché duplice è la sua concezione della «razionalità»<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Husserl (2012) p. 217.

<sup>73</sup> Ivi, p. 234.

<sup>74</sup> Ivi, p. 235.

<sup>75</sup> Volendo individuare i principi di queste due forme di razionalità, si potrebbe sostenere che la *Vernünftigkeit* è retta dal *principio di unità*, la quale è l'unità del senso come correlato di un sistema di sintesi: «È chiaro che la completezza del mondo, nella sua relatività ai soggetti che esso, nello stesso tempo, include in sé come suoi oggetti, è possibile solo nel divenire, o possibile solo come divenire assolutamente compiuto (*vollkommenstes*), che da parte sua è diretto (e come tale ha senso solo nella direzione) verso un'assoluta completezza come sistema ideale di poli, e unificato, come completezza assoluta, in quanto *unum*» (Husserl, 2014, p. 275). Al contrario, il principio della *Rationalität* è quello di «identità» nella sua valenza ontologica, vale a dire determinante l'«identità» dell'ente. Ecco come Husserl descrive la reazione socratica alla sofistica (la quale avrebbe condotto a Platone): «Come reazione, il ritorno socratico all'evidenza si presenta come chiarimento, per mezzo di un esempio, dei campi di pure possibilità: una libera variazione che mantiene l'identità del senso, l'identità dell'oggetto come sostrato della determinazione e che lascia vedere questa identità», Husserl (1962b), p. 280. Ancora più chiaro le *Ideen... III*: «La modalità ontologica di considerazione è, per così dire, catastematica: essa considera le unità nella loro identità per studiarle in quanto tali e come un qualcosa di stabile (*um ihrer Identität willen als wie ein Festes*). La considerazione fenomenologico-costitutiva considera l'unità nel flusso (*Einheit im Fluss*), vale a dire come unità di un flusso costituente; essa segue i movimenti, i decorsi nei quali una tale



#### 4.2. La storia della filosofia moderna, ovvero: della “lotta” delle razionalità

Proprio come nel caso della nostra ricostruzione del quadro bontadiniano, non riusciremo, in queste poche pagine, a ripercorrere dettagliatamente la comprensione husserliana di quella che si dice «storia della filosofia moderna» - limitandoci quindi a indicarne i tratti che si riveleranno essere essenziali.

Per quanto concerne poi la questione, assai spinosa, molto dibattuta e tuttavia, purtroppo, assai poco compresa, della «crisi delle scienze europee», ci limitiamo qui a segnalare come essa si presenti – a partire già dal §3 della *Krisis* – come una “crisi di razionalità” nel senso della *Vernünftigkeit*. Come Husserl puntualizza: rispetto all’«idea della filosofia» intesa come «scienza della totalità dell’ente», della quale le singole scienze non sarebbero, cartesianamente, che rami, il «concetto positivistico di scienza» è un «concetto residuale»<sup>76</sup>, che ha abbandonato tutte le questioni e le domande metafisiche, le «domande supreme e ultime»<sup>77</sup>. Queste – come sottolinea ancora Husserl – si caratterizzano tutte, unitariamente, per il loro riguardare «i problemi della ragione», della *Vernunft* nelle sue «formazioni particolari» (*Sondergestalten*): quella della «conoscenza» (*der wahren und echten, der vernünftigen Erkenntnis*), quella della dimensione «assiologica» (*von der wahren und echten Wertung*), e quella dell’«agire» pratico (*das wahrhaft gute Handeln*)<sup>78</sup>. È in quanto «essere di ragione» (*Vernunftwesen*) che l’essere umano è problema metafisico, vale a dire squisitamente filosofico, e, nella misura in cui sia la sua “storia” a essere in questione (*seine Geschichte in Frage*), è del senso che ne va, cioè della ragione nella storia (*so handelt es sich um den “Sinn”, um die Vernunft in der Geschichte*). La “crisi” delle scienze europee, essendo in verità la crisi dell’idea della filosofia come «scienza della totalità dell’essente», è in prima battuta il frantumarsi della connessione essenziale (*Wesensverbundenheit*) di *Vernunft und Seiendem überhaupt*: «Essa [*Vernunft*] è quello che dà il senso ultimo, vale a dire il loro riferimento normativo, a tutto quel che è inteso come essente, a tutte le cose, i valori, gli scopi: a ciò che, dagli inizi della filosofia, viene indicato dalla parola verità (verità in sé) e, correlativamente, dal termine essente (*ὄντως ὄν*)»<sup>79</sup>. La crisi dell’“umanità europea” si rivela dunque, a scruutarla da vicino, come la crisi della *Vernunft* stessa: «Il fatto che l’essere umano perda questa fede [nella ragione] non significa altro che la perdita nella fede in “se stesso”, nel suo proprio essere».

Quella che viene dispiegandosi è la cifra più profonda della lettura husserliana della parabola della storia della filosofia moderna: le necessità di ripercorrerne le vicissitudini rispondendo al bisogno di rintracciare l’origine, le modalità, dunque l’estensione, della contemporanea «crisi» della *Vernunft*. Come enfatizza Husserl, le «battaglie spirituali dell’umanità europea» non sono altro che battaglie tra filosofie (*Kämpfe der Philosophien*), tra quelle scettiche, che più propriamente andrebbero chiamate «non-filosofie» (*Unphilosophien*), e quelle invece autentiche, che si battono «per condurre all’auto-comprensione la ragione latente (*latente Vernunft zum Selbstverständnis zu bringen*)»<sup>80</sup>.

Il compito – quello che si annuncia all’inizio del percorso della *Krisis* – di una *Besinnung* sul senso delle nuove scienze, in particolare della scienza esatta della natura, ha come obiettivo quello di porre in evidenza la nuova nozione di «razionalità» che essa reca seco. Galilei, come Husserl non manca di ripetere, più che un nome proprio, rappresenta un nuovo ideale di *Rationalität* che si

---

unità [...] è correlato di identità. Questa considerazione è, in una certa misura, cinetica o “genetica”» (Husserl (1952), p. 129). Senza istituire nessun confronto, si potrebbe sostenere che i caratteri che Bontadini ascrive alla razionalità (*unità, finalismo, assolutezza*), la fanno corrispondere alla *Vernünftigkeit*: «La razionalità deve essere, per assunto, distinta dalla semplice *intelligibilità*: poiché, mentre questa importa soltanto che una certa realtà possa essere oggetto di intellesione [...], la prima esige certe determinazioni specifiche della realtà stessa ad esclusione di altre, che pure possano essere parimenti intelligibili. Le determinazioni del reale di cui si tratta testé - unità, finalismo, assolutezza - sono insieme determinazioni della razionalità e dell’intelligibilità, ossia sono tali che senza di esse l’Essere non solo non sarebbe razionale, ma neppure intelligibile», Bontadini (1979) pp. 19-20.

<sup>76</sup> Husserl (1962b), p. 6.

<sup>77</sup> Si veda De Santis (2018a).

<sup>78</sup> Husserl (1962b), p. 7.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>80</sup> Husserl (1962b), p. 13.

impone all'alba della modernità: «La vecchia filosofia non raggiunse la vera idea della razionalità [...]. Questo nuovo ideale fu possibile solo seguendo il modello della matematica, della scienza della natura e della loro trasformazione (*neugestaltet*)»<sup>81</sup>. A mutare, con l'imporsi di questo ideale, è tanto l'idea di mondo, compreso in quanto mondo razionale in sé, quanto, più in profondità, la concezione medesima della filosofia, da questo momento in poi presentandosi con una fisionomia *more geometrico*<sup>82</sup>. Descartes, come puntualizza Husserl, è colui che, dopo la fondazione galileiana della nuova scienza della natura, concepisce sistematicamente la nuova idea di una filosofia universale, quest'ultima delineandosi sulla base del nuovo senso del matematico, del «razionalismo fisicalista»<sup>83</sup>. Ma Cartesio, e qui la dialettica di razionalismo ed empirismo fa la sua prima apparizione, è anche e soprattutto colui che, con le sue *Meditationes*, ha avviato un modo di pensare che avrebbe disvelato il carattere “controsenso” di un simile razionalismo<sup>84</sup>: con questo dovendosi intendere quel rivolgimento soggettivo (*Umsturz*) che, attraverso le tappe del pensiero inglese (Locke, Berkeley, Hume), avrebbe condotto a Kant e a quella filosofia trascendentale, della quale la fenomenologia husserliana non rappresenta che la *Endform*, la «forma finale» e definitiva<sup>85</sup>.

Cartesio è colui dal quale la duplice dialettica più sopra delineata prende l'abbrivio: ché Descartes è colui che elabora il nuovo ideale della razionalità filosofica sulla base del *Vorbild* della *Rationalität* galileiana; ma Descartes è anche colui nel cui pensiero la *Vernunftskritik* ha la sua origine. Dialettica e lotta, adunque, tra la *Rationalität*, vale a dire la razionalità dell'“essere” concepita sul modello della scienza esatta della natura, e la *Vernünftigkeit*, la razionalità del senso. La filosofia post-cartesiana si presenta, quindi, non tanto come una «lotta contro la ragione» (come direbbe Carlo Antoni<sup>86</sup>), con questo dovendosi intendere la lotta di *una* ragione contro *un'altra*, quanto, piuttosto, come una lotta *tra molteplici forme di razionalità* – *in primis* tra la *Vernünftigkeit* e la *Rationalität*. Ma se si afferma, come fa Husserl, che la filosofia autentica è sempre *Rationalismus*, e che quindi l'abbandono di un razionalismo concepito sul modello della scienza esatta della natura, detto anche «ingenuo», non può condurre all'abbandono di *ogni* razionalismo,<sup>87</sup> allora si sta anche riconoscendo che la “storia della filosofia moderna” presenta il volto di *una lotta delle razionalità*: quella tra la *Vernünftigkeit* e la *Rationalität*, e quella tra quest'ultima (ingenua) e un'altra *Rationalität* (che si direbbe autentica).

Cominciamo a chiederci, allora, come, e in che senso, Descartes, che avrebbe assunto la razionalità matematica a modello di razionalità filosofica, sia anche colui nella cui riflessione la *Vernunftskritik* affonda le sue profonde radici. Senza poter qui ripercorrere le molte, e assai difficili, pagine dedicate a questo tema da Husserl, limitiamoci a osservare come l'influenza del razionalismo galileiano abbia come effetto la riduzione del soggetto a *animus*: «Descartes, qui, non è già anticipatamente dominato dalla certezza galileiana di un mondo di corpi universale e assolutamente puro, con la distinzione tra quel che è esperibile in modo puramente sensibile e quel che, nel suo essere matematico, è affare del puro pensiero?»<sup>88</sup>. Rispetto a un mondo di puri corpi,

<sup>81</sup> Ivi, p. 66.

<sup>82</sup> Che il riferimento, piuttosto esplicito, sia a Spinoza, non dovrebbe stupire. Come Husserl puntualizza nel §11, l'*Ethica* è «la *prima ontologia universale*»: «All'inizio cartesiano, egli è sin dal principio, naturalmente, del tutto convinto che non soltanto la natura, ma la totalità dell'essere in generale debba essere un sistema razionale unitario» (Husserl, 1962b, pp. 65-66).

<sup>83</sup> Ivi, p. 75.

<sup>84</sup> Ivi, p. 76.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 85-86. A pagina 70 si parla ad esempio del “trascendentalismo” come di una nuova forma di scientificità.

<sup>86</sup> Si veda Antoni (1942), il cui progetto è descritto come una «*ricerca delle origini dello storicismo, che vuol chiarire come, quando e perché lo spirito tedesco si è volto contro la raison, contro la ragione matematica cartesiana, ed ha cercato di sostituirla con una nuova ragione storica*» (p. iii).

<sup>87</sup> Husserl (1962b), pp. 200-201. Si veda anche p. 14: «Siamo adesso certi che il razionalismo del 18° secolo, e il modo in cui esso vuole ottenere la pretesa stabilità del fondamento dell'umanità europea, era un'ingenuità. Ma l'abbandono di un simile razionalismo ingenuo e, considerato nelle sue conseguenze, controsenso, significa anche l'abbandono del senso *autentico* del razionalismo?»

<sup>88</sup> Ivi, p. 81.

l'anima si presenta come un “residuo”, cioè un «elemento complementare» (*Ergänzungsstück*), che alle stesse leggi dovrebbe sottostare: «L'anima è un qualcosa di reale in sé chiuso come un corpo»<sup>89</sup>. Si delinea, immediatamente, a partire da queste prime battute, la lotta di una razionalità (quella matematica della fisica galileiana del puro mondo dei corpi) con un'altra, la quale, propria della sfera soggettiva, si direbbe comunque *Rationalität*<sup>90</sup>. È questa solo la prima delle due lotte, quella cioè che si è detta “endogena” ( $\alpha$ ): la lotta che scaturisce da una razionalità dell'essere che, a seguito della matematizzazione galileiana della natura, pretende estendere il proprio dominio oltre di sé. *Rationalität* contro *Rationalität*. Ne consegue l'idea di una «sensibilità» che rimanda a un «essente in sé», rispetto al quale essa può sì «errare», ma nei confronti del quale è sempre possibile indicare una «via» razionale per coglierlo nella sua – specifica – in-seità. Ridotto a «elemento complementare» del mondo dei corpi, e da esso separato come un “in sé”, l'ego vi si lega per mezzo di una relazione concepita in termini di *Schlüssen*: «Quest'ingenuità - quasi inestirpabile - ha potuto far sì che per secoli quasi nessuno abbia esaminato l'“ovvietà” dei passaggi [deduttivi] (*Schlüssen*) dall'ego, e dalla sua vita cogitativa, verso un “fuori”, e ha fatto anche sì che, rispetto a questa sfera d'essere egologica, non ci si sia mai chiesti se un “fuori” possa, in generale, aver senso»<sup>91</sup>. Come osserva Husserl, introducendo la lotta “esogena” ( $\beta$ ):

Sotto questa forma equivoca, nonostante la sovrapposizione dell'io psichico all'ego, nonostante la confusione di immanenza psicologica e di immanenza egologica, dell'evidenza della percezione «interna», o «auto-percezione» psicologica, e dell'auto-percezione egologica, le «Meditazioni» di *Descartes* esercitarono un grande influsso storico ed agiscono ancora oggi. *Descartes* medesimo crede di poter realmente dimostrare, attraverso passaggi conclusivi (*auf dem Wege von Schlüssen*) verso ciò che trascende quello che è propriamente psichico, il dualismo delle sostanze finite (...). In tal modo, egli ritiene di poter risolvere un problema che, per il suo atteggiamento contraddittorio, è importante e che ritorna, sotto un'altra forma, anche in *Kant*: il problema di come le mie formazioni razionali, prodotte nella mia ragione (*wie die in meiner Vernunft erzeugeten Vernunftgebilde*), (...) possano pretendere a una validità oggettivamente «vera», a una validità metafisicamente trascendente. Ciò che l'epoca moderna chiama teoria dell'intelletto o della ragione (*Vernunft*) in senso pregnante: critica della ragione (*Vernunftkritik*), problematica trascendentale, ha le sue radici di senso nelle meditazioni cartesiane.<sup>92</sup>

Se – bontadinianamente – si vorrà cogliere in questo passaggio il riconoscimento, da parte di Husserl, del problema del «presupposto», sarà bene allora precisare come ciò avvenga nel quadro, dilacerante, delle due razionalità. Perché quello che Bontadini chiama il «presupposto» si delinea, da una parte, come conseguenza dell'imporsi della *Rationalität* galileiana come «modello» (*Vorbild*) di razionalità *tout court*; dall'altra, derivando da questa prima la dicotomia di *res cogitans* ed *extensa*, il problema del presupposto si presenta sotto le mentite spoglie della *Vernunftskritik*, vale a dire della critica della “ragione trascendentale” e dell'aspirazione, nutrita dalle sue stesse formazioni, a esibire «una validità oggettivamente “vera”». In altre parole: se, dal punto di vista di Bontadini, è la stessa *Vernunftskritik* a esplicitare il «presupposto» nella sua natura “problematica”, in tal modo assumendo le fattezze del compito della risoluzione dell'alterità dell'essere al pensiero, quest'ultima, in verità, è questione che rimanda all'aspra, e più profonda, dialettica di *Rationalität* e *Vernünftigkeit*<sup>93</sup>. La quale si presenta, in prima battuta, come dialettica di «razionalismo» ed «empirismo».

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 87.

<sup>90</sup> Corrispondente, nel quadro statico delle *Ideen... I*, alla dualità delle due macro-regioni, quella della “pura coscienza” e quella del “mondo”, in quanto due distinti domini ontologici, dunque soggetti a distinte leggi dell'essere.

<sup>91</sup> Husserl (1962b), p. 82. Si noti come sia proprio qui che, secondo Husserl, ha la sua origine la cosiddetta «teoria della conoscenza», intesa come dottrina della conoscenza che possa «trascendere» metafisicamente l'ego (ivi, p. 85).

<sup>92</sup> Ivi, p. 83.

<sup>93</sup> Come si è scritto con riferimento all'origine della comprensione bontadiniana del presupposto: «L'essere “esterno” alla conoscenza è la natura quale veniva dipingendo la nuova meccanica, e sempre in consonanza con tale meccanica, la natura veniva intesa come capace di esercitare sui nostri organi di senso delle azioni fisiche, nelle quali consiste l'origine delle sensazioni» (Bontadini, 1996, pp. xiv-xv). Simile interpretazione è stata riproposta di recente, insistendo sul «terreno indiscusso da cui muove l'intera ricerca scientifica» quale sfondo a partire dal quale si delinirebbe il carattere

La sequenza, quella che da Descartes, passando per Locke, conduce prima a Berkeley e poi a Hume, si potrebbe delineare secondo il seguente “ritmo”. Se con il «sensualismo» di Locke, la cartesiana *res extensa* è dichiarata, come trascendenza, inconoscibile, la totalità del mondo materiale viene ridotto a un complesso di «dati di sensazione» da Berkeley, per poi compiersi, detta riduzione, con Hume e la sua dissoluzione e del mondo materiale e di quello egologico. Se, con riferimento a Berkeley, Husserl puntualizza, in generale, che «Il fondamento rimane il sensualismo e l'apparente ovvietà che l'unico terreno indubitabile della conoscenza sia l'auto-esperienza e il suo regno di dati immanenti»<sup>94</sup>, Hume «procede fino in fondo in questa direzione» (*In diesen Richtungen geht Hume bis ans Ende*): «Tutte le categorie dell'oggettività, quelle scientifiche e pre-scientifiche per mezzo delle quali tanto la vita scientifica, quanto quella pre-scientifica, pensa un mondo oggettivo, extra-psichico, sono finzioni»<sup>95</sup>.

Hume rappresenta dunque, di questa fase di radicalizzazione del discorso empirista che si oppone e reagisce a quello razionalista, la «fine» (...*bis ans Ende*). La «fine» del discorso empirista perché ne porta fino alle estreme conseguenze il presupposto, o l'ovvietà, come dice anche Husserl, secondo cui «l'unico terreno indubitabile della conoscenza sia l'auto-esperienza e il suo regno di dati immanenti»; ma anche, nello stesso tempo, la «fine» del discorso razionalista che quel presupposto, od «ovvietà», aveva infatti determinato, modellando l'*animus* sulla base del *corpus*<sup>96</sup>. Sembra ripresentarsi qui la bontadiniana “contraddizione” di razionalismo ed empirismo: l'uno nutrendo l'altro, e viceversa, così facendo, tuttavia, minando se stesso (§3.2). A guardarla da vicino, però, la situazione rivela un volto più articolato: se, da un lato, la radicalizzazione del discorso «empirista» deriva dalla determinazione, «razionalista», dell'*animus* come elemento complementare del mondo dei corpi, dunque dall'ovvietà di cui sopra – cosicché l'intero processo può essere caratterizzato come un'“auto-dissoluzione” del «razionalismo» – dall'altro è necessario notare come una tale dissoluzione colpisca sì la «razionalità» del mondo dei corpi e della loro pretesa trascendenza (che viene a essere ricondotta, se non quando ridotta, a un insieme di dati immanenti), niente affatto, tuttavia, la concezione dell'ego nei termini – psicologici – dell'*animus* (la quale, come Husserl ripete, affligge ancora Kant<sup>97</sup>). Come egli osserva:

Questa linea di sviluppo [Locke, Berkeley, Hume] è particolarmente significativa perché rappresenta una parte del percorso storico lungo il quale il trascendentalismo falsificato in senso psicologico da *Descartes*

---

«naturalistico» della più generale «alterità» dell'essere al pensiero: «Lo scienziato guarda infatti al mondo come ciò che è strutturalmente altro da lui, come oggetto da indagare e, per questo, come realtà da ridurre alle sue componenti misurabili» (Grion, 2008, p. 83). Come lo stesso autore scrive: «Lo gnoseologismo moderno mostra una certa sudditanza nei confronti del sapere scientifico capace, a differenza della speculazione tardo-scolastica, di costruirsi come un sapere efficace e incrementale. La filosofia moderna finisce dunque per svolgere un ruolo quasi di supporto rispetto al pensiero scientifico, quanto meno nella misura in cui non si struttura come analisi critica di quanto la scienza assume dogmaticamente, bensì come serrata rigorizzazione dei presupposti essenziali di quest'ultima», (Grion, 2012, p. 94). Dobbiamo confessare tuttavia che, così presentata e delineata, questa “tesi” non riusciamo a ritrovarla direttamente in nessuno degli scritti bontadiniani. Ora, che il pensiero moderno mostri una certa “sudditanza” nei confronti del sapere scientifico, potrà essere vero; tuttavia, posta in questo modo, la tesi avrà valore “storico” (riferendosi a tale o tal altro pensiero, vale a dire pensatore), giammai tuttavia “filosofico” *strictu sensu*: ché allora essa dovrebbe interrogare quel pensiero medesimo che una tale sudditanza avrebbe autorizzata e capire come, e perché, esso si sarebbe in tal modo fatto determinare. Come si è osservato in tutt'altro contesto e con riferimento a tutt'altri pensatori: «il ricorso alla storia funziona come un alibi quando non si capisca, o non si voglia capire, che, se ha costituito una condizione e imposto limiti, è al pensiero tuttavia che li ha imposti, sì che è in questo che deve cercarsi la ragione per la quale, se li ha subiti, li ha subiti in quella determinata forma, che è la sua, inconfondibile» (Sasso, 2012, p. 18).

<sup>94</sup> Husserl (1962b), p. 89.

<sup>95</sup> *Ibidem*. Su questo punto, si veda De Santis (2018b).

<sup>96</sup> «In questa prima forma di naturalismo, in base alla presunta esperienza l'anima è una sfera circoscritta e reale di dati psichici, nell'unità chiusa di uno spazio di coscienza. L'ingenua equivalenza delle datità dell'esperienza psicologica e di quelle dell'esperienza corporea conduce alla loro reificazione. [...] le funzioni psichiche diventano delle analogie delle forze fisiche, titoli per qualità meramente causali dell'anima» (Husserl, 1962b, p. 234).

<sup>97</sup> Si veda ad esempio il lungo capoverso conclusivo del §31 (*Kant und die Unzulänglichkeit der damaligen Psychologie. Die Undurchsichtigkeit des Unterschiedes von transzendentaler Subjektivität und Seele*).

[...], dispiegando tutte le sue conseguenze, cerca di prendere coscienza della sua insostenibilità, e di giungere in tal modo a un trascendentalismo più genuino e cosciente del suo vero senso.<sup>98</sup>

Se si volesse invece presentare questa linea di sviluppo nei termini della “lotta delle razionalità”, si dovrebbe allora sostenere che quel che accade è che la *Rationalität* (galileiana), estendendosi oltre se stessa, determinando quindi l’ego come *animus*, «elemento complementare» del mondo dei corpi, di conseguenza stabilendo la suddetta «ovvietà» («l’unico terreno indubitabile della conoscenza [è] l’auto-esperienza e il suo regno di dati immanenti»), fa sorgere il problema di come «l’ego realizzi la conoscenza *oggettiva* nell’intenzionalità della sua ragione (attraverso atti di ragione (*Vernunft (durch Vernunftakte)*))<sup>99</sup>; ecco dunque che la *Vernünftigkeit*, esprimendo sé stessa per mezzo della reazione dell’empirismo, conduce alla fine (...*bis ans Ende*) quest’ultimo e anche quella *Rationalität* che, nella dicotomia di *res cogitans* ed *extensa*, aveva stabilito questa come un «in sé». Persistendo, tuttavia, gli effetti della *Rationalität* (galileiana) nella determinazione dell’*animus*, errerebbe colui che tentasse di interpretare questa «fine» come un *passaggio dall’essere al senso* (vale a dire dalla *Rationalität* alla *Vernünftigkeit*). In Kant, infatti, non solo quegli “effetti” si fanno ancora percepire in quanto tali, ma l’obiettivo della kantiana critica della ragione consiste nell’esplicitazione del duplice «fungere» della *Vernunft* – che di quella *Rationalität* vuole ristabilire, sì, la legittimità, stabilendone con questo anche i limiti: «La ragione ha un *duplice* modo di fungere e di mostrarsi. Il *primo* modo è quello del suo auto-dispiegamento sistematico, dell’auto-rivelazione nella libera e pura matematizzazione, del farsi delle scienze puramente matematiche. [...] Il *secondo* modo è quello del costante e segreto fungere della ragione [...]. Il suo risultato oggettivo è il mondo degli oggetti sensibili-intuitivi»<sup>100</sup>.

La storia della filosofia trascendentale, che da Kant conduce fino a Husserl, e che qui non possiamo ricostruire in tutte le sue molteplici sfumature, e interne articolazioni, è sì una storia della continua e progressiva liberazione della sfera del trascendentale dal pregiudizio naturalistico (*Vernünftigkeit* vs *Rationalität*), ma anche, nello stesso tempo, dell’individuazione delle leggi specifiche dello psichico (*Seinsgesetze*), che come un qualcosa di reale nello stesso senso della «natura corporea», o come suo «elemento complementare», mai andrebbe concepito (*Rationalität* vs *Rationalität*). Che questo, agli occhi di Husserl, non sarebbe stato possibile che grazie alla sua fenomenologia (la quale avrebbe chiarito la differenza tra la “regione” mondo e quella coscienza, dell’uno e dell’altra legittimando la legalità ontologica, cioè la rispettiva razionalità dell’essere), è tesi che va qui sì menzionata, non già tuttavia, non volendo noi abusare ulteriormente della pazienza del lettore, sviluppata.

##### 5. Osservazioni finali: Husserl, «sorprensamente»

Sbaglierebbe chiunque non vedesse, nelle precedenti pagine, che un tentativo, necessariamente goffo, di “confrontare” Bontadini, Husserl e le loro rispettive “interpretazioni” della “storia della filosofia moderna”. Se il nostro obiettivo è stato infatti, per quanto riguarda il primo, di metterne in risalto la comprensione della posizione husserliana, del secondo volevamo esplicitarne la duplice nozione di “razionalità”. La domanda sulla possibilità di leggere Husserl, come Bontadini di fatto pretende, come un Giano bifronte, non ha, e non può avere, risposta facile. Se egli è infatti tale, per il filosofo milanese, alla luce della scansione tra una filosofia “classica”, una filosofia “moderna” e una filosofia “contemporanea”, indugiando la sua speculazione sulla soglia che dalla seconda conduce alla terza, lo stesso si potrebbe sostenere se la si scorgesse a partire dalla sua stessa prospettiva. La ragione, però, sarebbe in questo caso differente: se egli è tanto moderno quanto contemporaneo (nel senso di Bontadini) è perché la tensione di gnoseologismo e metafisica, tradotta nella dicotomia di razionalità dell’essere e razionalità del senso, convivendo nella “lotta delle razionalità” propria della modernità, si ritrova in Husserl medesimo e nella sua fenomenologia

<sup>98</sup> Husserl (1962b), p. 86.

<sup>99</sup> Ivi, p. 85.

<sup>100</sup> Ivi, p. 97.

trascendentale. Nessun lineare passaggio dalla filosofia classica a quella moderna e poi, per mezzo dell'auto-risoluzione di quest'ultima, a una filosofia neo-classica in grado, finalmente, di riaprire "il problema dell'essere": perché il problema dell'essere, compreso da Husserl nei termini di una lotta tra *Rationalitäten*, è inestricabilmente legato a quello della razionalità del senso, a sua volta compreso come lotta tra *Rationalität* e *Vernünftigkeit*. Non un "essere" che andrebbe, alla fine, recuperato, quasi si facesse necessario, come fu nel caso di Orlando, invocare Astolfo, per riprenderlo, «come un liquor sottile e molle», racchiuso nell'ampolla sulla quale sarebbe scritto: "Senno dell'essere" (il riferimento è a *Orlando furioso*, XXXIV).

Non dovrebbe stupirci, allora, lo stupore con il quale Bontadini, in un appunto di filosofia del 1961, registra il rinnovato interesse per il pensiero husserliano in Germania:

In Italia c'è stata una corrente filosofica, o, se si preferisce, un filosofo, che più di ogni altro s'è accostato alla formulazione di quell'idealismo semplice e paradigmatico, cui noi facciamo riferimento. Si tratta di Giovanni Gentile e dell'attualismo. Altrove lo stesso valore - sempre sotto una certa approssimazione - deve essere attribuito ad altri esponenti della filosofia *precontemporanea* (ossia del momento *conclusivo* della filosofia moderna). Per esempio, in Germania, a Edmund Husserl (sul quale ora sta sorprendentemente rifluendo un larghissimo interesse).<sup>101</sup>

Non dovrebbe stupirci, il suo stupore, perché ne conosciamo l'origine: pensatore *precontemporaneo*, Husserl – nel quadro di una filosofia contemporanea non più dominata dal problema gnoseologico – non dovrebbe, in teoria, suscitare interesse alcuno; il suo destino, di oblio, dovendosi accumunare a quello che travolse l'idealismo attuale di Gentile. Se però così non è stato, se, «sorprendentemente», il pensiero husserliano sopravvive alla «conclusione della filosofia del conoscere», è perché esso è in grado di proporre a partire da sé il programma di una "razionalizzazione" dell'essere in tutti i suoi molteplici ambiti ontologici, in tal modo approdando a una rifondazione della metafisica<sup>102</sup>.

### Bibliografia

- Antoni, C. (1942), *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze.
- Bontadini, G. (1966), *Studi di filosofia moderna*, La Scuola Editrice, Brescia.
- Bontadini, G. (1971), *Conversazioni di metafisica. Due Volumi*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1979), *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1995), *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1996a), *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1996b), *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1996c), *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1996d), *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bontadini, G. (1996e), *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano.
- Brentano, F. (1895), *Die Vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Verlag der Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart.
- Calogero, G. (1938), *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze.
- Cappuccio, A. M. (2015), *Gustavo Bontadini tra gli idealisti*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- De Santis, D. (2018a), "Metaphysische Ergebnisse'. Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's *Cartesianische Meditationen* (§60). Attempt at Commentary", *Husserl Studies*, vol. 34, n. 1, pp. 63-83.
- De Santis, D. (2018b), *Synthesis and Identity. Husserl on Kant's Contribution to the History of Philosophy*, in I. Apostolescu-C. Serban (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, De Gruyter, Berlin (di prossima pubblicazione).

<sup>101</sup> Bontadini (1996c), p. 151 («Dall'idealismo al problematicismo»).

<sup>102</sup> Su questo aspetto, sul quale non possiamo soffermarci, e sul quale molta confusione ancora domina, si veda Trizio (2017).

- Faulkner, W. (1990), *As I Lay Dying*, Vintage International, New York.
- Gentile, G. (2014) *L'attualismo*, Bompiani, Milano.
- Grion, L. (2008), *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano.
- Grion, L. (2012), *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Roma.
- Husserl, E. (1939), *Erfahrung und Urteil*, Academia, Prag.
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923-1924)*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1962a), *Phänomenologische Psychologie*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1962b), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1974), *Formale und transzendente Logik*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1984), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Husserl, E. (2001), *Allgemeine Erkenntnistheorie 1902/03*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Husserl, E. (2012), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Springer, Dordrecht.
- Maschietti, S. (1998), “L’esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini”, *Annali dell’Istituto italiano per gli studi filosofici*, pp. 544-632.
- Maschietti, S. (2000), “Sull’interpretazione bontadiniana dell’idealismo attuale”, *La Cultura*, vol. 3, pp. 415-471.
- Olgiati, F. (1922), *La filosofia di Enrico Bergson*, Fratelli Bicoocca, Torino.
- Sasso, G. (2012), *La voce dei ricordi*, Bibliopolis, Napoli.
- Trizio, E. (2017), “Husserl’s Early Concept of Metaphysics As the Ultimate Science of Reality”, *Phainomenon*, vol. 26, pp. 37-68.
- Vanni Rovighi, S. (1939), *La filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano.
- Vigna, C. (a cura di) (2008), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano.
- Visentin, M. (2010), *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli.
- Zappoli, S. (2011), *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa.

### Abstract

The present paper wants to offer neither a Husserlian reading of Gustavo Bontadini, nor a “Bontadinian” interpretation of Husserl’s transcendental phenomenology. My aim is more circumscribed, and yet systematic: it consists in providing an examination of both Husserl’s and Bontadini’s interpretation of the history of modern philosophy from Descartes to Kant, in order to bring to the fore analogies and differences between the two. As I will show, Husserl’s reading of the history of modern philosophy is based on a twofold notion of *rationality*, or, rather, he distinguishes, quite accurately, *two concepts of rationality* - whose struggle animates and characterizes, from within, the philosophical trajectory of modernity.

**Keywords:** Bontadini G., Calogero G., Husserl E., Idealism, Phenomenology, Rationality