

MAURO MOCCHI

# Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940

Firenze, La Nuova Italia, 1990

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università  
degli Studi di Milano, 136)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



**PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL' UNIVERSITÀ DI MILANO**

**CXXXVI**

**SEZIONE A CURA  
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA**

**18**

MAURO MOCCHI

LE PRIME INTERPRETAZIONI  
DELLA FILOSOFIA DI HUSSERL IN ITALIA

Il dibattito sulla fenomenologia: 1923 - 1940



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Mocchi, Mauro**

Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl  
in Italia: il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940. —  
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia  
dell'Università di Milano ; 136. Sezione a cura  
del dipartimento di filosofia ; 18). —  
ISBN 88-221-0834-5  
I. Husserl, Edmund I. Tit.  
193

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

● Copyright 1990 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: aprile 1990



*Ai miei genitori*



# I N D I C E

INTRODUZIONE	p. 1
CAP. I - ANTONIO BANFI. VERSO LA FENOMENOLOGIA	p. 4
CAP. II - LA PRESENZA DI HUSSERL IN ITALIA NEGLI ANNI VENTI	p. 11
II.1. - Banfi e Husserl. Il primo periodo	14
II.2. - Banfi e la scuola fenomenologica	21
II.3. - L'intervento di Ernesto Grassi	26
CAP. III - LA PRIMA ONDATA DI STUDI HUSSERLIANI NEGLI ANNI TRENTA	p. 31
III.1. - Neoscolastica e idealismo	33
III.2. - Luigi Stefanini, Antonio Aliotta e Paolo Filiassi Carcano	48
III.3. - La scuola torinese. Annibale Pastore e Norberto Bobbio	62
III.4. - L'area milanese. Antonio Banfi, Giulio Preti, Enzo Paci	83
BILANCIO RIASSUNTIVO	p. 121
BIBLIOGRAFIA	p. 135



## INTRODUZIONE

I primi due saggi dedicati al pensiero e alle opere di Edmund Husserl compaiono in Italia, con la firma di Antonio Banfi, nel secondo e nel terzo fascicolo dell'annata 1923 sulla *Rivista di filosofia*, che allora si pubblicava a Roma sotto la direzione di Giuseppe Tarozzi. Prima e dopo questa data, almeno fino al 1928, nessuno studioso italiano si occupa attivamente di fenomenologia, e solo nel corso degli anni Trenta si avrà una prima rilevante ondata di interesse per il pensiero di Husserl. La nostra ricerca si propone di definire, attraverso una ricostruzione puntuale dei contributi di coloro che per primi in Italia si impegnarono su questo terreno, un quadro il più possibile esauriente e attendibile delle circostanze culturali e teoretiche che segnarono l'ingresso della fenomenologia nel nostro paese, a partire dagli anni Venti fino al 1939-40, quando il centro della attenzione speculativa prese sempre più decisamente a spostarsi sui temi e i problemi sollevati dall'esistenzialismo.

Per intendere il criterio in base a cui verranno considerati la portata, il valore e la fedeltà di queste prime letture fenomenologiche, vorremmo preliminarmente richiamare due considerazioni ben note agli studiosi del pensiero di Husserl:

a) La complessità di significati della fenomenologia, a volte contraddittori e sovrapposti; il movimento continuo che caratterizza l'indagine husserliana e che rifugge da ogni impulso schematico, dalla comodità aristotelica della costruzione organicamente disposta; le difficoltà storiografiche, infine, dovute alla tardiva pubblicazione delle opere complete, tutto ciò, è sempre stato di ostacolo per un approccio globale e approfondito del pensiero di Husserl. Importante, ora, per i

nostri fini, è rilevare come quest'ordine di questioni celi uno sfondo teoretico che, in qualche modo, dà ragione di esse.

b) La problematicità, per usare un termine di moda negli anni Venti, appartiene all'essenza stessa della fenomenologia, e ciò si coglie con particolare evidenza proprio in relazione alla sua esegesi. Il carattere deliberatamente incompiuto di questo pensiero, il suo illimitato ambito di indagine, il suo procedere 'incoativo' — come diceva Merleau-Ponty —, rimandano ad una concezione estremamente critica del sapere ovvero scaturita da un'ambiente, quello europeo nei primi decenni del secolo, improntato ad una crisi radicale del pensiero. Nell'urto con una contingenza storica e culturale in grande fermento, molte tradizionali figure e misure filosofiche vacillano e tra di esse quella stessa dello studioso di filosofia, inteso come ermeneuta freddo, disinteressato e preoccupato solo di applicare i propri rigidi criteri di analisi. Precisamente questi o, meglio, l'univocità indiscussa del loro valore scientifico, viene per la prima volta messa in forse con l'esibire la piena plausibilità di un'alternativa. Al prodotto culturale si oppone allora la viva esperienza dello spirito, al sapere come possesso privato, un sapere inteso come orizzonte problematico di scelte da compiere e di dubbi da condividere. Chi legge, scrive, studia, deve porsi in gioco, ovvero aprirsi a ciò che si offre e farne partecipe, coi rischi di errore che ciò comporta, la propria interpretazione. Husserl fu uno dei principali rappresentanti e codificatori di questo atteggiamento teoretico e si è perciò opportunamente osservato che nei suoi libri « il logos vive e vuol vivere nel lettore, che le parole sono linguaggio vivo e dialogo e non segno che imprigiona il logos e ne annulla la vita intenzionale »<sup>1</sup>.

Ora, se il primo rilievo rende altamente raccomandabile una precisa definizione dei limiti storici entro cui avvennero i primi incontri italiani con la fenomenologia, il secondo ci offre un importante criterio per impostare il discorso sulla loro natura teoretica e per superare errori e false interpretazioni, che certo non mancarono, in una considerazione più attenta al prezioso abito speculativo che, grazie anche a questi contributi, crebbe e si sviluppò in Italia. La nostra attenzione andrà, cioè, non solo alle vicende biografiche e alle situazioni contingenti entro cui operarono i vari autori, ma anche e soprattutto, al

<sup>1</sup> E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, in AA.VV., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 19.

nuovo orizzonte ideale e filosofico che essi contribuirono a definire attraverso il filtro del pensiero husserliano e, anzi, come vedremo in alcuni casi, a servirsi di questo come di un'efficace e antidogmatico strumento di chiarificazione razionale. Da questo punto di vista, stilare una serie di giudizi in base a presunti indici di fedeltà interpretativa, inseguendo un ingannevole traguardo di purezza, sarebbe del tutto inutile. A sconsigliarci è il carattere stesso della fenomenologia e la controversa vicenda della sua diffusione nel mondo, affascinante proprio in quanto « riflette la bellezza di un pensiero che si distende verso il nuovo e si ripiega in se stesso con grande lucidità di analisi, senza cristallizzazioni in una scuola, percorrendo tra mille polemiche, ma continuando ad arricchirsi, le vie maestre della cultura »<sup>2</sup>. Banfi, per seguire la metafora, si incamminò, dunque, avanti a tutti sulla strada delle prime letture husserliane, e fu anche colui che vi si inoltrò con più pervicacia e spirito critico. La sua azione in questo senso, sortì una serie di effetti dinamici tanto interni al suo pensiero, quanto rivolti all'ambiente filosofico che lo circondava, ed ebbe anche un importante influsso sul futuro sviluppo degli studi fenomenologici in Italia, a partire dalla grande rinascita degli anni Sessanta. Considerare il significato e la misura di questi effetti è quanto ci proponiamo anzitutto di fare, nel preciso riguardo sia di ciò che Banfi effettivamente disse e scrisse su Husserl sia del cammino che lo portò ad interessarsi di questo filosofo e a diffonderne in modo incisivo il pensiero in Italia. Sulla scorta di questa interpretazione portante, sarà quindi possibile coinvolgere nel discorso quelle più tardive, dovute all'interesse di singoli studiosi, come Ernesto Grassi, Luigi Stefanini, Antonio Aliotta, Paolo Filiasi Carcano, Annibale Pastore e Norberto Bobbio, o di alcuni ambienti della nostra cultura filosofica, come la neoscolastica e la scuola milanese di Antonio Banfi, sui quali, data l'omogeneità di certi loro caratteri, sarà possibile fare un discorso più ampio.

<sup>2</sup> S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 2.

## CAPITOLO I

### ANTONIO BANFI. VERSO LA FENOMENOLOGIA

Dalla stessa « Rivista di filosofia », anno 1923, è possibile ricavare una serie di spunti validi tanto ad introdurre il discorso su Banfi e Husserl quanto a rendere meno peregrino il fatto che i due primi articoli italiani sulla fenomenologia compaiano proprio su questo periodico. Nella premessa al primo fascicolo, per esempio, riconfermando l'indirizzo programmatico della rivista, il nuovo direttore, Giuseppe Tarozzi, rammenta gli intendimenti comuni a tutti i collaboratori: la volontà di promuovere in un ampio confronto e dibattito di pensiero le distinzioni ideali caratterizzanti le più varie correnti filosofiche contemporanee; la convinzione che fosse necessario iniziare un lavoro profondo di revisione critica e di indagine integrativa nel campo della filosofia italiana degli ultimi decenni; il principio della libertà filosofica. Nel terzo fascicolo della medesima annata lo stesso Tarozzi commenta i lavori di un folto gruppo di filosofi italiani (tra questi annoveriamo Antonio Aliotta, Nicola Abbagnano, Carlo Mazzantini e Antonio Banfi, del quale viene recensita l'opera prima *La filosofia e la vita spirituale*) e indica nel neidealismo italiano, specie nei suoi esiti panlogistici, il termine concreto più immediato rispetto e in opposizione al quale gli autori sembrano voler definire le rispettive posizioni. Effetto di questa generale tendenza critica, per citare il solo aspetto gnoseologico, è il ripensare ad un *prius* della conoscenza non più come pensiero ma, ad esempio, come natura o come vita, ciò che meglio corrisponde a quella problematicità del conoscere che il panlogismo vuole eliminare senza tuttavia riuscire ad eludere, essendo inerente all'opposizione iniziale di soggetto e oggetto. Problematicità, dunque, non da risolvere, ma di cui farsi carico, anche a costo di attestarsi su posizioni irrazionali, come è per alcuni, o di difen-



dere la separazione tra la realtà del valore e una presunta realtà esteriore, nel caso di altri. Certo, radunare pensatori tanto eterogenei — e non a caso in maggioranza giovani — quasi per mostrare loro quale fosse il vero nemico da combattere, rivela nel Tarozzi i termini di un chiaro intento polemico, il cui risvolto personale esula senz'altro dai nostri interessi. Da questi spunti possono ricavarsi alcune più essenziali indicazioni:

— Anzitutto, un abbondarvi di temi tipicamente banfiani: tutti i punti della premessa, la priorità del problema gnoseologico, la problematicità del conoscere, l'autonomia della sfera ideale.

— In secondo luogo, il fatto che di tali motivi e propositi fosse variamente partecipe una pluralità di altre forze e tutte, come vedremo, direttamente interessanti per noi.

— Infine, il fatto che il neoidealismo italiano, al di là di ogni riduttiva polemica, si imponeva a quel tempo quale interlocutore filosofico di primo piano, con una fisionomia già ben definita alla quale poter positivamente, dinamicamente far riferimento nel corso della propria esperienza formativa.

Tutto ciò allude per accenni ad una temperie culturale ricca di confronti, tensioni, preoccupazioni, che influì sull'intera educazione intellettuale di quanti si impegnarono allora in un'azione severa di rinnovamento del clima filosofico italiano. Individuato il suo grado più negativo nella cosiddetta 'filosofia della scuola', contro di essa, che sembrava estinguere l'azione del pensiero in una sfera di armonica evasione dalla concreta — e tragica — realtà storica, che favoriva una comunione intellettuale più votata alle istanze del successo politico e letterario che non a profondi interessi etici e filosofici, presero a disegnarsi le prime linee di un corso di pensiero, di un modo di fare cultura, di condurre la ricerca, di andare incontro agli autori, che aveva ed ebbe per allora un valore innovativo assoluto. Ciò che accade, sul piano filosofico, non è più tanto il semplice essere in contatto tra pensatori di diversa estrazione, legati da pure contingenze biografiche o dall'interesse di una migliore demarcazione dei rispettivi punti di vista, quanto piuttosto l'acconsentire su di un terreno critico che non tollera tagli teoretici selettivi e arbitrari, scelte di puro metodo, discriminanti ideologiche, discorsi su autori compresi in un certo orizzonte e altri che ne sono esclusi; un terreno, al contrario, pronto a ricevere chiunque sia impegnato con la propria concreta esperienza di pensiero a definire il senso di un sapere che valga ancora come autentica dimensione tra-

sformatrice dell'uomo, un sapere che, se vuol essere peculiarmente filosofico, deve vivere della e nella propria autocomprensione, riflettendo costantemente sulle proprie operazioni e senza mai stancarsi di tradurre in parola le cose del mondo. Ci sembra di vedere qui delineato in prospettiva quel prezioso abito speculativo che costituì il medio fondamentale del rapporto tra le frange più attive della nostra filosofia e alcuni dei più importanti pensatori stranieri dell'epoca. Al tempo stesso, vorremmo che il rilievo di questi punti andasse a vantaggio di una delimitazione meno netta, più articolata e comprensiva della posizione di Antonio Banfi in seno alla realtà culturale italiana. Si è spesso insistito, infatti, sul suo isolamento, sull'unicità della sua azione rispetto al provinciale ambiente filosofico nostrano e ciò poco si concilia con l'autentica personalità di Banfi, aliena da ogni individualismo, con l'efficacia e la diffusione del suo magistero, alla cura del quale egli dedicò tutta una vita, e con uno sguardo, infine, storiograficamente più accorto della realtà filosofica del nostro paese — per nulla così uniforme come allo stesso Banfi appariva — nella prima metà del secolo.

I due primi articoli su Husserl del 1923 sono da porsi tra le prime pubblicazioni di un pensatore filosoficamente già maturo, anche se non precoce nella produzione a stampa (Banfi aveva allora 37 anni). Degli scritti che precedono ricordiamo la densa introduzione ai *Problemi fondamentali della filosofia* di Simmel, con traduzione curata dallo stesso Banfi, scritta a Vimercate nell'estate del '20, e *La filosofia e la vita spirituale*, che uscì nel '22.

Banfi vi mette a fuoco, specie nel secondo, le linee di un progetto filosofico cui rimarrà sempre fedele e che può identificarsi con termini ormai divenuti classici: illuminare con idonei strumenti razionali l'infinitamente complesso piano dell'esperienza (sistematica del sapere e fenomenologia della cultura) e valorizzare l'esistenza umana in una dimensione intersoggettiva, etica e sociale (umanesimo illuminista). Un progetto nel quale si fondono motivi e interessi molto eterogenei e che affonda le radici fin nelle primissime esperienze culturali del filosofo. Pensiamo a quando, presentando nel 1909 la domanda per una borsa di studio in Germania — che vincerà — Banfi già parlava di filosofia come sintesi del sapere, oppure all'apprendistato filosofico compiuto sotto la guida di Piero Martinetti, dal quale trasse i primi germogli del neokantismo, l'idea di un orizzonte europeo della cultura e alcuni essenziali parametri per un'efficace e originale lettura di quella crisi che il

tramonto della società liberal-borghese portava con sé. I fulmini che Martinetti scagliava contro il mondo borghese valsero ad orientare il giovane Banfi nella ricerca di forze vitali fresche e di valori che travalicassero il piano del comune buon senso in direzione di una razionale universalità della cultura che, sola, sembrava potesse fronteggiare in modo concreto e dinamico quella crisi. Ma, nello stesso tempo, Banfi avvertì molto precocemente che la condanna metafisica nella quale Martinetti comprendeva la società del suo tempo, avrebbe avuto quale termine risolutivo non il piano effettivo della realtà storica ma l'utopia, reazionaria alla base, di un incontaminato regno dei dotti, pur sorretto da quella stessa idea trascendente di un ordine razionale.

Così me ne uscii dalla scuola milanese con questa doppia sete di ragione e di vita. Che fossero conciliabili, Hegel lo indicava ed era proprio questa la causa dell'ebbrezza intellettuale che la lettura del filosofo mi dava e del fastidio fin d'allora sí vivo dei revisionisti italiani del pensiero hegeliano<sup>1</sup>.

Il rapporto tra vita e ragione, la lettura appassionata di Hegel, una *vis polemica* a quanto pare innata verso il neoidealismo italiano nominano, accanto all'esperienza martinettiana, altrettanti capisaldi della formazione di Banfi, sui quali avrebbe agito in profondità il soggiorno di studio trascorso a Berlino. Di questo, con bella sintesi riferisce pienamente lo stesso Banfi in una lettera autobiografica.

Un gran bagno di musica, Kant fino alle midolla con Riehl, scoperta della tecnica e dello stile in arte col Wöflin, del problema dogmatico con Harnack, senso di un modo per me nuovo di studiare gli antichi con Wilamowitz, una ripresa hegeliana con Lasson, incontro col kantismo di Marburgo, con Cassirer e, soprattutto, con Simmel (...). Dessoir mi ripresentava i problemi di psicologia in forma nuova e mi indicava la via della *Kunstsissenschaft*, Erdmann discuteva di logica, Münsterberg, venuto dall'America, portava l'aria del continente nuovo. Le altre correnti mi giunsero di riflesso: specie la scuola della filosofia dei valori e, piú tardi, la Fenomenologia<sup>2</sup>.

Due osservazioni:

— Si profila all'orizzonte la fenomenologia. Posta com'è per ultima, sembra alludere al suo ruolo futuro, che con Banfi, attraverso Banfi,

<sup>1</sup> A. Banfi, *Tre maestri. Martinetti, Simmel, Husserl*, «Civiltà moderna», XVIII, 1, 1946.

<sup>2</sup> A. Banfi, *La formazione umana e filosofica* (lettera indirizzata a G. M. Bertin in data 8 giugno 1942), «Aut-Aut», VIII, 43-44, 1958, p. 31.

verrà precisandosi: far convergere, come lo potrebbe una lente, i raggi piú luminosi di questa poliedrica esperienza nel centro sicuro di una ricerca filosofica che rivendichi a sé i grandi interrogativi del passato, donando nuova fiducia alle prerogative di una razionalità sempre piú in crisi.

— ‘Soprattutto Simmel’. Senza un puntuale riferimento a questo filosofo non si coglierebbero nel loro giusto valore le parole precedenti. Banfi ebbe la fortuna di conoscerne l’insegnamento pubblico e il magistero privato (cosí come, nello stesso periodo, Lukács e Bloch). Scrive Fulvio Papi:

Simmel a Berlino dovette essere per Banfi l’alveo di un fiume in rapida, e io credo che abbia segnato cosí la certezza di un credito d’esperienza e l’accettazione felice di una sorta filosofica<sup>3</sup>.

Questi cenni biografici disegnano già, brevemente, un *tout-Banfi* ed è possibile comprendere, senza dilungarci oltre, come la peculiarità non comune di queste esperienze e l’affinamento degli strumenti critici conseguito grazie ad esse, saranno di grande momento, in quell’epoca di crisi, nell’approfondire la scelta filosofica banfiana e nell’imprimere ampiezza ed efficacia tanto alla sua indagine teoretica quanto alla sua concreta azione culturale.

L’esempio da richiamare subito è, naturalmente, la prima traduzione di un’opera di Simmel in Italia, gli *Hauptprobleme der Philosophie* che, insieme alla *Filosofia e la vita spirituale*, definisce la tappa teoretica piú importante del cammino in direzione di Husserl. Con Simmel, Banfi portava in Italia uno spaccato essenziale del dibattito filosofico europeo, nel quale convergevano i programmi dello storicismo diltheyano, delle due correnti neokantiane (Baden e Marburgo) e del piú maturo idealismo. Questo stesso complesso di suggestioni e di istanze teoretiche costituisce, del resto, il tessuto connettivo della prima originale riflessione banfiana, sulla quale si innesterà l’ormai prossima apertura alla fenomenologia. Banfi, negli anni tormentati del periodo post-berlinese, sulla scorta della trasparente lettura simmeliana del dramma contemporaneo, comprende che una concezione attuale e dinamica del sapere, la propria ‘doppia sete di ragione e di vita’, non poteva piú astrattamente comporsi in una conciliazione *à la* Hegel, ma bensí prospettarsi come dialet-

<sup>3</sup> F. Papi, *La filosofia del mito riflesso*, pref. a G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1972, p. XLII.

tica infinita dei due termini. Scrive Banfi nell'introduzione agli *Hauptprobleme*:

Il conflitto tra la forma ideale della creazione e l'atto stesso del creare, tra il cosmo della realtà ordinato nelle sue forme e la produttività della vita stessa, è un fenomeno (...) che si ritrova forse in ogni epoca storica ma la cui intensità giunge in certe epoche a tal punto da apparire come l'unica universale sintesi di quel momento storico, da rivelarsi cioè come crisi<sup>4</sup>.

Una filosofia aderente a questo stato di cose non poteva che essere, coesenzialmente, critica, e Banfi si appresta ad articolarne il senso nei suoi due aspetti complementari. Da un lato, filosofia è forza razionale, impegnata a risolvere in tensione problematica ogni rigido sistema di forme, ideale o reale che sia, dall'altro è dimensione trascendentale in cui è possibile comporre in modo sensato i residui storici e le tipicità essenziali di quella tensione stessa.

Per misurare il grado di avvicinamento al progetto fenomenologico, è forse ora sufficiente richiamare il luogo della *Filosofia e la vita spirituale* dove il nome di Husserl compare per la prima volta. Scrive Banfi:

Noi assistiamo così, e le ricerche dell'Husserl ne offrono il più tipico esempio, ad una critica del valore assoluto del punto di vista psicologico e alla delimitazione di un nuovo ordine di ricerche che serva a determinare le posizioni della realtà, secondo i rapporti dell'elemento essenziale eidetico che le caratterizza, e il cui valore di realtà trascende tanto la realtà oggettiva quanto gli stati soggettivi<sup>5</sup>.

La ricerca husserliana, indicata come una delle forme tipiche in cui l'idealismo rinnova la propria efficacia, applicandosi a campi del sapere fino ad allora inesplorati, si accompagna nella stessa pagina ai nomi di Cohen, Rickert, Simmel, Croce e Hamelin.

Tale coincidenza richiama il tratto caratteristicamente 'aperto' dello sforzo metodico banfiano, così come i due momenti rilevati poco sopra ne designano l'aspetto strutturale. Dall'accordo di questi elementi scaturisce ciò che è per Banfi un'autentica sistematica teoretica, intesa come ricerca dei principi costitutivi della conoscenza nella varietà illimitata dei suoi piani di sviluppo e nella scrupolosa diversificazione delle varie discipline speculative. Il valore critico di una tale ricerca consiste

<sup>4</sup> A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*, pref. a G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Firenze, Vallecchi, 1922, p. 5.

<sup>5</sup> A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, Milano, Isis, 1922, p. 158.

nel rendere teoreticamente attivi concetti e categorie appartenenti in origine a differenti ambiti di pensiero, col riguardo di utilizzarli ciascuno a sé sul piano in cui essi si rivelano più efficaci. Nell'idea di una sistematica del sapere sviluppata secondo questi principi, scorgiamo la strada d'accesso della fenomenologia nella trama già ben connessa del pensiero banfiano. Delle coordinate teoretiche che ne definiscono l'incontro diremo nel prossimo capitolo, lasciando però in questo un'anticipazione e un'avvertenza. Banfi tenderà ad interpretare il valore della fenomenologia in senso prevalentemente metodico e se ciò lo avvicina ad essa sul piano di una comune intenzionalità speculativa, anche lo porta a dilatarne surrettiziamente i confini teoretici, aprendoli tanto all'influenza del trascendentale neokantiano quanto a quella della dialettica neoidealistica. Di ciò fanno le spese alcune fra le più profonde analisi condotte da Husserl, in particolare quelle sulla riduzione e sulla costituzione dell'oggetto, che rimangono sullo sfondo della lettura banfiana. La medesima impostazione aperta che vediamo favorire l'incontro tra i due filosofi, varrà anche ad allontanarli l'uno dall'altro. La fenomenologia passa, letteralmente, attraverso l'opera di Banfi, trasformandola e trasformandosi, ma conservando forza sufficiente a fecondare ancora tanta parte del pensiero filosofico italiano.

## CAPITOLO II

### LA PRESENZA DI HUSSERL IN ITALIA NEGLI ANNI VENTI

La figura di Husserl non era totalmente sconosciuta, prima che se ne occupasse Banfi, nell'Italia filosofica dei primi decenni del secolo. Almeno due ragioni tenevano legato il pensatore tedesco al nostro paese: una di ordine ricreativo e terapeutico (soggiornò diverse volte, anche a scopo di cura, sulla riviera ligure, a Chiavari e a Rapallo), ed una affettiva: a Firenze, dal 1895 al 1917, risiedette il suo maestro Franz Brentano, che Husserl visitò nella sua abitazione di via Bellosguardo per l'ultima volta nel 1908. Questo secondo motivo è per noi particolarmente importante. La filosofia di Brentano costituisce, com'è noto, l'antecedente teoretico più diretto della fenomenologia, anche se egli, come pure la maggior parte dei suoi allievi, non solo se ne tenne lontano, ma rifiutò sempre di riconoscerla come dottrina autonoma. Tuttavia, l'amicizia che continuò a serbare per Husserl e la sua presenza in Italia per oltre un ventennio, dovettero provocare inevitabilmente una serie di echi e risonanze intorno a quella frangia 'eretica' della sua scuola, sebbene molta più fortuna ebbero da noi, almeno in un primo tempo, gli studi su quei brentaniani che, come Meinong e Marty, si diedero all'elaborazione delle possibilità logiche implicite nella psicologia descrittiva del maestro, e si mossero in direzione di un approfondimento della logica matematica<sup>1</sup>. In questo orizzonte di interessi vanno inseriti quegli studiosi italiani che intrattennero con Brentano rapporti di amicizia e collaborazione, come Federigo Enriques, Giovanni Vailati, Francesco De

<sup>1</sup> Cfr. G. Calò, *Concezione tetica e sintetica del giudizio*, «Cultura filosofica», II, 8-9, 1908, pp. 337-368 e G. Rossi, *Giudizio e raziocinio. Studi sulla logica dei brentaniani*, Milano, Sodalitas, 1926, pp. 211.

Sarlo, Mario Puglisi, Adolfo Faggi, Mario Calderoni e Giuseppe Amato Pojero<sup>2</sup>. Nel caso di Francesco De Sarlo, per ridurci a un esempio degli echi di cui parliamo, si hanno alcuni significativi riscontri. Eugenio Garin, che fu suo allievo, riferisce che De Sarlo gli consigliò vivamente la lettura delle *Logische Untersuchungen* di Husserl e, in un altro luogo, sempre Garin scrive:

Anche altrove si è a volte parlato e scritto di 'fenomenologia', ma al di fuori del significato husserliano, anche se un'eccezione dovrà farsi per Francesco De Sarlo e per taluni suoi allievi non ignari di Husserl (oltre che lo stesso Garin, ricordiamo Antonio Aliotta e Gaetano Capone Braga, n.d.r.) (...). Legato personalmente al Brentano, ne aveva subito l'infusso e la sua 'fenomenologia' era di timbro brentaniano; i suoi interessi erano rivolti soprattutto a determinare i rapporti tra psicologia e logica, con una particolare attenzione per la psicologia e per la questione tutta brentaniana della classificazione delle attività psichiche. La sua interpretazione dell'intenzionalità si muoveva nell'ambito del Brentano, e di Husserl il De Sarlo sembrava aver studiato la *Philosophie der Arithmetik* più delle *Logische Untersuchungen*; quella 'fenomenologia' doveva servirgli in fondo a mediare le esigenze della crociana filosofia dello spirito con i dati della psicologia<sup>3</sup>.

Del 1923 è un articolo di De Sarlo intitolato *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, pubblicato prima nelle « Memorie dell'Accademia dei Lincei » (XVII, n. 6) e poi integrato in un volume dello stesso autore con dedica 'Alla memoria di Franz Brentano'. Di esso offre un interessante commento Padre Gemelli sulle pagine della sua « Rivista di filosofia neoscolastica »:

Sono anzitutto lieto di constatare che nello scritto del De Sarlo sono affermate tesi che sostanzialmente noi Neoscolastici possiamo accettare. Tuttavia non riesco a persuadermi che in questo scritto non vi sia un equivoco. O si concepisce la fenomenologia dello spirito come uno studio, un'analisi della vita della coscienza che tuttavia si limita alla semplice constatazione-descrizione, fatta grazie ad una analisi quanto più possibile sottile e penetrante, oppure, dopo la detta descrizione dei fatti, se ne cerca l'interpretazione risalendo ad un 'substratum' del quale si dichiara che è di tale o di tal altra natura.

E dopo aver osservato come De Sarlo si barcameni tra le due concezioni senza sceglierne nessuna, aggiunge:

<sup>2</sup> Cfr. A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1951, p. 18.

<sup>3</sup> E. Garin, *Introduzione storica*, in AA.VV., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padova, Liviana Editrice, 1960, p. 17.



Il difetto del De Sarlo è comune all'Husserl, che pure lui ha costruita una fenomenologia, ed anzi presenta il difetto, per sé e per la sua scuola, di fare del metodo fenomenologico il solo metodo di indagine filosofica<sup>4</sup>.

Rilievo significativo, non solo per un'ulteriore conferma delle risonanze di cui ci stiamo occupando, ma anche, da un lato, come precoce testimonianza di un interesse per Husserl che in ambiente neoscolastico andrà sempre più accrescendosi, dall'altro, come prima indicazione di una lettura metafisica della fenomenologia che, proprio in questo ambiente, diverrà caratteristica.

Di Gaetano Capone Braga, allievo di De Sarlo e studioso abbastanza vicino alla neoscolastica, è un saggio su Rosmini del 1914 dove, significativamente, compare il nome di Husserl. Scrive Capone Braga:

Appunto a causa di questo carattere (la sua oggettività, n.d.r.), l'ideologia rosminiana si riconnette con tutto il movimento filosofico odierno diretto da A. Meinong e E. Husserl, che vuol fondare una scienza a priori oggettiva, una scienza di idee<sup>5</sup>.

Il progresso compiuto dalle moderne concezioni del mondo ideale rispetto a quella di Rosmini, consiste essenzialmente nell'aver superato la dottrina della 'categoria unica' in una teoria che tenga conto della pluralità degli oggetti logici.

In questo modo il Meinong e l'Husserl non devono storcere il significato di alcuni principi e concetti come invece è costretto a fare talvolta il Rosmini<sup>6</sup>.

La disamina potrebbe continuare ma solo per ridursi ad una episodica serie di citazioni per nulla rilevanti, ad eccezione, forse, di quella famosissima (per la pubblicità che ne fecero i suoi detrattori) di Guido De Ruggiero, che nel 1912, nella prima edizione della sua *Filosofia contemporanea*, aveva scritto:

(...) lo psicologismo tedesco non erra nella sua premessa, come ha voluto mostrare in una pedantesca indagine l'Husserl (allude alle *Ricerche logiche*, n.d.r.), ma nello svolgimento di essa, in quanto la sua concezione del soggetto psicologico è, come vedremo, quella di una falsa filosofia<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cfr., « Rivista di filosofia neoscolastica », XXVII, 4-5, 1925, p. 368.

<sup>5</sup> G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Milano, L.E.M., 1914, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>7</sup> G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Bari, Laterza, 1912, pp. 104-105.

Di Brentano, nello stesso luogo, De Ruggiero approva il concetto dell'unità di coscienza, che ne fa un inconsapevole neokantiano, mentre critica l'intenzionalità, giudicandola inutile per il problema della realtà oggettuale, nonché il metodo descrittivo, che prospetta astrattamente la rappresentazione e il giudizio senza poter concepire il passaggio dall'una all'altro. Degli interventi diretti su Husserl, invero assai rari, del neorealismo italiano, nel cui ambito Guido De Ruggiero occupa una posizione molto fluida e, da ultimo, sofferta, diremo più avanti. Ma è bene rilevare fin d'ora come questi pochi cenni su Husserl e Brentano, risultino più efficaci ad orientare i termini del giudizio di De Ruggiero su questa scuola, che non il suo inutile articolo di dieci pagine (anch'esso ampiamente reso noto) comparso sulla « Critica » nel 1931, dove viene offerta della fenomenologia e di Husserl una versione ai limiti della parodia. Di questo, come di altri interventi consimili, non terremo conto, per ciò che ne riguarda la lettera, limitandoci al rimando bibliografico e cercando, invece, di inquadrarne il senso in un discorso più ampio.

## II.1. - BANFI E HUSSERL. IL PRIMO PERIODO.

Uno dei più profondi motivi secondo cui il pensiero critico si sviluppa nella coscienza filosofica contemporanea è questo: che gli aspetti universali della vita dello spirito non possono ricondursi come a loro fondamento, né ad una cerchia delimitata e concreta di contenuti obbiettivi e soggettivi dell'esperienza, né all'atto di un'assoluta realtà metafisica, ma possono giustificarsi solo secondo un principio trascendentale, che sostiene in unità di significato la molteplicità di forme di vita che in tali aspetti si concentrano, attraverso un inesauribile processo<sup>8</sup>.

Inizia così il primo dei due articoli che Antonio Banfi dedica alla fenomenologia husserliana nel 1923 e che hanno per titolo, in ordine di pubblicazione: *La tendenza logistica nella filosofia tedesca contemporanea e le 'Ricerche logiche' di Edmund Husserl*, e *La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*. Il concetto che fa da ponte tra l'originale problematica banfiana, che vediamo succintamente ripercorsa in queste righe d'apertura, e la fenomenologia quale appare a Banfi dopo la lettura delle prime opere di Husserl, è quello di 'trascendentale', criticamente ripreso dal neokantismo. Simbolo di una

<sup>8</sup> R. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le 'Ricerche logiche' di Edmund Husserl*, « Rivista di filosofia », XIV, 2, p. 115.

rinnovata coscienza della natura razionale della filosofia, questo principio viene affermato in opposizione tanto ai concetti piú dogmatici dell'idealismo, che annulla lo sviluppo della teoreticitá nel concetto di un fondamento assoluto, quanto a quelli altrettanto superati del positivismo, che identifica il piano dell'esperienza con quello dell'obbiettività scientifica. Per sfuggire all'arbitrio di queste posizioni è necessario che il pensiero assuma coscienza della propria natura autonoma e che la sviluppi in una concezione dinamica del sapere, avendo come fine un grado di autoconsapevolezza inteso a fondarne trascendentalmente la validità operativa. Esso, in quanto forma del pensiero filosofico, pertiene al regno della pura logica, alla quale si riferiscono, come a proprio fondamento trascendentale, le altre scienze. Tra di esse, quella che con piú insistenza si oppone ad una simile concezione del sapere, è senza dubbio la psicologia, originariamente sorta dall'esigenza tutta naturalistica di dare alle ricerche filosofiche un oggetto e un fondamento obbiettivi. Husserl, postosi sulla linea dello psicologismo descrittivo brentaniano — che costituisce, secondo Banfi, il piú radicale tentativo di superamento della psicologia — articola la propria ricerca in due momenti:

riconoscere dapprima l'autonomia del momento teoretico nella verità evidente dei principi e dei rapporti logici, per riconoscerla quindi, attraverso un approfondimento del proprio procedere metodico, come l'esigenza, anzi la sfera stessa, di un sapere puramente razionale, indipendente da ogni presupposto reale e nello stesso tempo illimitatamente universale<sup>9</sup>.

Ciò che distingue il programma del metodo critico-trascendentale da quello di Husserl, è il permanere di quest'ultimo sul piano di una obbiettività descrittiva indifferente alla soluzione del problema delle condizioni del conoscere e dell'esperienza. Indifferenza che va a vantaggio di una maggiore libertà filosofica rispetto alla piú consuetudinaria tradizione di pensiero. E, poiché il significato originale del pensiero di Husserl sembra consistere non nei risultati particolari ma in una coscienza metodologica conseguita tramite la riflessione sulle proprie successive posizioni, Banfi ritiene che esso possa chiarirsi solo mediante un'analisi delle direzioni fondamentali di questo sviluppo.

La disamina che segue, del contenuto di *Logische Untersuchungen* nel primo articolo, e di *Ideen-I* nel secondo, è tra le piú fedeli e attente che possano trovarsi in Italia nel periodo da noi considerato. Il testo vie-

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 121.

ne scrupolosamente seguito sull'originale, senza interpolazioni da parte dell'autore, che riserva al proprio commento le pagine conclusive del secondo articolo. Questo tenersi attaccati ai testi è caratteristico in Banfi, e rivela la propria valenza dinamica in una lettura che potremmo definire, per simpatia con l'argomento, intenzionale, ovvero attenta, piú che all'enunciato e alla definizione, alla tensione problematica da cui scaturiscono, alla sovrabbondanza di un senso che si spinge oltre le parole compiute, verso altre non ancora presenti ma, appunto, solamente intenzionate. E tuttavia, se ciò troviamo molto confacente al carattere stesso della filosofia husserliana, non bisogna dimenticare il taglio preciso che Banfi imprime alla propria lettura. Questa, in sintonia con le premesse, privilegia l'aspetto metodologico della fenomenologia, inizialmente applicato alla problematica logistica relativa ad una fondazione valida del pensiero. La questione che rimane sullo sfondo è, naturalmente, quella del rapporto tra obbiettività e soggettività del conoscere, e il fatto che Banfi non la individui nella sua specificità tematica all'interno dell'analisi husserliana, è determinante non solo ai fini della lettura ma anche delle osservazioni che verranno espresse in sede critica.

Il risultato piú notevole cui pervengono, secondo Banfi, le *Ricerche logiche* — e, in particolare, i 'Prolegomena' — è quello di aver esibito con grande chiarezza lo spessore filosofico della sfera logica, che viene così a superare l'astratto formalismo normativo, per affermarsi come orizzonte teoretico nel quale si organizzano in unità scientifica i significati relativi alla realtà fisica e psichica. Ora, per fissare le idee logiche in modo gnoseologicamente chiaro e distinto, è necessario determinare la struttura dell'atto stesso del conoscere nella sua essenza. A questo fine sono rivolte le ricerche fenomenologiche condotte nel secondo volume di *Logische Untersuchungen*. E se è vero che queste hanno come fulcro il concetto brentiano di intenzionalità, è altrettanto certo che con Husserl si compie in tal senso un passo in avanti decisivo: perché il contenuto del conoscere possa traspirarsi nella pura sfera dell'idealità, occorre che il rapporto intenzionale sia considerato non come dato psicologico ma come relazione tra i momenti ideali costituenti la struttura essenziale della coscienza. Ne deriva una teoria ordinata non come scienza di fatti ma di pure essenze. La fenomenologia, cessando di riferirsi ad un determinato sistema di realtà, rinvia ad una concezione del sapere destinata a realizzare la piena indipendenza da ogni presupposto, poiché essa si muove nell'ordine stesso in cui ogni presupposto ha il suo fondamento.

Sviluppando questa impostazione, metodologicamente consolidata

con le originali teorie dell'intuizione eidetica e delle riduzioni, Husserl conclude, nelle *Ideen*, all'analisi delle oggettività costitutive della coscienza. Nell'universale rapporto noetico-noematico relativo all'oggetto, Banfi individua la possibilità del passaggio dalla logica pura all'ontologia formale, con questo essenziale guadagno: la fenomenologia può percorrere analiticamente tutta la sfera dell'essere senza mai compromettersi in un'ontologia di tipo metafisico-dogmatico, poiché l'essere trova nella struttura essenziale della pura coscienza la trama della sua struttura trascendentale. Ogni regione materiale offre allora, nella sua essenza, la guida per un proprio tipico gruppo di ricerche finalizzate a metterne in luce a priori i momenti essenziali. Questo vale per qualsiasi tipo di oggettività reale, dalla semplice 'cosa' a quelle di ordine superiore, valutative o pratiche, di costume o culturali, come Stato, diritto, Chiesa, ecc. Enzo Paci, a commento di questi passi, scrive in un articolo del 1967:

È importante che Banfi dica che la stessa realtà deve essere intesa fenomenologicamente. È importante perché in Husserl apparirà chiaro soltanto in *Ideen II* (pubblicato nel 1952, n.d.r.) (...). È in giuoco qui proprio ciò che alla fenomenologia viene negato: la sua sostanziale natura di praxis e di storicità<sup>10</sup>.

Questo rilievo, oltre a portare una prima conferma del carattere che abbiamo definito intenzionale della lettura banfiana di Husserl, indica uno dei punti di fusione tra fenomenologia e razionalismo critico, che consentirà l'assorbimento della prima nel più vasto orizzonte dell'umanesimo illuminista di Banfi. Vediamo in che senso ciò si deve intendere.

Alla luce del cammino percorso attraverso *Logische Untersuchungen* e *Ideen I*, la fenomenologia si presenta a Banfi non come un sapere che abbia il suo termine in una realtà empirica o metafisica, ma come un metodo per il quale ogni forma di obbiettività, di qualsiasi ordine, viene penetrata e risolta. In questo modo essa riunisce nel proprio operare i due momenti, critico e costruttivo, nei quali si articola il principio dell'autonomia teoretica. Se attraverso la sospensione di ogni assenso speculativo (epoché) la filosofia husserliana reagisce negativamente ad ogni forma culturale tradizionalmente fissata e ad ogni limitazione dogmatica, con il metodo fenomenologico-trascendentale essa risolve tale dogmatica fissità in un illimitato processo relazionale da cui possono razionalmente

<sup>10</sup> E. Paci, *Antonio Banfi vivente*, in AA.VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo* (atti del convegno di studi banfiani svoltosi a Reggio Emilia il 13 e 14 maggio 1967), Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 40.

ricavarci i principi di costituzione e di sviluppo dell'esperienza, ovvero i principi che determinano lo schema della sua storicità. Paci ricordava *Ideen II*. Qui è quasi d'obbligo un richiamo alla *Krisis* e agli inediti, il cui orizzonte problematico Banfi vede, ancora con grande penetrazione, già all'opera nei primi scritti husserliani. Tuttavia, se nella sintesi tra razionalismo critico e umanismo storico vediamo uno dei punti di maggior vicinanza tra i due filosofi, in questo stesso luogo le loro strade prendono radicalmente a divergere. I due aspetti strutturali che definiscono la sistematica banfiana vengono, è vero, riconosciuti anche nel pensiero di Husserl: essere davvero antidogmatici significa non solo riaffermare l'autonomia dell'idea nella sua purezza trascendentale ma, in strettissima connessione, avviare anche con idonei strumenti razionali una ricostruzione critica dell'oggettività conoscitiva. Husserl, pur ponendosi correttamente in questa prospettiva critica e pur contribuendo a svilupparla in modo decisivo, a causa di un uso ancora troppo dogmatico della razionalità, mette in pericolo, secondo Banfi, lo stesso legame trascendentale tra essenza e dato di fatto, e quindi la possibilità stessa del suo sviluppo fenomenologico.

Vedremo subito meglio in che modo questa critica si sviluppa, ma osserviamo già da ora come con essa venga in sostanza negato il principio stesso dell'intenzionalità eidetica, caposaldo di tutta la filosofia *als strenge Wissenschaft*, della quale, pure, Banfi riconosce in Husserl uno dei simboli più luminosi.

Fin dal 1923, Banfi inquadra la fenomenologia in una propria visione teoretica alla quale, solo, spettava una più compiuta e profonda articolazione concettuale. Non è dunque un caso che nell'ultimo paragrafo dei *Principi di una teoria della ragione* (1926), dedicato a Husserl, si ritrovino copiose citazioni dagli articoli di tre anni prima e la medesima sostanza critica riprodotta e ampliata. Nei *Principi*, summa del pensiero speculativo banfiano, la fenomenologia si trova a svolgere un ruolo importante tanto nella prima parte, dove Banfi espone le linee della propria sistematica razionale, quanto nella seconda, occupata da una serie di analisi critiche sulla filosofia contemporanea che documentano, tra l'altro, un'informazione di prim'ordine, per quel tempo piuttosto rara. Impegnato in uno sforzo costante di definizione sistematica del proprio pensiero, Banfi trova nell'inesauribile ricchezza delle analisi husserliane un valido aiuto, oltre che un forte stimolo chiarificatorio. Grazie a questa dinamica collaborazione e al più ampio contesto in cui essa può espri-

mersi, la qualità stessa dell'esegesi banfiana risulta nettamente migliorata rispetto ai contributi precedenti. Ciò si può misurare, ad esempio, non solo nel paragrafo sulla fenomenologia, ma in numerosi passi della sezione dedicata all'analisi trascendentale dell'idea del conoscere — meno, e possiamo già comprendere perché, nella sezione in cui, del conoscere, si esamina la realtà attuale — dove il confronto teoretico è più diretto e ampi sono i richiami tanto alle opere di Husserl quanto agli articoli degli husserliani comparsi sullo *Jahrbuch*. Se il punto fondamentale rimane il processo metodico che porta Husserl ad affermare l'autonomia del teoretico, là dove negli articoli del '23 si parla semplicemente di trasposizione del contenuto del conoscere nella pura sfera dell'idealità, nei *Principi* Banfi mostra di aver colto in pieno la decisiva discussione husserliana relativa ai concetti di 'contenuto', 'oggetto' e 'rappresentazione', ovvero la distinzione fra atto del rappresentare, rappresentazione come dato e oggetto rappresentato, il cui travisamento, tipico dell'atteggiamento naturale, costituisce, sono parole di Husserl, « una delle peggiori falsificazioni concettuali che la filosofia conosca »<sup>11</sup>. Vediamo come Banfi sviluppa questo punto.

(...) il carattere di irrealtà della rappresentazione o del contenuto oggettivo del conoscere, esprime semplicemente in forma negativa la sua indipendenza essenziale dall'essere determinato del soggetto e dell'oggetto. Essa invero, ci appare come soggiacente a leggi e relazioni tutt'affatto irriducibili al processo psichico, come fondata su una universale struttura che condiziona il processo psichico stesso, determinando in esso particolari direzioni che lo caratterizzano come attualità del soggetto, mentre d'altro lato condiziona l'oggettività dell'oggetto determinato in quanto disegna le relazioni secondo cui essa può svilupparsi in un sistema generale di rapporti, indipendentemente dal suo particolare rapporto all'io determinato<sup>12</sup>.

L'indipendenza dell'eidético, sempre più banfianamente, assurge nei *Principi* a « momento di una sistematica razionale cui deve elevarsi l'esperienza per purificarsi dalla parzialità dei singolari punti di vista »<sup>13</sup>.

Il problema che si pone, ora, si esprime ormai nei termini di un confronto tra due posizioni definite: vedere cioè

<sup>11</sup> Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 1968, I, p. 435.

<sup>12</sup> A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Torino, G. B. Paravia, 1926, pp. 70-71.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 561.

se la filosofia fenomenologica corrisponda senza dubbi e senza incertezza all'ideale di tale pura sistematicità razionale. Ed anzitutto — continua Banfi — è il concetto di intuizione sufficiente a determinare il senso del processo teoretico con cui viene riconosciuta e svolta l'autonomia del razionale, o non implica piuttosto una equivochezza di significati che deve venire chiarita e risolta? <sup>14</sup>.

E in secondo luogo:

la determinazione della sistematicità razionale come sfera della coscienza pura non la limita e la irrigidisce secondo uno schema di relazioni che si sovrappongono, senza penetrarle e risolverle, alle posizioni eidetiche precedenti? <sup>15</sup>.

Le due obiezioni sono strettamente connesse. Il concetto husserliano di intuizione, poiché sembra riferirsi tanto al dato sensibile quanto all'essenza razionale, come uniforme funzionalità che determina il loro esser dati per la coscienza, non sembra affatto indicato ad esprimere nella sua specificità il momento razionale. Di più:

se l'eidos della coscienza pura e le altre unità eidetiche stanno come puri dati dell'intuizione su di un medesimo piano, come concepire il significato teoretico dominante che ha il primo e giustificare da un punto di vista teoretico il suo primato? <sup>16</sup>.

Sull'ambiguità radicale del concetto di intuizione, qui appena indicato, Banfi tornerà a riflettere in modo più approfondito agli inizi degli anni Quaranta, mentre sul carattere ancora troppo psicologico della coscienza trascendentale husserliana, viene espressa nei *Principi* una critica di carattere ultimativo. Critica, del resto, in linea con la generale disposizione banfiana, più rivolta alla comprensione dei motivi interni di un pensiero che non alla loro polemica fissazione in vista di un brillante quanto inutile superamento.

Sulla scorta di una fondamentale distinzione presente in *Ideen I*, quella tra essenze trascendenti ed essenza immanente, Banfi vede aggirato l'ostacolo del coscienzialismo, e indica nella sfera della pura coscienza non tanto un dato ideale, quanto il disporsi sistematico dei dati ideali stessi, ovvero il piano di « sistematicità autonoma razionale dell'eidetico ».

In conclusione, Banfi osserva che se il problema di una pura si-

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 571.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 573.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 572-573.



stematica razionale, libera dagli errori dogmatici, ha nella fenomenologia la sua radicale impostazione, esso non trova tuttavia in questa una soluzione universale e definitiva. Da un lato, perché la sfera della pura sintesi teoretica è interpretata limitativamente in funzione della pura coscienza, dall'altro, e di conseguenza, perché il significato della struttura teoretica non può giustificare alcun rapporto di fatto con gli altri momenti della vita spirituale. Questi ultimi sono, secondo l'originale versione banfiana, gli aspetti 'fenomenologici' del sapere, quelli nei quali il conoscere razionale si attualizza in una rete infinita di relazioni. La fenomenologia husserliana, per sviluppare appieno la propria natura metodica, per spingere ancor più a fondo il processo di risoluzione razionale del dato, deve assolutamente liberarsi dai presupposti dogmatici che ancora la limitano, reinterpretare le proprie posizioni di principio come altrettante ipotesi e direzioni di pensiero, assimilare, insomma, più decisamente la propria azione a quella generale atmosfera critica che avvolge di sé ogni settore della filosofia contemporanea.

Un'importante nota dei *Principi* aiuta ad integrare in questo senso il discorso banfiano sulla fenomenologia, discorso che, riconnettendosi al terreno composito dal quale aveva preso le mosse, sembra qui segnare il suo primo passo. Scrive Banfi:

È evidente che questo concetto ('fenomenologia', n.d.r.) è qui assunto in un senso differente e più vasto che non quello ch'esso possiede in Hegel e in Husserl. L'espressione è tuttavia stata conservata poiché essa corrisponde ad un tipico indirizzo speculativo, che può esprimersi come la soluzione dell'antitesi kantiana tra fenomeno e noumeno. Tale indirizzo si spiega come l'abbandono di una posizione dogmatica tanto da parte dell'empirismo quanto da quella del razionalismo, ed ha a nostro vedere la sua sistemazione teoretica in un razionalismo trascendentale. Tale direttiva fenomenologica può così rilevarsi nel campo empiristico, nel pluralismo, nel pragmatismo, nel realismo, nel campo razionale-idealistico, non solo nella filosofia fenomenologica dell'Husserl, ma nella teoria dei valori, nello stesso principio del Croce di identificazione di storia e filosofia e infine nella filosofia della vita e della cultura del Simmel e della scuola del Dilthey<sup>17</sup>.

## II.2. - BANFI E LA SCUOLA FENOMENOLOGICA.

Per integrare il discorso di Banfi sulla fenomenologia può essere utile esaminare le sue recensioni ai volumi VI, VII e X dello *Jahrbuch*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 235.

*für Philosophie und phänomenologische Forschung*<sup>18</sup> (non segnalate nelle bibliografie degli studi husserliani in Italia), sulla cui importanza richiama l'attenzione Eugenio Garin in un articolo del 1970<sup>19</sup>. Lo sguardo critico di Banfi si allarga qui a considerare come la chiarezza fondamentale della posizione metodica husserliana, il rispetto e la legittimazione che in essa sembrano trovare i vari piani della realtà, esercitino una forte attrazione su pensatori provenienti da aree filosofiche anche molto eterogenee, costituendo, più che un nucleo scolastico o una corrente filosofica tradizionale, una tendenza spirituale in grado di far fronte alla crescente crisi del mondo di cultura, a partire dal piano specifico dei suoi singoli momenti problematici. L'estensione raggiunta dal metodo sistematico, nel quale Husserl ritiene di aver posto non solo il principio di una filosofia come scienza, ma lo stesso criterio generale della teoreticità, consente infatti alla fenomenologia di applicarsi con efficacia ai campi più disparati del sapere. Da ciò l'impulso dato alla psicologia e alla teoria della conoscenza, il rinnovato interesse per gli studi logici, la nuova ed universale fondazione del momento formale del conoscere. A motivare questa non comune fecondità teoretica e, al tempo stesso, l'interesse speculativo suscitato dal metodo fenomenologico nonché la difficoltà di una sua valutazione semplicistica, vale, secondo Banfi, il fatto che fino a questa fase del suo sviluppo la filosofia husserliana si è improntata molto più in senso sistematico che non schiettamente metafisico. Idealismo trascendentale, empirismo e razionalismo sembrano in essa integrarsi a vicenda, dando vita ad una concezione del sapere filosofico inteso, da un lato, come soluzione razionale dell'oggetto nella pura forma della coscienza, di cui esso è termine intenzionale (momento fenomenologico), dall'altro, come analisi dell'elemento eidetico che significa l'oggetto e lo eleva a realtà (momento ontologico). Tuttavia, nell'uno come nell'altro aspetto, il pensiero filosofico non astrae e non deduce, non semplifica il reale, assumendolo, anzi, in quell'infinita varietà di caratteri e di significati che

<sup>18</sup> Cfr. « Rivista di filosofia », XVI, 1, 1925, pp. 73-81 e XVII, 2, 1926, pp. 175-179; « Civiltà moderna », II, 2, 1930, pp. 424-427. Le considerazioni espresse in queste recensioni sulla scuola di Husserl sono riassunte in un articolo del 1931 intitolato *Filosofia fenomenologica*, comparso su « La Cultura », n.s., X, 6, pp. 463-472 e ristampato poi su « Aut-Aut », XVIII, 105-106, 1968, pp. 130-141.

<sup>19</sup> E. Garin, *Banfi e il pensiero contemporaneo*, « Rivista critica di storia della filosofia », XXV, 1, 1970, pp. 75-95.

le idee sono chiamate a rappresentare. Esso si impone, cioè, come procedere descrittivo della realtà ideale, che aderisce intuitivamente al pensiero. Questa nuova filosofia tende dunque ad essere (cita da una lettera privata di Husserl, senza dire quale)

una nuova *universalis sapientia* che tragga da sé, in un nuovo sviluppo sistematico, tutte le scienze, dal fondamento stesso del loro proprio metodo, liberandole da ogni ingenuità dogmatica. Ma una scienza filosofica non è che autocoscienza della umanità nel suo elevarsi a vera e pura umanità, onde la filosofia fenomenologica, nel suo sforzo razionale, tende ad esprimere nella sua purezza l'idea della cultura europea nella sua libera autonomia, quella idea che ha la sua prima origine nella reazione socratica e platonica contro la sofistica<sup>20</sup>.

Non è un caso trovare questo passo husserliano, che sembra tratto direttamente dal ciclo della *Krisis*, riportato in uno scritto di Banfi del 1925. Che sia proprio 'questo' Husserl ad interessare Banfi in modo particolare è quanto, in parte, abbiamo già supposto, ed è ciò che cercheremo di comprendere sempre meglio anche a partire da queste recensioni.

Esaminando in modo puntuale i contributi di ispirazione husserliana, Banfi ha occasione, da un lato, di verificare su più vasta scala ciò che di realmente nuovo e profondo la fenomenologia porta con sé, dall'altro di mettere a fuoco le differenze tra la posizione del maestro e quella degli allievi. Sul fatto che differenze esistano, ed essenziali, Banfi non sembra avere dubbi, invitando, nei suoi interventi, alla cautela quando si parla, ad esempio, di 'scuola fenomenologica', o quando si definiscono fenomenologi pensatori come Scheler, Heidegger, Hartmann o Becker. Con questa importante precisazione Banfi si mostra consapevole, a differenza di molti altri, come vedremo, di quella sfasatura che non venne mai meno tra il cammino solitario e in perenne trasformazione di Husserl e le varie applicazioni del suo, o di quello che veniva considerato il suo metodo. Di fatto, nell'esplicazione concreta del suo potenziale teoretico, il valore della fenomenologia trova un'ulteriore conferma. Leggendo i testi fenomenologici Banfi rileva con favore una reazione globale contro quella limitazione del campo e dei problemi speculativi — nell'ambito di una filosofia della cultura fondata su principi aprioristici — che fu propria delle varie correnti neo-kantiane e neoidealistiche, e già denunciata da Simmel e da Dilthey.

<sup>20</sup> Cfr. « Rivista di filosofia », XVI, 1, 1925, p. 75.

Il metodo husserliano mostra altresí di saper distendere in modo non dogmatico l'efficacia delle proprie analisi, fino ad affrontare problemi come quello della costituzione oggettuale (riproponendo in chiave fenomenologica la tematica kantiana dell'apriori); temi come quello del valore razionale dell'idea nell'esame della problematica che ne dipende rispetto ad un oggetto e dalla cui soluzione questo è definibile, appunto, in funzione dell'idea della pura essenza; questioni, ancora, relative all'indipendenza della gnoseologia da ogni scienza di fatto come dalle altre scienze eidetiche applicate a diverse strutture ontologico-regionali. In ogni caso risulta a Banfi salvaguardato, da una parte, il rilievo dei momenti caratteristici di ogni forma e direzione spirituale, dall'altra il riconoscimento del loro complesso intreccio nel multiverso dei rapporti essenziali e nella tipicità dei loro significati. È appena opportuno richiamare i motivi di conforto che Banfi poteva trarre dall'esame di questi contributi. In essi traspariva evidentemente la sua stessa insofferenza per gli schemi sistematici astratti, l'esigenza di un contatto vivo con la realtà esperienziale, la ricerca di un criterio interno all'universalità del mondo di cultura, la fede in un intimo ordine razionale della realtà, le grosse questioni, infine, relative all'essenza e alla destinazione dell'uomo nella complessità della sua struttura e della sua vita. E tuttavia, anche se in questi punti possiamo riconoscere un'aura teoretica molto affine a quella banfiana, un piú profondo motivo di contatto, quale abbiamo riscontrato nel confronto diretto con Husserl, non potrebbe sussistere con quanti hanno travisato, secondo Banfi, il suo insegnamento fondamentale, quello, cioè, relativo all'esigenza di una sistematica razionale. Spieghiamoci meglio.

Husserl, nelle *Idee*, aveva chiaramente affermato l'autonomia del momento eidetico dell'esperienza e la necessità, da un lato, di sviluppare il sistema con un'analisi ideale ontologica, dall'altro di ricondurne le sintesi parziali alla relazione fenomenologica fondamentale, all'io come centro cosciente, cosí da poter risolvere razionalmente la complessità dell'esperienza secondo la struttura della coscienza trascendentale. Ora, nelle varie correnti fenomenologiche questo intento programmatico si è articolato in due direzioni, entrambe trasgressive rispetto all'originale. Da una parte, si è lasciato in secondo piano il momento fenomenologico, dando a quello ontologico il massimo rilievo e interpretandolo in senso dogmatico, dall'altra, si è accentuato il momento fenomenologico isolandolo, e interpretandone la tipica tensione intenzionale in senso psicologico-metafisico. E, l'insorgere oltre il campo feno-

menologico di un'esigenza metafisica del pensiero che tende ad assorbire il primo e a modificarne il significato senza ottenerne una giustificazione, cela il pericolo che fini analisi razionali si oscurino in arbitrarie costruzioni e significazioni. Ma questo, per Banfi, sarebbe il male minore, poiché se è necessario che una metafisica insorga, egli rimane convinto del fatto che l'analisi eidetica sia destinata ad arricchirla di sviluppi e forse a fecondarla di un'interiore dialettica in grado di scioglierla da un'accezione dogmatica. Se è vero che con la fenomenologia non si è acquisita una nuova metafisica ma un criterio per sterrare le profonde radici razionali su cui ogni metafisica si erge, allora anche gli esiti metafisici di certe letture del pensiero husserliano, proprio nel loro fondamento fenomenologico, offrono lo spunto per una loro correzione e integrazione critica. Il punto è allora un altro, e spiega perché Banfi abbia serbato sempre maggior fede ad Husserl, ritenendolo tutt'altro che superato nei suoi allievi.

Abbiamo già richiamato l'attenzione sul tema della storia come punto di fusione (da noi appena delineato sulla scorta di una indicazione di Enzo Paci, ma che verrà precisandosi sempre meglio) tra l'orizzonte fenomenologico e quello del razionalismo critico banfiano. Non è certo un tema caratteristico in Husserl che, anzi, prima della *Krisis*, fu spesso accusato di aver trascurato del tutto il problema. Diventa allora molto significativo il fatto che Banfi si sia rivelato così sensibile all'emergenza di questo motivo fondamentale fin nelle prime opere husserliane, tanto più se si ricorda come lo stesso Husserl si sentì sempre pienamente frainteso su questo punto. Grande merito ebbe dunque per Banfi la fenomenologia nell'aver posto il problema filosofico relativo all'essenza della storicità nel sistema generale dell'esperienza, senza limitare questa, come voleva lo storicismo, nei rapporti e nelle forme di quella, poiché non solo il mondo di cultura non si lascia risolvere nella storicità, ma la storicità si offre piuttosto all'analisi eidetica a partire dai suoi momenti singoli, come il piano stesso generale di tutta la realtà. Una filosofia dello spirito intesa come teoria della cultura ha, infatti, come correlato il carattere essenzialmente storico della stessa esperienza culturale, e la spiritualità come processo ha alla sua base l'infinita posizione e risoluzione del rapporto fra io e mondo, l'immanente creazione e distruzione di valori, nonché la tensione infinita tra l'universale libertà dello spirito e la libertà individuale della persona. Husserl, disvelando grazie alla originalità del suo metodo, la dimensione eidetica del mondo e indicando in essa non la forma di un ipotetico es-

sere in sé ma la struttura universale di ogni possibile esperienza, ha con ciò aperto la via alla scoperta dei principi trascendentali che sostengono la costituzione e lo sviluppo dell'esperienza stessa: i principi, come dicevamo, che determinano lo schema della sua storicità. Ma allora, chiunque voglia ancora ostinarsi, come è il caso di molti 'fenomenologi', a confondere nel proprio processo di pensiero la pura analisi ontologica con uno sviluppo metafisico, senza che i due metodi vengano chiaramente distinti e la loro unità giustificata, ad ammettere la possibilità di un passaggio immediato quanto misterioso dall'essenza eidetica all'Essenza 'in sé e per sé', ad interpretare, ancora, l'autonomia dell'eidético come espressione dell'eterna sussistenza di un ordine ideale che ha nello spirito divino il suo fondamento, è destinato a rimanere molto al di qua di quel progetto filosofico e a non intendere di esso né il senso né la portata, concludendo ad un banale realismo sia gnoseologico che ontologico, sia etico che religioso. Ogni trascendentalismo razionale non può, per Banfi, che accompagnarsi ad uno storicismo di fondo, dove idealismo spirituale e relatività di ogni ideologia sono considerati poli di un medesimo divenire. Senza il primo, l'esperienza storico-ideale si fisserebbe in una teoria di posizioni dogmatiche; senza la seconda, rischierebbe di perdersi il senso storico, determinato, della vita, la quale mai può — o meglio, deve, pena il dissolversi di ogni esperienza — risolversi del tutto nella sua pura struttura spirituale, che è idea limite.

### II.3. - L'INTERVENTO DI ERNESTO GRASSI.

Le ultime voci della produzione critica e storiografica sul pensiero di Husserl negli anni Venti, sono dovute a Giulio Grasselli e a Ernesto Grassi, due studiosi imparentati alla lontana con Antonio Banfi in quanto allievi entrambi di Piero Martinetti che, nel 1927, aveva assunto la direzione della « Rivista di filosofia », sulla quale compaiono gli articoli di cui parliamo: *La fenomenologia di Edmund Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger* (Grasselli, 1928) e *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea* (Grassi, 1929)<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. « Rivista di filosofia », XIX, 4, 1928, pp. 330-347 e XX, 2, 1929, pp. 129-151. Per inquadrare il discorso su Grassi abbiamo considerato, dello stesso autore: *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*,

Se l'interesse del primo per l'argomento si esaurisce in quest'unico articolo, orientato a definire in senso platonico l'eidetica fenomenologica e a vedere in essa niente piú che un gioco di combinazioni concettuali a sfondo dialettico o descrittivo che vanificherebbe, in Husserl come in Heidegger, tutto il complesso lavoro critico-induttivo della gnoseologia moderna, un discorso altrimenti ampio e articolato è possibile fare a proposito di Ernesto Grassi.

Entrato fin dal 1928 nella cerchia di Heidegger a Friburgo, Grassi divenne suo assistente per circa un decennio adoperandosi, da un lato, a diffondere l'analitica esistenziale del maestro anche nel nostro paese, dall'altro a mediare in un ampio dibattito di pensiero le istanze delle piú vive correnti speculative tedesche del tempo con la grande tradizione idealistica, della quale scorgeva l'esito piú maturo nel neohegelismo italiano. Piú della disamina critica diretta sulla fenomenologia, che non si discosta molto dalla versione platonica di Grasselli, sarà allora interessante seguire, in un primo tempo, i risvolti di questo progetto di mediazione, che resta la cifra fondamentale di tutta l'opera di Grassi fino ai giorni nostri<sup>22</sup>, per vedere, quindi, quale posto occupi in esso il pensiero di Husserl. Un ulteriore motivo di interesse è costituito, infine, dal tipo di attenzione e di accoglienza che questo tentativo ricevette nell'ambito del neoidealismo italiano.

Troviamo esplicitato l'assunto generale dal quale muove il discorso di Grassi, nello stesso articolo del '29 sulla fenomenologia. Scrive l'autore:

Ogni individuo ed ogni popolo deve percorrere la propria via, muovendo dalle condizioni di fatto nelle quali si trova e che sono il risultato della sua storia: non bisogna quindi notare solo le deficienze e sottolineare le differenze di indirizzi, ma cogliere i problemi e le ragioni storiche che formano l'originalità e

« Rivista di filosofia », XX, 1, 1929, pp. 59-77; *Il problema della metafisica immanente di Martin Heidegger*, « Giornale critico della filosofia italiana », XI, 4, 1930, pp. 288-314; *Dell'Apparire e dell'Essere - Con in aggiunta: Linee della filosofia tedesca contemporanea*, Firenze, La Nuova Italia, 1933, pp. 120 (cfr. anche la recensione di G. Preti su « Sophia », III, 1, 1935, pp. 132-133); la voce *Husserl Edmund*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere e Arti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1933, vol. XVIII, p. 613; *La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana*, « Giornale critico della filosofia italiana », n. s., VIII, n. 6, 1940, pp. 398-421.

<sup>22</sup> Di recente pubblicazione è un saggio di Grassi sui rapporti tra la filosofia heideggeriana e la tradizione umanistica italiana intitolato *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli, Guida Editori, 1985, pp. 105.

il significato di ogni ambiente. Ci sembra cosí del massimo interesse per il pensiero italiano di tornare con una maggior cura a studiare i piú recenti aspetti ed atteggiamenti del pensiero tedesco che hanno le loro ragioni profonde ed il loro momento e significato in seno alla situazione speculativa non solo della Germania ma di tutto il pensiero contemporaneo<sup>23</sup>.

Ora, se è vero, come ritiene Grassi, che tale situazione speculativa deve improntarsi al modello della tradizione classica idealistica, se un concreto concetto dell'immanenza e l'idealità del reale possono guadagnarsi solo tramite un ripensamento originale dei problemi lasciati aperti da quel grandioso sforzo di pensiero, non c'è dubbio allora che l'ambiente filosofico italiano, dove l'idealismo domina su ogni altra concezione e gode di uno sviluppo critico diretto e originale, sia teoreticamente piú emancipato di quello tedesco che, in seguito alla reazione positivista anti-hegeliana, ha visto il proprio livello filosofico costantemente abbassato alle ibride posizioni dello scientismo e dello psicologismo naturalistico. Lo psicologismo, in particolare, invadendo con le proprie istanze la scienza logica, ha fatto completamente smarrire il concetto di 'universale', e fu proprio Croce, primo fra tutti, a notare che per contrastare validamente questa tendenza sarebbe stato salutare perfino un risveglio della logica aristotelica, anzi, di quella scolastica, nella quale pur viveva l'ideale dell'universale. Proprio in questo senso si impone il pensiero di Husserl, che inaugura la ricerca di una nuova base del filosofare superando, da un lato, la scuola neokantiana, che si isteriliva sui problemi della scienza e sui rapporti, astrattamente concepiti e quindi insolubili, tra scienza e filosofia; che naturalizzava le categorie risolvendole parzialmente nelle leggi empiriche; dall'altro lato, lo storicismo che, soprattutto a causa di una superficiale conoscenza del pensiero di Dilthey, sembrava che non potesse dar luogo ad altro che ad una teoria di tipologie, psicologie, distinzioni e moltiplicazioni della scienza dello spirito, trattati di sistematica scientifica e simili. Chi, dunque, non intendeva rinunciare alle prerogative di una filosofia intesa ancora come scienza rigorosa, trovava in Husserl un solido orientamento e un metodo sicuro per ridare le basi ad ulteriori costruzioni. Seguendo il principio della totale assenza di presupposti, Husserl pone la questione gnoseologica al di qua di ogni teoria preconstituita, di ogni criterio interpretativo del reale, e affronta in modo diretto il problema della sua manifestatività e del fonda-

<sup>23</sup> Cfr. « Rivista di filosofia », XX, 2, 1929, p. 151.



mento di questa. Dilthey compie il passo successivo disvelando, attraverso il concreto esame del processo del reale, il rapporto originario che ne sta alla base: l'atto di coscienza in cui si compone l'antitesi di io e non-io, atto di comprensione originaria in cui si risolve la realtà e di cui la molteplicità dei soggetti, la natura e la storia, non sono che aspetti e momenti. Breve è ora il passo per riconoscere che non esiste altra realtà fuori di quella fondata nella concretezza vivente dell'atto spirituale: conclusione metafisica e assolutamente immanentistica che verrà a chiara coscienza solo nel pensiero di Martin Heidegger. Qui l'analisi fenomenologica, abbandonando ogni intuizionismo e superando quel razionalismo astratto nel quale era andato a perdersi Husserl, si inverte nell'analisi del *Dasein* come fondamentale atto e nella sua dettagliata esplicitazione, seguita piano per piano nelle varie forme di esistenza. Fenomenologia e intuizionismo eidetico divengono allora, rispettivamente, interpretazione e chiarificazione dell'esistente, portatrici e rivelatrici dei suoi distinti ambiti di sviluppo.

Non stupisce che, a questo punto, Grassi faccia esplicitamente il nome di Gentile, presentando l'analitica esistenziale e la teoria generale dello spirito quale atto puro, come due correnti in confluenza verso un medesimo piano teoretico e distanti solo nel gergo, né che il suo giudizio sulla fenomenologia sia molto affine ad una delle rare annotazioni di Croce sull'argomento. Scrive Croce:

Sta bene riaffermare con lo Husserl che la fenomenologia non possa essere una psicologia, ma debba porre, prima dei fatti, le 'essenze': ma queste non sono poi altro che le forme o categorie o valori dell'unico spirito, e non si pongono 'prima', per mezzo di una 'intuizione eidetica', ma si pensano tutt'insieme coi fatti nell'unico atto del pensiero<sup>24</sup>.

Si tratta, tuttavia, di una vicinanza soltanto illusoria. Gli sforzi e la cura severa che Grassi ripose nel proprio progetto di ravvicinare la filosofia italiana a quella tedesca, erano destinati a non avere alcun seguito nell'ambito dell'idealismo italiano. Le dottrine con le quali egli mostrava tanta pregevole dimestichezza, apparivano agli attualisti ortodossi null'altro che un prodotto deteriore dell'idealismo ottocentesco, che serbava una forte impronta teologica, e quindi in nessun caso assimilabili alle originali elaborazioni delle più mature correnti neohegeliane. E, sempre

<sup>24</sup> B. Croce, *Nuove pagine sparse*, 2<sup>a</sup> ed., Bari, Laterza, 1966, p. 168.

Croce, intervenendo qualche anno piú tardi su questo tentativo, avrebbe scritto:

Insegnante in Germania il Grassi si propone il problema di avvicinare e indurre a concorde collaborazione la filosofia italiana e quella tedesca. Il problema non ha consistenza perché non c'è né la filosofia tedesca né quella italiana, ma solo la filosofia senza aggettivi, nel cui nome unicamente giova parlare a italiani, a tedeschi e a ogni altro popolo e individuo<sup>25</sup>.

In questi termini Croce e, con lui, tutto il fronte unico dell'idealismo italiano, evitavano di prestare ascolto alle estranee voci filosofiche che, grazie ad interventi come quello di Grassi, riuscivano appena a trapelare fin da noi. E, se un tentativo così conciliante poteva nondimeno cadere nel vuoto, aspra opposizione avrebbero incontrato i contributi in questo senso di coloro che con lo storicismo e l'attualismo non volevano aver nulla a che fare. Esaminando gli studi dedicati al pensiero di Husserl negli anni Trenta, avremo anche occasione di tracciare qualche linea di quella situazione speculativa che il rigido atteggiamento idealistico — ma non solo idealistico — andava determinando a quel tempo nel nostro paese, e di comprendere, quindi, meglio, la natura di questa ostilità, considerando in generale alcuni fra i motivi che la animavano.

<sup>25</sup> Cfr. « La Critica », XXXVIII, 1, 1940, p. 39.

### CAPITOLO III

## LA PRIMA ONDATA DI STUDI HUSSERLIANI NEGLI ANNI TRENTA

Una via semplice per giustificare il sensibile aumento, alle soglie degli anni Trenta, dell'interesse per il pensiero di Husserl in alcune regioni della filosofia italiana (senza escludere, come suggerisce Garin<sup>1</sup>, il senso geografico di questa espressione), è quella di indicare una serie di circostanze esteriori che possono aver influito in tal senso. Più problematico, per il momento, ci sembra far dipendere l'insuccesso o il successo della fenomenologia in Italia dalle azioni e reazioni della cultura filosofica dominante, parte perché il fenomeno di cui ci occupiamo è in una fase ancora troppo prematura e tale da non potersi ancora inquadrare in un discorso che coinvolga la filosofia italiana in generale, parte perché parlando, per esempio, *tout-court* di opposizione dell'idealismo alla fenomenologia, da un lato si fissano i termini di una relazione ancora tutta da documentare, dall'altro ci si preclude la possibilità di comprendere posizioni e situazioni intermedie — come quella, emblematica, di Ernesto Grassi — che costituiscono il momento essenziale di ogni progetto di diffusione. In linea generale, si può solo affermare, come già è stato fatto da altri, che il veto idealistico a certe correnti di pensiero, incoraggiò i non idealisti nella ricerca di

una via 'diversa' e 'alternativa' che potesse o sostituire il morto positivismo o rafforzare il pensiero metafisico fondamentalmente realistico e spiritualista, minacciato dall'idealismo. Capiamo allora perché la fenomenologia nel primo dopoguerra venga studiata da pensatori come N. Bobbio, A. Banfi e S. Vanni Rovighi. I primi

<sup>1</sup> Cfr. E. Garin, *Introduzione storica*, in AA.VV., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padova, Liviana Editrice, 1960, p. 17.

due rappresentano la continuità con il positivismo non tanto nei contenuti, quanto nell'esigenza di un sapere 'laico', 'razionale', 'antimetafisico'; nell'ultima si manifesta la cautela del metafisico di fronte alla fenomenologia<sup>2</sup>.

Oppure si può osservare come lo sfondo di attiva problematizzazione dell'enciclopedia scientifica sul quale si muoveva la filosofia di Husserl, era sufficiente a renderla invisa all'orientamento umanistico-letterario dell'idealismo e, di contro, teoreticamente affine alle minoritarie correnti neoilluministiche. Ciò spiegherebbe, tra l'altro, il futuro successo della fenomenologia in Italia, dovuto al capovolgimento di quel rapporto tra correnti. Scrive al proposito Giuseppe Semerari:

La filosofia italiana (...), da un lato emendando criticamente la legittimità delle preclusioni idealistiche e storicistiche nei confronti della scienza, riconoscendo a quest'ultima efficacia per l'impostazione e l'elaborazione delle tematiche filosofiche, dall'altro vincendo il suo costituzionale provincialismo e aprendosi a problemi europei, si è sempre più interessata al pensiero di Husserl<sup>3</sup>.

Viceversa, partendo *von unten*, dai diretti contributi di coloro che per primi in Italia si impegnarono sul terreno della fenomenologia, si avrà modo di cogliere concretamente una serie di incontri, vissuti in autonomia, tra singoli percorsi di pensiero e quello che si riteneva essere lo spirito della filosofia husserliana. Nel richiamo da un testo all'altro, nel riferimento, spesso aspramente polemico, di una posizione all'altra, tenendo anche utilmente in conto, come già si è fatto, la non secondaria attività recensionale, si vedrà allora poco per volta venire alla luce la trama sottile del primo dibattito italiano sulla fenomenologia di Husserl. Filosofia neoscolastica e idealismo, i contributi di Luigi Stefanini, Antonio Aliotta e Paolo Filiasi Carcano, la 'scuola torinese' di Annibale Pastore e Norberto Bobbio, i primi allievi di Antonio Banfi, sono le voci nuove di cui ci dovremo ora occupare, rispettando, sempre nei limiti del decennio 1930-1940, un ordine logico e a senso, più che non strettamente cronologico.

<sup>2</sup> Cfr. A. Ales Bello, *La fenomenologia in Italia*, «Filosofia e società», V, 2-3, 1979, p. 104.

<sup>3</sup> G. Semerari, *Scritti italiani su Husserl: 1945-1967*, «Cultura e scuola», VII, 28, 1968, p. 77.

## III.1. - NEOSCOLASTICA E IDEALISMO.

Vi sono dunque diversi antecedenti considerando i quali diventa possibile stabilire un riferimento diretto al piú vasto orizzonte degli studi husserliani negli anni Trenta in Italia:

— La fama mondiale raggiunta dalla fenomenologia nel decennio precedente, consacrata in un volume di scritti in onore di Husserl per il suo settantesimo anniversario<sup>4</sup>.

— La comparsa sullo *Jahrbuch* di alcuni importanti scritti husserliani: il primo nucleo delle lezioni del 1904-1905 *Zur Phänomenologie des inneren Bewusstseins*, a cura di Heidegger nel 1928; *Formale und transzendente Logik*, a cura di Landgrebe nel 1929<sup>5</sup>; la celebre *Nachwort* alle *Ideen* nel 1930<sup>6</sup>; testi che Husserl si decise a pubblicare dopo quindici anni di silenzio editoriale (il primo volume di *Ideen* uscì nel 1913).

— La risonanza delle iniziative che nella vicina Francia vennero organizzate tra il 1929 e il 1932: le conferenze husserliane nell'Anfiteatro Descartes della Sorbona; la pubblicazione della versione francese delle *Meditationen* che da quelle scaturí<sup>7</sup>; la giornata di studi che la Société Thomiste di Lovanio dedicò alla fenomenologia nel settembre del '32, i cui atti furono raccolti in volume<sup>8</sup>.

— Il costituirsi di alcuni importanti centri di diffusione del pensiero husserliano in università italiane come la Cattolica del S. Cuore di Milano (grazie all'attività di alcuni neoscolastici), la 'Statale' di Milano (con Antonio Banfi, Giovanni Emanuele Bariè e i loro rispettivi allievi),

<sup>4</sup> Cfr. AA.VV., *Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, Halle, Max Niemeyer, 1929, pp. 130 (recensione di P. Martinetti, « Rivista di filosofia », XXII, 3, 1931, pp. 252-253).

<sup>5</sup> Cfr. la recensione di A. Banfi, « Civiltà moderna », II, 2, 1930, pp. 424-427.

<sup>6</sup> Cfr. la recensione di C. Mazzantini, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXIII, 3, 1931, pp. 280-283 e di G. Grasselli, « Rivista di filosofia », XXIII, 3, 1932, pp. 274-275.

<sup>7</sup> Cfr. la recensione di E. Morselli, « Rivista di filosofia », XXIII, 2, 1932, p. 181. Il testo tedesco, continuamente rimaneggiato da Husserl, venne pubblicato postumo nel 1950 come primo volume della 'Husserliana'.

<sup>8</sup> Cfr. la recensione di S. Vanni Rovighi, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXV, 3, 1933, pp. 338-345; di A. Levi, « Rivista di filosofia », XXIV, 4, 1933, p. 368 e di M. Giorgiantonio, « Sophia », I, 3-4, 1933, pp. 471-474.

l'ateneo di Torino (con Carlo Mazzantini, Annibale Pastore e Norberto Bobbio).

— Infine, l'effetto che i pur radi articoli comparsi sulla « Rivista di filosofia » non mancarono di produrre fra coloro che, per motivi differenti, si mostravano sensibili alle istanze piú vive della speculazione contemporanea.

Da un riferimento esplicito agli interventi di Antonio Banfi e di Ernesto Grassi, prende appunto le mosse un articolo del 1931 di Carlo Mazzantini, dedicato all'undicesimo volume dell'Annuario della scuola fenomenologica di Husserl<sup>9</sup>. Autore di chiara estrazione neoscolastica, già segnalato (cfr. qui p. 4) per il suo impegno nell'opera di rinnovamento della cultura filosofica italiana e, successivamente, per il tentativo di avviare un dialogo durevole e fecondo fra le discordanti istanze della neoscolastica e del neoidealismo, tra filosofia perenne e filosofia critica, Mazzantini fa capo a quel gruppo di studiosi che gravitavano tra la « Rivista di filosofia neoscolastica » e la Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, entrambe fondate da Padre Agostino Gemelli, rispettivamente, nel 1909 e nel 1921. Il carattere molto omogeneo di questa corrente e l'interesse costituito per noi dal fatto che si sia attivamente e a lungo occupata di Husserl, rendono opportuno, per comprendere l'origine di questo legame e le posizioni particolari di coloro che vi si impegnarono, considerarne in breve la vicenda storica e le caratteristiche peculiari.

Sorta come istanza di restaurazione del pensiero medioevale nell'ambito della civiltà moderna, la neoscolastica ne recupera senza differenze il realismo e il teismo, ritenendo entrambi, quanto alla sostanza, come altrettanti definitivi traguardi raggiunti dalla ragione umana nel campo della metafisica. Dopo una fase di maturazione che risale alla prima metà del secolo scorso, la rinascita del tomismo (non ancora della scolastica) viene ufficialmente sancita da Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879), il cui maggior effetto fu, dieci anni piú tardi, la costituzione dell'Istituto Superiore di Filosofia nell'Università Cattolica di Lovanio, ispirato non al solo tomismo ma al pensiero scolastico nella sua interezza. Sotto la guida di Desiré Mercier, poi divenuto cardinale, la scuola di Lovanio elaborò i testi base della corrente, ai quali avrebbe fatto riferimento tutta la neoscolastica europea. Fu una nuova enciclica, la *Pa-*

<sup>9</sup> Cfr. « Rivista di filosofia neoscolastica », XXIII, 3, 1931, pp. 280-283.

*scendi* di Pio X contro il modernismo (1907), che diede impulso alla fondazione della « Rivista di filosofia neoscolastica » (nel 1909, si è detto, a Firenze), costituita sul modello della « Revue neo-scholastique de Philosophie » di Lovanio, nata sedici anni prima. Il parallelo tra corrente italiana e belga-francese ha importanza sia per il fatto che i primi studi husserliani in Francia e in Belgio si devono ad autori neoscolastici, sia perché l'interesse della corrente italiana per il pensiero contemporaneo, e per Husserl in particolare, può anche connettersi a quel processo di emancipazione e consolidamento rispetto alla casa-madre di Lovanio che, intorno al 1920 e con precise ragioni teoretiche, cominciò ad attuarsi ad opera di studiosi come Agostino Gemelli, Amato Masnovo, Emilio Chiochetti, Francesco Olgiati, Giovanni Semeria e altri. Dopo essersi rivolta, proseguendo inizialmente l'impostazione lovaniense, contro il dilagare della filosofia positivista, la neoscolastica italiana si trovò infatti a dover fronteggiare in un secondo tempo, il crescente successo dell'idealismo crociano e gentiliano. Tale confronto contribuì ad influenzarne le scelte teoretiche e metodologiche, e a renderne la fisionomia peculiare rispetto agli altri rami europei della scuola. Non è un caso che nel medesimo arco di tempo (1919-1920) trovino posto sulle pagine della rivista gemelliana tanto le prime rivendicazioni di autonomia filosofica quanto i primi testi storici di una polemica, quella con l'idealismo, destinata a durare decenni e, col sovrapporsi ai puri motivi teoretici di ragioni e interessi politici, a inasprirsi in una lotta senza esclusione di colpi. Di fatto, osserveremo come sia storicamente ascrivibile alla neoscolastica italiana l'acume di aver individuato una via culturale e filosofica alternativa rispetto a quella tracciata dall'idealismo. Ben lontana dall'accettare la possibilità e i limiti di un rigoroso storicismo, che l'avrebbe costretta a risolvere o a dissolvere l'antica immagine della filosofia, essa tenne fermo alle premesse della metafisica classica, riaffermandola in pieno, non senza far tesoro di quanto di conforme a questo fine offrirono alcune zone particolari — come, appunto, la fenomenologia — del pensiero contemporaneo,

Il Tomismo — ricordava Jacques Maritain inaugurando il 12 settembre 1932 la giornata di studi sulla fenomenologia promossa dalla Société Thomiste di Lovanio — ha e vuole avere gli occhi aperti sul pensiero contemporaneo; aperti non solo per scrutare con sospetto e condannare — come piace credere a molti nostri avversari — ma anche per cogliere e raccogliere tutto ciò che nel pensiero contem-

poraneo si trova, per essere stimolato dalla posizione di nuovi problemi a cercare piú a fondo nel tesoro della tradizione <sup>10</sup>.

E davvero, al tempo della prima polemica con l'idealismo, quando il confronto si manteneva ancora su un piano di correttezza e di stima reciproca (almeno fino alla Conciliazione del '29, quindi), non era difficile trovare riconoscimenti del carattere meritoriamente autonomo della neoscolastica italiana nelle pagine stesse della 'Critica' o del 'Giornale' gentiliano <sup>11</sup>. Pur senza deporre le proprie forti riserve sull'effettivo valore storico-teoretico della *philosophia perennis*, che sottrarrebbe in un colpo tutto il fenomeno 'Scolastica' al fecondo movimento innovatore della storia, eliminandone ogni interno dinamismo e fissandolo in un sistema chiuso, gli idealisti riconoscevano unanimemente esser pregio della neoscolastica italiana la rigorosa coscienza critica e la severità metodica nell'analisi dei problemi posti dal pensiero contemporaneo. Tuttavia, il fatto che si riconoscesse ad essa il merito di aver finalmente affermato, in modo vivo e profondo, il senso della storicità, non la esimeva dal dover decidere della propria condotta teoretica in ordine a una alternativa che l'idealismo considerava irrinunciabile: o guardare alla storia concreta dell'uomo in funzione dell'atto spirituale, immanentisticamente inteso quale sua intima essenza diveniente, o considerare la storia in funzione di una realtà trascendente in rapporto alla quale uomo, storia e cultura sono solo apparenze prive di verità. Nel primo caso viene attinto quel piano di assoluta validità spirituale che è propria dell'idealismo, meta eterna della vera *philosophia perennis* e del pensiero umano alla ricerca di se medesimo; nel secondo si ripiomberebbe nelle usate astrazioni dello scolasticismo, senza abbandonare il quale si è destinati ad accogliere, del pensiero moderno, niente piú che una vuota terminologia.

Va da sé che tale *aut-aut* non lasciava alcuno spazio reale alle prerogative dei neoscolastici, impegnati, come si è detto, a ricercare in proprio un rigoroso criterio epistemologico alla cui stregua poter determinare il grado di validità della ragione e dei procedimenti conoscitivi

<sup>10</sup> Cfr. « Rivista di filosofia neoscolastica », XXV, 3, 1933, p. 338.

<sup>11</sup> Cfr. G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1920, vol. II, appendice, pp. 201-218; V. La Via, *La piú recente attività neoscolastica in Italia*, « Giornale critico della filosofia italiana », III, 1923, pp. 237-271; P. Miceli, *Un giudizio dell'idealismo sulla neoscolastica*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XVI, 4, 1924.



dell'uomo. Su questo piano, l'alternativa idealistica appariva viziata da un errore di fondo, comune, del resto, a buona parte della speculazione contemporanea: quello di aver concentrato tutte le proprie forze sull'insolubile problema della validità dei mezzi conoscitivi, la cui soluzione si riteneva indispensabile per la buona riuscita di ogni ricerca obbiettiva. Ora, considerando che il vizio denunciato era principalmente imputabile alla confusione tra relatività della conoscenza intesa come stato psicologico e relatività della conoscenza 'in se stessa', si può cominciare a comprendere da quale direzione la neoscolastica prendesse ad avvicinare un discorso teoretico come quello husserliano, noto soprattutto, almeno inizialmente, per la critica radicale espressa contro lo psicologismo, da un lato, e l'idealismo critico, dall'altro. Ancorché nei primi scritti di Husserl non vi fossero tracce palesi di un esito metafisico della intenzionalità conoscitiva, le fini analisi razionali in essi contenute offrivano nondimeno un valido punto di riferimento per quell'opera di rafforzamento teoretico cui erano allora intesi i nostri neoscolastici. Così nelle lunghe dispute sul principio di immanenza come in quelle sulla natura ideale piuttosto che reale delle cose, le descrizioni fenomenologiche valevano — e sarebbero sempre valse — più per impedire che certi assunti metafisici fossero dati per ovvi in base a pretese certezze ontologiche, che non per una risoluzione sistematica dei medesimi. Il punto rimaneva in sospeso, è certo, e l'istanza neoscolastica verso la fenomenologia sarà costantemente radicata sulla domanda relativa alla sua destinazione. Ma il fatto che si riconoscesse ad essa un indubbio valore metodologico, propedeutico rispetto ad una metafisica dell'essere che si riteneva ineludibile (ne vedremo meglio il perché più avanti), andò a vantaggio di una cautela critica intesa a restituire anzitutto il senso letterale e profondo dei testi husserliani.

Il caso specifico di Husserl si inseriva, del resto, anche sul piano di quel cospicuo interesse per gli studi storiografici che animò sempre la scuola neoscolastica. Alla grande tradizione di Lovanio, facente capo a De Wulf e Mercier, principalmente, ma anche a Defourny, Noël, Thiéry, Deploige e altri, facevano riscontro in Italia accurati lavori come quello di Francesco Olgiati su Descartes, di Emilio Chiochetti su Croce, di Carlo Mazzantini su Heidegger e, appunto, di Sofia Vanni Rovighi su Husserl. Lavori che avevano, quali comuni note caratteristiche « la cura minuziosa per l'informazione, la precisa, analitica discussione della letteratura critica sull'argomento, la preoccupazione costante di porre in luce

i risultati nuovi ai quali l'indagine conduce rispetto ai risultati già raggiunti », e che offrivano inoltre « una concreta possibilità di revisione di molte affrettate conclusioni raggiunte con molta impazienza (ma con scarsa conoscenza dei 'dati' effettivi del problema) dalla storiografia idealistica »<sup>12</sup>. Cade qui una delle osservazioni che meglio mettono in luce la natura dei problemi che avevamo cominciato a intravedere considerando i rapporti tra fenomenologia e idealismo italiano. Un discorso *von unten*, come si diceva, sarebbe in questo caso specifico privo di rilevanza, proprio a causa di una generale carenza di dati effettivi sul problema. Una rassegna di interventi sulla fenomenologia, del resto rarissimi, di Croce, De Ruggiero, Carlini o Sciacca (attualisti scismatici questi due ultimi, confluiti nel ramo spiritualista della scuola), si ridurrebbe ad una mera collazione di stroncature, significativa solo del fatto, per lo più ammesso a chiare lettere dagli autori stessi, che di un'effettiva lettura delle opere di Husserl in ambito idealistico non è possibile parlare<sup>13</sup>. Spostandoci su un piano più generale, l'unico da cui evidentemente si può considerare l'argomento, torna allora utile esserci soffermati sui rapporti tra neoscolastica e idealismo, per comprendere, in base alle ragioni che avvicinarono la prima ad Husserl, alcune fra quelle che valevano ad allontanarne il secondo. E tra queste, integrando le osservazioni già espresse nelle pagine introduttive al capitolo, annoveriamo:

— La tendenza di origine spaventiana verso la sintesi affrettata e

<sup>12</sup> P. Rossi, *Sulla storiografia filosofica italiana*, « Rivista critica di storia della filosofia », 1956, p. 83.

<sup>13</sup> Cfr. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1966, vol. II, pp. 167-168; *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, vol. II, p. 33; « La Critica », XXXVIII, 1, 1940, pp. 39-41; G. De Ruggiero, *Note sulla più recente filosofia europea. X. Husserl e la 'Fenomenologia'*, « La Critica », XXIX, 2, 1931, pp. 100-109, ora in G. De Ruggiero, *Filosofi del Novecento*, appendice a *La filosofia contemporanea*, Bari, Laterza, 1934, pp. 88-101; A. Carlini, *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Roma, Edizioni di Critica Fascista, 1931, pp. 88-89; M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, 2 voll., Roma-Milano, Bocca Editori, 1952, pp. 485 e pp. 467. Del tutto emblematica, rispetto alla diffusa ostilità dell'idealismo sia crociano che gentiliano per Husserl è la vicenda, che abbiamo definito sofferta (cfr. qui p. 14), di Guido De Ruggiero. Le due opere nelle quali è presente la critica contro la scuola fenomenologica (*La filosofia contemporanea e Filosofi del Novecento*, concepita come appendice alla prima) risalgono, infatti, la prima, al periodo del più acceso gentilianesimo di De Ruggiero, la seconda, a quello in cui l'autore, dopo lungo travaglio, era ormai decisamente passato dalla parte di Croce (l'articolo su Husserl compare originariamente sulla « Critica »).

il precursorismo, verso la riduzione della storia del pensiero a una lotta tra le tenebre della trascendenza e la luce della immanenza.

— L'illusione di incarnare il centro filosofico del mondo, agevolata da una contingenza storico-politica che improntava la vita culturale italiana ad un accentuato provincialismo e ad una progressiva chiusura all'esterno.

— Il conseguente esaurirsi delle energie intellettuali nei complessi e impegnativi confronti interni, nelle polemiche con le altre correnti e nella cura di definire le proprie posizioni rispetto all'invadente politica di regime.

— Il progressivo deterioramento degli strumenti critico-metodologici, aggravato nel confronto con le più emancipate posizioni di coloro che erano divenuti nel frattempo veri e propri avversari.

È facile vedere come tale concorso di motivi può legarsi solo indirettamente al rifiuto specificamente espresso nei confronti della fenomenologia mentre, d'altra parte, risulta sintomatico di una crisi che proprio in quel periodo, a cavallo degli anni Venti e Trenta, iniziava a corrodere soprattutto le più speculative posizioni dei gentiliani.

Ne veniva il dramma, che in molti attualisti fu genuino e autenticamente sofferto, di un contrasto avvertito via via come irresolubile tra soluzioni ideali e problemi della realtà storica, tra le giustificazioni della filosofia e le scelte politiche: tanto più grave quanto meno si riuscivano ad abbandonare i tipici procedimenti dell'attualismo e ad aprirsi alle nuove esperienze del pensiero europeo<sup>14</sup>.

Chiudiamo queste considerazioni di carattere generale con un appunto sulla neoscolastica.

Se è vero che l'aspetto di positività da noi rilevato soprattutto in sede critico-esegetica contribuiva a contrastare in modo valido l'andamento eccessivamente schematico della storiografia idealistica, è anche vero che il preteso neutralismo di talune ricerche neoscolastiche, che ambivano uniformarsi al criterio della assoluta obbiettività, da un lato assimilava queste ad una pura elencazione di notizie, a danno di un serio impegno culturale, dall'altro consentiva che una precisa e ben definita metafisica della storia si riflettesse, spesso in modo molto massic-

<sup>14</sup> A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, Il Mulino, 1959, p. 167.

cio, sui risultati assolutamente neutri di quel lavoro di erudizione. L'interpretazione storica sembrava, in tal modo, doversi decidere fra due possibilità:

l'accettazione di alcune filosofie come 'precorrimenti' o come 'sviluppi' capaci di integrare in qualche modo quella verità atemporale, o il rifiuto di alcune filosofie come 'deviazioni momentanee' dalla 'linea autentica del processo storico', o come 'erronee' o addirittura come 'non filosofiche' <sup>15</sup>.

Entrambi questi aspetti, quello positivo dell'informazione e del riscontro critico e quello negativo della tendenza all'assimilazione metafisica, sono presenti nelle letture neoscolastiche dell'opera di Husserl. In che senso preciso debbano intendersi entrambi, vedremo dapprima esaminando brevemente il contributo di Carlo Mazzantini e, quindi, la sostanza del piú importante e duraturo intervento di Sofia Vanni Rovighi.

Carlo Mazzantini mostrava di conoscere Husserl già nel 1929, nominandolo in un breve saggio dal titolo ora per noi piú significativo di *Neoscolastica e idealismo* <sup>16</sup>. In esso, sottolineando il distacco sempre piú rilevante tra la filosofia tradizionale — a cui l'autore afferma di aderire — e le moderne filosofie oggettivistiche, Mazzantini parla di una sorta di naturale nostalgia del pensiero moderno per « la validità freddamente inflessibile delle verità eterne ». E poco oltre scrive:

Per citare una sola tra queste scuole recenti ricorderemo la cosiddetta 'fenomenologia' (cosí diversa dal vecchio fenomenismo) di Edmondo Husserl <sup>17</sup>.

La posizione di Mazzantini si può ridurre a tre punti nodali:

— Affermazione della *realtà* delle cose sensibili e della *oggettività* delle realtà intelligibili, entrambe indipendenti dal pensiero umano.

— I due termini costituiscono la base di un processo dimostrativo (assimilabile all'argomento cosmologico) per affermare il Pensiero divino, rispettivamente, come causa efficiente del primo termine e come causa esemplare del secondo.

— Necessità, infine, di ammettere la separazione tra individui reali finiti e la trascendenza rispetto ad essi.

<sup>15</sup> P. Rossi, *Sulla storiografia filosofica italiana*, cit., p. 84.

<sup>16</sup> Cfr. « Rivista di filosofia neoscolastica », XXI, 1, 1929.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 55.

Questi motivi fanno sentire tutto il proprio peso nella disamina che Mazzantini dedica alla scuola fenomenologica nel citato articolo del 1931, tanto piú se si tengono in conto sia i risvolti polemici che, giusto in materia di rapporti fra neoscolastica e fenomenologia, coinvolgevano in quello scritto i nomi di Antonio Banfi e di Ernesto Grassi, sia la maggior simpatia dell'autore per l'« ontologia esistenziale » di Martin Heidegger. Individuato il punto di forza della fenomenologia nella dottrina gnoseologica, Mazzantini ne discerne i momenti piú validi: l'affermazione che tutto quanto v'è di positivo nel sensibile possa essere rappresentato anche nel concetto e che, di conseguenza, intelligibile è non solo il modo secondo cui noi pensiamo l'oggetto, ma anche il modo secondo il quale l'oggetto è. Il nostro pensiero può cosí, nella sua ricostruzione, seguire le linee di quella struttura ontologica che nel dato sensibile si trova, anche se in modo ancora virtuale, realmente contenuta. Ciò che Mazzantini non sa spiegarsi è il fatto che, pur essendovene tutti i presupposti, manchi completamente in Husserl il riconoscimento dell'*esistenzialità* come condizione suprema di ogni *possibilità* e, anzi, venga affermata l'antecedenza di quest'ultima rispetto alla prima. Nemmeno l'io puro sarebbe, secondo Husserl, un atto reale del pensiero, ma bensí una preontologica e assolutamente prima possibilità. E tuttavia, osserva Mazzantini, se il fondamento dei possibili deve essere cercato effettivamente in un pensiero, non potrà però trovarsi in un pensiero tale che esso stesso si riduca infine a pura possibilità, ma sarà invece quel Pensiero che è la sua propria infinita essenza, quel Pensiero che è la Realtà suprema in atto, suo proprio eterno trasparire a se medesima e suo perfetto sapersi.

Nel rilevare la sempre piú decisa tendenza della fenomenologia verso un astratto soggettivismo trascendentale, Mazzantini tocca, poi, uno dei punti chiave della polemica cui accennavamo, e che prende spunto da alcune affermazioni di Ernesto Grassi e di Antonio Banfi in merito ai rapporti tra fenomenologia e neoscolastica tedesca. Richiamiamole brevemente.

L'accentuazione soggettivistica che caratterizzò in Husserl il passaggio dalle *Logische Untersuchungen* alle *Ideen*, disperse, secondo Grassi, le illusioni di molti neoscolastici i quali avevano creduto di vedere nello sviluppo sostanzialmente logico della fenomenologia una tendenza verso il realismo metafisico tradizionale. Il problema di Husserl era, in realtà, opposto rispetto a quello. Apparendogli chiara l'impossibilità di ogni metafisica, bisognava chiedersi come poter uscire da un'astratta posizione

antimetafisica senza rinunciare al concetto di filosofia come scienza rigorosa. Fu solo un ramo particolare della sua scuola che, cercando un esito ontologico all'analisi delle essenze oggettive del mondo logico, diede impulso a un rifiorire del realismo e dello scolasticismo. L'esame intuitivo degli elementi essenziali della coscienza fu continuato, ma tentando di farne derivare una visione metafisica ortodossa. Il piú ingenuo metodo descrittivo e classificatorio venne applicato allo sviluppo della dogmatica cattolica, senza aggiungere ai pensieri e agli schemi originali né chiarezza né profondità<sup>18</sup>.

Venendo al giudizio di Banfi, sarà bene intenderne la severità in misura proporzionale alla durezza di una polemica che proprio negli anni 1930-1931, lo vedeva coinvolto insieme a Piero Martinetti e Luigi Russo, dalla sua parte, ed Agostino Gemelli, Mario Sturzo e Carlo Mazzantini come contraddittori. Scrive Banfi:

È noto quali profondi malintesi implichi sempre l'apparente accordo di tesi neoscolastiche con tesi della filosofia contemporanea: ad es. il realismo e l'ontologismo. La storia recente della filosofia fenomenologica in Germania ce ne dà un chiaro esempio. Poiché mentre la neoscolastica aderisce (...) a una concreta organizzazione di coltura (...) e si muove in un piano speculativo le cui dimensioni, fissate da piú di due millenni, sono assunte come le definitive coordinate del sapere, la filosofia contemporanea prende sul serio la ricchezza delle esperienze spirituali dell'umanità (...) e la profonda trasformazione degli assi della problematica speculativa<sup>19</sup>.

Mazzantini non rinunciò ad insistere sul fatto che certe tesi husserliane fondamentali (specie nelle *Ricerche logiche*) avrebbero potuto svilupparsi nel senso della metafisica tradizionale e che, anzi, restava da vedere se tale sviluppo sarebbe derivato da un'interpretazione piú superficiale o assai piú profonda delle tesi stesse. Non solo, ma ciò che eventualmente la direzione soggettivistica dettata da Husserl avrebbe mandato a monte, sarebbero state posizioni come quella di Banfi o di Grassi, che vedevano superato con la fenomenologia tanto il soggettivismo quanto l'oggettivismo puro, in favore dell'affermazione di una sfera eidetica pura quale presupposto trascendentale di ogni soggetto e di ogni oggetto. Riferendosi, per esempio, agli articoli banfiani del 1923, Mazzan-

<sup>18</sup> E. Grassi, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, « Rivista di filosofia », XX, 1, 1929, pp. 59-77.

<sup>19</sup> Cfr. A. Banfi, *Filosofia neoscolastica e filosofia contemporanea*, « Civiltà moderna », III, 2, 1931, p. 366.

tini si chiede come possano conciliarsi affermazioni ora relative « ad una sfera che è al di là tanto del soggetto quanto dell'oggetto » e ora « al puro io quale momento essenziale della pura coscienza »<sup>20</sup>. Si tratta, com'è agevole notare, di una polemica dai contenuti piuttosto scarni, sicuramente inficiata da motivi extra-teoretici che non vanno a vantaggio della sua rilevanza. E tuttavia, resta per noi significativa del fatto che il pensiero di Husserl prendesse in questo modo a circolare, coinvolgendo nuovi nomi, stimolando indagini più approfondite sul proprio conto, uscendo, insomma, da quella condizione di semi-anonimato in cui era stato immerso per tutti i primi tre decenni del secolo in Italia.

Una minuziosa e partecipe relazione del volume *La Phénoménologie* (Juvisy, Les Editions du Cerf, 1933, pp. 113), comparsa nel 1933 sulle pagine della « Rivista di filosofia neoscolastica »<sup>21</sup>, costituisce il primo esempio dell'interesse e della cura che Sofia Vanni Rovighi dedicò al pensiero di Husserl a partire dagli anni Trenta. Le circostanze che segnarono questo incontro, possono ricavarsi da un lungo brano autobiografico della stessa autrice, che ben riassume, nella descrizione di un concreto itinerario di cultura, molti dei punti da noi considerati in sede generale. Scrive la Vanni Rovighi:

Dopo aver studiato in un liceo statale in un periodo in cui la cultura italiana era dominata dall'idealismo gentiliano e in cui un neoscolastico era considerato un *monstrum* culturale, chi scrive ha avuto la fortuna di trovare un maestro (Amato Masnovo, n.d.r.) che l'ha messa in contatto immediato coi testi tomistici, ha studiato S. Tommaso come si studia un classico e vi ha trovato, come si trova sempre nei classici, una freschezza e una originalità che i giudizi correnti non lasciavano sospettare. Quanto al problema del se e del come si possa seguire oggi una filosofia elaborata nel secolo XIII, aveva deciso di accantonarlo, direi, husserlianamente, di metterlo tra parentesi, poiché esso implica quelli della storicità e della perennità della filosofia e suppone quindi già elaborate un'antropologia filosofica, una concezione della storia, della cultura, della storicità dell'uomo, che non possono essere giustificate criticamente senza che siano preliminarmente risolti altri, più elementari problemi di gnoseologia e di ontologia. Le parve, insomma che prima di decidere se nel secolo ventesimo fosse ancora possibile accettare, per esempio, il 'realismo' (si era, lo ripeto, in una atmosfera idealistica neohegeliana) e la metafisica, fosse opportuno vedere che cosa si debba intendere per realismo e

<sup>20</sup> Si riferisce a A. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le 'Ricerche logiche' di Edmund Husserl*, « Rivista di filosofia », XIV, 2, 1923, p. 117 e a *La fenomenologia pura di Edmund Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, « Rivista di filosofia », XIV, 3, 1923, p. 214.

<sup>21</sup> Cfr. « Rivista di filosofia neoscolastica », XXV, 3, 1933, pp. 338-345.

per metafisica. E, studiando questi problemi in S. Tommaso, in altri classici della filosofia e in autori contemporanei, si imbatté anche in Husserl ed ebbe la ventura di cominciare con le *Logische Untersuchungen*. Dico: la ventura, perché credo che se avessi cominciato dalle *Ideen*, l'impressione ricevuta sarebbe stata meno profonda. A chi veniva, infatti, da un'atmosfera culturale idealistica non avrebbe fatto molta impressione di novità l'idealismo husserliano, anche se di tipo così diverso da quello neohegeliano al quale eravamo avvezzi, mentre ne faceva una profonda metodo, quell'andare a vedere come stanno le cose, non cominciando *von oben*, cioè, per esempio, col domandarsi se la realtà è tutta materia o tutta spirito (...) ma cominciando, *von unten*, a cercar di chiarire cosa voglia dire pensare<sup>22</sup>.

La diffusa insoddisfazione avvertita dalla neoscolastica di fronte alla filosofia contemporanea, riflessa nella posizione individuale di una delle sue più significative rappresentanti, si chiarisce positivamente come istanza radicale di ripensamento della questione filosofica nel suo complesso. Ed è questo radicalismo, il medesimo che accomuna ogni grande pensatore, da Tommaso a Cartesio, da Kant a Hegel, ad avvicinare la neoscolastica anche al pensiero husserliano, nel cui ambito si gioca l'ultimo tentativo di istituire una filosofia concepita non come ardita costruzione di un sistema, ma come scienza rigorosa, tale cioè che giustifichi ogni sua affermazione ricollegandola a proposizioni immediatamente evidenti e che, appunto per questo suo carattere, richiede l'opera di molti uomini capaci di raccogliere in vasta sintesi i risultati del passato e di tracciare le vie della ricerca futura.

L'opera che meglio racchiude i risultati della prima riflessione di Sofia Vanni Rovighi sulla fenomenologia, è la monografia del 1938-'39 intitolata *La filosofia di Edmund Husserl*<sup>23</sup> che, più dello specifico volume dedicato da Norberto Bobbio ai rapporti tra fenomenologia e filosofia sociale e giuridica nel 1934, rappresenta il primo testo apparso in Italia interamente dedicato al pensiero husserliano. Giudicato generalmente quale puro strumento divulgativo, libero da ogni assunto non conforme al connotato della pura informazione, il libro racchiude in realtà i tratti più tipici della storiografia neoscolastica. Storicamente considerato, anzitutto, non come episodio singolo di una generica attività culturale, ma in quella più ampia prospettiva da cui siamo partiti per esaminare il rapporto tra neoscolastica e fenomenologia, esso rivela la pre-

<sup>22</sup> S. Vanni Rovighi, *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, in AA. VV., *Edmund Husserl - 1859-1959*, La Haye, Martinus Nijoff, 1959, pp. 191-192.

<sup>23</sup> S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Unione Tipografica, 1938-1939, pp. 171.



senza di una doppia fonte ispiratrice e condizionante: la prima, relativa alle circostanze stesse che segnarono l'incontro dell'autrice col pensiero husserliano e ai precedenti lavori da lei compiuti sull'argomento<sup>24</sup>, la seconda, al tipico asse realismo-metafisica che costituisce la cifra intrinseca di questo particolare genere di studi. Alludiamo qui all'influenza dei contributi francesi, belgi e tedeschi dai quali la Vanni Rovighi trae sia la problematizzazione del concetto stesso di fenomenologia sia il senso dell'importanza della figura di Brentano nella formazione del pensiero di Husserl (cfr. l'introduzione e il I capitolo del testo); alla centralità delle *Ricerche logiche*, cui sono dedicati ben quattro capitoli, e del concetto del 'cogito', sul quale l'autrice si era già soffermata in un precedente articolo (vedi nota 24); infine alla risonanza che ebbe negli anni Trenta l'interpretazione della fenomenologia offerta da quello che Husserl considerava allora il suo piú fedele allievo, Eugen Fink. E proprio a questa particolare versione del pensiero husserliano farà significativamente riferimento la Vanni Rovighi nell'indicare una possibile soluzione metafisica alla fenomenologia. Si legge nell'introduzione:

Mi sembra che l'unico modo per dare un'idea della fenomenologia di Husserl sia quello di seguirne lo svolgimento cronologico, dietro al quale sta uno svolgimento logico. Cosí considerata la fenomenologia di Husserl si presenta, mi sembra, come un andare 'alle radici della logica', è una ricerca del fondamento delle leggi logiche; e poiché tale fondamento è dato dalla metafisica, Husserl finisce col fare una metafisica, o almeno con l'iniziarla, col tracciarne le linee<sup>25</sup>.

È venuto il momento di considerare piú da vicino il motivo fondamentale per cui la neoscolastica — o la filosofia cristiana in generale — ritiene irrinunciabile una determinazione metafisica della fenomenologia o, potremmo anche piú generalmente dire, una fondazione ontologica che ridimensioni la tendenza monocorde verso il primato della gnoseologia di tutta la speculazione moderna, da Cartesio in avanti.

La filosofia tomistica ha, come caratteristica essenziale, l'orientamento verso la Rivelazione, e ciò comporta la convinzione dell'insufficienza umana a risolvere pienamente il problema della vita, in quanto si ammette l'esistenza di realtà inaccessibili alla dimostrazione filosofica, e pur necessarie all'esistenza dell'uomo. Diviene quindi indispensabile coin-

<sup>24</sup> Cfr., oltre alla già citata recensione del 1933 (nota 8), l'articolo *Il 'cogito' di Cartesio e il 'cogito' di Husserl*, in AA.VV., *Cartesio nel terzo centenario del 'Discorso sul metodo'*, Milano, Vita e Pensiero, 1937, pp. 767-780.

<sup>25</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, cit., p. 5.

volgere la fede non in vista di una domanda filosofica particolare ma, da un lato, per delimitare i confini della ragione umana, dall'altro per attingere quella verità prima, quel principio e criterio di tutta la verità senza il quale nessuna ricerca filosofica avrebbe più senso: Dio stesso. Questo è per Tommaso il primo assioma filosofico. Ogni verità di cui possiamo impadronirci deriva da Dio. Viceversa, in Husserl, la fiducia nella ragione umana è illimitata. La sua fenomenologia procede come se in linea di principio non vi fossero limiti per le facoltà speculative dell'uomo. E se anche frequentissimo è in lui l'accenno alla vastità immensa dell'oggetto della filosofia, all'impossibilità che il compito filosofico sia realizzato da un solo uomo (da cui viene il desiderio di una vera collaborazione tra filosofi), non per questo è meno convinto circa la piena sufficienza della filosofia per la vita umana. In Husserl vive, insomma, la medesima illusione che permea la filosofia moderna a partire da Cartesio: quella di voler far capo solo a se stessa e di avere assicurato, contemporaneamente, un punto di partenza valido. Sono queste le due esigenze inconciliabili che hanno dato tanto impulso al problema gnoseologico da far dimenticare quello metafisico. Se, dunque, una filosofia che vuol essere veramente prima deve avere come oggetto Dio, elucidare l'idea di Dio e le caratteristiche del suo essere e del suo conoscere, ciò che anzitutto è necessario stabilire è il rapporto in cui si trova rispetto a Dio tutto ciò che esiste secondo la sua essenza ed esistenza, nonché le capacità gnoseologiche di ogni altra essenza conoscente rispetto alla conoscenza di Dio<sup>26</sup>. La gnoseologia, posta dalla filosofia moderna all'inizio per giustificare tutto il resto, diviene allora parte di una generale dottrina dell'essere. Scrive Edith Stein:

In sostanza tutte le domande si riducono alla 'Seinsfrage' e tutte le discipline filosofiche diventano parte di una grande ontologia o metafisica<sup>27</sup>.

Si radica in questa divergenza di atteggiamenti uno dei punti più controversi del rapporto tra neoscolastica e fenomenologia, oltre che il motivo di una polemica, protratta fino ai giorni nostri, fra quanti ritengono

<sup>26</sup> Per questi punti mi sono riferito a A. Ales Bello, *Edith Stein: da Edmund Husserl a Tommaso d'Aquino*, «Memorie domenicane», n.s., VIII, 7, 1976, pp. 265-276 e a E. Stein, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso*, trad. it. di A. Ales Bello, *ibidem*, pp. 277-303.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 289.

possibile una soluzione metafisica della filosofia husserliana e coloro che si trovano in sintonia con Enzo Paci, il quale ha affermato:

Husserl non è utilizzabile per un ritorno alla metafisica dell'essere (...). Coloro che pensano che la filosofia deve essere un sistema, è giusto che arrivino alla conclusione che la fenomenologia non è una filosofia<sup>28</sup>.

Resta, ora, piú facile per noi definire la posizione di Sofia Vanni Rovighi, che si colloca naturalmente dalla parte dei primi, in ordine a questo problema.

Nel corso della monografia di cui ci stiamo occupando, viene prospettato un tipo di soluzione abbastanza caratteristico. Partendo dall'affermazione, coesenziale, come si è visto, ad una filosofia tomisticamente atteggiata, dell'esistenza di realtà metafisiche, l'autrice si dichiara convinta del fatto che, in relazione ad esse, ossia agli aspetti piú universali della realtà, l'analisi fenomenologica delle essenze conservi il suo pieno valore. Aspetti piú universali della realtà, chiarisce la Vanni Rovighi, sono quelli che competono all'ente in quanto ente, e si possono quindi realizzare in qualsiasi ente, sia esso materiale o spirituale<sup>29</sup>. Ma come è possibile concepire il passaggio dall'analisi delle essenze in quanto presenti ad una coscienza, alla considerazione del loro fondamento ultimo?

Non si può fare una filosofia descrivendo solo delle essenze e disinteressandosi affatto della realtà che è il loro fondamento. Il problema della filosofia è il problema dell'essere<sup>30</sup>.

La questione, in Husserl, rimane controversa, tanto da indurre l'autrice a distinguere un duplice motivo nell'idealismo fenomenologico: il primo, relativo alla tesi classica dell'idealismo, che identifica il fondamento assoluto della realtà col soggetto che la pensa (in Husserl, con l'io che compie l'epoché); il secondo, che rimanda, viceversa, ad un ultimo e vero Assoluto, nettamente distinto dall'io trascendentale come monade<sup>31</sup>. Quest'ultimo motivo tuttavia

non è svolto nelle opere di Husserl ma compare con molta insistenza in uno scritto

<sup>28</sup> Cfr. E. Paci, *Bilancio della fenomenologia*, in AA.VV., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padova, Liviana Editrice, 1960, pp. 103-104.

<sup>29</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, cit., pp. 105-106.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 158.

che Husserl stesso dichiarò di poter sottoscrivere in ogni sua proposizione (si tratta del saggio di Eugen Fink *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Berlin-Charlottenburg, Pan-Bucherei, 1934, n.d.r.). In questo studio la fenomenologia è contrapposta all'idealismo neokantiano proprio perché afferma la necessità di trascendere il mondo. Lo spirito, la coscienza è nell'idealismo neokantiano la forma stessa del mondo; la coscienza che rende possibile il mondo dell'esperienza è immanente al mondo stesso. Perciò la filosofia neokantiana è ancora una filosofia 'mondana'. Il problema della fenomenologia è invece quello dell'origine del mondo<sup>32</sup>.

La fenomenologia rientra, in questo modo, nei termini della metafisica classica e, lascia intendere l'autrice, nonostante sia assai difficile capire con esattezza la posizione di Husserl in ordine al problema della trascendenza, rimangono tuttavia aperte molte vie, tracciare le quali sarà compito di future ricerche, per venire in chiaro sulla vera natura della sua filosofia.

Dobbiamo a Sofia Vanni Rovighi un impegno fra i più assidui nello studio e nella diffusione del pensiero husserliano, anche in anni durante i quali nessuno, neppure i più fervidi estimatori di esso, se ne sarebbe più interessato. Ripercorrendo quelle vie di ricerca torneremo, quindi, ad occuparci delle letture neoscolastiche, riservandoci di tracciarne un bilancio, in sede conclusiva. Per il momento, vorremmo chiudere questa parte del lavoro con un passo emblematico, che si vuole riferito dallo stesso Husserl a una delle sue più care allieve e collaboratrici, Edith Stein, già divenuta carmelitana col nome di suor Theresia Benedicta a Cruce.

La vita dell'uomo non è altro che un cammino verso Dio. Io ho tentato di giungere alla fine senza l'aiuto della teologia, le sue prove, i suoi metodi: in altri termini ho voluto raggiungere Dio senza Dio. Mi occorreva eliminare Dio dal mio pensiero scientifico per aprire la via a quelli che non conoscono, come voi, la strada sicura della fede passando per la Chiesa<sup>33</sup>.

### III.2. - LUIGI STEFANINI, ANTONIO ALIOTTA E PAOLO FILIASI CARCANO.

Comprendiamo qui il contributo di tre autori nei quali si distingue una comune matrice cristiana e che sono tuttavia lontani, anche per mo-

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>33</sup> Citato in A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 3<sup>a</sup> s., XVIII, 2, 1964, che a sua volta rimanda a Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 303.

tivi geografici dall'area neoscolastica: Luigi Stefanini, Antonio Aliotta e Paolo Filiasi Carcano. Più isolato il primo, e inserito in una prospettiva strettamente etico-religiosa: vicini tra loro i secondi, sia per il fatto di esser stato l'uno maestro dell'altro, sia perché condivisero una posizione teoretica incline a conciliare lo spirito del Cristianesimo con le esigenze della nuova scienza. La loro dislocazione in questo capitolo si giustifica quindi nel senso di un progressivo passaggio da idee e posizioni tipicamente cattoliche verso quello che potremmo definire come un vero e proprio 'polo laico', costituito dagli studiosi torinesi e milanesi, di cui ci occuperemo nelle ultime due parti del nostro lavoro.

Ma il carattere forse più notevole, comune a questi tre autori, è quello geografico: essi costituiscono infatti l'unica voce meridionale sulla fenomenologia in un panorama, viceversa, tutto significativamente nordista. Non è il caso di rispolverare qui le annose polemiche e le interminabili diatribe sulle due Italie, cui anche il 'Senatore' Croce aveva talvolta il vezzo di partecipare. Piuttosto, come già da tempo si sta cominciando a fare, è opportuno notare che anche questi casi, neppure troppo isolati, del resto, contribuiscono a meglio definire la tutt'altro che omogenea mappa culturale dell'epoca, e a portare l'attenzione sul significato e sul valore di tante filosofie e autori 'secondari' e sulla loro effettiva collocazione rispetto a una 'filosofia dominante' bisognosa anch'essa di una chiara definizione<sup>34</sup>. Può certo apparire strano che all'Università di Napoli nel 1934 si elaborassero tesi su Husserl (Filiasi Carcano con Aliotta); che nel 1935-'36 comparissero saggi e recensioni dedicati a Husserl su riviste calabresi e siciliane<sup>35</sup>; o, ancora, che a Messina nel 1937 si componesse il primo documentatissimo saggio italiano sulla scuola fenomenologica tedesca (Stefanini con *Il momento dell'educazione*). Pure, questa è la prova migliore che anche allora non esistevano limiti e confini insormontabili per il desiderio di verificare i propri strumenti culturali attraverso un confronto aperto e articolato con i più evoluti metodi di indagine, né era preclusa la possibilità di un dibattito interno sulle idee che, ad onta del fatto di essere tenuto da presenze minoritarie, non mancava certo per questo di un suo peculiare momento.

<sup>34</sup> Cfr. l'interessante articolo di L. Sichirollo, *Ai margini del neo-idealismo. Le filosofie 'minoritarie'*, in AA.VV., *Il neo-idealismo italiano*, a cura di P. di Giovanni, Bari, Laterza-BCM, 1988, pp. 195-208.

<sup>35</sup> Cfr. « Logos », XVIII, 2-3, 1935, pp. 285-287 e « Ricerche filosofiche », VI, 1, 1936, pp. 18-34.

E che dietro la puntiforme rilevazione tematica della fenomenologia husserliana si celassero problemi ed esigenze tutt'altro che secondari, è quanto vedremo emergere soprattutto dal contributo di giovani come Paolo Filiasi Carcano e, piú avanti, di altri suoi coetanei come Norberto Bobbio, Giulio Preti ed Enzo Paci. Per i filosofi delle generazioni precedenti (Banfi, Stefanini, Aliotta, Pastore), il discorso resta valido anche se diviene forse meno cogente, nel senso che si tratta di individuare, in questi casi, una misura critica tra posizioni per lo piú già definite e non di valutare l'impatto teoretico che una concezione come quella husserliana poteva esercitare su un pensiero in fase di formazione.

Luigi Stefanini (1891-1956) orientò la sua attenzione, fin dai primi anni di studio, sulla lezione dei primi maestri cristiani, soprattutto Sant'Agostino e San Bonaventura, integrandola con gli esiti teoretici dell'attualismo gentiliano e della filosofia dell'azione di Blondel, al quale dedicherà la sua tesi di laurea. È questa la fase dell'« idealismo cristiano », come la definí lui stesso, a significare una prospettiva rigorosamente immanentistica dove la coscienza si eleva a metro di ogni processo emozionale e razionale. Su queste basi relativamente tradizionali, Stefanini avverte ben presto l'esigenza di andar oltre i limiti e le antitesi che, almeno in Italia, sembravano imporsi a chiunque decidesse di accostare certe posizioni. L'idealismo cominciava ad apparirgli, come a molti altri nel corso degli anni Trenta, inconcludente sul piano logico e vanamente ottimistico su quello spirituale. Di qui il suo rivolgersi, primo in Italia, all'esistenzialismo, inteso in un'accezione ampia al punto da comprendere *tout-court* la filosofia tedesca tra le due guerre nel suo complesso.

Nel libro che testimonia di questa ricerca, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, sotto i quattro titoli di Esistenzialismo eidetico, emozionale, metafisico e storicistico vengono infatti comprese, rispettivamente, le prospettive di Husserl, Scheler, Heidegger e Dilthey, senza contare le parti dedicate ad Hartmann, Jaspers, Spranger, Krieck, Bäumler e altri. La peculiarità del saggio consiste nel fatto che Stefanini, oltreché indicare puntualmente i legami di queste correnti con la tradizione filosofica europea, volle anche metterle in relazione con il programma etico, politico ed educativo allora (siamo nel 1938), operante in Germania: dell'esistenzialismo viene, cioè, enucleata, quella che all'autore appariva come una vera e propria connivenza con gli schemi della pedagogia nazional-socialista. Questo costò a Stefanini, nonostante gli artifici e le cautele retoriche impiegate, la piena censura delle ultime

e decisive cinque pagine del libro <sup>36</sup>. Qui era infatti svolta la tesi secondo cui l'esistenzialismo, presupponendo l'esperienza del vissuto come fatto in cui si risolve il valore, giustificherebbe gli esiti di una tecnica educativa fondata sull'intuizione biologico-emozionale del gruppo o popolo in cui esplica la propria attività. Stefanini, per poter ripubblicare la sua opera completa dell'ultima parte, dovette attendere dieci anni, fino al 1948, quando ormai quel programma educativo era stato travolto dagli eventi e quelle dottrine, rivolte verso altri esiti concettuali e pratici, indicavano solo, come egli stesso l'ebbe a definire nel nuovo titolo che diede al saggio, *Il dramma filosofico della Germania*.

Sarà ora interessante verificare attraverso quali linee interpretative sia stato possibile tanto comprendere nella medesima area teoretica una congerie così eterogenea di autori, quanto imparentare, sia pure alla lontana, il percorso filosofico di Husserl con le illazioni pedagogiche del nazismo, tesi che ripugnerebbe a chiunque conoscesse anche solo superficialmente la vicenda esistenziale di questo filosofo.

Riguardo al primo aspetto Stefanini, nella Prefazione alla II edizione, esprime alcune interessanti considerazioni.

Non mi rimprovero — scrive l'autore — di aver limitata l'indagine a Husserl, Dilthey, Heidegger, Scheler, Spranger e Krieck omettendo i satelliti di una costellazione culturale che è sufficientemente determinata da quegli astri. Non occorrono più di due punti per determinare una retta, né più di tre per individuare un piano <sup>37</sup>.

E poco oltre continua:

Nell'opera parlavo di esistenzialismo tra i primi, se non per primo, in Italia, e riducevo nell'orbita di un'unica ispirazione correnti di pensiero quali la fenomenologia, l'axiologia scheleriana e lo storicismo diltheyano, che si usa tenere discoste l'una dall'altra. Ciò mi fu rimproverato da più parti <sup>38</sup>.

Quest'ultimo riferimento è certamente indirizzato a due recensioni redatte l'una nel 1939 da Norberto Bobbio, l'altra nel 1942 da Sofia Vanni Rovighi.

<sup>36</sup> Per queste notizie mi sono riferito al volume di AA. VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Padova, Liviana Editrice, 1960.

<sup>37</sup> L. Stefanini, *Il dramma filosofico della Germania*, Padova, C.E.D.A.M., 1948, p. 12.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 12.

Perché — si chiede Bobbio — comprendere sotto l'unico nome di esistenzialismo dottrine come quelle di Husserl, di Scheler e di Heidegger, che hanno così scarsi punti in comune e che se un punto in comune hanno non è la dottrina dell'esistenza, ma se mai un iniziale e pur variamente contrassegnato atteggiamento fenomenologico? <sup>39</sup>.

Né soprattutto — nota dal conto suo la Vanni Rovighi — riesce a persuaderci l'interpretazione 'esistenziale' di Husserl <sup>40</sup>.

In realtà, il taglio teoretico adottato da Stefanini, piú che sulla base di considerazioni tutto sommato filologiche (tenuto conto da chi venivano formulate), si giustifica in ordine a quell'umanesimo di stampo agostiniano che è sempre stato presente sullo sfondo del suo itinerario di ricerca. Contro il superficiale giudizio di De Ruggiero, che si lamentava del « puro vaniloquio » e del « complicato mimetismo » dietro cui si celebrerebbero i filosofi tedeschi <sup>41</sup>, ecco, per esempio, quanto Stefanini, con ben altra maturità e competenza critica, si propone di fare nel suo libro.

Le asperità dottrinali di pensatori — i quali col tecnicismo esasperato dell'elocuzione sembrano voler contendere gelosamente ai propri simili il segreto ch'essi hanno svelato — saranno affrontate quel tanto che sia necessario a mettere in luce un senso schietto di umanità che si nasconda nell'intrico delle formule e dei calcoli. E sempre si cercherà di chiarire il pensiero con chiara parola piuttosto che oscurare e imbarbarire la lingua per dissimulare le oscurità del pensiero <sup>42</sup>.

Ora, l'assunto generale dell'opera vuole che quel « senso schietto di umanità » venga unanimemente espresso, da un lato, col richiamo ad una concretezza e immediatezza 'esistenziali', appunto, che consentano di sfuggire ad ogni sorta di schematismo logico, dall'altro con l'esigenza complementare di oltrepassare ogni sterile dualismo per culminare in una concezione integrale che veda l'uomo ordinato a compiere la propria vocazione nel mondo in armonia con l'essere della coscienza assoluta che tutto genera, contiene e unifica. Ben lungi dall'essere un problema interno alla filosofia tedesca questo è, del resto, secondo Stefanini, ciò che piú e meglio caratterizza la condizione globale della filosofia europea, ed è, al tempo stesso, uno dei motivi che potrebbero spiegare la grande

<sup>39</sup> Cfr. « Rivista di filosofia », XXX, 2, 1939, p. 188.

<sup>40</sup> Cfr. « Studium », XXXVIII, 10, 1942, p. 291.

<sup>41</sup> G. De Ruggiero, *Note sulla piú recente filosofia europea. X. Husserl e la 'Fenomenologia'*, « La Critica », XXIX, 2, 1931, p. 109.

<sup>42</sup> L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padova, C.E.D.A.M., 1938, p. 9.



influenza esercitata su vaste fasce della cultura contemporanea dalla fenomenologia.

La quale, forse, — aggiunge l'autore — deve il suo potere di attrazione o diffusione piú alle esigenze che essa esprime in modo clamoroso che ai mezzi adottati per soddisfarle. La fenomenologia sarebbe quello che (è) il sogno nella psicanalisi freudiana: sublimazione, realizzazione immaginosa di bisogni contenuti e compressi nelle profondità dell'essere<sup>43</sup>.

Per giustificare questa affermazione, Stefanini si affida ad una critica serrata dei fondamentali principi 'esistenzialistici', tesa a dimostrare l'inevitabile sostrato irrazionale. All'esistenzialismo, secondo l'autore, bisogna riguardare come a

una *filosofia dell'immediato*, dove l'immediatezza è applicata nell'espressione non piú dell'accadimento fisico, come nel vecchio empirismo, ma dell'accadimento cosciente, sia esso l'*Erlebnis* di Dilthey, o l'*essenza* di Husserl, o il *valore emozionale* di Scheler, o il *Dasein* di Heidegger<sup>44</sup>.

La ragione trova qui luogo nell'intero connettivo delle varie sfere eidetiche o emozionali o storiche o esistenziali, cioè nei vari fenomeni di coscienza. E tuttavia, tra una sfera e l'altra si dispongono degli intervalli irrazionali, non colmati che da un'onticità indeterminata, sede di tutte le possibilità diverse ed escludentisi, e incapace, quindi, di ristabilire l'unità della coscienza. Tutto ciò ha avuto origine proprio dall'atto col quale Husserl ha istituito la sua intuizione eidetica, da un gesto teoretico, cioè, che ha fratturato l'unità coscienziale in una serie di regioni ontologiche incomunicanti e indeducibili: la fenomenologia rappresenta la sconnessione insinuata nel mondo stesso della razionalità il quale, viceversa, è di per sé unitario, mediato, relativo. La filosofia di Husserl si erge così fin dal suo primo assunto su di una impossibilità: fissare l'immediatezza della mediazione, cogliere l'idea in condizioni di assoluta autosufficienza, fuori dal processo in cui essa vive e vale.

Le essenze husserliane — scrive Stefanini — godono di una ricchezza di determinazioni immediatamente rivelate alla coscienza, perché fingono di ignorare il processo induttivo e le derivazioni analitiche in rapporto alle quali la loro virtualità si manifesta. La riuscita della fenomenologia è fondata sulla possibilità di questa finzione<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. *Il momento dell'educazione*, cit., p. 19.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

A radicalizzare questa situazione intervengono gli altri due capisaldi della dottrina husserliana, l'*epoché* e la teoria dell'*intentio*. Con la prima, Husserl sembra tendere alla costituzione di una visione definitiva del mondo, nel senso che finisce per rendere autonoma l'esistenza stabilendo al suo posto un regno di mera possibilità al quale sfugge la realtà: si conclude, cioè, con l'aver o l'essenza senza l'esistenza (Husserl) o l'esistenza senza l'essenza (Heidegger). Ciò è confermato dalla particolare natura dell'intenzionalità,

questa sutura di tutte le contraddizioni che, non potendo precisarsi in un concetto, affida la sua consistenza alla labile trama di un'immagine: l'immagine della luce, che, promanando dall'io (*Ichstrahl*), investe l'oggetto, lasciandolo intatto e dandogli risalto di fronte al soggetto<sup>46</sup>.

Quanto questi presupposti teoretici siano densi di implicazioni etiche, educative e, da ultimo, politiche, Stefanini mostra nelle parti successive del saggio, dove la fenomenologia (o esistenzialismo eidetico) si precisa, con Scheler, come descrizione di valori attinti con 'intenzionalità emotiva' ma, soprattutto con Dilthey e Heidegger, rivela uno statuto esistenziale in cui la coscienza soggettiva, rimanendo sospesa tra sussistenza autonoma e dispersione nell'orizzonte del trascendentale, finisce per decentrarsi su di un abisso negativo che le sottili analisi heideggeriane sulla cura, l'angoscia e la morte valgono fin troppo icasticamente a definire. Questo, insieme al presupposto che giustifica la *situazione* (l'essere in situazione) quale si sia e l'eleva a dignità di valore assoluto, costituiscono i principali capi d'accusa per

istituire il processo al sistema politico-educativo della Germania nazista attraverso l'analisi critica delle dottrine filosofiche su cui si reggevano le sue illazioni pedagogiche<sup>47</sup>.

Sulla scorta di un'interpretazione così forzata il rapporto di Stefanini con il pensiero husserliano, che a noi qui particolarmente interessa, rimarrà sempre improntato ad un'aperta diffidenza. Dure critiche alla fenomenologia verranno, per esempio, rinvenute subito dopo la morte dell'autore, nel 1956, su alcuni fogli di appunti che dovevano servire per una relazione da tenersi presso la Pontificia Facoltà di Filosofia dell'Isti-

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 37-38.

<sup>47</sup> Cfr., *Il dramma filosofico della Germania*, cit., p. 11.

tuto 'Aloisianum' di Gallarate<sup>48</sup>. Tuttavia, al di là di ogni critica e perplessità, importa più a noi rilevare qui la costanza e l'impegno di studio, la volontà divulgativa e la disponibilità al dialogo che, molto rare nei riguardi della fenomenologia, Stefanini, con lo spirito tipico dei precursori, ha sempre dimostrato. E la prova più bella che le rigide prese di posizione sul versante esegetico non inficiassero il desiderio di rimetterle in discussione per verificarle su quello umano, ci viene da un'interessantissima pagina di Enzo Paci — uno dei 'giovani', come si diceva — compresa nella raccolta postuma del 1960 *Scritti in onore di Luigi Stefanini*.

Nelle nostre discussioni — scrive Paci — parlavamo di Platone, di esistenzialismo, di fenomenologia. Era sorprendente il fatto che, pur partendo da premesse completamente diverse, trovassimo sempre molti punti di vista sui quali accordarci. Stefanini, naturalmente, insisteva sul problema che gli stava più a cuore: il problema della persona. E mi diceva: che cosa è la tua ricerca di relazionalità e di armonia se non l'esigenza della persona? La persona, diceva è il 'deus absconditus' della filosofia contemporanea. In un articolo su Husserl del 1940 avevo scritto qualcosa di simile, e Stefanini spesso me lo ricordava (...). La persona, egli mi diceva, è *presenza*, è l'atto con il quale l'essere si rende presente a se stesso e l'essere, in quanto presente a sé come persona è espressione, parola (...). Queste parole di Stefanini le sento con un particolare accento di verità in relazione ai miei interessi di oggi, che sono tutti concentrati su Husserl. È proprio Husserl che parla di evidenza come essere che si fa presente a se stesso, come presenza viva, *lebendige Gegenwart*. La presenza è l'apparire dell'essere a sé ed è apparire che si attua nell'ego (...), nell'ego concreto, in quella che Husserl chiama, nella Quinta Meditazione, *monade*<sup>49</sup>.

Muovendo da una medesima concezione spiritualistica, le osservazioni critiche espresse da Antonio Aliotta sul pensiero husserliano non si discostano molto, nella loro sostanza, da quelle di Stefanini. Di nuovo c'è, in questo caso, una maggiore insistenza su tematiche scientifiche e naturalistiche evidentemente riconducibili a una diversa vicenda formativa. Nato a Palermo nel 1881, Aliotta compie infatti la propria forma-

<sup>48</sup> Qui si teneva ogni anno un convegno del 'Centro di studi filosofici tra Professori universitari', nato nel 1945, alla cui fondazione Luigi Stefanini aveva partecipato insieme a Carlo Mazzantini, Carlo Giacon, Michele Federico Sciacca, Luigi Pareyson e Giuseppe Tarozzi. L'undicesimo convegno venne dedicato alla Fenomenologia e gli atti vennero raccolti nel volume di AA.VV. *La Fenomenologia*, Brescia, Morcelliana, 1956, pp. 283. Gli appunti di Stefanini si trovano alle pp. 37-40.

<sup>49</sup> E. Paci, *Ricordo di Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, cit., pp. 31-32.

zione a Firenze sotto la guida di Francesco De Sarlo, che lí aveva fondato il primo 'Istituto di Psicologia' italiano. Proprio con una tesi di indirizzo psicologico (pubblicata nel 1905 col titolo *La misura in psicologia sperimentale*), Aliotta si laurea in filosofia nel 1903. In linea con queste prime esperienze, il suo itinerario teoretico si orienta naturalmente verso una percezione dinamica del conoscere che, insieme all'insoddisfazione per la politica culturale del neo-idealismo, da un lato, e per le posizioni puramente meccanicistiche, dall'altro, lo condurrà ad una revisione critica profonda della questione relativa al valore conoscitivo della scienza e a un attento studio di quegli autori che, come Husserl, si mostravano impegnati in un analogo programma di ricerca. La sfiducia nella metodologia razionalistica e aprioristica dell'idealismo, vero fulcro della speculazione di Aliotta, si concentra in quella che è forse la sua opera piú famosa, *La reazione idealistica contro la scienza* (1922), dove alle piú diffuse concezioni dei neo-hegeliani viene contrapposta una piena riabilitazione del concetto scientifico, inteso come mezzo gnoseologico di integrazione dei frammenti intuitivi dell'esperienza. Sarà questa la base di ispirazione del suo *sperimentalismo*, sorta di filosofia pragmatica nella quale si riconosce valore di universalità ai postulati dell'azione, in quanto confermati dal costante svolgersi e ripetersi della vita. Tale riabilitazione dell'esperienza comune viene compiuta nel segno di una « descrizione pienamente libera » delle sue forme e dei suoi concetti, nell'orizzonte indefinito che si apre alla nostra coscienza secondo i vari livelli che essa può assumere <sup>50</sup>.

Ora, ci sembra che il desiderio di trovare un punto di partenza naturale dal quale avviare senza preconcetti questa indagine; l'esigenza descrittiva manifestata in piú occasioni dall'autore; la volontà complessiva di liberare la speculazione dall'arbitrio soggettivo in cui l'aveva precipitata l'idealismo romantico, senza dimenticare, infine, l'influenza esercitata dal prezioso magistero di Francesco De Sarlo, possano in qualche modo giustificare l'attenzione portata a un certo punto da Aliotta sulla fenomenologia. Non è del resto un caso che già uno dei suoi piú cari allievi, Paolo Filiassi Carcano, di cui parleremo tra poco, abbia compreso in una prospettiva comune lo sperimentalismo del maestro, il vitalismo bergsonian, l'esistenzialismo e la fenomenologia. E, cosí pure, si chia-

<sup>50</sup> Per questi punti mi sono riferito a P. Filiassi Carcano, *Sopra l'aspetto metodologico della filosofia dell'Aliotta*, in AA.VV., *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta*, Napoli, L.S.E., 1951, pp. 113-130.

risce in anticipo il titolo dell'unico saggio dedicato da Aliotta al pensiero di Husserl, *Il ritorno al metodo scientifico nella filosofia contemporanea*<sup>51</sup>. In esso, pur riconoscendo ampi meriti allo spirito innovatore che anima le ricerche fenomenologiche, l'autore si dilunga a criticarne le ancor troppe connivenze con l'apriorismo e l'astrattezza dell'idealismo. Soprattutto lo insospettisce lo stato di sospensione prospettato dall'*epoché*, la quale, ancorché facilitarlo, sembra rendere più problematico, se non inattuabile, ogni movimento di ritorno all'esperienza.

Ci offre essa davvero — si chiede Aliotta — l'universalità di un metodo capace di accordare i nostri pensieri, in modo oggettivo, liberandoci dagli arbitri delle costruzioni metafisiche?<sup>52</sup>

Il sistema delle riduzioni, più verosimilmente, opera, secondo l'autore, un'indebita trasposizione delle contingente individuali e temporali nel cielo eterno delle essenze universalmente valide. Tale passaggio deve di necessità presupporre un processo di elaborazione concettuale che viene viceversa da Husserl postulato. In ciò starebbe il suo limite metafisico: nell'atto con cui inizia la sua analisi, il fenomenologo ha già isolato il campo di ricerca dalle altre regioni, ha già fatto un taglio nell'essere e su questo ha proiettato la luce della sua coscienza. È lo sguardo iniziale che mette in gioco quelle strutture che poi Husserl dice di trovare nelle essenze. Senza contare, poi, che affermare la schematicità degli *eide*, costituisce di per sé un altro postulato. Aliotta trae da ciò una conseguenza oltre modo ripugnante a quello spiritualismo cristiano che proprio in quel periodo andava elaborando e tentando di conciliare con i suoi trascorsi di positivista.

Questo preformismo delle strutture — scrive nel saggio del 1940 — per cui tutto ciò che accade e si costruisce nel tempo si suppone già nell'essere possibile, limita a priori l'avvenire e toglie al nostro spirito ogni capacità produttiva. L'uomo non potrà fare altro che realizzare nel tempo ciò che è già nell'ordine delle essenze. Che meraviglia se lo Heidegger, applicando all'analisi dell'esistenza il metodo della fenomenologia, vede su di essa pesare il fato della morte (...)? Ci dà egli così un'analisi che possa avere un valore universale, o non piuttosto il mondo veduto attra-

<sup>51</sup> Cfr. « Archivio di filosofia », X, 1, 1940, pp. 3-13. Il saggio compare l'anno successivo col titolo *La fenomenologia, il Circolo di Vienna e il mio spiritualismo* su « Logos », XXIV, 1, 1941, pp. 14-26.

<sup>52</sup> A. Aliotta, « Il ritorno al metodo scientifico », cit., p. 5.

verso la sua angoscia? Il tempo è solo l'annullarsi di certe possibilità; o non piuttosto il fecondo crearsi di nuovi possibili?<sup>53</sup>

Proprio a questa prospettiva, dove allo sperimentalismo si vanno sovrapponendo elementi piú propri a un fideismo di ritorno, allude l'ultima parte dell'articolo di Aliotta. Le umane possibilità non si devono affermare a priori, né si deve dissolvere la filosofia in una nebbia di formule vuote: essa chiama l'uomo ad agire sul mondo nella integralità del suo essere, con tutta la sua anima. I simboli ci indicano il modo di questa azione sulle cose, per coordinare le loro forze con l'energia del nostro spirito. È questo accordo sempre piú vasto e complesso di azioni interiori ed esteriori che l'*esperimento* realizza con gli apparecchi matematici e fisici, instaurando così un ordine razionale sempre piú pieno con la creazione di nuove strutture logiche e di piú complete categorie.

Ben altrimenti articolato e puntuale ci sembra l'intervento operato sulla fenomenologia da Paolo Filiasi Carcano, allievo di Aliotta a Napoli e pur fedele estensore delle sue teorie, sulle quali, per questo motivo, ci siamo nell'ultima parte dilungati sorvolando sullo scarso ruolo che gioca in esse l'opera di Husserl. L'iter formativo di Filiasi Carcano (1911-1977) interseca situazioni ed esperienze riscontrabili, come vedremo, anche in altri giovani filosofi della stessa generazione. Di piú, nel suo caso, c'è una singolare — e probabilmente indotta — analogia con la vicenda teoretica del primo Husserl.

In realtà, — scrive l'autore in un brano autobiografico del 1956 — io non posso dire di essere venuto alla filosofia in maniera diretta, per un'intima vocazione alla speculazione o per un normale maturarsi dei miei studi e della mia mentalità giovanile, ma questa era soprattutto caratterizzata da un'intensa passione per le scienze e da una viva disposizione per la matematica<sup>54</sup>.

Questo germinale orientamento, unito a una sensibilità religiosa che non tarderà a manifestarsi, ebbe come primo e scontato effetto di allontanare Filiasi Carcano dall'area neo-idealistic, il cui radicale immanentismo, la esclusione dei concetti di peccato e di grazia e l'avversione per ogni for-

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>54</sup> P. Filiasi Carcano, *Il ruolo della metodologia nel rinnovamento della filosofia contemporanea*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti, Arethusa, 1958, p. 219.

ma di naturalismo, non potevano in alcun modo essere accettati<sup>55</sup>. Di qui un sentimento di estraneità e di insoddisfazione subito denunciati fin dai primi scritti, l'intima perplessità e la difficoltà di orientarsi in una temperie culturale già decisa e fissata nelle sue grandi linee da altri. E, d'altro canto, un naturale rivolgersi al problema metodologico, come preliminare assunzione di consapevolezza circa i percorsi teoretici che conveniva seguire per ottenere uno scopo valido, senza tuttavia ancora nulla presumere circa la necessità di quei percorsi o la natura di questo scopo. In tal senso, l'elaborazione di una qualsivoglia metodologia doveva prevedere come esito programmatico, da un lato, una sorta di epochizzazione delle grandi tematiche metafisiche e della tradizionale formulazione dei problemi, dall'altro lato, un lungo e paziente lavoro di analisi, confronto, chiarificazione e comprensione che consentisse di recuperare, di quelle tematiche e di quei problemi, il contenuto più autentico.

Ma più lo sguardo critico del giovane filosofo andrà maturando fino ad abbracciare nel suo complesso il controverso panorama culturale del tempo, più quel programma iniziale perderà la sua connotazione propedeutica per trasformarsi in compito destinale, in una *'fight for clarity'* che assumeva i termini di un radicale esame di coscienza nei confronti della filosofia. Scrive Filiasi Carcano:

Confesserò che varie volte ho avuto ed ho l'impressione di non aver abbastanza compreso, e per questo alla mia spontanea *insoddisfazione* (al tempo stesso scientifica e religiosa) si mescola un senso di *incomprensione*. Questo stato d'animo spiega bene il mio atteggiamento che non è propriamente di critica (...), ma ha piuttosto il carattere di un prescindere, di una sospensione del giudizio, di una messa in parentesi, in attesa di una più matura riflessione<sup>56</sup>.

Al fondo dei dualismi e delle vuote polemiche che, nella comunità filosofica italiana degli anni Trenta, sembravano prevaricare sulle più urgenti esigenze scientifiche e di sviluppo, Filiasi Carcano coglie i sintomi di un conflitto epocale, di una inquietudine psicologica e di un'incertezza morale che andranno a comporsi in una vera e propria fenomenologia della crisi.

'Crisi della civiltà', anzitutto, come recita il titolo della sua opera prima<sup>57</sup>, dove al desiderio di fuggire l'alternativa del dogmatismo fa da

<sup>55</sup> Per questi punti mi sono riferito a M. L. Gavuzzo, *Paolo Filiasi Carcano*, « *Filosofia oggi* », X, 1, 1987, pp. 57-74.

<sup>56</sup> P. Filiasi Carcano, *Il ruolo della metodologia*, cit., p. 220.

<sup>57</sup> Cfr. P. Filiasi Carcano, *Crisi della civiltà e orientamenti della filosofia*

contraltare l'eterno dissidio tra ragione e fede. Crisi esistenziale, di conseguenza, dovuta al prevalere delle tendenze scettiche e antimetafisiche su quelle spirituali e religiose. Crisi della filosofia, infine, fondata sulla raggiunta consapevolezza del suo carattere problematico, sull'incapacità di realizzare interamente la pienezza del suo concetto. Come moto di reazione immediata occorre allora, oltreché circoscrivere le proprie pretese conoscitive ponendosi su un piano risolutamente pragmatico, assurgere ad una più compiuta presa di coscienza storica e conciliare la filosofia con una mentalità scientificamente educata. Solo, cioè, il confronto con una seria problematica scientifica (la quale Filiassi Carcano vedeva realizzata nell'ottica positivista dello sperimentalismo aliottiano) avrebbe potuto segnare per la filosofia l'avvento di una più matura riflessione intorno alle proprie dinamiche interne e ai propri genuini compiti critici.

E a questo scopo parve a Filiassi Carcano, fin dai suoi studi d'esordio, singolarmente soccorrevole proprio l'opera di Edmund Husserl. Scrive Angiolo Maros Dell'Oro:

A un certo punto si intromise Husserl. Filiassi Carcano pensò, o sperò, che la fenomenologia sarebbe stata la 'scienza delle scienze', capace di indicargli la via *zu den Sachen selbst*, per dirla con le parole del suo fondatore. Da allora è stata invece per lui l'enzima patologico di una problematica acuta<sup>58</sup>.

Subito rifiutata, in realtà, come idealismo metafisico, quale era frettolosamente spacciata in certe grossolane versioni del tempo (non esclusa, lo abbiamo visto, quella del suo maestro), la fenomenologia viene aggredita alla radice dal giovane studioso, con una cura e un rigore filologico — i quali pure riscontreremo in altri suoi coetanei — giustificabili solo con l'urgenza di una richiesta culturale cui l'ambiente nostrano non poteva evidentemente soddisfare. Non è un caso che Filiassi Carcano insistesse, fin dal suo primo articolo dedicato ad Husserl, sul valore della fenomenologia, ad un tempo, emblematico, nel quadro d'insieme della filosofia contemporanea, e liberatorio rispetto al giogo dei tradizionali dogmi idealistici che i giovani, soprattutto in Italia, si sentivano gravare sulle spalle<sup>59</sup>.

*contemporanea*, pref. di A. Aliotta, Roma, Libreria Editrice Francesco Perrella, 1939, pp. VIII-202.

<sup>58</sup> Cfr. *Il pensiero scientifico in Italia (1930-1960)*, Cremona, Mangiarotti Editore, 1963, p. 108.

<sup>59</sup> Cfr. P. Filiassi Carcano, *Da Cartesio ad Husserl*, «Ricerche filosofiche», VI, 1, 1936, pp. 18-34.



In piena coscienza, — scriverà l'autore nel 1939 — se abbiamo voluto sciogliere l'esperienza da una necessaria interpretazione idealistica, non è stato per forzarla nuovamente nei quadri di una metafisica esistenziale, ma per ridare ad essa, secondo lo schietto spirito della fenomenologia, tutta la sua libertà<sup>60</sup>.

Tale schiettezza, corroborata da un carattere decisamente antisistemico e dal recupero di una vitale esigenza descrittiva, avrebbe consentito lo schiudersi di un nuovo, vastissimo territorio di indagine, sospeso tra constatazione positivista e determinazione metafisica, ma capace, al tempo stesso, di metter capo ad un positivismo di grado superiore e ad un più autentico pensare metafisico. Si trattava, in sostanza, non tanto di dedurre i caratteri di una nuova positività oppure di rifondare una metafisica, quanto piuttosto di guadagnare un più saldo punto d'osservazione dal quale far spaziare sul multiverso esperienziale il proprio sguardo fenomenologicamente addestrato. È in questo punto che la fenomenologia, riabilitando l'intuizione in quanto fonte originaria di autorità (*Rechtsquelle*), operando in base al principio dell'assenza di presupposti e offrendo i quadri noetico-noematici per la sistemazione effettiva del suo programma di ricerca, veniva ad innestarsi sul tronco dello sperimentalismo di stampo aliottiano, che Filiasi Carcano aveva assimilato a Napoli negli anni del suo apprendistato filosofico. Il ritorno 'alle cose stesse' predetto dalla fenomenologia non solo manteneva intatta la coscienza critica rimanendo al di qua di ogni soglia metafisica, ma anche e più che mai serviva a ribadire il carattere scientifico e descrittivo della filosofia. In un passo del 1941 si possono scorrere, a modo di riscontro, i punti di un vero e proprio manifesto sperimentalista:

Descrivere la nostra esperienza nel mondo con l'aiuto della critica più raffinata; cercare di raccordarne i vari aspetti in sintesi sempre più vaste e più comprensive, esperimenti, per così dire, gradi diversi della nostra conoscenza del mondo; non perdere mai il senso profondo della problematicità continuamente svolgentesi dal corso stesso della nostra riflessione; infine stare in guardia contro tutte le astrazioni che rischiano di alterare e disperdere il ritmo spontaneo della vita: sono questi i principali motivi dello sperimentalismo e (...) al tempo stesso, i modi mediante i quali esso va incontro alle più attuali esigenze logiche e metodologiche del pensiero contemporaneo<sup>61</sup>.

D'altro canto, si diceva, non è neppure precluso a questo program-

<sup>60</sup> P. Filiasi Carcano, *Crisi della civiltà*, cit., p. 138.

<sup>61</sup> P. Filiasi Carcano, *Antimetafisica e sperimentalismo*, Roma, Perrella, 1941, p. 120.

ma un esito trascendente, e a renderlo possibile sarà ancora una volta, in virtù della sua cruciale natura teoretica, proprio l'atteggiamento fenomenologico. Scrive Filiasi Carcano:

In realtà, il dilemma tra una scienza che escluda l'intuizione e una intuizione che escluda la scienza, non c'è che su di un piano realistico ma non su di un piano fenomenologicamente ridotto: su questo piano scienza e intuizione tornano ad accordarsi, accogliendo una pluralità di esperienze, tutte in un certo senso legittime e primitive, ma tutte viste in un particolare atteggiamento di spirito che sospende ogni giudizio metafisico. È questo, com'io l'intendo, il modo particolarissimo con cui la filosofia può tornare oggi ad occuparsi di metafisica<sup>62</sup>.

Certo, nella prospettiva husserliana, il problema del *trascendens* puro e semplice, che farà da sfondo a tutto il percorso speculativo di Filiasi Carcano, sembrava rimanere ingiudicato o, almeno, intenzionalmente rinviato in una sorta di 'al di là' conoscitivo. Ma in ordine alla missione spirituale che l'uomo deve poter esplicare nel mondo storico, il metodo fenomenologico conserva tutta la sua efficacia.

Esso — nota Filiasi Carcano nelle ultime pagine del suo *Antimetafisica e sperimentalismo* — certo difficilmente può condurre a risultati, ma compie per lo meno analisi e descrizioni interessanti, e tanto più notevoli in quanto tende a sollevare il velo dell'abitudine per farci ritrovare le primitive intuizioni della vita religiosa<sup>63</sup>.

Dato questo suo carattere peculiare e l'orizzonte significativo nel quale viene assunta fin dal principio, la fenomenologia continuerà a valere per Filiasi Carcano come referente teoretico di prim'ordine, accompagnandolo, con la tensione e la profondità tipiche delle esperienze fondamentali, in tutti i futuri sviluppi della sua speculazione.

### III.3. - LA SCUOLA TORINESE. ANNIBALE PASTORE E NORBERTO BOBBIO.

La terza grande area di interesse per il pensiero husserliano negli anni Trenta in Italia, fa capo all'Università di Torino e si costituisce principalmente intorno all'attività di tre studiosi: il primo, già incontrato e che, in qualche modo, fa da ponte fra questa e la neoscolastica milanese è Carlo Mazzantini; il secondo è Annibale Pastore — ne parleremo ora — che teneva nell'ateneo torinese la cattedra di filosofia teoretica;

<sup>62</sup> P. Filiasi Carcano, *Crisi della civiltà*, cit., p. 184.

<sup>63</sup> P. Filiasi Carcano, *Antimetafisica e sperimentalismo*, cit., p. 153.

infine, l'allora giovanissimo Norberto Bobbio (allievo dello stesso Pastore e già laureato in filosofia del diritto con Gioele Solari), che incontrava con la fenomenologia alcuni essenziali criteri di propedeutica filosofica agli studi teorico-giuridici cui si sarebbe costantemente dedicato in seguito.

Nel dar conto di queste nuove letture si è cercato, da una parte, di indicare, come sempre, l'ambito individuale entro cui sono stati accolti la lettera e il significato del pensiero husserliano, ma anche di sottolineare, d'altra parte, l'insorgenza negli scritti di questo genere di alcuni segni distintivi che hanno per noi un'importanza precisa. Pensiamo, ad esempio, al ripetersi di certe strutture interpretative, o al fatto che sembra qui svilupparsi una maggiore coscienza critica rispetto e grazie ai contributi precedenti o, ancora, al rinnovarsi di talune posizioni man mano che si procede nel lavoro. In sostanza, con il progressivo ampliarsi dell'orizzonte di ricerca, con l'aggiungersi di nuove forze tra le fila di coloro che si impegnarono nelle prime letture husserliane, tendono ad emergere alcune acquisizioni critiche dai contorni abbastanza precisi, ma che otterranno una migliore determinazione solo nell'esegetica piú matura, condotta in altri tempi e con altri mezzi a disposizione; comincia a consolidarsi un livello di lettura che travalica l'ambito dell'interesse individuale e fa già tesoro di ciò che si è elaborato sull'argomento in ambiti e periodi differenti. Ed è in questo graduale processo di affinamento degli strumenti critici che riteniamo consista il guadagno autentico di queste letture, che preparano così il terreno per quelle a venire. Processo, a ben guardare, tanto piú prezioso in quanto rappresentava uno dei rari tentativi di mantenersi in contatto con una dimensione almeno europea della filosofia, trascurata da tanta parte dei nostri studiosi e che, quindi, avrebbe costituito un punto di riferimento obbligato, l'unico possibile retroterra per quanti, in un secondo tempo, si sarebbero impegnati a proseguire queste ricerche.

Annibale Pastore pubblica il suo primo articolo dedicato al pensiero di Husserl nel 1932, all'età di 64 anni<sup>64</sup>. Basterebbe questo dato

<sup>64</sup> A. Pastore, *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, « Rivista di filosofia », XXIII, 4, 1932, pp. 356-364. Dello stesso autore abbiamo anche considerato: *Verso un nuovo relativismo. Saggio di analisi logica*, « Archivio di filosofia », X, 2, 1932, pp. 45-56; *Sulla logica della logica secondo Emilio Lask*, « Sophia », I, 2, 1933, pp. 263-279; *Husserl, Heidegger, Chestov. Prospettive*, « Archivio di Storia della Filosofia » (organo della S.F.I.), II, 1,

per distinguerlo dagli autori di cui ci siamo occupati finora, in massima parte giovani o, addirittura, esordienti filosofi. Il salto generazionale rimanda infatti a una vicenda di formazione e di crescita intellettuale completamente differenti. Nato nel 1868, Pastore si educò spiritualmente in base ai canoni piú classici del positivismo e, in particolare, secondo una istanza di conciliazione della cultura umanistica con quella scientifica che condizionò tutta la sua attività futura. Grazie al magistero di Arturo Graf, sotto la cui guida conseguí una prima laurea in lettere, Pastore si rese culturalmente disponibile ad un umanismo capace di armonizzare la dimensione estetica e tecno-scientifica dell'uomo<sup>65</sup>. Chi legge anche soltanto i suoi saggi dedicati alla fenomenologia e li confronta con quelli contemporanei di altri autori, viene colpito soprattutto dalla differenza di stile che, in Pastore, concilia e stempera il rigore espositivo con una aulicità garbata, per noi forse un poco enfatica, ma di sicuro effetto. È venuto, quindi, naturale riportare in questo caso qualche citazione piú del consueto, per dare un'idea concreta di ciò che si è detto, ma anche per far risaltare certe espressioni decisamente non comuni nella letteratura husserliana (cosí, ad esempio, nel caso dell'epoché, definita come « un seducente trompe-l'oeil d'astrazione »)<sup>66</sup>. Tale aspetto della personalità culturale di Pastore rimane comunque sullo sfondo rispetto al serio lavoro di approfondimento della problematica filosofico-scientifica che lo impegnò per tutto il corso della sua lunga esistenza. Questo, fa capo a un'orizzonte di interessi che va dalla logica e la matematica (studiò con Giuseppe Peano), alla fisica (con Antonio Garbasso), alla psicologia (con Federico Kiesow), convergenti nella sua seconda dissertazione di laurea, *Sopra la teoria della scienza. Logica, Matematica e Fisica*, discussa nel 1903, sempre a Torino. Interessi, come si ricorderà, che richiamavano in Italia l'attenzione sulla figura di Franz Brentano e la sua scuola, a cui Pastore, infatti, finí per dedicare una serie di articoli. Raggiunta la

1933, pp. 107-131; *Sull'intuizione logica secondo la 'Logica del Potenzamento'*, « Archivio di filosofia », XII, 2, 1934, pp. 141-160; *La 'Logica del Potenzamento'. Coi 'Principii' di Pietro Mosso*, Napoli, Rondinella, 1936, parte seconda, pp. 221 ss.; *La logicità del pensiero occidentale*, « Archivio di filosofia », XVII, 3, 1939, pp. 163-174.

<sup>65</sup> Per queste informazioni mi sono riferito a G. Russo, *Annibale Pastore. Istanze e limiti della Logica del Potenzamento* (testo bilingue), Catania, Edizioni Greco, 1982, pp. 103.

<sup>66</sup> A. Pastore, *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, cit., p. 357.

maturità intellettuale proprio nel periodo cruciale del passaggio fra i due secoli, Pastore si inserisce attivamente nel dibattito allora in corso sui rapporti tra scienza e filosofia, orientando la propria indagine epistemologica in direzione di una teoresi legata sia alla scienza sia all'esperienza; di un'elaborazione, cioè, della crisi positivistica intesa a non tradirne le istanze fondamentali, cercando di far reagire la realtà culturale italiana con quella rivelata dalle conquiste della scienza novecentesca e dagli sviluppi della logica matematica. Ma questo complesso di suggestioni e tendenze confluirà soprattutto nel tentativo di elaborare una teoria logica (originalmente definita come 'Logica del Potenzamento') che prendesse in considerazione l'aspetto costruttivo ed operativo del pensiero nelle sue forme e leggi; che fosse ampiamente intesa, da un lato, come terreno sul quale scienza e filosofia possano incontrarsi manifestando differenze e affinità, dall'altro come organismo logico in grado di riprodurre nella sua duttilità la mobile vita del reale. Ecco come Pastore, con termini già husserliani, propone di avvicinarsi al concetto di una logica avente carattere autonomo e produttivo:

Noi dobbiamo preventivamente fare epoché di ogni sistemazione sia storica sia scientifica (...), proporre la logica — questa morte vitale di ogni sistema — come attività produttrice dei due campi della realtà: il campo tecnico e sistematico della necessità attuantesi per deduzione, e il campo ideologico della scelta attuantesi per intuizione <sup>67</sup>.

L'epoché filosofica va invece esercitata rinunciando a utilizzare l'invarianza della sostanza aristotelica e a vedere le cose come enti logici la cui relazione, ridotta a puro rapporto tra cose, vien posta indipendentemente dagli enti stessi. Solo così è possibile spezzare la rigidità di una realtà intesa come assoluta, scissa dal relativo, impossibile a comprendersi nelle forme di un conoscere che fuori del relativo non ha senso. Per questi motivi

quella nuova maniera di filosofare che è l'odierno apporto del movimento fenomenologico husserliano, che cerca, in sostanza, di far passare il pensiero filosofico dal concetto logico all'intuizione eidetica, merita ora il più attento giudizio di quei teorici che si preoccupano di promuovere il rinnovamento degli studi logici <sup>68</sup>.

Il distacco dalla logica sillogistica di Aristotele, la netta separazione fra logica e psicologia, il riconoscimento dell'autonomia teoretica di una

<sup>67</sup> A. Pastore, *Verso un nuovo relativismo*, cit., p. 47.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 52.

logica pura universale di cui siano rigorosamente fissati i confini, sono alcuni fra i punti che piú attrassero Pastore verso il pensiero di Husserl, e del primo Husserl in modo particolare. Quando infatti, già con *Ideen*, l'interesse si sposta dalla costruzione di una logica pura a quella di una scienza eidetica, Pastore insiste sulla necessità di riprendere « il voto husserliano del 1900 ». Il fenomeno eidetico sembra, in realtà, mettere di nuovo in primo piano il fenomeno logico puro. L'intenzionalità, essendo interpretata soprattutto in base alla sua essenziale natura relativa, in quanto si rivela diretta alla essenza stessa dell'essere, finisce per assimilare la natura dell'eidetico a quella di un'assoluta relatività. In Husserl questo elemento relativistico rimane tra le righe, in favore dell'elemento teoretico relativo all'attività trascendentale produttiva del 'cogito', che rifiuta in sé ogni determinazione in quanto è esso stesso determinante, unico, necessario e sufficiente alla costituzione positiva del reale. Difficile sarebbe poi negare la portata ontologica dell'atto teoretico, poiché la vita in cui si risolve è autenticata dall'atto stesso che la afferma e, per la sua autoevidenza, supera ogni altra evidenza. Perciò « il suo dare essendo il suo darsi, il suo provare essendo il suo provarsi, tanto piú si purifica come fonte di conoscenza, quanto piú esclude ogni prova parvente di ordine empirico »<sup>69</sup>.

Al fatto che manchi in Husserl una decisa affermazione della relatività universale, supplisce finalmente la Logica del Potenzamento, i cui principi fondamentali sono: la risoluzione di ogni ente logico in relazione; la variazione relativa degli enti per il solo variare degli enti in relazione; il potenziamento reciproco degli enti. Ciò che con essa si abbandona per sempre è l'assolutezza degli enti logici, l'inerzia della forma, una visione della logica come mero *organon* esterno al conoscere.

Husserl ancora non è arrivato a questa nuova maniera di intendere la logicità che si risolve in una riabilitazione del relativismo. Ma il vero senso dell'intuizionismo raggiante della sua fenomenologia è questo<sup>70</sup>.

Dove risiede il difetto dell'impostazione husserliana? Esaminando questo punto, sarà interessante per noi vedere come ancora una volta Husserl venga colto in un punto cruciale non sulla base dei suoi interventi

<sup>69</sup> A. Pastore, *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, cit., p. 363.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 362-363.

diretti, ma attraverso il filtro di un allievo, identificato senz'altro con lo spirito stesso della sua fenomenologia: Eugen Fink, per Sofia Vanni Rovighi; Jean Hering, per Annibale Pastore. Da uno scritto di quest'ultimo vengono infatti estrapolati alcuni passi ritenuti inconciliabili con una prospettiva relativistica autentica: là dove si parla, per esempio, di coscienza assoluta, di dimensione intrascendibile del ' cogito ' o dove si sostiene che l'entità essenziale dell'oggetto è fenomenicamente pura non in quanto implica un dato esistenziale o logico, ma poiché si costituisce senza contraddizione<sup>71</sup>. Ora, accettare concetti come coscienza, cogito o principi come quello di contraddizione, perno di ogni logica sistemata, significa per Pastore destinarsi a non uscir più dall'orizzonte aristotelico della necessità deduttiva. Solo affrancandosi da simili concezioni assolutistiche Husserl potrà esplicitare in tutta la sua potenza la portata del suo pensiero. Il mancato riconoscimento del carattere relativistico dell'intuizione intenzionale, compromette la fecondità dell'indirizzo fenomenologico, che risiede proprio nelle due teorie dell'intuizione eidetica e in quella dell'essere come autocomprensione. Se esse vogliono realmente dare appor- to a nuovi valori, devono tagliare i ponti con ogni assolutismo.

Ciò che per noi, sulla base di un primo raffronto tra posizioni come quella di Ernesto Grassi, Carlo Mazzantini, Sofia Vanni Rovighi e Annibale Pastore, sembra mettere in pericolo un incontro per molti versi positivo fra costoro e la filosofia husserliana, è la mancanza di una chiara delimitazione della portata e del significato di quest'ultima rispetto alle posizioni di coloro che se ne fecero interpreti o continuatori. Questo inconveniente pesa in particolare sui tentativi di definire il rapporto fra Husserl e Heidegger. Abbiamo già visto come e per quali motivi l'« ontologismo esistenziale » destasse più rispetto critico a confronto delle posizioni husserliane. Non diversamente in Pastore, che considera tuttavia la questione in modo più equilibrato di quanto abbiano fatto, per esempio, Grassi o Mazzantini, e valendosi, oltre tutto, dell'abituale eleganza stilistica. Scrive Pastore:

L'occhio di Husserl è tutto cogitativo. Lo sguardo di Heidegger ha una passionata fissità. Gli è che Husserl vede e pensa. Heidegger sente e soffre. Husserl è di fronte al sole delle idee e il suo *gnōti seauton* è l'autocoscienza dell'ego tra-

<sup>71</sup> A. Pastore, *Verso un nuovo relativismo*, cit., pp. 53 ss. Anche Hering, come Fink, veniva considerato un rappresentante dell'ortodossia husserliana (cfr. G. Preti, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, « Archivio di filosofia », IV, 1, 1934, p. 85).

scendentale. Heidegger è di fronte alla notte del nulla e il suo *gnoti seauton* piú che l'autocoscienza dell'io, è la realtà dell'essere che — essendo temporalità, cioè inquietudine — si risolve nella comprensione tragica dell'essere. Ciò Husserl è ancora gnoseologia, benché nuova (pensiero puro che è vita essenziale del reale), Heidegger nuova ontologia <sup>72</sup>.

In questo modo lo studio teoretico si presenta sotto due angoli affatto differenti « secondo che parta dal cuore delle ragioni con Husserl o dalle ragioni del cuore con Heidegger, e si pratici da Husserl con la luce gnoseologica della serenità, da Heidegger col pathos metafisico dello spasimo » <sup>73</sup>.

In conclusione, l'intervento di Pastore sembra valere soprattutto per tre motivi:

— Aver richiamato l'attenzione, come già Sofia Vanni Rovighi, sul significato innovativo che la speculazione del primo Husserl portava nel campo della logica, intesa da un punto di vista filosofico.

— Aver sottolineato con insistenza il valore che Husserl seppe attribuire alla funzione teoretica della filosofia, ciò che diede impulso « alle numerose ricerche volte a stabilire la fondazione teoretica pura nelle varie branche del movimento fenomenologico, cioè nell'ordine gnoseologico, ontologico, logico, epistemologico, etico, estetico, giuridico, sociologico, religioso » <sup>74</sup>.

— Aver definito un'alternativa preziosa all'interpretazione scolastica dell'intenzionalità, intesa come rapporto tra due realtà oggettive, o tra il soggetto e l'oggetto a sé stanti.

Nell'indicare la strada del relativismo assoluto, cui la filosofia eideutica avrebbe dovuto uniformarsi, Pastore rivolgeva ad Husserl un invito sostanzialmente affine a quello di Antonio Banfi: oltrepassare l'ambito coscienzialistico risolvendo l'atto intenzionale in atto essenzialmente relativante, l'*eidós* quale oggetto intenzionale in centro attivo di relatività.

Inserita nell'attivissimo ambiente culturale torinese degli anni Trenta e Quaranta, l'opera di Pastore, che abbiamo così brevemente delineato in rapporto all'interpretazione del pensiero husserliano, rivela un valore di paradigma che va al di là del significato letterale e filosofico.

<sup>72</sup> A. Pastore, *Husserl, Heidegger, Chestov*, cit., p. 113.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 108.



Pastore, nel suo campo, rappresentava la continuità con la tematica piú autentica e profonda del positivismo, coltivata, del resto, in tempi e settori differenti, ma sempre nell'ambito ristretto dell'ateneo torinese, da studiosi come Giuseppe Peano (matematica), Giovanni Vailati e Federico Kiesow (psicologia), Antonio Garbasso (fisica) e Gioele Solari (filosofia del diritto). Attraverso la costante elaborazione di una problematica delle scienze intesa a riportare in primo piano anzitutto il loro valore conoscitivo e operativo, ma poi anche l'autonomia delle indagini logiche e la riflessione sullo stesso linguaggio scientifico, contributi come quello di Pastore contraddicevano apertamente e in modo concreto l'umanesimo storico-filologico in nome del quale gli idealisti — crociani e gentiliani — avevano ripudiato le istanze piú feconde della tradizione empiristica, relegando la scienza nel campo degli pseudoconcetti. Il polo attivo dell'alternativa non prevedeva, naturalmente, una rivalutazione indiscriminata del positivismo. Cosí certe posizioni metafisiche, proprie di una filosofia inconsapevole e arcaica, come certe mitizzazioni dell'ideale scientifico furono relativizzate, e ciò in Pastore si coglie molto bene, e passate a un superiore vaglio razionale. La crisi del positivismo si risolve, cioè, in un'istanza di maggiore criticità nei riguardi di certe coordinate filosofiche assunte troppo implicitamente, e di maggiore consapevolezza nel controllo dei propri metodi e processi. Non solo: liberare il sapere, la ragione, la scienza e l'esperienza da ogni pretesa dogmatica aveva anche il valore di mostrare come la concretezza storica, esplorata con metodo rigorosamente scientifico e compresa nel complesso del suo sviluppo, rivelasse le linee di una realtà ben diversa da quella che, nella dimensione necessitante dell'universale concreto, veniva prospettata come unica e assoluta dall'idealismo. Da ciò lo stimolo all'edificazione di un umanesimo d'altro segno, in grado di coinvolgere e ispirare nuovo vigore non solo alla tematica strettamente scientifica ma anche, in senso piú ampio, a quel complesso di discipline generalizzanti dell'uomo e della società (come antropologia, sociologia, economia, scienza politica e giuridica) del cui preteso naturalismo ingenuo l'idealismo italiano aveva sempre diffidato<sup>75</sup>. Va da

<sup>75</sup> Per questi punti mi sono riferito a A. Banfi, *Situazione della filosofia contemporanea*, « Studi filosofici », I, 1, 1940, pp. 5-25; E. Garin, *Cronache di filosofia italiana: 1900-1943*, Bari, Laterza, 1961, e appendice *Quindici anni dopo: 1945-1960*, Bari, Laterza-UL, 1966; E. Garin, voce *Filosofia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, in particolare le pp.

sé, che cogliere il riflesso di queste esigenze e suggestioni negli articoli dedicati in Italia al pensiero di Husserl, significa spostarsi di fatto in una dimensione europea del dibattito filosofico. Dai temi emersi nel congresso cartesiano del 1937, alle polemiche fiorite intorno alla corrente del neokantismo, dalle posizioni del neopositivismo fino a quelle dei filosofi francesi dell'*esprit*, ovunque, si manifesta con urgenza la necessità di battersi per un razionalismo di nuovo genere. Banfi, con la consueta profondità, parla di progressivo passaggio da una condizione di crisi della filosofia a una atmosfera di diffusa considerazione critica della filosofia, il cui frutto consisterà principalmente nel potenziamento teoretico di concetti tradizionali come appunto razionalismo, idealismo, positivismo, ecc. In rapporto a una temperie culturale che aveva visto sorgere al proprio interno anche le varie forme di irrazionalismo, questi concetti subiscono quasi di forza un ampliamento di portata e di valore, orientandosi piú nel senso positivo dell'integrare sintetico e giustificativo che non in quello delle consuete negazioni ed esclusioni, volte a conservare una purezza teoretica che sapeva già di mito. Ecco allora le varie forme di razionalismo 'critico' (Banfi) o 'aperto' (Gonseth), il 'surrationalismo' di Bachelard e la nuova filosofia dell'idea di Brunschwig; lo spostarsi, ancora, del criticismo, da una sorta di formalismo concettuale dell'intelletto all'affermazione di un'indissolubilità della sintesi conoscitiva che ne relativizzava i termini.

La polemica di lunga data tra quest'ultimo e la fenomenologia, si fa, inoltre, negli anni Trenta, particolarmente acuta, acquistando una risonanza internazionale. I neokantiani ritenevano che Husserl non si fosse attenuto a quei presupposti di rigorosa scientificità da lui stesso invocati: in mancanza di principi effettivamente gnoseologici si sarebbe allora richiamato al principio dell'evidenza, del resto inadoperabile come criterio scientifico. I fenomenologi, d'altro canto, muovevano al criticismo l'accusa di non saper cogliere, in quanto impigliato tra le maglie di un pensiero ancora troppo costruttivo, il significato profondo delle cose attraverso il dato immediato: una connotazione eccessivamente 'mondana' impediva, cioè, ad esso di assurgere alla pura sfera del trascendentale. L'eco della polemica giunse anche in Italia e, sull'onda di questa, cresceva la popolarità di Eugen Fink il quale, nel ruolo molto esposto del contraddittore ufficiale di parte fenomenolo-

gica, e forte anche della benevolenza che Husserl apertamente mostrava nei suoi riguardi, fu da piú parti indicato (o scambiato) come l'erede fedele della sua dottrina, ovvero colui che incarnava lo spirito autentico della fenomenologia matura, proposta ora come 'idealismo trascendentale costitutivo'. Storicamente, questo veniva presentato come l'unica possibile soluzione ad una crisi etica e conoscitiva di portata universale, valida a fondare filosoficamente un'efficace dottrina logica come ad elaborare una teoria epistemologica che garantisse un concreto corso di attuazione alle infinite possibilità essenziali della vera scienza. L'indice, puntato in occasione di ogni nuovo dibattito o polemica, era rivolto verso la piena chiarezza razionale delle operazioni tecnico-scientifiche, verso un'integrazione a misura d'uomo di metodi e pratiche altamente differenziati, verso un traguardo, insomma, di effettiva autolegittimazione critica delle scienze moderne che si erano rese piú autonome ma non piú consapevoli.

Lo spirito e le esigenze che questi nuovi problemi portavano alla luce, confluivano in Italia in una vena di ricerche ancora molto sotterranea all'ambiente filosofico nostrano degli anni Trenta e Quaranta, che trovava, per sfogarsi, solo alcune polle di superficie, generalmente dislocate, con l'eccezione dell'Università di Palermo, in alcune aree di quella che Croce avrebbe definito con ironia 'l'Italia repubblicana' (settentrionale), opposta all'Italia 'liberata' del Sud. Per attenerci ai limiti che l'argomento impone al nostro discorso, ci siamo qui riferiti in particolare ai centri culturali di Milano e Torino, e all'attività di periodici come la « Rivista di filosofia » o « Studi filosofici », che Antonio Banfi si apprestava ad inaugurare con l'aiuto di un ristretto gruppo di allievi.

La « Rivista di filosofia » costituiva negli anni Trenta un ponte gettato tra Piemonte e Lombardia, anche se, col tempo, sarebbe diventata sempre piú torinese. Già all'inizio del decennio contava: nel proprio consiglio direttivo, i nomi di Gioele Solari e Ludovico Geymonat; tra i collaboratori piú assidui, Annibale Pastore e, infine, la presenza occulta ma fondamentale di Piero Martinetti che, dal ritiro di Castellamonte, poco fuori Torino, seguiva dal 1927 a tessere le fila della direzione spirituale, quella ufficiale essendo diplomaticamente affidata a Luigi Fossati, meno invisibile al regime. Si è già accennato (cfr. qui p. 4 ss.) all'importanza di certi punti programmatici che nella « Rivista di filosofia » furono onorati soprattutto col mantenere costante l'apertura, da piú parti compromessa, al dibattito delle idee piú vivo in Eu-

ropa e fuori e, in modo complementare, ad ospitare senza pregiudizi tutte le voci di opposizione italiane e straniere, fossero di vecchi o nuovi positivisti, di logici, di metodologi o di idealisti. Per noi ha naturalmente un valore particolare l'ampio spazio concesso alla fenomenologia, ma non meno sensibile — e altrettanto raro — fu l'interesse per gli sviluppi positivi dell'esistenzialismo, o per il pensiero anglosassone, senza con ciò dimenticare i grandi classici della filosofia moderna.

All'interno del quadro tracciato in queste pagine prende forma e assume un significato più preciso l'importante contributo che agli studi fenomenologici seppe offrire, dopo Annibale Pastore, un altro studioso di origine torinese, che fu allievo di quello e, prima ancora di Gioele Solari: Norberto Bobbio. In che modo e senso quest'ultimo occupi una posizione centrale nel nostro discorso è quanto abbiamo già implicitamente cominciato ad introdurre con le considerazioni delle pagine precedenti, ma che cercheremo di mostrare meglio considerando la misura del suo intervento sul pensiero e l'opera di Husserl. Anche nel caso di Bobbio, come già per Sofia Vanni Rovighi, abbiamo la possibilità di citare un brano autobiografico che non solo dà utile notizia delle vicende che segnarono il suo incontro con la fenomenologia, ma restituisce, in qualche modo, anche l'ambiente e l'atmosfera particolari entro cui esso avvenne. Scrive Bobbio:

Gioele Solari, mio maestro, voleva presentarmi a Piero Martinetti, che viveva da qualche anno in volontario esilio nella rustica casa avita di Spineto (...). La fama di Martinetti era in quel tempo, nella cittadella della filosofia italiana, altissima. Oltre Croce e Gentile, solo Martinetti era considerato da noi giovani non un professore di filosofia ma un filosofo. Io ero, invece, un giovinotto da poco laureato, che stava facendo i primi incerti esercizi come scrittore di cose filosofiche. Avevo scritto, durante l'estate un articolo, tratto dalla mia tesi di laurea, sulla filosofia di Husserl, di cui si cominciava allora a parlare. Solari lo aveva inviato, proponendone la pubblicazione sulla « Rivista di filosofia », a Martinetti, che ne era il direttore occulto: la ragione della visita era sentire che cosa egli ne pensasse e in più, se il verdetto fosse stato favorevole, proporre una mia collaborazione più regolare alla rivista, anzi la mia partecipazione al consiglio direttivo che si riuniva a Milano due volte all'anno. Pareva che la rivista, guardata con sospetto dal regime, abbandonata dalla filosofia ufficiale, sostenuta anche finanziariamente da un piccolo cenacolo di amici e mal provvista di mezzi, avesse bisogno di qualche giovane volenteroso <sup>76</sup>.

<sup>76</sup> N. Bobbio, *Piero Martinetti*, « Rivista di filosofia », LV, 1964, pp. 54-55.

L'attività di Bobbio si iscrive, dunque, fin da subito in quella cerchia molto selezionata di studiosi estranei ai grandi circuiti della filosofia 'imperiale', che garantiva con la propria opera l'aderenza a certi assunti, come la libertà filosofica, irrinunciabili per un serio e fecondo lavoro di ricerca, nonché lo sviluppo e l'approfondimento di tematiche purtroppo trascurate altrove. Un ambiente, quello descritto coi molti nomi fatti in queste pagine, al quale si attagliano pienamente le osservazioni espresse (cfr. qui pp. 5-6) a proposito dell'impegno di rinnovamento culturale e di un modo nuovo di concepire il sapere filosofico, e nel quale non a caso fin dal 1923 era risuonato ormai già molte volte il nome di Husserl. Ad ascoltarlo e a proseguire in quella direzione radicalizzandone gli esiti sono, negli anni Trenta e Quaranta, soprattutto giovani studiosi come Norberto Bobbio, Giulio Alliney, Ludovico Geymonat, Enzo Paci, Giulio Preti, Paolo Filiasi Carcano, Sofia Vanni Rovighi, Arturo Massolo, Luigi Stefanini, Paolo Valori, tutti, come si vede, diversissimi per interessi e provenienza. Grazie a costoro, gli studi filosofici e, come più ci preme, fenomenologici, ricevono un impulso più ampio e vigoroso, la coscienza critica si approfondisce nel confronto fra posizioni più mature e il dibattito geometricamente si estende coinvolgendo nuove forze. Ne sono un chiaro segno gli articoli dedicati da Filiasi Carcano, Massolo e dalla Vanni Rovighi al parallelo Husserl-Cartesio, rivelatori dell'interesse per un tema — il confronto tra posizioni filosofiche tradizionali e l'esigenza di un nuovo razionalismo — che abbiamo visto essere di grande attualità in Europa<sup>77</sup>; la rassegna dedicata ad una serie di opere su Husserl e, in particolare, sui rapporti tra fenomenologia e criticismo, altro punto molto vivo nel dibattito europeo degli anni Trenta, da Giulio Alliney, che sarà il primo a tradurre in Italia un libro di Husserl (*Ideen I* nel 1950)<sup>78</sup>; la consi-

<sup>77</sup> Per l'articolo di Sofia Vanni Rovighi cfr. qui III.1, nota 24, p. 45; per Paolo Filiasi Carcano cfr. qui III.2, nota 59, p. 60; per Arturo Massolo l'articolo *Husserl e il cartesianismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XX, s. 2<sup>a</sup>, vol. VII, 5-6, 1939, pp. 434-452.

<sup>78</sup> G. Alliney, recensione alle seguenti opere: E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930, pp. 223; H. Driesch, *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen*, Leipzig, Reinicke, 1930, pp. XII-121; J. Kraft, *Von Husserl zum Heidegger*, Leipzig, Buske, 1932, pp. 124; F. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen, Heidelberger Abhandlungen, J. Mohr, 1930, pp. 68. La rassegna è comparsa su «Sophia», III, 1, 1935, pp. 105-117. Insieme ad essa si possono anche tener presenti due recensioni di N. Bobbio di A. Metzger, *Phänomenologie und Meta-*

derazione, impostata polemicamente da Geymonat e ripresa dalla Vanni Rovighi, di una fenomenologia passata al vaglio delle piú avanzate istanze neopositivistiche<sup>79</sup>; ancora, le ricerche di Paci e Preti, che considereremo nel prossimo paragrafo.

È negli articoli e nel saggio di Bobbio che si colgono, tuttavia, i sintomi manifesti di un guadagno importante nella vicenda delle prime esegesi husserliane, di un consolidamento critico nel considerarne le principali linee interpretative, di un sedimentarsi, insomma, delle acquisizioni piú generalmente accolte sulla fenomenologia, pur conviventi ancora accanto alla particolare versione dell'autore e alle sue piú o meno fantasiose variazioni sul tema. Anzitutto, è significativo il fatto che il saggio nel quale si raccoglie in modo piú organico la sostanza del discorso di Bobbio sulla fenomenologia sia costituito non come una monografia sul pensiero di Husserl, simile a quella di Sofia Vanni Rovighi, ma come un'analisi intesa a verificare, in generale, i principi teoreticamente piú validi del metodo fenomenologico e, piú specificamente, il grado e le condizioni della sua applicabilità ai problemi della filosofia sociale e giuridica<sup>80</sup>. Si tratta, in questo caso, di un contributo unico nell'ambito della prima storiografia italiana sull'argomento, e tale rimarrà per parecchi anni ancora, se si eccettuano alcune fini ricerche fiorite nella scuola di Banfi e che, tuttavia, possono definirsi fenomenologiche solo in senso molto lato.

Che nello scritto di Bobbio si attinga un piano critico piú maturo, un livello di maggiore confidenza e familiarità con la materia, tale da consentire l'oltrepassamento della sfera dottrinale ristretta al pensiero di Husserl, per verificarne su piú vasta scala l'efficacia teoretica, si capisce già dalle parole introduttive. Scrive l'autore:

*physik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung*, Halle, Max Niemeyer, 1933, pp. xvi-270 e di M. Brück, *Über das Verhältnis Edmund Husserl zu Franz Brentano vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie*, Würzburg, Konrad Trieltsch, 1933, pp. 118, apparse su « Rivista di filosofia », XXVI, 4, 1935, pp. 365-369.

<sup>79</sup> L. Geymonat, *Husserl e il problema dell'evidenza*, in L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, Chiantore, 1945, cap. VII, pp. 159-206. Ad esso si rifà polemicamente un successivo articolo di S. Vanni Rovighi intitolato *La teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Husserl*, « Rivista di filosofia neoscolastica », L, 3, 1958, pp. 197-211.

<sup>80</sup> N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Torino, Istituto Giuridico della Regia Università, 1934, memoria XXVIII, s. 2<sup>a</sup>, pp. 161.

Dai piú fanatici ai piú diffidenti la fenomenologia si presenta a tutti come la *scienza nuova*: con la premessa di nuove ed infinite possibilità di indagini strettamente scientifiche ha soggiogato i primi in un'atmosfera d'entusiasmo, e tiene incatenati i secondi in un'ansiosa aspettativa (...). Tutti i territori del sapere sono stati invasi sotto le insegne della nuova teoria (...). Le varie scienze, vincolate dal positivismo al principio dell'essere come essere naturale, dovevano essere liberate dall'adorazione passiva del fatto per essere innalzate sopra un altro piano di conoscenza dove la vita umana, fatta opaca per i fatti reali e contingenti della natura psichica e fisica, diventasse trasparente ai fenomeni essenziali e puri della coscienza trascendente<sup>81</sup>.

Accanto alla volontà di determinare con precisione l'essenza del pensiero fenomenologico, c'è poi in Bobbio l'esigenza, continuamente espressa, di risolvere le questioni storiografiche e interpretative che a quel compito sembrano strettamente legarsi. Ne vengono una serie di osservazioni e di note critiche componendo le quali si disegna un primissimo bilancio sugli esiti della fenomenologia in Europa e, cosa per noi piú rilevante, in Italia. Bobbio individua due ordini di difficoltà comunemente scontate da chiunque abbia posto mano alle opere husserliane:

la prima derivante dalla eccentricità della posizione storica di Husserl, per cui il suo pensiero ci appare come gettato fuori dalla tradizione filosofica moderna, la seconda, derivante dalla non mai definita elaborazione della sua speculazione, per cui essa ci appare non come sistema chiuso ma come pensiero in movimento che conquista in stadi successivi una sempre piú piena determinazione. La prima difficoltà (a cui è strettamente legata la difficoltà della terminologia) ha fatto sí che l'interessamento per la tendenza fenomenologica tardasse ad accendersi, come per esempio è accaduto in Italia, in coloro che, foggiate uno schema idealistico della storia della filosofia, furono portati a considerare la fenomenologia come filosofia antiquata e inattuale, e quindi incomprensibile da un pensatore inserito nella storia. La seconda difficoltà ha dato invece origine ad una molteplicità di giudizi parziali e incompleti, che non hanno tenuto conto di tutto lo svolgimento del pensiero di Husserl, ma ne hanno considerato uno stadio soltanto<sup>82</sup>.

Ciò spiega come le piú varie e anche opposte etichette metafisiche gli siano state attribuite:

si parla di fenomenologi idealisti e di fenomenologi realisti, di una fenomenologia neoscolastica e di una fenomenologia neokantiana<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 151.

Con esplicito riferimento alla situazione italiana Bobbio elenca allora una serie di motivi ai quali deve attribuirsi questo continuo decentramento dell'interesse critico-teoretico verso parti non vitali o inessenziali della problematica husserliana:

— Anzitutto la nostra (italiana) particolare educazione filosofica « intesa a leggere tra le righe di qualunque libro di filosofia sempre la stessa storia dei propri casi (...) e sempre lo stesso riecheggiamiento delle proprie idee ». Da ciò l'appuntarsi dell'attenzione

sulla parte piú spettacolare della filosofia di Husserl, in quella cioè che corrispondeva meglio ad un ideale di costruzione e di sistema, e meglio si prestava a soddisfare le ambizioni e le preoccupazioni di una filosofia metafisica: voglio dire sul metodo della riduzione fenomenologica e sul ritrovamento della coscienza assoluta, quali sono esposti nelle *Ideen*<sup>84</sup>.

— In secondo luogo, il fatto che lo stesso Husserl negli ultimi anni si mantenne con troppa insistenza sul piano programmatico senza risolversi a discendere su quello piú concreto delle ricerche singolari, sempre annunciate e sempre rimandate.

— Infine, la grande diffusione che ebbero negli anni Trenta le 'Méditations cartésiennes', dove non mancavano per coloro che fossero soprattutto interessati ad un impianto di tipo metafisico, né la formula comprensiva, né il programma per il futuro, né il riallacciamento storico, donde la facile ma equivoca etichetta del neo-cartesianesimo.

Motivi sufficienti, com'è facile concludere, a che la fenomenologia fosse presa di mira assai piú come sistema che come ricerca, assai piú nella sua funzione costruttiva che nella sua funzione descrittiva, e che fosse dimenticato l'ormai lontano Husserl della 'filosofia come scienza rigorosa', che era pur sempre lo Husserl genuino.

Sulla scorta di questo bilancio negativo e nella differenza rispetto a posizioni alle quali possono tranquillamente legarsi i nomi di Giulio Grasselli, Ernesto Grassi e degli idealisti, da un lato, di Sofia Vanni Rovighi, Carlo Mazzantini e dei neoscolastici, dall'altro, si dipana allora l'originale lettura che Bobbio offre del pensiero fenomenologico e della personalità filosofica di Husserl, lettura per molti aspetti affine a quella di Antonio Banfi e di Annibale Pastore. Non è certo un caso che questi

<sup>84</sup> N. Bobbio, *Husserl postumo*, « Rivista di filosofia », XXXI, 1, 1940, pp. 39-40.



ultimi tre autori si ritrovino qui, vicini, al di fuori di ogni schema e di ogni scuola, come non è un caso che ad essi appartengano tre fra le piú fini e partecipi descrizioni dell'uomo Husserl, del suo stile filosofico, della sua statura morale. Che ciò sia il segno di una piú compiuta vicinanza e di un appressamento davvero disinteressato allo spirito del suo pensiero è quanto, in fondo, siamo portati a credere. In quell'epoca di crisi, la perfezione dell'analisi metodica husserliana, l'umana severità del suo insegnamento scientifico, rifuggendo le espressioni vuote e allusive e verificando ogni concetto con un moto instancabile di osservazione del suo fenomeno, offrivano un aiuto concreto e un prezioso orientamento per quanti erano allora personalmente impegnati nella definizione di un proprio orizzonte etico e speculativo. Diamo, dunque di seguito questi tre brani, vorremmo dire antologici, riguardanti un aspetto della meditazione italiana sull'opera di Husserl che avevamo finora trascurato, rispettando l'ordine in cui li abbiamo incontrati nella nostra ricerca.

Antonio Banfi:

Qui si può intendere un aspetto caratteristico dell'opera husserliana: essa non suscita fantasie cosmiche, non risveglia visioni mitiche, non dà tremite di commozione alle anime belle, non è fatta per i filosofi letterati. Questi la troveranno arida, faticosa, senza significato e se ne irriteranno come sempre il dilettante si irrita di fronte alla ricerca disciplinata, attenta, scrupolosa nello sforzo non di una facile comprensibilità, ma di un'inequivocabile determinazione. Di qui quella cura delle distinzioni sottili, delle formule precise, delle espressioni definitorie, quell'uso accurato e, dove occorra, ardito, di formule rinnovate, pur sempre con rispetto della tradizione, quell'introduzione di un'appropriata nomenclatura che infastidisce tanto gli incompetenti, ma che al filosofo non è meno necessaria della sua simbolica al matematico. Un pensiero limpido, in moto continuo, in una forma netta e cristallina, ove non filtra né retorica né sentimentalismo. Un unico pathos, ma schietto, puro, violento e libero, l'amore per la verità, la sensibilità profonda per la nascita dell'idea dai contrasti dell'esistenza, la commozione dominata e raccolta per questa liberazione dello spirito nel regno della ragione. Ora questo pathos filosofico profondo che Husserl ha in comune con Spinoza e con Platone, e che è l'amore puro e la devozione intera per la verità si alimenta della coscienza del valore che la verità ha per la vita umana<sup>85</sup>.

Annibale Pastore:

È in Husserl uno stile che non tocca terra e sembra che si leviti nell'aria con incredibili acrobazie (...); una furia di teoreticità sostenuta da una sorpren-

<sup>85</sup> A. Banfi, *Edmund Husserl*, «Civiltà moderna», XI, 1, 1939, pp. 59-60.

dente potenza di analisi verbale. La preoccupazione vocabolaristica talora è spinta a tale estremo grado di vigore che non la logica soltanto ma la filosofia si direbbero oblitrate dalla filologia, e parrebbe che le parole avessero un ufficio costitutivo mentre non hanno che un ufficio preparatorio e regolatore (...). Pare nell'opera di Husserl evitata, anzi superata la tempesta del sentimento. Senonché, così opinando, non si bada che, affinché il sentimento fosse eliminato, bisognerebbe dimostrare che l'immenso sforzo di volontà richiesto dalla prosecuzione laboriosissima e dal compimento dell'opera ha dovuto essere il frutto di uno spirito di sacrificio a cui non si può andare incontro senza un massimo di ardore filosofico il quale per quanto sia massimamente contratto e involuto nell'elemento cognitivo, non è meno presente e direttamente conoscibile in questo come in ogni altro sviscerato processo filosofico (...)<sup>86</sup>.

### Norberto Bobbio:

Husserl è il ricercatore per eccellenza, scrupoloso, minuzioso, instancabile; nella sua ricerca c'insegna in primo luogo a non aver fretta; là dove l'indagatore anche più scaltrito procede oltre, egli si sofferma, anzi torna indietro, e trova sempre l'aspetto non ancora messo in luce; vi si indugia e vi si diffonde con una sovrabbondanza di annotazioni particolari che rende difficile e lenta e comunque sempre impegnativa, la lettura delle sue opere e che fa pensare ad un'analisi microscopica della coscienza; ma in questa scrupolosità, che può sembrare superficialmente pedantesca, nulla vien annotato che non sia necessario<sup>87</sup>.

Bobbio pose molta cura nei suoi scritti per mostrare come questo atteggiamento, queste caratteristiche peculiari più generalmente si traducessero in un rigoroso abito scientifico nell'approfondire lo studio dei problemi ultimi, in un severo disinteresse nella pratica attiva del ricercare, scevra da preoccupazioni di ordine religioso e politico valide solo ad oscurare l'indagine e a inasprire inutili dissidi; nell'esigenza, dunque, di una teoreticità integrale da iniziare liberamente senza presupposti né sottintesi.

L'essenza della fenomenologia è la conoscenza dei significati puri delle cose, conoscenza che non è possibile se non nel piano della coscienza intenzionale: al di fuori di questa determinazione non vi sono che gli equivoci e le cattive interpretazioni intorno alla fenomenologia: i dogmi metafisici che confinano col mito, le valutazioni illegittime che hanno una base esclusivamente sentimentale, le sono estranee: il suo interesse non è metafisico ma teoretico<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> A. Pastore, *Husserl, Heidegger, Chestov. Prospettive*, « Archivio di Storia della Filosofia » (organo della S.F.I.), II, 1, 1933, pp. 114-115.

<sup>87</sup> N. Bobbio, *Husserl postumo*, cit., p. 40.

<sup>88</sup> N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, cit., p. 151.

Ciò naturalmente non significa che in Husserl sia del tutto assente un'istanza di tipo metafisico, e vedremo in che termini Bobbio la individui all'interno della problematica piú matura. Ciò che qui si condanna, non è la metafisica in se stessa, quanto il dogmatismo speculativo che spesso ne sta alla base, per cui si accettano senza ricerca individuale, senza riviverle personalmente, tesi nuove e vecchie, pensate e poste da altri in tempi diversi e con diverse esigenze. È il dogmatismo che confina con l'antistoricismo, quando si consideri la storia non come serie deterministica di accadimenti ma come processo di cominciamenti autentici. Ora, da quanto si è detto, appare chiaro che Husserl è assolutamente immune da questo genere di dogmatismo. Husserl non prosegue, comincia; non pone dogmi ma li scioglie, semplicemente ispirando in tutti gli allievi e in coloro che da altre scuole lo hanno avvicinato, l'autentico spirito di ricerca delle strutture essenziali, una ricerca ampia e integrale, senza confini in estensione e in profondità. È questo lo 'Husserl genuino' di cui parlava Bobbio (o Pastore, o Banfi), quello della *Philosophie als strenge Wissenschaft*, delle *Logische Untersuchungen*, impegnato a fondo

nella lotta contro ogni dogmatismo speculativo, annidato nella tradizione metafisica e nella tradizione religiosa, diffuso nelle valutazioni arbitrarie delle *Weltanschauungen* e dei punti di vista, e nell'affermazione della possibilità di una teoreticità integrale di un nuovo territorio dell'esperienza, in cui le cose trovano il loro significato essenziale e il mondo viene colto alla sua origine<sup>89</sup>.

In questa sua prima fase il pensiero husserliano si presenta a Bobbio come una filosofia ancora priva di una sua struttura tipica ma, al contrario, molto piú simile a un apostolato verso l'essentialità teoretica. Ed è proprio in questa forma che essa si diffonde, raccogliendo discepoli convinti ed entusiasti e producendo quell'atmosfera di eccitazione scientifica che aveva ben descritta nelle righe introduttive. Solo in un secondo tempo la fenomenologia acquista una struttura inconfondibile, diventa una posizione metafisica. Scrive l'autore:

Questa distinzione tra una fenomenologia che è una semplice scienza eidetica e si confonde con le altre infinite ontologie regionali, ed una fenomenologia che, investita di un significato metafisico, si erge a dignità di filosofia, è di fondamentale importanza, perché ci aiuterà a intendere la maggior parte dei fraintendimenti compiuti dai seguaci della scuola<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

Quanti vollero assimilare la dottrina husserliana, la cui unità si deve quindi alla fusione di un principio scientifico (il metodo intuitivo-descrittivo) e di un principio metafisico (la sfera della soggettività trascendentale), si arrestarono per lo più all'esame dell'opera logica, ovvero solo alla prima fase del percorso complessivo: abbagliati dall'ideale di una *mathesis universalis* che tutte queste ricerche logiche permea ed illumina, costoro hanno creduto di essere puri husserliani estendendo a piacere il campo applicativo di questa metascienza, senza considerare — o rifiutando recisamente — le fasi successive in cui, all'ideale di una universale teoria deduttiva succede quello di una universale fenomenologia della coscienza, e sul metodo deduttivo prende il sopravvento quello descrittivo; dando vita al progetto di una scienza teoretica la cui unità risiede nella connessione delle cose e non delle astratte verità logiche. È facile vedere come questi fraintendimenti siano, oltre ai motivi citati, una diretta conseguenza delle due difficoltà precedentemente messe in risalto da Bobbio, ed è nella considerazione di queste che si colgono le due opposte esigenze ad esse correlate: da un lato, la necessità di immergere la filosofia di Husserl in una dimensione concreta, ossia studiarne le origini storiche dirette cogliendone i motivi polemici e costruttivi nella reazione e nel confronto con le altre correnti di pensiero; dall'altro quella di mettere in evidenza le sue fasi fondamentali e il trapasso dall'una all'altra coi relativi mutamenti e sviluppi.

Quanto fossero preziose queste indicazioni, del resto già implicitamente espresse da Banfi e, più in generale, il contesto effettivo nel quale Bobbio seppe calarle, si può cogliere di riflesso in una lunga recensione al libro scritta da un giovanissimo Paolo Filiassi Carcano, senz'altro agli esordi del suo interesse per Husserl. Vi si legge, tra l'altro:

L'Autore si può ben dire che attraverso l'esame delle sue applicazioni abbia chiarito il concetto stesso della filosofia husserliana, sia con l'illustrarne i concreti rapporti con le varie correnti filosofiche contemporanee, sia col permettere di seguire le varie fasi del suo sviluppo e della sua progressiva autodeterminazione, correlativamente alle modalità delle sue applicazioni: sfatando con ciò i due più gravi ostacoli alla esatta comprensione di Husserl, quello di non intendere la precisa funzione storica del suo pensiero, e quello di non prestare sufficiente attenzione al processo graduale della sua formazione, arrestandosi a una parte di esso in cui il concetto della fenomenologia non sia stato ancora pienamente raggiunto<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> P. Filiassi Carcano, recensione di N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica* (1934), « Logos », XVIII, 2-3, 1935, p. 285.

In realtà il rapporto tra la considerazione delle varie correnti intersecate dalla fenomenologia nel suo corso storico e quella piú organica e comprensiva valutazione che Bobbio intese offrire di essa in base al suo sviluppo interno, è piú stretta di quanto si possa generalmente ritenere. Ciò risulta in modo diretto nel caso della polemica col neokantismo, puntualmente analizzata da Bobbio in uno specifico paragrafo del libro. Il bilancio critico dell'autore, anche in vista del fine concreto cui la sua ricerca era diretta, pende senza dubbio a favore della fenomenologia. Quest'ultima, vien detto ripetendo una analoga affermazione di Banfi, ha trovato nella reazione contro il criticismo la propria giustificazione storica, e ciò è ancor piú manifesto nelle varie applicazioni ai diversi campi del sapere: in quello particolare della sociologia e della filosofia del diritto, per esempio, si può dire che la nota comune di tutti gli autori riuniti sotto il vessillo della fenomenologia sia una critica unanime espressa contro il kantismo nella sua forma di schematismo etico e giuridico.

Ora, quando da piú parti si invoca alla fenomenologia, si domanda, soprattutto, il superamento di questo rigido schematismo e l'approfondimento dei nuovi strati che si presentano all'indagine scientifica, gli strati della sfera trascendentale, per ricavarne non una vuota forma dell'esperienza ma una nuova e piú ricca esperienza <sup>92</sup>.

Nell'economia del testo, il confronto col neokantismo precede immediatamente la parte piú attiva della ricerca, relativa all'inquadramento della scienza della società e del diritto nel ' sistema della fenomenologia '. Questo passaggio acquista chiarezza solo tenendo presente che per restituire il senso piú maturo della fenomenologia e misurare il guadagno che con essa si attinge rispetto al neokantismo, Bobbio si rifà esplicitamente a colui che negli anni Trenta fu considerato l'artefice principale di questo sorpasso teoretico, Eugen Fink. E se l'importanza di questo riferimento appare nel testo del '34 solo per il riflesso di qualche nota rivelatrice, in quel famoso articolo dato in lettura a Martinetti e intitolato *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica* <sup>93</sup>, essa risulta nel modo piú manifesto. Nonostante questo titolo, il saggio si rivela a tutti gli effetti per una recensione di venti e piú pagine a quell'articolo di Fink cui abbiamo

<sup>92</sup> N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, cit., p. 93.

<sup>93</sup> N. Bobbio, *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica*, « Rivista di filosofia », XVI, 1, 1935, pp. 47-68.

visto riferirsi con pari larghezza Sofia Vanni Rovighi nel capitolo decisivo della sua monografia su Husserl. Questa coincidenza, ci consente di esprimere una significativa nota di passaggio. Il medesimo 'idealismo trascendentale costitutivo' sulla scorta del quale la Vanni Rovighi aveva indicato una via di risoluzione metafisica per la fenomenologia, appare ora a Bobbio come la piú radicale presa di posizione contro ogni metafisica fideistica e speculativa, ovvero come un metodo di ricerca rigorosamente scientifico e in grado di condurre all'origine stessa del mondo, intendendo quest'ultimo come oggetto tematico di un sapere possibile<sup>94</sup>.

In conclusione, riflettendo sui vari punti emersi nella disamina della posizione di Bobbio, non sarà ora difficile comprendere dove risiede l'agancio fra quell'ideale di purezza teoretica che egli vide all'opera nella problematica husserliana e le istanze di una sociologia e di una dottrina del diritto che ambiscono garantirsi un buon livello di credibilità scientifica. La decisa affermazione del carattere sociale e politico quale condizione indispensabile per una cultura autenticamente a misura d'uomo; l'esigenza generalmente avvertita di un razionalismo rinnovato e nutrito di storicità; l'edificazione di un'etica comunitaria, intersoggettiva e libera da legami con ogni dogmatismo sia metafisico che teologico, erano tutti motivi che confluivano per Bobbio in un'unica grande questione, piú viva e urgente di tutte: inserire la filosofia nella vita sociale, ovvero risolvere il problema morale in quello della giustizia<sup>95</sup>. Rispetto a questo progetto, che rimarrà costante nel corso di tutta l'attività culturale svolta da Bobbio per oltre un cinquantennio, la fenomenologia esercita sostanzialmente una funzione introduttiva e propedeutica, grazie soprattutto al valore alternativo che assumeva di fronte alla cultura giuridica di stampo idealistico che ancora dominava negli anni Trenta in Italia. In mancanza di una chiara linea di demarcazione tra la giurisprudenza, che è disciplina tecnico-pratica, e una costituenda scienza essenziale della sfera giuridica, una filosofia fenomenologicamente intesa proprio come ricerca e apprensione di essenze, offriva un prezioso criterio di determinazione e di discernimento. Come questa scelta sia dovuta a un'esigenza teoretica, ma non solo teoretica, attingendo invece a un orizzonte piú profondo di dubbi e di problemi, a quel piano di adeguata intesa sul qua-

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>95</sup> Per questi punti mi sono riferito a P. Borsellino, *Norberto Bobbio e la teoria generale del diritto. Bibliografia ragionata: 1934-1982*, Milano, Giuffrè Editore, 1983, pp. 133.

le i nomi di Husserl, Banfi, Pastore e lo stesso Bobbio si sono ritrovati in comune ed immediato accordo, possiamo vedere bene nelle parole che chiudono il saggio del 1934.

C'è un persistente idealismo — scrive dunque Bobbio — in chi si professa filosofo del diritto, e un persistente realismo in chi si professa giurista: il contrasto che sorge tra le persone e che dipende per lo più da un difetto di complessità spirituale, viene attribuito ai rapporti tra filosofia e scienza (...). È evidente che l'incomprensione è solo tra gli uomini che non si intendono. Ora è un modo di intendersi considerare le cose da un punto di vista unitario come quello della fenomenologia, la quale non parla ai soli filosofi o ai soli scienziati chiusi nella cerchia del loro dogmatismo, ma, pur distinguendo le due forme di sapere per il loro diverso atteggiamento di fronte al reale, parla sia ai filosofi sia agli scienziati con lo stesso linguaggio, infondendo negli uni e negli altri lo stesso spirito di ricerca rigorosa, lontano dalle assurde identificazioni così come dalle pericolose separazioni. Il fenomenologo non si può dire né filosofo né scienziato, appunto perché, permeato in tutta la sua vita intellettuale da un solo elemento vivificatore, assorbe ed elimina in sé, mentre li incarna, i due momenti astratti della filosofia e della scienza, superando l'astratta distinzione nella concreta unità dello spirito<sup>96</sup>.

#### III.4. - L'AREA MILANESE. ANTONIO BANFI, GIULIO PRETI, ENZO PACI.

Dopo aver considerato l'entità dell'interesse per la fenomenologia nel polo cattolico della cultura italiana degli anni Trenta, abbiamo assunto Carlo Mazzantini come figura-ponte per collegarci all'area di Torino senza compiere un salto troppo brusco. Poiché di fatto mancava, com'era inevitabile in quella fase d'esordio, un legame critico più sostanziale fra i vari gruppi che alloraolgevano la propria attenzione al pensiero di Husserl, poiché solo con cautela e nei limiti che si sono più volte indicati è possibile parlare di un primo dibattito sulla fenomenologia, il discorso ha dovuto necessariamente far centro, da un lato, su alcune caratteristiche d'insieme della cultura filosofica italiana e, in particolare, su quelle che potevano offrire motivi di contatto con la problematica husserliana, dall'altro sull'opera di singoli studiosi o, al

<sup>96</sup> N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico e la filosofia sociale e giuridica*, cit., pp. 151-152. Dello stesso autore abbiamo anche considerato gli articoli *La fenomenologia secondo Max Scheler*, « Rivista di filosofia », XXVII, 3, 1936, pp. 227-249; *La personalità di Max Scheler*, « Rivista di filosofia », XXIX, 2, 1938, pp. 97-126; *Edmund Husserl*, « Rivista di filosofia », XXIX, 4, 1938, pp. 365-369 e la recensione di E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (1950), « Rivista di filosofia », XLII, 2, 1951, pp. 204-206.

meglio, su quelle aree ristrette di effervescenza intellettuale che essi riuscivano a suscitare attorno a sé con il proprio lavoro e il proprio impegno. Con un analogo moto di ritorno si sono, dunque, già sommariamente indicate nelle persone di Piero Martinetti e di Norberto Bobbio altre due figure-ponte, a collegare, in questo caso, quella costellazione di studiosi che gravitava tra l'ateneo torinese, la « Rivista di filosofia » e, finalmente, il polo laico milanese condensato nella Facoltà di Filosofia dell'Università Statale. Martinetti vi aveva insegnato per venticinque anni, fino al 1931, quando rifiutò di sottostare al decreto di Balbino Giuliano che imponeva ai professori il giuramento di fedeltà al regime fascista, e si ritirò nell'eremo di Castellamonte. Nella cerchia dei suoi allievi, dove si contano nomi di primo piano della cultura milanese del tempo, da Alfredo Poggi a Lelio Basso, da Guido Piovene a Lavinia Mazzucchetti, due in particolare, Giovanni Emanuele Bariè e Antonio Banfi, furono destinati a proseguire la preziosa opera accademica del maestro. Pur discostandosi in modo sensibile dall'impostazione martinettiana, come si è rilevato puntualmente in Banfi, entrambi ne mantennero intatto lo spirito, operando con continuità per realizzare un ideale di cultura aperta, di impianto critico-razionalistico, animata da una forte tensione teoretica e problematica<sup>97</sup>. Assorbendo questa lezione di fedeltà alle istanze di una concreta ricostruzione razionale e al rigore critico-fondativo che essa richiedeva, matureranno i protagonisti futuri del dibattito sulla fenomenologia, gli artefici della grande rinascita husserliana degli anni Cinquanta e Sessanta, da Leo Lugarini e Giuseppe Semerari, allievi di Bariè, a Enzo Paci, allievo di Banfi, che in quella vicenda filosofica rivestirà un ruolo preminente per impegno e partecipazione.

Come e in che misura l'ambiente filosofico a cui si è accennato coinvolgesse nel proprio interno anche il pensiero husserliano, vedremo concretamente dapprima seguendo nelle sue linee essenziali l'itinerario filosofico di Banfi negli anni Trenta in relazione ai suoi nuovi contributi sulla fenomenologia e, in secondo luogo, analizzando gli interventi, a quelli strettamente legati, di Giulio Preti e di Enzo Paci. Con quest'ultimo, si chiude idealmente il primo periodo degli studi husserliani

<sup>97</sup> Per questi punti mi sono riferito a F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Milano. Cisalino-Goliardica. 1983. « Quaderni di 'Acme' », n. 2, pp. 169.



in Italia, sovrapponendosi ad essi, e determinandone una lunga eclisse, i temi e i problemi dell'esistenzialismo.

La carriera universitaria di Banfi era iniziata nel 1930 prima a Firenze, presso il Regio Istituto Superiore di Magistero, poi a Genova, dove riuscì vincitore del concorso per la cattedra di storia della filosofia, infine, come si è detto, a Milano, dove ebbe per colleghi, oltre a Bariè, studiosi del valore di Luigi Castiglioni e Adelchi Baratonò. È in questi anni che la sua maturazione filosofica prende a svolgersi in modo piú concreto, a valere oltre i limiti dell'esperienza teoretica personale, per costituirsi come centro attivo di riferimento e di orientamento spirituale. È in questi anni che, intensificando la collaborazione a riviste come « Civiltà moderna » (diretta da Ernesto Codignola, suo primo editore), « La Cultura », « La Nuova Italia », Banfi rivela piú urgente il desiderio di diffondere la propria azione di pensiero, di far circolare le proprie opinioni e valutazioni sul momento storico-politico, di vedere, insomma, la propria ricerca piú decisamente calata nel vario mare della filosofia italiana. Ora, se, da un lato, questa partecipazione critica condusse necessariamente a stabilire contatti polemici piú o meno drastici con altre correnti filosofiche impegnate per la propria affermazione (esemplare il caso della polemica con la neoscolastica), dall'altro portò anche a un approfondimento dei temi razionalistici connessi con la fondazione di una filosofia della cultura, a cui Banfi attendeva fin dagli esordi del suo impegno intellettuale<sup>98</sup>. La reazione alla crisi, cifra decisiva del pensiero banfiano, si traduce ora non solo nella sua tematizzazione, esemplarmente compiuta rivivendone le radici con Nietzsche (a cui è dedicato il corso monografico del 1933-'34), approfondendo la prospettiva spinoziana (corso del 1934-'35); compiendone un lucido esame in un inedito del 1934-'35; ripensando a fondo le posizioni di Hegel, Simmel e, finalmente, Husserl, ma anche realizzando quella serie di ricerche rivolte agli specifici piani dell'universo culturale, annunciate fin dagli articoli del 1923 sulla fenomenologia husserliana, la quale offrirà a Banfi un significativo avvallo teoretico per la loro attuazione. Non è allora un caso che la prima di queste ricognizioni interne all'obbiettività del mondo di cultura, il cui nucleo è contenuto in una

<sup>98</sup> Per questi punti mi sono riferito a F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi. Il razionalismo umanistico e la disputa della filosofia italiana dopo la Conciliazione*, « Rivista storica del socialismo », III, 9, 1960, pp. 5-87.

lunga nota letta durante l'adunata del 5 luglio 1934 al Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere dal socio corrispondente Antonio Banfi, affronti i problemi connessi ad una filosofia della morale e sia dedicata ad Edmund Husserl in occasione del suo settantacinquesimo compleanno. Se, pure, l'istanza fenomenologica si era rivelata carente a Banfi proprio in sede pratico-applicativa, l'impulso al superamento di ogni astratta sistematica esteriore in direzione di un piú vivo e dinamico contatto coi contenuti determinati dell'esperienza teoretica, restava infatti sempre un motivo che egli poteva ben difficilmente sciogliere dal nome di Husserl. Un motivo che, per essere onorato, doveva tuttavia potersi svolgere in concreto e piegarsi a comprendere non la sola sfera morale ma anche quella del diritto, dell'educazione, del sapere storico, della religione, dell'arte, sempre facendo epoché delle varie concezioni dogmatiche determinate su ciascuno di questi piani.

I punti svolti nella nota del 1934, rielaborati due anni dopo in uno scritto fondamentale, *Sui principi di una filosofia della morale*, concepito non come un semplice saggio ma come una ripresa e una reimpostazione dei *Principi di una teoria della ragione*, ripropongono dall'interno, misurandosi cioè con la sfera concreta della moralità, il nodo classico della problematica banfiana: il rapporto tra vita e ragione o, tenendo fermo al significato critico-trascendentale di questi termini, tra verità ed essere. Forte di una fede sicura nella possibilità di un'illimitata risoluzione razionale dei dati della vita, Banfi aveva sempre lottato per evitare una fissazione del rapporto in senso metafisico e, in particolare, la sostanzializzazione del termine 'ragione', che avrebbe trasformato un'idea legge, regolativa e irrealizzabile, in un essere assoluto e reale. La ragione, per risolvere il dogmatismo dei dati, doveva vivere nell'esperienza senza diventare un dato, una realtà, mentre il dato, per risolversi e non fissarsi nel suo dogmatismo, doveva avere in sé la ragione. Scrive a questo proposito Enzo Paci:

La situazione poteva anche presentarsi come contrasto fra teoria e prassi, ma Banfi era troppo sottile per impostare il problema su un dualismo così semplicistico: sapeva bene che in ogni operazione pragmatica c'era la teoresi e che in ogni operazione teoretica c'era la prassi<sup>99</sup>.

Nello scritto sulla moralità compare per la prima volta un'espressione

<sup>99</sup> E. Paci, *Antonio Banfi vivente*, in AA.VV., *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo* (atti del convegno di studi banfiani tenutosi a Reggio Emilia il 13 e 14 maggio 1967), Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 36.

fra le più pregnanti della filosofia banfiana, 'riflessione pragmatica', a designare, in un modo molto complesso, il senso di ciò che Banfi intendeva col termine dialettica. Torniamo per un attimo allo scarto tra vita e ragione.

Ogni sostanzializzazione, con la quale vengono fissati inevitabilmente solo alcuni contenuti dell'esperienza, comporta, e Banfi riteneva che questo fosse proprio il caso del pensiero husserliano, un impoverimento fenomenologico dell'attività spirituale. Le categorie di quest'ultima evolvono, infatti, in modo imprevedibile e non è possibile ordinarle a priori in un quadro unitario e coerente. Piuttosto, è da ritenere che sotto l'impulso della vita e della storia, nel corpo stesso della cultura, vengano via via determinandosi organismi, istituti, rapporti, in cui la problematica spirituale si concreta nelle sue varie forme. Ora, una riflessione adatta a cogliere questa dinamica, non deve solo concentrarsi sul suo significato e valore ideale, ma anche sulle condizioni pratiche in cui essa si definisce, sui conflitti e sulle relazioni interne al suo divenire, così da ricomporli in sempre nuove unità culturali: e in questo senso può definirsi pragmatica. Banfi chiariva volentieri come ciò dovesse intendersi nel concreto, facendo spesso riferimento alla propria vicenda personale. La differenza tra realtà e ragione, e quindi la dialettica, non si giocava in una dimensione di astratta riflessività, ma si inverava nell'esperienza, da lui profondamente vissuta, della crisi contemporanea, di una condizione storica che aveva e andava sempre più assumendo i caratteri della tragedia. Concludendo il lavoro del 1936, Banfi aveva scritto:

la coscienza morale che sa e che accetta la dialetticità del suo mondo, rifiuta a sé ogni astratta perfezione, accetta tutta la responsabilità del suo atto ed agisce concretamente, determinatamente, perché solo in tal modo afferma ed innesta nella vita, così come può e come deve, la forza del problema morale. In altre parole una pura filosofia della morale che non ha alcun precetto da proporre, proprio in quanto apre gli occhi sulla problematicità infinita della moralità, pone innanzi alla persona e alla civiltà, con la purezza dell'esigenza morale la concretezza e la parzialità dei compiti singolari, richiama il coraggio e l'energia della decisione e dell'azione senza oscurarne la responsabilità. Essa ed essa sola può perciò comprendere e giustificare dal punto di vista pratico-morale quel realismo eroico, privo di miti e di illusioni, che oggi i tempi richiedono e che riposa su una pura assoluta fede nell'umanità<sup>100</sup>.

<sup>100</sup> Ho tratto la citazione da A. Banfi, *La ricerca della realtà*, II, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 568-569.

Il nesso teoretico di vita e ragione, prassi e teoria, prospettato nel preciso senso etico-filosofico che anima queste parole, restituisce una dimensione di pensiero che conferma la propria sensibile duttilità e apertura, sfruttando le quali, parallelamente a quanto già si è fatto considerando la prima fase della speculazione banfiana, ci sarà possibile vedere ancora una volta dove e in che misura il pensiero husserliano venga in essa coinvolto. Noteremo, viceversa, come il pensiero di Banfi presenti già a questo punto numerosi e concreti agganci con la problematica del marxismo a cui si sarebbe infatti progressivamente sempre più avvicinato. Il materialismo storico, cioè, costituirà un punto di vista privilegiato in cui fissare le relazioni e direzioni reali costituenti l'ossatura concreta del mondo di cultura e per determinare le coordinate secondo cui tale relatività e dinamicità si organizza in una positiva tensione vitale. Negli anni Trenta, tuttavia, tale esito concreto della dialettica banfiana attendeva ancora un'occasione storicamente determinante per innescarsi e valeva quindi solo come possibilità aperta per un futuro sempre più prossimo. Di maggiore urgenza era, per il momento, approfondirne la meditazione nel senso già indicato della crisi, come interrogazione sul senso della coscienza umana in rapporto al suo presente storico, alla sua preoccupante attualità. In tal senso, la comparsa delle prime due parti della *Krisis der europäischen Wissenschaften* sulla rivista 'Philosophia' di Belgrado nel 1936, un incontro con intellettuali tedeschi avvenuto a Berlino l'anno successivo e, infine, la dolorosa scomparsa del maestro Husserl nell'aprile del 1938, costituirono una serie di occasioni singolarmente coerenti con lo stato effettivo della riflessione banfiana, che determinarono quindi al suo interno un vigoroso ritorno ai più profondi temi della fenomenologia.

Nei due saggi del 1939 dedicati da Banfi ad Husserl — il primo uscito su « Civiltà moderna » col titolo *Edmund Husserl*, il secondo sulla « Revue internationale de philosophie » col titolo *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo* — si va pertanto ben al di là della semplice commemorazione o del bilancio di un pensiero che ha ormai descritto la sua parabola. Il carattere che avevamo definito intenzionale dell'atteggiamento filosofico banfiano, si ripresenta puntualmente nella lettera e nel tono di questi due scritti non come recupero di un discorso interrotto da contingenze differenti, ma come presentificarsi, nel senso husserliano dell'*immer wieder*, di una profondità che mai si è cessato di indagare e interrogare, di una problematica interiore che mai ha voluto rinunciare alla propria connotazione for-

temente razionale. Il cammino indicato da Husserl verso la *strenge Wissenschaft* alla speculazione contemporanea esigeva, cioè, di essere accolto non come messaggio autonomo di una singola personalità filosofica, come monito edificatorio, visione idiosincrasica o *Weltanschauung* da connettersi e confondersi con le infinite altre, bensì come compito destinale che riguardasse tutti indistintamente, invito ad un'indagine profonda e intersoggettiva intorno all'istanza razional-scientifica intrinseca alla civiltà occidentale. Abbiamo veduto negli studiosi italiani incontrati finora, come questo richiamo e questa peculiare caratteristica del pensiero husserliano fossero, pur con intenti e sfumature diversi, unanimemente accolti e riconosciuti come autentici e di valore. Banfi, ancora una volta, fu colui che seppe mostrarne meglio la portata e le implicazioni, ora ulteriormente arricchiti dalle nuove prospettive rivelate nella *Krisis*. L'intenzionalità della sua lettura si articola, in tal senso, nel chiarire, da un lato, come la dialettica tra vita e ragione, tra dimensione etica e mondo storico, rilevata nel saggio del 1934-'36, trovi nella figura e nel pensiero di Husserl un esempio compiuto e vivente; dall'altro, come il processo fenomenologico che da quella dialettica è inscindibile, abbisogni di un ripensamento e di un'integrazione. Riguardo al primo aspetto pensiamo, in particolare, a un passo del primo fra gli articoli del '39, che sembra idealmente continuare la citazione estratta dai *Principi di una filosofia della morale*. Scrive Banfi:

La saggezza che sorge dalla verità filosofica non prescrive una formula alla vita, ma garantisce alla vita, alle innumerevoli vite un senso, un valore e un mondo per realizzarlo: è certezza di sé nell'umanità e dell'umanità nell'universo, è fede viva nella potenza costruttrice dello spirito nel mondo attraverso la storia. Le tragiche vicende dell'ultimo venticinquennio, la crisi radicale che in esso si accentua della cultura europea, hanno più vivamente illuminato per Husserl stesso il significato, il valore fondamentale di quella saggezza non al di sopra, ma all'interno stesso della mischia in cui si agitano le oscure forze irrazionali dell'esistente<sup>101</sup>.

Avevamo visto come questa 'fede viva' rimandasse direttamente per Banfi alla fondazione di una universale sistematica teoretica e che quest'ultima valeva come esigenza non solo di un sapere razionalmente disposto ma anche della cultura e della vita umana che in quella trovava conferma e un incoraggiamento al proprio agire (o, potremmo hegelianamente dire con Banfi: la forma della sua autocoscienza). Solo in una

<sup>101</sup> A. Banfi, *Edmund Husserl*, «Civiltà moderna», XI, 1, 1939, p. 60.

sistematica così concepita il sapere poteva assumere il suo pieno senso teoretico e, quindi, la sua universale funzione umana e spirituale. Solo in quest'ordine essenziale del sapere la filosofia poteva garantire l'ordine ideale della prassi etica, non come chiuso sistema di valori determinati, ma come finalità aperta, autentico teleologismo. Ma allora, quando quest'ideale di pura razionalità si fosse oscurato, determinandosi in funzione di ideologie pragmatiche o di particolari tendenze, in uno specialismo dove l'universale teoreticità perde ogni valore ed ogni senso, nulla avrebbe potuto più arginare una crisi radicale, prima ancora che dell'esistenza, della coscienza che quella illumina rendendola certa della sua infinità progressiva.

Ora, storicamente Husserl si presenta a Banfi senza possibilità di dubbio come colui che

riscopri l'idea stessa della ragione, ne affermò l'assoluta validità come criterio della filosofia e del sapere in generale, la tradusse in una sistematica aperta a tutta l'esperienza, rivisse per sé e illuminò agli altri il significato e il valore spirituale di tale nuova saggezza <sup>102</sup>,

e, dal canto suo, la fenomenologia come quella corrente di pensiero che più chiaramente mise in luce il sacrificio del momento dinamico e universale dell'esperienza perpetrato, rispettivamente, dall'obbiettivismo naturalistico e dallo psicologismo. E tuttavia, si chiede Banfi, Husserl realizza davvero, è concretamente attuabile all'interno della sua impostazione fenomenologica, una sistematica aperta come quella che si è sopra descritta? Sono da ricordare, a questo punto, i due momenti che avevamo distinto nella critica banfiana alla fenomenologia: uno positivo, in relazione alla scoperta del piano esperienziale eidetico; uno negativo, rivolto alla difficoltà di sfruttare fenomenologicamente questa scoperta a causa del carattere ancora troppo dogmatico dell'eidos husserliano, che prospetta il razionale come un in-sé molteplice e determinato, e del mezzo stesso per attingerlo, l'intuizione eidetica, che definisce la ragione come apprensione immediata. La ricerca eidetica, insomma, avrebbe come criterio limite il presupposto di un sistema ideale assoluto, di un puro mondo intelligibile e non, come neokantianamente esigeva il trascendentalismo banfiano, la legge razionale di sviluppo in cui inverare quella ricerca stessa. Non era sufficiente giustificare la possibilità di un infinito processo e di un'infinita differenziazione del pensiero, ma occorreva an-

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 52.

che definire la legalità immanente ad entrambi, per la quale — e qui interviene la lezione hegeliana — ogni momento del processo doveva potersi riconoscere nella sua originalità e, insieme, integrarsi in relazione con gli altri. Nei saggi del 1923-1926 la critica banfiana si era più concentrata sulla teoria del sapere in generale e sulla concezione dell'esperienza, minate, nella prospettiva fenomenologica, da un implicito coscientialismo, mentre ora essa si fa più insistita, parte nell'articolo del 1939 apparso su *Revue*, parte in un ampio scritto del 1941 preparato su sollecitazione di Malvine Husserl per la rivista americana di Marvin Farber (*Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, New York, 1941), sulla teoria e sul concetto di intuizione husserliani<sup>103</sup>.

Nella sistematica razionale di Banfi, così come era stata concepita fin dai *Principi di una teoria della ragione*, intuitività e razionalità svolgono due funzioni, ancorché inscindibili, assolutamente distinte, anzi opposte, del conoscere e ciò spiega perché la critica alla dogmaticità dell'eidetico sia strettamente correlata a quella sull'ambiguità dell'intuizione. Più precisamente. La ragione mira a risolvere in un sistema sempre più vasto di rapporti i dati dell'intuizione. I nuovi rapporti che ne risultano, tuttavia, sono 'dati' solo nell'intuizione, in una vivente e cosciente partecipazione di grado più alto che li fissa, e permette così una nuova mediazione razionale: ogni concetto è dato solo in funzione di un suo contenuto intuitivo, ma ha valore razionale solo in quanto pone tale contenuto come parziale e, nel contraddirlo per mezzo di un altro,

<sup>103</sup> Di questo saggio, pubblicato postumo, si parla in una lettera indirizzata da Malvine Husserl a Banfi in data 27 luglio 1941, dove si legge, tra l'altro: « Nun komme Ich zu dem Punkte, der mehr sehr am Herzen liegt: Ihr Article für das Journal (la rivista di Farber, n.d.r.). Prof. F.(arber) fragt in jedem seiner Briefe danach (...). Die Wahl Ihres Thema ist vielverheissend u. wird in die Vieldeutigkeit des Terminus 'Intuition' Klarheit bringen ». Gli appunti preparatori, risalenti dunque al periodo 1940-'41, compaiono su « Aut-Aut », IX, 54, 1959, interamente dedicato a Husserl, da cui ho tratto anche la citazione della lettera. Il titolo complessivo, *Sulla conoscenza intuitiva*, comprende due parti distinte: *Il concetto di intuizione*, pp. 364-366 e *Del conoscere intuitivo*, pp. 366-373. Alla fine del saggio c'è quindi un commento di G. D. Neri intitolato *Nota su Banfi, Husserl e il concetto di intuizione*, pp. 373-377. Per gli stretti rapporti tra « Studi filosofici » e la rivista di Farber, nata un anno dopo come organo dell'International Phenomenological Society (fondata durante il convegno di New York del 1939), cfr. la recensione di Banfi al 1° numero, comparsa su « Studi filosofici », II, 3-4, 1941, pp. 378-379, dove risponde alle critiche rivolte al suo articolo su Husserl del 1939 pubblicato su « Revue internationale de Philosophie » (cfr. qui nota 105).

lo in vera come momento di una sintesi piú alta e organica. È in questo continuo trascendimento, in questa dialettica infinita di negazione e superamento che Banfi vede il carattere, insieme, vitale e intenzionale della ragione. La ragione è trascendentale in quanto costituisce il senso positivo e direttivo dell'esperienza, è come l'esperienza vitale di Simmel, che spinge la vita a oltrepassare se stessa. Epochizzando ogni pregiudizio, ogni forma chiusa, la ragione afferma la propria libertà trovando al tempo stesso l'autenticità dell'esperienza vitale: la vita non può essere affermata immediatamente come un dato finito, ma solo nell'oltrepassarla intenzionando una direzione che supera la situazione attuale <sup>104</sup>.

In definitiva, osserveremo come le affinità col percorso husserliano, riguardo a questo punto, si fermino qui: Banfi non volle riconoscere nell'intuizione eidetica quel medio che lega tra loro vita e ragione nella sintesi vivente del trascendentale, né volle vedere nell'eidetica fenomenologica quel piano di aperta sistematicità in grado di accogliere e contenere quella dialettica. Allo scopo di correggere, anzi, la curvatura dogmatica che minacciava la fecondità della fenomenologia, indicò una serie di direzioni integrative in grado di correggere questo concluso orizzonte.

Ogni slancio — scrisse nel secondo saggio del '39 — ha il suo limite nella tensione stessa donde è partito, ogni movimento di pensiero nella problematica stessa da cui è sorto <sup>105</sup>.

La fenomenologia si era imposta sul positivismo, di cui aveva purificato il motivo piú importante, il concetto di filosofia come teoria dell'esperienza senza presupposti metafisici, e da cui aveva eliminato in modo definitivo i due poli dogmatici su cui quello si era edificato, il naturalismo scientificista e lo psicologismo empirico, prospettandoli positivamente nella teoria dell'intuizione eidetica e nel suo sviluppo in senso trascendentale. Perché, ora, possa a sua volta venir superato il residuo dogmatico che limita la fenomenologia, per realizzare l'idea da essa stessa vigorosamente affermata di una sistematica universale speculativa, diventa necessario, ritiene Banfi, integrarne lo slancio teoretico con tre motivi

<sup>104</sup> Per questa interpretazione cfr. E. Paci, *Antonio Banfi vivente*, cit., pp. 34-45.

<sup>105</sup> A. Banfi, *La Fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, «Revue internationale de Philosophie», I, 2, 1939, p. 338. Questo articolo compare anche postumo in AA.VV., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 29-60 e, col titolo *Edmund Husserl e il razionalismo umanistico* in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 107-124.



affidenti ad altrettante diverse aree della filosofia contemporanea, attingendo, con ciò, in concreto, alle possibilità di un razionalismo realmente critico e aperto:

— Il primo motivo, proviene da quel radicale empirismo relativista in cui si fusero diversi elementi della tradizione romantico-idealistica e consiste nel riconoscimento del carattere dinamico dell'esperienza e della sua vivente e complessa tensione interiore (si pensi, naturalmente, a Simmel).

— Il secondo, proviene dal neocriticismo e rimanda a un uso del metodo trascendentale inteso come ricerca delle leggi costitutive ed evolutive dell'esperienza, dove l'idea è concepita come principio che determina la vivente problematicità dell'esperienza stessa.

— Il terzo, infine, discende direttamente dall'idealismo hegeliano ed è la coscienza della natura dialettica del razionale intesa come forza risolvente ogni determinazione intuitiva del concetto in un sempre più vasto sistema di relazioni.

Se questi sono i termini della correzione che Banfi prospettava alla fenomenologia e che, come tali, rimandano alla sua personale impostazione filosofica, il principio a partire dal quale intendeva applicarli lo avvicinava, forse più di quanto egli stesso potesse ritenere, allo Husserl degli anni della *Krisis*. Alludiamo qui alla rinuncia definitiva dell'ideale di un assoluto ordine intelligibile alla luce del quale possa inverarsi il tumultuoso mondo della vita. « La saggezza filosofica — scrive Banfi nel 1939 — è, in questo senso, un valore tramontato per sempre »<sup>106</sup>, così come Husserl annotava nell'estate del '35: « La filosofia come scienza, come una scienza seria, rigorosa, anzi apodittica — il sogno è finito »<sup>107</sup>. Cionondimeno veniva a mancare la tensione verso una pura e aperta impostazione teoretica del sapere, nella quale entrambi vedevano una delle strade percorribili, forse la sola, per sfuggire alla crisi contemporanea, come risposta umana ad ogni ideologia parziale, fosse quella di uno scetticismo inerte, di un irrazionalismo cieco e sordo o di uno schematismo astratto e non vivente. Continuava la nota di Husserl:

Certo, l'uomo che ha assaporato una volta i frutti della filosofia, che ha im-

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>107</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1961, appendice XXVIII, p. 535.

parato a conoscere i suoi sistemi, e che allora, immancabilmente li ha ammirati come i beni piú alti della cultura, non può piú rinunciare alla filosofia e al filosofare <sup>108</sup>.

Ricollegandoci a quanto si diceva nelle prime pagine di questo paragrafo, possiamo ora cogliere con piú chiarezza, da un lato, alcuni moventi e fini di quella linea di teoreticità forte attuata da Banfi e da vari suoi colleghi nell'ateneo milanese, dall'altro i motivi che dall'interno sostanziano il desiderio banfiano di estendere progressivamente la sfera della propria attività di pensiero e l'urgenza di influenzare con i propri mezzi critici una compagine culturale sempre piú chiusa in se stessa. Scriverà Banfi qualche anno dopo:

L'impegno della ricerca languiva, la sua problematica, fissata su posizioni convenzionali, appariva senza spontaneità, quasi frutto di pedantesca abitudine; il pensiero perdeva il mordente sulla realtà della cultura e della vita, l'esperienza, come campo riarso, non esprimeva piú dalla sua stessa vitalità le forme e i problemi del pensiero, e questo, tecnicizzato, sembrava non poter vivere piú che della sua tecnica <sup>109</sup>.

Per uscire da questa crisi, riteneva Banfi, non poteva essere sufficiente negarla ma, al contrario, occorreva farsene carico, vivendola criticamente. Potrebbe essere questo il motto all'insegna del quale si edificò all'inizio degli anni Trenta il magistero banfiano, intorno a cui si costituì una prima cerchia di allievi che presero ad assorbirne e rielaborarne il succo speculativo, che, gradatamente, si introdussero nell'ampio orizzonte problematico tracciato e piú volte percorso da Banfi nel decennio precedente, e che, quindi, vennero automaticamente a contatto e si orientarono sugli autori che quell'orizzonte di preferenza comprendeva, da Platone, Galilei, Spinoza e Kant a Hegel, Marx, Nietzsche, Martinetti, Natorp, Simmel e, naturalmente, Husserl. Insegnare significava per Banfi dare sostanza alla propria idea di moralità, realizzarla dialetticamente come universale e aperta umanità, in una operosa costruzione del mondo in cui si vive; come lavoro umano e responsabile, piano di collaborazione e godimento dei frutti maturati in comune. Per questo, rispetto alle varie scuole filosofiche, allora tanto diffuse, dove il coagulo di forze intellettuali sembrava soprattutto inteso ad accogliere, rafforzare e dif-

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 535.

<sup>109</sup> A. Banfi, *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*, « Studi filosofici », VIII, 1, 1947, p. 38.

fondere un determinato sistema, o a svolgere un'opera apologetica puramente esemplificativa di certe idee, aggravando così quella situazione di immobilità spirituale descritta sopra, l'ambiente fiorito intorno alla figura di Banfi prese a strutturarsi, in armonia con le sue idee, su di una duttile e aperta impostazione teoretica e metodologica, preoccupata anzitutto di non prescrivere né limiti né direttive alla ricerca personale, e di non restringere gli autonomi orientamenti che presto cominciarono a svilupparsi, in una vuota sfera di formule prestabilite. Riportiamo qui due testimonianze, la prima di Remo Cantoni e la seconda di Giulio Preti, che restituiscono in modo diretto, nel riferimento concreto all'esperienza personale di entrambi, alcuni punti salienti del magistero banfiano.

#### Remo Cantoni:

Banfi fu un maestro esemplare, uno stimolatore di atteggiamenti liberi e indipendenti (...). Il suo modo di accostarsi ai problemi della filosofia e della cultura era, in linea preliminare e metodica, quello dello storico che vuole comprendere, non quello del giudice che vuole condannare e assolvere. Il largo uso di strumenti eruditi, il ricorso frequente all'analisi delle situazioni sociali e ambientali, la continua attenzione rivolta alle strutture costitutive dell'opera di pensiero o d'arte, lo scrupolo scientifico di rispettare le dimensioni, l'atmosfera, l'intenzionalità, l'articolazione interiore dei fenomeni presi in esame, lo allontanavano da ogni storiografia settaria o unilaterale (...). Questo metodo, estremamente rispettoso e cauto, intrinsecamente storicistico, dialettico e fenomenologico, mirava a ricostruire i tessuti viventi, la complessa stratificazione dei fenomeni culturali studiati, non già a sconvolgerli con una violenta operazione chirurgica<sup>110</sup>.

#### Giulio Preti:

(Banfi) formò veri uomini di cultura: aprì orizzonti, tenne desta la curiosità di cui si nutre lo sviluppo di qualsiasi civiltà, tenne vivo il senso critico. Fece sì che i suoi discepoli si interessassero, spesso si entusiasmassero di tutte le correnti moderne, sempre vigile, con la sua parola pacata e il suo sorriso, ad impedire che l'entusiasmo giovanile degenerasse in settarismo<sup>111</sup>.

Questo, dunque, significava per Banfi far penetrare il problema cri-

<sup>110</sup> R. Cantoni, *La scuola di Banfi a Milano*, «Rinascita», XI, 22, 1965, p. 28, cc. 1-2.

<sup>111</sup> G. Preti, *Antonio Banfi. Un educatore*, «La Provincia Pavese», I, 57, 1945, p. 2, c. 1. La citazione completa, da cui ho tratto questa, si trova in F. Minazzi, *Giulio Preti. Bibliografia*, Milano, Collana di Filosofia/Franco Angeli, 1984, nota 36, pp. 64-65.

tico nella struttura del pensiero speculativo, e questo insegnava, affinché tutte le posizioni di principio limitanti il dinamismo della cultura fossero reinterpretate come altrettante ipotesi e direzioni di ricerca. Ciò voleva indurre un atteggiamento teoretico inteso a superare di slancio certe annose polemiche e vuote diatribe che contrapponevano, nell'Italia degli anni Trenta, idealisti e realisti o, secondo un'espressione di Giulio Preti, idealisti di sinistra e spiritualisti di destra <sup>112</sup>, in direzione di una maggiore coscienza e comprensione che chiarisse le diverse istanze in relazione al proprio caratteristico significato culturale e che le valutasse non in base al successo, ma in quanto momenti dialettici di una comune intenzionalità speculativa. Fu proprio assorbendo questa lezione e partendo dalla posizione privilegiata di una problematica così matura e ricca di elementi che i più diretti allievi di Banfi svilupparono una propria indipendenza di giudizio, facendo inoltre reagire gli aspetti più vivi della filosofia italiana con i moti essenziali del pensiero europeo: Giovanni Maria Bertin, impegnandosi nella problematica pedagogica e morale e nel dibattito sulla filosofia della storia; Remo Cantoni nell'antropologia e su alcuni capitoli chiave della speculazione italiana contemporanea, da Martinetti a Croce; Enzo Paci sulla filosofia dell'esistenza e, anch'egli, nel dibattito italiano con l'idealismo; Giulio Preti, infine, sui problemi posti dall'empirismo e dal neopositivismo logico. Molti di questi temi, come si nota, esulavano, pur essendone indicativamente contenuti, dallo specifico orizzonte riflessivo di Banfi, e costituirono, quindi, di esso, un ampliamento e un approfondimento immediati. Ora, l'esserci soffermati su questi punti, risponde principalmente allo scopo di capire come, in che atmosfera e percorrendo quali strade sia maturata intorno all'opera di Banfi — sua personale, anzitutto, e poi estesa ai suoi allievi — una delle parti più cospicue degli studi fenomenologici in Italia. Dopo aver considerato la sostanza del contributo banfiano, resta dunque ora da vedere in che modo, subendo quali trasformazioni o progressi questo venne trasmesso e, nel caso, influenzò, quelli di Giulio Preti e di Enzo Paci, i due allievi che subito e più sensibilmente rimasero colpiti dallo spirito del pensiero husserliano, così come veniva loro introdotto e illuminato dal maestro.

<sup>112</sup> Cfr. G. Preti, *Crisi dell'attualismo*, « Studi filosofici », I, 1, 1940, pp. 106-121. Mi sono riferito anche a G. M. Bertin, *L'attualismo e le scuole filosofiche*, « Studi filosofici », VII, 1, 1946, pp. 33-46.

Giulio Preti, nato nel 1911, frequentava all'inizio degli anni Trenta il corso di Filosofia all'Università di Pavia, orientando inizialmente i propri interessi sul pensiero indiano, il sanscrito e la glottologia, sotto la guida di Luigi Suali. Lì conobbe Enzo Paci il quale, dopo essersi trasferito a Milano ed essere entrato in contatto con Antonio Banfi, lo presentò a quest'ultimo. Fu in seguito a quest'incontro e per influenza dello stesso Banfi che Preti si volse sempre più alla filosofia occidentale, giungendo ad interrompere il progetto di tesi che aveva già concordato con Suali sul « Commento di Śankára alla Bhagavadgītā », per sceglierne una sul « Significato storico di Husserl », discussa nel 1933, sempre a Pavia, con Guido Villa. Di questo lavoro, purtroppo andato perduto, esiste solo un succinto estratto che Preti, dopo essersi a sua volta trasferito a Milano, pubblicò nel 1934 sull'« Archivio di filosofia » col titolo *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*<sup>113</sup>. Un brano autobiografico dello stesso Preti offre delle preziose indicazioni sull'atmosfera che segnò, al di là delle palesi indicazioni banfiane, il suo incontro con il pensiero di Husserl dove, in particolare, risalta bene questo motivo: in coloro che, come Preti e Paci, costituirono la parte più attiva dell'ambiente ispirato da Banfi, Husserl veniva incontrato, per così dire, naturalmente, e in ciò risiede il più grosso merito della rilevazione tematica compiuta da Banfi sulla fenomenologia. Ciò che di essa si trasmetteva, che colpiva i giovani allievi, che restava valido al di là dell'interpretazione personale del maestro, fu il suo averla sempre indicata astoriograficamente come posizione di problematicità assoluta, che superava, nel senso del farsi carico e della maggior comprensione, ogni contrasto e supremazia di scuola, ogni direzione parziale e ferma ad un punto, proponendosi ovunque come centro instabile di riflessività radiante, limite e nodo stretto di pensiero ed esperienza. Ci siamo riservati di inserire a questo punto un brano del primo articolo scritto da Banfi nel 1939, dove questo rilievo sulla fenomenologia, fatto polemicamente risaltare anche con un rimando al dibattito italiano, compare con la chiarezza necessaria per comprendere quanto dicevamo, e che sarà quindi utile tener presente in rapporto al successivo passo di Preti. Scrive Banfi:

Caratteristica è d'altra parte l'accoglienza fatta alla Fenomenologia husserliana dalle correnti contemporanee del pensiero. Anzitutto i rappresentanti più tipici del razionalismo tradizionale, i neoscolastici, con quella particolare incomprendione

<sup>113</sup> Per queste notizie cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti. Bibliografia*, cit., pp. 25-26.

delle differenze d'intenzionalità speculativa tutta propria del loro dogmatismo, credero di poter salutare nella filosofia fenomenologica una alleata contro i vari indirizzi del pensiero moderno, dal positivismo empirista al criticismo, dall'idealismo assoluto all'irrazionalismo. Ma era facile rilevare il grossolano malinteso, ché proprio questi indirizzi, di cui la fenomenologia doveva riconoscere il limite (...) rappresentano gli antecedenti dialettici destinati a risolvere definitivamente il sistema chiuso del razionalismo dogmatico e il realismo concettuale come suo presupposto e giustificare così la sistematica razionale aperta e la coerente metodologia del pensiero fenomenologico. È degno di nota infatti che in qualsiasi corrente del pensiero attuale, dal positivismo, al realismo, all'idealismo, là dove prevalga una tendenza critica, là si noti un avvicinamento alla fenomenologia (cita come esempi emblematici, Dilthey e Natorp, n.d.r.) (...). Il nuovo razionalismo husserliano, proprio perché libero da ogni limitazione dogmatica, da ogni compromesso extra-teoretico, è tale da giustificare o organizzare in sé ogni direzione del pensiero, ogni piano del sapere e da lasciar vedere l'esperienza in tutta la sua vastità e profondità senza riduzioni — almeno di principio —. E la sua purezza teoretica antidogmatica deriva dal fatto ch'esso è nato non come erede di una determinata tradizione, ma spontaneamente, dal seno stesso di una radicale problematica speculativa, come soluzione gradualmente raggiunta della sua concreta dialettica <sup>114</sup>.

Offerto con la profondità tipicamente banfiana nell'introdurre ai piú vivi problemi filosofici e nell'indicare gli strumenti piú idonei per porsi di fronte ad essi, il pensiero di Husserl mostrava così il suo lato piú aperto e fecondo, proponendosi, da una parte, come termine di confronto per i piú vari esiti speculativi, dall'altra come via possibile per sollevarsi, senza con questo evadere, oltre le piú sterili dispute e i piú dogmatici punti di vista. Alla luce di queste osservazioni risulterà ora forse piú agevole cogliere la prospettiva entro cui il giovane Preti maturò le prime esperienze filosofiche, per introdurci nel modo piú diretto alle quali, e, in particolare, a quella husserliana, pensavamo appunto di leggere dello stesso un significativo pezzo autobiografico. Scrive Preti:

Quando ho cominciato ad occuparmi di filosofia la situazione non era certo delle piú incoraggianti: era quel *bellum omnium contra omnes*, quell'urtarsi piú che di posizioni, di ambizioni personali, di libidini di dominio e/o di servitù, di chiacchiere a vuoto dietro a cui si nascondevano pienezze di interessi non precisamente speculativi, che Garin ha così ben descritto nelle *Cronache di filosofia italiana*. Si aveva l'impressione che la filosofia fosse una cosa in cui la logica contava poco, e l'esperienza nulla (...). Di qui un bisogno di trovare piani di discorso e metodi piú positivi, piú intersoggettivi, di poter fare della filosofia un onesto me-

<sup>114</sup> A. Banfi, *La Fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, «Revue internationale de Philosophie», I, 2, 1939, pp. 53-54.

stiere e non un modo per urlare le proprie passioni o, peggio ancora, sfogare una specie di personale *libido loquendi*. In questo stato di cose la seduzione della scienza è irresistibile (...). La logica simbolica o matematica riusciva a introdurre una chiarezza, almeno discorsiva, là dove la cosiddetta Logica filosofica non introduceva che oscurità e confusione (...). Ma tra il disgusto per il vaniloquio filosofico e le esperienze dell'esistenzialismo e dell'empirismo logico altre esperienze si sono inserite. Vi accenno perché mi sembra che non siano state soltanto le mie esperienze, ma gran parte del pensiero europeo vi sia passato. Da un lato c'è stata la Fenomenologia di Husserl. Non so quanta traccia ne sia rimasta nel pensiero europeo, e forse, non è ancora venuto il momento per un'esatta valutazione storica di questa filosofia. Ma è certo che ad un dato momento il pensiero di Husserl si è incontrato con quello di Natorp e in genere del neokantismo, non che con il relativismo simmeliano (per me questo complesso incontro si è significativamente concretato nel pensiero di Banfi), nella creazione di un nuovo razionalismo estremamente esperto, aperto, problematico<sup>115</sup>.

La particolare collocazione di Husserl all'interno di questo nuovo razionalismo e la misura del contributo che egli seppe offrire per la sua edificazione, vengono a chiarirsi nella interpretazione di Preti già a partire da quell'articolo del 1934 che egli ricavò dalla sua tesi di laurea. Qui il processo fenomenologico viene prospettato come progressiva autotctisi del mondo, movimento animato da una suprema tensione verso la razionalità, l'ordine, la chiarezza, rientrando così nella linea della più genuina tradizione idealistica. Preti, mostrando di non aver dimenticato la propria passione per la spiritualità indiana, non manca, anzi, di dare a questo che risulta poi essere il carattere tipicamente intenzionale del pensiero husserliano, una coloritura religiosa, richiamandosi, per esempio, al Vedanta di Śankára o parlando di odio verso la meschina vita dell'io empirico e di autotrascendimento verso i veri se stessi. Che il riferimento non sia peregrino ma rimandi, invece, all'angolatura personalissima dalla quale Preti guardava all'opera di Husserl, lo dimostra, del resto, anche un'annotazione di parecchi anni dopo, dove si legge:

Chi dubita che la filosofia abbia in sé una intima spiritualità tutta propria ed un suo pathos, legga Husserl: tutta l'opera di questo Grande è animata da un sotterraneo lirismo religioso, da un senso teofanico della ricerca filosofica<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti-Roma, Arethusa, 1958, pp. 320-322 ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, pres. di M. Dal Prà, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 574-578.

<sup>116</sup> G. Preti, *Edmondo Husserl*, « La Nuova Italia », XI, 3-4, 1940, p. 83.

Va da sé che quell'ideale 'saggezza' husserliana, quella sorta di *itinerarium mentis in Deum* aveva come termine di riferimento non già la possibilità di un'estinzione nell'Assoluto, sia questo concepito come mondo delle idee, come Brahman o come Uno, bensì la dimensione evidente della pura teoreticità, dove il dualismo di essere e conoscere, oggetto e soggetto, viene definitivamente superato. In termini più husserliani: in base alla particolare relazione che lega la monade empirica al proprio orizzonte intenzionale in una serie infinita di rimandi, la realtà esperienziale di quella non si pone mai come perfettamente intuitiva ma, piuttosto, come compito infinito da realizzare, come tensione infinita verso una Monade Assoluta e immanente alle trame noetico-noematiche dell'esperienza stessa. A questo infinito compito sovviene appunto il metodo fenomenologico, col quale si sale, di gradino in gradino, seguendo la dialettica immanente alle strutture dell'esperienza trascendentale verso punti di vista sempre meno limitati. Intuizione e dialettica dello sviluppo sono i due momenti, intimamente correlati e necessari, di questo metodo: la monade, insomma, non è che una possibile sintesi del mondo, un sistema di autocoscienza in cui quella ritrova le proprie forme immanenti. Conclude Preti:

Ma tutto ciò è saggezza, non scienza: è una sistemazione provvisoria in attesa che la scienza parli. Le metafisiche son tutte relative, provvisorie, poiché l'unica vera metafisica è quella della fenomenologia, quella data dal realizzarsi dell'evidenza assoluta<sup>117</sup>.

Da questa prima versione offerta da Preti della fenomenologia, che può apparire, a chi la legga integralmente, un po' enfatica e letteraria, si possono in realtà ricavare alcuni punti notevoli, il cui senso verrà meglio precisato nei successivi interventi sull'argomento, offrendosi come termine di confronto per definire, da un lato, a che tipo di utilizzazione della fenomenologia fosse interessato Preti, dall'altro quale rapporto intercorresse tra la sua interpretazione e quella di Banfi. In particolare, a proposito di questo secondo punto, vedremo come la lettura husserliana compiuta da Preti si offra come una sorta di lente per mettere a fuoco alcune sensibili differenze fra i due pensatori, relative non solo alla fenomenologia ma, più in generale, alle rispettive impostazioni di pensiero.

<sup>117</sup> G. Preti, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, « Archivio di filosofia », IV, 1, 1934, p. 88, ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., p. 9.



Nelle parole che concludono il saggio del 1934 è contenuto l'accento a un superamento o inveramento della metafisica da parte della fenomenologia, dove per metafisica, secondo una prospettiva comune a tutto l'ambiente banfiano, è da intendersi più che una parte o un capitolo della filosofia, un atteggiamento di pensiero e una posizione discorsiva caratterizzati da una rigida istanza sistematica, di carattere fortemente dogmatico. Più precisamente, vien detto, la fenomenologia si pone come termine medio, come progetto propedeutico e introduttivo ad una problematica autenticamente scientifica. Ciò rivela, in realtà, una certa coerenza con quanto era emerso dal brano autobiografico, dove Preti sottolineava, da un lato, il proprio sentimento di disagio per lo stato nel quale versava allora la filosofia e, dall'altro, l'esigenza profondamente avvertita di una sua più rigorosa definizione. In particolare, la direzione verso la scienza rigorosa si presentava come l'unica percorribile per sovvertire il carattere non verificabile di tante posizioni e concezioni di pensiero, la loro inconsistenza da un punto di vista logico e, quindi, il fatto che sembrassero così sfuggire ad ogni presa empirica e a qualunque criterio interno di verifica. Ora, di questa situazione e del ruolo che in essa giocò la fenomenologia, troviamo un significativo e articolato riscontro in due saggi pubblicati da Preti verso la metà degli anni Trenta, uno dedicato all'analisi di quella prospettiva unitaria nella quale sembravano incontrarsi la logica formale pura di Bolzano e quella di Husserl; l'altro comprendente una 'difesa del principio di immanenza' in cui il pensiero husserliano svolgeva una parte di primaria importanza<sup>118</sup>. Quest'ultimo articolo, in particolare, si propone come esempio istantaneo del moto di reazione che animò Preti fin dal principio contro le più sterili analisi filosofiche e le chiacchiere a vuoto che sembravano moltiplicare all'infinito e *sine lege* i punti controversi. L'oggetto polemico era costituito, in questo caso, da una comunicazione di Carmelo Ottaviano al IX Congresso nazionale di filosofia (settembre 1934), nella quale, riprendendo un motivo già introdotto al congresso dell'anno prima, veniva sostenuta una forma di realismo anti-immanentistico fortemente critica nei confronti dell'idealismo moderno in tutte le sue possibili accezioni<sup>119</sup>. Per capire come Ottaviano incarnasse esattamente il modello classico della

<sup>118</sup> G. Preti, *Difesa del principio di immanenza*, «Sophia», IV, 2-3, 1936, pp. 281-301.

<sup>119</sup> L'intervento compare col titolo *Critica del principio di immanenza* su «Rivista di filosofia neoscolastica», XXVI, 5-6, 1934, pp. 559 ss.

filosofia fatta per urlare le proprie passioni e per sfogare una sorta di personale *libido loquendi*, basta sfogliare anche una sola annata della sua rivista, *Sophia*, per altri aspetti molto pregevole, e contare le decine di pagine che egli in ogni fascicolo dedicava a polemiche personali, commenti sarcastici, invettive, rettifiche cavillose, osservazioni pignole e simili. Sul versante filosofico, la controversia con Preti intorno al principio di immanenza, ancorché torrentizia nell'esposizione e inconcludente per quanto riguarda il nostro argomento (a ulteriore riprova del fatto che in certi ambienti, ancora negli anni Trenta, si era del tutto digiuni di fenomenologia), è, viceversa, improntata a una certa calma e a un moderato rispetto per l'interlocutore<sup>120</sup>. La difesa di Preti si articola in due momenti. Dapprima rileva come la critica di Ottaviano si appunti unilateralmente sul principio di immanenza nella forma metafisica impressagli dai sistemi soggettivistici dell'idealismo empirico e trascendentale, da Berkeley a Hegel ed epigoni, trascurando così le due teorie che con maggior purezza rappresentano l'immanentismo, la logica gnoseologica di Schuppe e la fenomenologia husserliana. In un secondo tempo, dopo una lucida esposizione di quelle teorie e sulla scorta di esse, mostra come un immanentismo rettamente inteso non debba necessariamente ridursi alla posizione dogmatica di uno Spirito puro e assoluto ma valga, bensì, come esigenza di vita, sforzo di un'intima adesione alla realtà esperienziale. Per noi sarà di particolare interesse, a questo proposito, notare come Preti, definendo la posizione di Husserl in ordine a tale problema, segni una prima differenza rispetto alla precedente lezione di Banfi, giungendo per altra via al superamento del coscienzialismo husserliano.

Il contributo fondamentale offerto da Husserl per una ridefinizione globale del rapporto tra immanenza e trascendenza, tra soggetto ed oggetto, consiste, infatti, nell'aver disvelato il piano dell'esperienza come flusso intuitivo infinito e vivente, in cui si radicano sia il soggetto sia l'oggetto nella loro tipica tensione intenzionale. L'esperienza, cioè, ponendosi come processo all'infinito, ha al proprio interno le radici del suo completamento: accanto a ciò che è dato si ha ciò che può esser dato, che è di principio sperimentabile. Tale possibilità, tuttavia, non va in-

<sup>120</sup> La replica di Ottaviano si articola in una 'Postilla' al saggio di Preti comparso su « Sophia » (1936) subito di seguito a questo (pp. 301-313) e in un articolo dal titolo *L'unica forma possibile di idealismo* comparso su « Rivista di filosofia neoscolastica », XXVIII, 1, 1936, pp. 3-20.

tesa come puramente logica, pura pensabilità senza contraddizione, ma come possibilità, motivata nel complesso della esperienza, di rimandare a un orizzonte intenzionale sempre più vasto. Nell'integrazione e nello sviluppo di questo principio, del resto già presente, in nuce, nell'articolo del '34, Preti conferma senza equivoci di aver fondato la propria versione della fenomenologia su una lettura approfondita delle *Meditazioni cartesiane*, in modo particolare sulla prima e sulla quinta, e sarà proprio questo a segnare una pregiudiziale divergenza dall'impostazione banfiana dove, tra l'altro, quest'opera rimane sempre tra le righe. Ribattendo, infatti, alla classica accusa di solipsismo fatta propria da Ottaviano e rivolta contro l'immanentismo idealistico, Preti fa centro proprio sulla monadologia trascendentale così come appare nelle *Meditazioni*, mostrando come essa non si riduca affatto al solipsismo ma assurga invece al piano di una totalità integratrice delle infinite coscienze individuali e, di principio, incomplete. Scrive Preti:

L'essere totale dell'esperienza (...) è per il suo senso, *trascendente*, ma è ciononostante sempre intenzionale, cioè correlativo ad una soggettività in cui esso riceve il senso come essere (Seinsinn), la quale non può confondersi con il mio Io (...), ma è una soggettività trascendentale, che, nel seguito delle ricerche, si chiarirà come intersoggettività trascendentale <sup>121</sup>.

Il coscienzialismo, rischio metafisico e limite dogmatico potenzialmente presente nella posizione husserliana, trova, dunque, secondo Preti il suo punto di rottura non, come si ricorderà in Banfi, nella fondamentale distinzione presente in *Ideen I* tra essenze trascendenti ed essenze immanenti, bensì nella rinnovata prospettiva aperta dalle analisi della Quinta meditazione cartesiana.

La metafisica implicita nel pensiero di Husserl — scriverà Preti qualche anno più tardi — si mantiene ugualmente lontana da un individualismo estetico che gonfia l'io fino al punto di privarlo di qualsiasi contenuto sostanziale e di ogni serietà, come da ogni falso universalismo proprio dell'uomo moderno che, avendo perduta ogni fede nella concretezza razionale della sua coscienza, cerca di riparare al vuoto rifugiandosi sotto le ali di una realtà esteriore, una realtà insomma di fronte a cui l'individuo è 'altro', che a lui si sostituisca e compia per lui quella missione che è invece tutta sua <sup>122</sup>.

In ordine a questi problemi e, in particolare, a una definizione più

<sup>121</sup> G. Preti, *Difesa del principio di immanenza*, cit., p. 293.

<sup>122</sup> G. Preti, *Edmondo Husserl*, cit., p. 83.

precisa del rapporto tra fenomenologia e metafisica, ha notevole importanza una recensione di Preti alla monografia husserliana di Sofia Vanni Rovighi, intervento che si pone, quindi, anche sul piano per noi piú interessante del confronto critico interno al dibattito italiano. Al di là dei meriti riconosciuti all'autrice, le eccezioni di Preti si appuntano soprattutto su quell'operazione di adattamento della fenomenologia alla metafisica tradizionale che avevamo, a suo tempo, visto emergere come tratto caratteristico non solo del libro della Vanni Rovighi ma della prospettiva neoscolastica in generale. Ora, annota Preti riprendendo un punto importante della sua stessa interpretazione, l'orientamento fenomenologico-trascendentale, il metodo della riduzione, i problemi di costituzione di un mondo d'esperienza, sviluppati assumendo come punto d'avvio il concetto di un Ego trascendentale, possono apparire problemi metafisici solo se si interpreta questo concetto in senso coscienzialistico, cioè come entità ontologicamente trascendente, e non come processo successivo di sviluppo di tutte le relazioni implicite nell'esperienza ridotta, ovvero priva di qualsiasi significato e rimando esistenziale. Scrive Preti:

Husserl vuole giungere all'idea di una fenomenologia di tutte le esperienze possibili, ricercata nel concetto di una soggettività pura, cioè della forma pura di ogni esperienza possibile. Questo è idealismo, ma non, come crede la Rovighi, una metafisica idealistica: se nel pensiero husserliano c'è una metafisica, questa non va ricercata nelle teorie e nelle analisi, ma in quello che nell'opera di Husserl non è mai detto e sempre sottinteso: la fede tutta spinoziana che attraverso l'analisi logica si dispieghi all'uomo la visione suprema dell'infinita saggezza del Dio-Ragione e che questa visione provochi la catarsi di ogni posizione mondana <sup>123</sup>.

Ciò che, soprattutto, in quest'ultima nota salta agli occhi, al di là del rilievo alla Vanni Rovighi, è piuttosto il fatto che in essa sembra esprimersi una critica indiretta ma non per questo meno precisa ad un particolare aspetto del razionalismo critico banfiano. Non vogliamo, ora, impegnarci in una discussione che ci porterebbe troppo oltre i confini della nostra ricerca, ma ci è parso interessante sottolineare come attraverso il filtro husserliano e col richiamo trasparente, in aggiunta, allo spinozismo di Banfi, si intraveda qui il riflesso di una riserva teoretica che accomunava la maggior parte dei suoi allievi. Quella, cioè, relativa al carattere eccessivamente autonomo del concetto banfiano di ragione <sup>124</sup>,

<sup>123</sup> G. Preti, recensione di S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl* (1939), « Studi filosofici », I, 1, 1940, p. 160.

<sup>124</sup> Per questo aspetto, in Giulio Preti, cfr. le lettere di cui parla F. Minazzi

a quella sorta di incrollabile fiducia nel senso positivo dell'esperienza che lo animava<sup>125</sup>, al carattere generico e troppo aperto del suo metodo, spinto « ad un'adesione fin troppo ampia e generosa di tutta quanta la storia della cultura, veduta come un ininterrotto mondo di beni e di valori »<sup>126</sup>. Alla luce di quest'osservazione si chiarisce meglio, ci sembra, anche l'altro aspetto della riflessione giovanile di Preti, che avevamo visto strettamente correlato alla sua tensione anti-dogmatica: l'istintiva vicinanza alla problematica concreta della scienza e l'interesse che sempre lo accompagnò per le ricerche e le analisi del neoempirismo logico. Il ripensamento critico della natura obbiettiva della scienza, il rilievo dei suoi elementi ipotetici e simbolici, la considerazione del suo processo storico sembravano, cioè, non solo superare il carattere statico e troppo funzionale di tante posizioni filosofiche, ma anche aderire piú direttamente al piano concreto della realtà di quanto non vi riuscisse la sistematica aperta banfiana.

In quest'orizzonte di motivi e di interessi va, dunque, inserito il secondo saggio elaborato da Preti negli anni Trenta sui *Fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' di B. Bolzano e nelle 'Logische Untersuchungen' di E. Husserl*, col relativo privilegiamento, in ambito strettamente fenomenologico, delle ricerche intorno alla teoria della scienza e alla costituzione di una teoria formale pura. In particolare, sembrava a Preti che il miglior frutto scaturito dalla meditazione husserliana sulla *Dottrina della scienza* di Bolzano e dalla ripresa delle intuizioni fondamentali espresse in quell'opera, consistesse nella delimitazione di due amplissimi territori di indagine, ugualmente indispensabili per ogni scienza in generale: quello relativo alla fissazione di una logica pura e quello, complementare al primo, relativo all'elaborazione di una adeguata terminologia in grado di poter articolare quel concetto. L'idea

nell'articolo *Ragione, prassi e marxismo. Un contributo allo studio del rapporto tra Antonio Banfi e Giulio Preti*, « Fenomenologia e scienze dell'uomo », II, 3, 1986, p. 183 e ora pubblicate su « Rivista di storia della filosofia », XLII, 1, 1987, pp. 75-88. Per Giovanni Maria Bertin cfr. la sua classica monografia sul pensiero del maestro Banfi, Padova, C.E.D.A.M., 1943, pp. 62.

<sup>125</sup> Cfr. E. Paci, *Vita e ragione in Antonio Banfi*, « Aut-Aut », VIII, 43-44, 1958, pp. 56-66 e quanto dice A. Vigorelli nell'articolo *Esistenza e ragione nel giovane Paci*, « Fenomenologia e scienze dell'uomo », II, 3, 1986, pp. 147-170 e G. D. Neri, 1945: *un confronto teologico politico tra Paci e Banfi*, « Aut-Aut », n. s., 214-215, 1986, pp. 57-71.

<sup>126</sup> R. Cantoni, *La scuola di Banfi a Milano*, cit., p. 28.

della logica, impostata da un punto di vista fenomenologico, si presentava allora come esplicitazione del senso generale della scienza, a sua volta interpretata da Preti come piano storico concreto di attualità della ragione. In Husserl la scienza ritrova, cioè, un carattere formalmente unitario, determinato dalla scientificità in atto. Da ciò il duplice carattere della ricerca quale soprattutto emerge nei *Prolegomena*: teoretico, in quanto la logica tende al proprio limite ideale come al piano di un'ontologia formale pura; normativo, in quanto tale limite si pone di fronte alle discipline tecnico-scientifiche come principio regolativo assoluto, piano di evidenza adeguata a cui tendere progressivamente e indefinitamente.

La prima fase attiva della lettura condotta da Preti sui testi husserliani si ferma a questo punto. Dal piano logico-ideale della fenomenologia egli sarebbe sempre più decisamente passato alle analisi matematiche e altamente formalistiche del neopositivismo logico, dall'indagine sulla fondazione assoluta dei concetti puri a una serie di ricerche intorno a linguaggi determinati. Alla logica di Husserl, come annota concludendo l'articolo del 1935, andava il merito di aver aperto la via a un nuovo tipo di logica formale pura ed essenzialmente matematica:

essa infatti, in quanto afferma l'autonomia della scienza logica, permette l'oggettivazione degli enti logici e lo studio di essi indipendentemente dagli atti di coscienza in cui vengono posti. Gli enti logici acquistano così una 'figura ideale' assai simile a quella dei numeri e degli enti geometrici; e la stretta affinità tra matematica e logica è senz'altro proclamata a più riprese da Husserl<sup>127</sup>.

Preti continuerà naturalmente ad occuparsi di fenomenologia, alternando fasi divulgative a momenti di profonda rielaborazione critica, non senza inserire talvolta, in linea col suo carattere irrequieto e sofferto (Garin lo definirà con ironia affettuosa come l'*'enfant terrible'* del gruppo banfiano) punte polemiche di aspra e sconcertante durezza<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> G. Preti, *I fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' di B. Bolzano e nelle 'Logische Untersuchungen' di E. Husserl I-II*, «Sophia», III, 2 e 3-4, 1935, pp. 187-194 e pp. 361-376, ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 11-31.

<sup>128</sup> La definizione di Garin si trova nella *Premessa* alla ristampa di «Studi filosofici», a cura del 'Centro Antonio Banfi' di Reggio Emilia, Armando Forni Editore, 1972, p. XVIII. Per l'impegno divulgativo di Preti in favore della fenomenologia cfr. le voci comparse nel 1947 sul Dizionario Bompiani delle Opere relative a *Idee I* (vol. IV, pp. 12-13); *Meditazioni Cartesiane* (vol. IV, pp. 606-607) e *Ricerche Logiche* (vol. VI, pp. 224-225). Per il ripensamento critico cfr. *Fenome-*

Con l'interpretazione del pensiero di Husserl offerta verso la fine degli anni Trenta da Enzo Paci, coetaneo di Preti, possiamo considerare conclusa la prima fase degli studi fenomenologici in Italia e, insieme, vedere come essa preluda a un nuovo capitolo della nostra storia filosofica, dedicato al dibattito sull'esistenzialismo. Rielaborando alcuni aspetti dell'opera di Banfi (di cui fu allievo diretto e non, come Preti, acquisito dopo la laurea), Paci condurrà ad una lettura husserliana sensibilmente diversa da quella del maestro e che non solo metterà in luce nuovi e fecondi aspetti della fenomenologia, ma, anche, darà le indicazioni per una sua integrazione, appunto, in chiave esistenzialistica. Seguire, dopo quello di Preti, l'itinerario filosofico del giovane Paci avendo come indice-guida il pensiero di Husserl, significherà allora sottoporre a un'ulteriore verifica, da un lato, la fecondità dell'insegnamento banfiano, la sua capacità di ispirare davvero nuovi orientamenti e direzioni di ricerca, dall'altro la vitalità della fenomenologia così come venne inizialmente accolta nel nostro paese e messa a confronto con le problematiche allora più vive.

Quando Paci inizia a frequentare l'Università di Milano e i corsi di Antonio Banfi, i suoi interessi sono già decisamente orientati sulla filosofia e, in particolare, per influsso delle lezioni di Adolfo Levi seguite in precedenza a Pavia, sul pensiero di Platone. Ad intendere il carattere decisivo che questa germinale impostazione assume fin dal principio nella riflessione di Paci e, ad un tempo, la complessità dell'orizzonte in cui Banfi seppe inquadrarlo, possono valere, a scopo introduttivo, due brani

*nologia del valore*, Milano, Principato, 1942, pp. 167; *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana*, « Rivista critica di storia della filosofia », X, 5-6, 1955, pp. 409-438, ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 337-376; *L'ontologia della regione 'natura' nella fisica newtoniana*, « Giornale critico della filosofia italiana », XXXVI, 1, 1957, ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 413-435; *Il linguaggio della filosofia*, « Rivista di filosofia », LIII, 2, 1962, ora in: G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 456-474; *Pluralità delle scienze e unità eidetica del mondo scientifico*, « Il Pensiero », IX, 1-3, 1965, ora in: G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 497-512; *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, in G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti: 1948-1970*, a cura di M. Dal Prà, Milano, Collana di Filosofia/Franco Angeli, 1983, pp. 257-288; *Logica e filosofia*, a cura di A. Peruzzi, Milano, Collana di Filosofia/Franco Angeli, 1984, pp. 128. Per le note polemiche cfr. infine l'articolo *Non accettiamo l'ultimo Husserl. In Italia l'opera postuma del fondatore della fenomenologia* comparso su « Paese Sera », XIII, 266, 1961, p. 7 e p. 10 e ora, col titolo '*La Crisi delle scienze europee' di Husserl*', in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 449-453.

autobiografici dello stesso Paci relativi al proprio apprendistato filosofico. Leggiamo nel primo, che è del 1957:

Quando mi laureai a Milano, nel 1934, con una tesi sul *Parmenide* di Platone, relatori della tesi furono Antonio Banfi e Luigi Castiglioni. Banfi era per me il filosofo dei *Principi di una teoria della ragione*, che mi aveva fatto conoscere Husserl e mi aveva rivelato il problema dei rapporti tra Husserl e Platone. Castiglioni il filologo che risuscitava il passato, lo storico che, per usare i termini di Husserl, *presentificava* il passato trasformando il documento in vita per l'avvenire. La mia filosofia è, ancor oggi, condizionata da quella tesi di laurea. Come nel 1934 il problema, il *Rätsel* (...), è il problema del tempo e della verità, il problema della terza ipotesi del *Parmenide* <sup>129</sup>.

Nel secondo brano (1959) Paci scrive:

Il mio maestro Antonio Banfi, che era rimasto molto legato alla Scuola di Marburgo, ci introdusse a Husserl facendoci conoscere la polemica Husserl-Natorp e ponendoci subito di fronte al problema della legge trascendentale da un lato e dell'intuizione eidetica dall'altro. Così, per quanto mi riguarda, mi abituai a considerare anche Platone da questo punto di vista, un Platone di cui la lettura si richiamava alla *Platos Ideenlehre* di Natorp, ma anche, oltre agli studi di Stenzel, alla dimensione intuitiva, visiva ed eidetica di Husserl, mentre il centro del pensiero platonico sembrava porsi nel *Parmenide* e nel *Sofista* e cioè nel problema del tempo e nel problema della relazione tra essere e non essere <sup>130</sup>.

È già possibile, in questi due brani, distinguere la parte, per così dire, passiva dell'educazione filosofica di Paci, quella assorbita dai maestri Levi, Banfi e Castiglioni e la parte attiva, del concentrarsi istantaneo su un nucleo di problemi e di interessi propri, da mettere in dialettica relazione con quelli acquisiti.

La tesi su Platone, confluendo nell'opera prima di Paci nel 1938 con titolo leggermente modificato, *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone* <sup>131</sup>, condensa, in effetti, e cerca di armonizzare l'interpretazione a sfondo scettico offerta dal saggio di Levi del 1920 sulla teoria delle idee, l'elaborazione della dottrina banfiana condotta, come ci è stato indicato, soprattutto sui *Principi* del 1926, infine una lettura

<sup>129</sup> E. Paci, *Sul significato del 'platonismo' di Husserl*, « Acme », X, 1-3, 1957, p. 135.

<sup>130</sup> E. Paci, *Commemorazione di Husserl*, in AA.VV., *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padova, Liviana Editrice, 1960, p. 142.

<sup>131</sup> Il titolo originale della tesi è *Saggio sul significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone*. Il volume del '38 venne pubblicato dalla casa editrice Principato, Milano-Messina, pp. 270.



di Platone in chiave esistenzialistica, ma polemicamente rivolta contro la versione jaspersiana del 1932, dove il *Parmenide* appariva, secondo i canoni dell'esistenzialismo d'oltralpe, come 'il dialogo della distruzione'. Se, ora, teniamo presente che al nome di Platone si lega fin da principio quello di Husserl, ciò che dovremo chiarire sarà, da un lato, il significato della nuova sintesi prodotta da Paci, soprattutto in relazione a quella banfiana, dall'altro in che modo questo mutamento di segno incida sull'interpretazione della fenomenologia, e in quale diverso orizzonte venga essa di conseguenza collocata. Vorremmo far notare, tuttavia, richiamandoci a quanto è stato detto forse più di una volta su Banfi e il suo ambiente, che l'orientamento autonomo di Paci, come quello di Preti, il loro originale autodefinirsi in campi e orizzonti diversi, a volte contrastanti, rispetto a quello del maestro, andavano sempre nel senso dell'integrare sintetico più che in quello dell'opporsi e del dividere, portavano sempre un po' in avanti e non a lato o, addirittura, indietro. Vedremo come nel caso di Paci e Husserl questo aspetto si colga molto bene e come esso non sia dovuto a un generico spirito di liberalità filosofica o a un'illuminata politica culturale, ma risponda — o tenti di farlo — a motivi profondi, a urgenze intessute nella trama stessa della filosofia contemporanea. Da questo punto di vista, l'adeguamento operato da Paci del razionalismo critico banfiano alle istanze di un esistenzialismo positivo (che valeva, in concreto, come un recupero metafisico del concetto di trascendentale e, quindi, come una sua più compiuta adesione alla durezza storica dell'esperienza), sia per quanto riguarda i mezzi concettuali cui fece ricorso, sia per il luogo stesso, la filosofia di Platone, nel quale venne di fatto attuato, può essere visto come una sorta di naturale evoluzione di alcuni aspetti del pensiero critico di Banfi<sup>132</sup>. Per quanto contrarissimo all'esistenzialismo e ben convinto della sua inconsistenza teoretica, Banfi non mancò, quando fu il momento, anzitutto di considerare il fenomeno in tutta la sua ampiezza e profondità (un intero fascicolo di « Studi filosofici » venne dedicato ad esso nel 1941) e, quindi, di misurarne con l'abituale sensibilità, il peso storico, vedendovi il riflesso, se non la forma stessa, di un'autentica filosofia della crisi. E ciò in due sensi: come atto di pensiero che afferma radicalmente l'assoluta

<sup>132</sup> Per questa interpretazione cfr. A. Vigorelli, *Esistenza e ragione nel giovane Paci*, « Fenomenologia e scienze dell'uomo », II, 3, 1986, pp. 147-170 e G. D. Neri, *1945: un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, « Aut-Aut », n. s., 214-215, 1986, pp. 57-71.

problematicità dell'esistenza per rispecchiare, fuori di ogni categoria, l'intima tensione della vita umana; come processo critico del sapere speculativo che risolve la filosofia in una generale criteriologia, tratto antidogmatico comune, tra l'altro, al neokantismo, alla fenomenologia husserliana, al neopositivismo e anche a certe forme di neoidealismo.

La metafisica che rinasce nell'esistenzialismo — scrive Banfi — vuol essere, in un certo senso, metafisica critica, nei limiti dell'esistenza, per cui la filosofia sembra poter riprendere nella sua radicalità i problemi classici ed assumere di fronte ad essi e nella cultura la sua piena responsabilità<sup>133</sup>.

Questa nota è del 1941 e, in verità, sembra difficile non scorgere in essa un riflesso, ma anche un'implicita ratifica, del percorso speculativo compiuto fino ad allora dal giovane Paci. In particolare, l'accento ad alcune forme di neoidealismo, abbastanza inedito e di solito non compreso da Banfi nel novero delle forme critiche di pensiero, richiama quel profondo lavoro di revisione e di ripresa dei contatti con l'attualismo e lo storicismo, svolto non dal solo Paci, ma anche da Preti, Cantoni e Bertin. Alla fine degli anni Trenta Paci già inseriva nel proprio disegno filosofico alcune caratteristiche di quell'atto puro « di cui ben difficilmente un italiano che si occupi di filosofia può oggi dimenticarsi, perché rappresenta il suo affacciarsi ai problemi filosofici e la sua conquista della vita dello spirito »<sup>134</sup>. Questo accostamento ci riguarda più da vicino che non quello con lo storicismo crociano (anch'esso molto rilevante e anteriore al primo), in quanto riprende esplicitamente e prosegue un'indicazione di Ernesto Grassi risalente al 1928 (cfr. qui p. 29), vale a dire la possibilità di svolgere dall'aspetto eminentemente dialettico della filosofia gentiliana alcune direzioni speculative poste in luce con tutta chiarezza dall'esistenzialismo. In particolare, Paci interpreta la filosofia gentiliana come una fenomenologia dell'atto che, in quanto pensante, sempre si supera liberandosi dai propri momenti, intesi come fatti-pensati. Ne viene una concreta dialettica tra il principio dell'autocoscienza e le sue forme fenomenologiche, il disegno di un processo infinito in cui il pensiero, ponendo continuamente in rilievo la propria attualità, anche supera se stesso negandosi nella fattualità.

<sup>133</sup> A. Banfi, *Nota. Il problema dell'esistenza*, « Studi filosofici », II, 2, 1941, p. 171.

<sup>134</sup> E. Paci, *L'atto come problema*, « Studi filosofici », I, 1, 1940, p. 221, ora in E. Paci, *Pensiero esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano-Messina, Principato, 1940, p. 1.

La ripresa dell'attualismo si iscrive, con Paci, nel quadro di un piú generale ripensamento dell'istanza idealistica, che lo condurrà all'elaborazione di una filosofia dell'essere in grado di portare l'idealismo alla propria estrema e logica conseguenza: l'identità assoluta tra pensiero ed essere, ma assunta in modo tale che l'accento non possa piú porsi su uno dei termini di quell'identità, l'autocoscienza, ma si presenti, invece, come primo momento di una dialettica immanente, articolando la quale il pensiero possa dedurre da se stesso le forme dell'esistenza e della spiritualità. Questo programma, inteso, da un lato, come sviluppo in senso metafisico-esistenziale del razionalismo banfiano, dall'altro come risposta concreta ai problemi e alla crisi caratterizzanti il pensiero contemporaneo, ha alla sua base, anzitutto, una meditazione profonda sul significato della filosofia occidentale, il cui indice spirituale viene ravvisato nell'opera di Platone. Ed è a questo livello che interviene in modo massiccio l'insegnamento banfiano. Si ricordino le parole del brano autobiografico: fu proprio Banfi che indicò al giovane allievo la via per risolvere ogni interpretazione dogmatica del pensiero platonico, identificando in essa il principio base di una metafisica critica e, in stretta connessione con questo punto, il ruolo centrale che Platone assumeva nell'ambito del pensiero occidentale. Un riscontro immediato di ciò troviamo nella parte centrale dell'opera di Paci sul *Parmenide*, dove vengono riportate queste parole, tratte dai *Principi di una teoria della ragione*:

Con Platone la ragione esce dalla sua immediatezza, il suo essere diviene sistema: il momento ontologico non appare sufficiente ad esprimere l'autonomia razionale, e, benché esso abbia le sue radici nel teleologismo etico-religioso della visione platonica della realtà, si svolge e si risolve verso una posizione logico-trascendentale.

#### Commenta Paci:

A questo punto la nostra interpretazione del pensiero platonico assume il significato di un problema della filosofia contemporanea, e in esso, in un certo senso, tende ad ampliarsi. Ci sia permesso perciò arrestarci su tale problema la cui chiarificazione rappresenta nello stesso tempo, una chiarificazione conclusiva dei punti di vista del nostro studio<sup>135</sup>.

Prima di seguire nel suo originale svolgimento l'interpretazione di

<sup>135</sup> E. Paci, *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone*, Milano-Messina, Principato, 1938, p. 231. La frase di Banfi si trova a pagina 405 dei *Principi di una teoria della ragione* (1926).

Paci, indispensabile per intendere il suo primo approccio al pensiero husserliano, vorremmo insistere ancora sul fatto che l'apporto di Banfi fu decisivo per far capire a Paci il carattere 'attuale' della filosofia platonica e, quindi, la sua coesistenzialità con alcune tipiche posizioni contemporanee, tra le quali, appunto, la fenomenologia, da un lato, e l'esistenzialismo, dall'altro. Queste idee si raccolgono felicemente in un breve intervento del 1942, centrato a proposito sull'attualità di Platone, scritto, come afferma l'autore, lontano dai libri (Paci era, in quel periodo, sotto le armi) e che restituisce, quindi, con immediatezza alcune sue radicate convinzioni sull'argomento. Scrive Paci:

Vi dirò prima di tutto questo: io non ho mai potuto pensare a Platone senza pensare, insieme, al destino dell'Europa. Tramontato il mito illuministico e positivistico del progresso per noi la civiltà è un ciclo, un mondo che si costruisce il suo infinito e pur inevitabile limitato orizzonte. Del mondo europeo Platone è l'indice spirituale forse più decisivo, in quanto ci ha indicato per primo, e con un'evidenza che vive nel nostro pensiero e nel nostro sangue, la struttura di una perfezione ideale, ci ha reso possibile la visione di ciò che è perfetto<sup>136</sup>.

Ora, è proprio sul concetto di tale visione (*eidōs*), è sulla teoria delle idee intese come essenze ontologicamente fondate, che si concentrano e si confondono, da un lato, la versione trascendentalistica che Paci eredita, attraverso il filtro critico banfiano, dalla Scuola di Marburgo, e dall'altro quella propria che, sulla scorta dell'interpretazione di Julius Stenzel e con la mediazione della filosofia husserliana, concluderà a una lettura del platonismo in chiave esistenzialistico-positiva. Seguiremo questa complessa vicenda teoretica solo nelle sue linee più generali, fintanto che ci aiuti a mettere a fuoco il punto di contatto con la problematica fenomenologica e il suo conseguente svolgimento nel pensiero di Paci.

Il guadagno fondamentale dell'indicazione trascendentalistica di Banfi si traduce, secondo Paci, nell'acquisizione di un punto di vista metodico e antidogmatico: concepire l'idea, il suo essere, non più come una posizione ontologica assoluta, come un *esser-dato*, ma come uno dei sensi attraverso cui la ragione muove se stessa, esplicandosi nella propria totale e autonoma libertà. Ne viene una concezione della verità intesa non più come adeguazione del pensiero ad un essere in sé assoluto, né come corrispondenza di un concetto con un determinato aspetto dell'essere dogmatico, bensì come legge, processo, farsi del pensiero in se stes-

<sup>136</sup> E. Paci, *L'attualità di Platone*, in AA.VV., *L'attualità dei filosofi classici*, a cura di A. Guzzo, Fratelli Bocca Editori, 1942, p. 63.

so. La verità non è nella meta, ovvero in un punto di arrivo dogmatico, conquistabile una volta per tutte, ma nel cammino, nel *methodos* che guida la ricerca, che è, quindi, ricerca trascendentale della legge regolatrice della conoscenza. Attinta questa nuova prospettiva, l'errore storico commesso da Natorp e, in parte, anche da Banfi, è stato quello di risolvere l'*eidōs* platonico nella stessa legge trascendentale, credendo di scioglierlo così dal proprio dogmatico ontologismo. Si inserisce qui la critica più acuta rivolta da Paci al trascendentalismo banfiano, e da qui prende le mosse la sua originale versione esistenzialistica del platonismo. Superando quella concezione troppo metodologica del problema conoscitivo, che tendeva, più che a risolvere, a rimuovere ogni sua implicazione metafisica, Paci si sposta decisamente su un piano ontologico, sostituendo la pura correlazione trascendentale tra soggetto e oggetto col principio antinomico tra essere e non-essere, e reinterpretando il concetto del trascendentale non più come pura legge del pensiero ma come legge dell'essere e della sua dialettica. Grazie a questo mutamento di prospettiva, diviene possibile recuperare il valore ontologico dell'*eidōs* senza con questo uscire da una dimensione trascendentale del conoscere. La dialettica ascendente si rivela cioè in Platone come una vera e propria fenomenologia del conoscere, diretta da un principio trascendentale in cui la correlatività tra essere e non-essere viene espressa come correlatività tra sapere e non-sapere. I vari sensi dell'essere non possono annullarsi solo per il fatto che si è giunti a scorgere con chiarezza il procedere del pensiero attraverso di essi. Scrive Paci:

Il valore ontologico delle idee non viene da Platone mai ripudiato: le idee sono e saranno sempre enti o essenze: solo il nostro kantismo ci fa credere che una tale posizione sia inconciliabile con un movimento ascendente di tono fenomenologico<sup>137</sup>.

Ciò contribuisce, tra l'altro a ricondurre la filosofia platonica ad una sua intima unitarietà. Contro coloro che videro una sorta di contraddizione tra il primo e l'ultimo Platone, ovvero tra una eidetica concepita ontologicamente e una eidetica risolta nella propria dinamicità razionale, Paci afferma un'istanza di continuità in base alla quale l'esigenza di una visione intuitiva della perfezione ideale si incontra in Platone con l'esigenza puramente formale del principio antinomico tra essere e non-essere, inteso nel senso trascendentale che abbiamo indicato.

<sup>137</sup> E. Paci, *Il significato del 'Parmenide'*, cit., p. 173.

In questa prospettiva il *Parmenide* rappresenta la chiave di volta per definire, da un lato, l'incontro di queste due facce del platonismo, dall'altro la loro positiva risoluzione condotta da Paci sugli stessi motivi dell'esistenzialismo.

Soprattutto il *Parmenide* — scrive Paci nel 1942 — ci offre il documento di ciò che potrebbe essere indicato come l'esistenzialismo di Platone. Nel *Parmenide* tutti i tentativi della ragione naufragano e, in tale *Scheitern*, solo rimane la situazione concreta nella quale si spezzano tutti i possibili rapporti tra l'uno e il molteplice<sup>138</sup>.

Perché si innescasse la dinamica del principio antinomico era cioè necessario il riconoscimento di una modalità d'essere anche per il non-essere, ovvero per il mondo del divenire, della pura *doxa*. Tale funzione si rivela nel *Sofista* come forma dell' 'altro' in rapporto al medesimo, e nel *Fedro* come *eros*, come un aver bisogno dell'essere nella povertà del divenire. Ma è solo nel *Parmenide* e, precisamente, nella terza ipotesi della seconda parte, che l'antinomicità sempre aperta, disperata e piena di fede tra il mondo e l'idea, il negativo e il positivo, il non-essere e l'essere, si capovolge creativamente in correlatività, attraverso il medio del passaggio istantaneo. Allora

le due grandi correnti dell'ideale e del reale, del pensiero e dell'esistente, della sostanza pensante e della sostanza estesa, dell'eternità del tempo e del divenire empirico non si pongono in una immobile e statica opposizione, ma si trascendono nel loro continuo correlativizzarsi l'una all'altra, nell'inesauribile dinamicità che le pone continuamente e continuamente le unifica in quell'atto pensante in cui veramente si esprime, come lotta tra il nulla e il tutto, la tensione vivente del pensiero<sup>139</sup>.

Dopo aver percorso nelle sue linee essenziali l'itinerario di Paci all'interno del pensiero platonico e aver parallelamente rilevato alcuni fra i motivi che lo tenevano legato alla problematica del pensiero contemporaneo, è ora possibile cogliere, da un lato, il punto a partire dal quale si inserisce in esso la filosofia di Husserl e, dall'altro, il significato che essa assume in rapporto a questa posizione. Osserveremo, anzitutto, come, riguardo al primo aspetto, la fenomenologia intervenga in un momento importante nell'economia dell'opera di Paci, là dove questi, apprestandosi a superare l'interpretazione neokantiana e quindi, di riflesso,

<sup>138</sup> E. Paci, *Attualità di Platone*, cit., p. 63.

<sup>139</sup> E. Paci, *Il significato del 'Parmenide'*, cit., p. 143.

anche banfiana del platonismo, rivendica il permanere in tutto il suo corso di una precisa istanza metafisica, per nulla dissolta da quella metodologica che sembrava prevalere nei dialoghi posteriori alla *Repubblica*. Notevole è poi rilevare come questo passaggio sia scandito proprio in base a uno dei piú tipici luoghi della storiografia di Banfi, che aveva visto nella filosofia husserliana un sintomatico moto di reazione al dilagare del neokantismo. Riferiamoci ancora a quell'istintivo bilancio tracciato da Paci nel '42, quando era in servizio di leva:

Ora l'idea — scrive — non è piú la legge regolativa del conoscere (...) ma riprende il vero senso ontologico di 'Wesen', di fondamento atemporale dell'essere. È da vedere in tale trapasso dell'interpretazione della filosofia platonica, un altro aspetto dell'attualità del platonismo, in quanto tale trapasso è tipico della filosofia tedesca contemporanea e trova le sue forme esterne nella ricordata Scuola di Marburgo e nella fenomenologia husserliana, che ripresenta, nel pensiero contemporaneo, l'esigenza platonica di essenze ideali. Su tale platonismo della fenomenologia ha insistito Husserl stesso ed è di recente ritornato il fedele discepolo Fink<sup>140</sup>.

Paci, superando la concezione, per cosí dire, volgare del realismo platonico, ottiene un primo significativo risultato recuperando e mettendo in evidenza uno degli aspetti piú misconosciuti e fraintesi della filosofia husserliana, il carattere, appunto, platonico, della sua eidetica. Che non si tratti di un aggancio occasionale ma che da esso dipenda tutto il futuro rapporto tra Paci e Husserl, è quanto cercheremo di mostrare in queste pagine conclusive, sottolineando, per il momento, il fatto che Paci si rendeva benissimo conto del carattere innovativo di tale accostamento. Leggiamo come continua il testo del '42:

È piú che naturale che non si voglia con tale richiamo ridurre Platone ad Husserl o viceversa, ma è per lo meno strano sentirsi accusare nientemeno che di positivismo (nel senso polemico dell'idealismo) per tale riaccostamento tra Platone e la fenomenologia. Chi mi ha rivolto tale accusa non conosce Husserl e non sa in che senso Husserl abbia parlato di un positivismo delle essenze<sup>141</sup>.

Paci non rivela il nome del suo contraddittore, ma non può che trattarsi di quel Pietro Cristiano Drago, già autore di una *Genesi del problema fenomenologico* (Milano-Messina, Principato, 1933, pp. 167), incautamente compresa in qualche bibliografia husserliana, dal momento che

<sup>140</sup> E. Paci, *Attualità di Platone*, cit., p. 63.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 63.

Husserl vi compare in una sola pagina e per ricevervi una netta stroncatura. Con questi precedenti l'autore — e tanti come lui — non poteva vedere di buon occhio l'operazione di Paci e, recensendo *Il significato del 'Parmenide'* su « Civiltà moderna » nel 1939, aveva perciò scritto:

Così, avendo ripresentato l'esigenza della trascendenza nella critica antidogmatica dell'eidetica, Husserl, secondo il Paci, avrebbe ripresentato per questa via nella filosofia contemporanea il problema centrale di Platone. Strano modo di veder tornare Platone nel pensiero contemporaneo, nella forma di un positivismo camuffato di trascendenza, poiché positivismo della più bell'acqua è appunto il fenomenologismo di E. Husserl<sup>142</sup>.

Nell'evitare, opponendovisi, fraintendimenti di questo tipo, Paci faceva dunque propria la rivendicazione contenuta nelle pagine introduttive di *Ideen I* e si apprestava ad interpretare di conseguenza la fenomenologia. Di fatto, quest'ultima, viene sintonizzata puntualmente sul platonismo, così come lo abbiamo visto filtrare nell'originale lettura di Paci. Lo stesso punto di partenza di Husserl, la critica al naturalismo, doveva del resto orientarne l'indagine nel senso di una teoria trascendentale. Come Platone partiva dal non-essere per poi elevarsi al di sopra di esso, così Husserl, attraverso una critica della concezione naturalistica dell'essere, perviene al vero essere della coscienza, raggiunto prima attraverso una ricerca fenomenologica delle essenze, e poi grazie al concetto di coscienza trascendentale, che giustifica lo stesso mondo ontologico delle idee. Ma, precisa Paci, a tale concetto si può arrivare solo, come avviene nella dialettica platonica, distinguendo i vari sensi dell'essere: quello naturalizzato della scienza, quello della coscienza come essenzialità eidetica e, quindi, quello delle infinite ontologie regionali, corrispondenti alle varie forme del sapere. Fondare il concetto del trascendentale significa, perciò, in Husserl determinare al tempo stesso i vari sensi dell'essere a cui il trascendentale non deve adeguarsi. Scrive Paci nel libro sul *Parmenide*:

Per Husserl i vari momenti del conoscere non sono solo forme fenomenologiche negative del sapere assoluto e quindi gradi di sviluppo puramente teoretici che la ragione deve percorrere per conquistare se stessa, ma diventano anche vari piani essenziali, vari sensi di quell'essere che non sono più dati dogmatica-

<sup>142</sup> P. C. Drago, recensione di E. Paci, *Il significato del 'Parmenide'* (1938), « Civiltà moderna », XI, 2-3, 1939, p. 241.



mente come prima dell'epochizzazione ma risolti nella struttura trascendentale della coscienza <sup>143</sup>.

Attraverso la riduzione, Husserl attinge dunque la struttura stessa della realtà, in quanto gli aspetti del reale prima posti tra parentesi vengono riconosciuti come direzioni di senso del razionale. L'oggetto a cui l'intenzionalità della coscienza tende, diventa il contenuto di questa intenzionalità che risolve gli oggetti nel loro essere ideale. Paci vede qui ritornare le due esigenze caratteristiche del pensiero platonico, quella di un formalismo puro del trascendentale armonizzato con una decisa tendenza ontologico-eidetica. Così si esprime Paci:

Nell'intimo del pensiero husserliano assistiamo ad un continuo conformarsi dell'esigenza eidetica, fundamentalmente intuitiva e *noetica*, all'esigenza trascendentale, essenzialmente formale e *dianoetica*. Ora il valore del pensiero husserliano ci sembra proprio consistere nel fatto che in Husserl si raggiungono due correnti opposte del pensiero europeo, correnti che si potrebbero anche determinare come aristotelismo e platonismo, intuizione razionale e principio logico-formale, visione razionale della realtà, ottenuta per mezzo di una schematizzazione logico-formale <sup>144</sup>.

L'importanza di aver sottolineato questo aspetto della filosofia di Husserl risiede nel fatto che su di esso poggia il tentativo compiuto da Paci di presentare la fenomenologia come una specie di passaggio obbligato o di condizione introduttiva all'esistenzialismo: e con ciò veniamo al secondo degli aspetti che dovevamo definire, relativo al significato che assume il pensiero husserliano nell'itinerario del giovane Paci.

Vediamo come lo stesso Paci si introduce in questo ultimo, decisivo problema:

In Edmund Husserl — scrive nel 1940 — si potrebbero vedere sintetizzate le inquietudini di tutto il pensiero tedesco contemporaneo: il suo ideale è l'ideale della pura razionalità, ma per chi sappia leggere l'esperienza husserliana nella sua profondità, in essa sono presenti motivi che giustificano ampiamente il sorgere dell'esistenzialismo dal seno stesso della fenomenologia (...). Husserl si poneva il problema di una verità assoluta come un problema di vita o di morte, quasi che la sua mancata soluzione implicasse la distruzione dell'essere e la fine della civiltà: ma tale tensione per la pura *verité de raison*, non la si può concepire se non in

<sup>143</sup> E. Paci, *Il significato del 'Parmenide'*, cit., p. 236.

<sup>144</sup> E. Paci, *Temî fondamentali del pensiero di Husserl*, in E. Paci, *Pensiero esistenza e valore*, cit., p. 42.

un'atmosfera in cui si fa sempre valere, tacita ma possente, l'esigenza ineliminabile della *verité de coeur*<sup>145</sup>.

È rilevante veder tornare in questo passo uno spirito molto simile a quello che anima anche il rapporto tra Banfi e Husserl, impiegato per fini tanto differenti, come del resto è notevole il richiamo a quella celebre pagina di diario scritta da Husserl a Göttingen nel settembre 1906, che costituisce forse l'unico autentico documento dell'esistenzialismo husserliano. Il desiderio di non irrigidire la filosofia husserliana in una sterile polemica, insistendo sul già frusto motivo dei discepoli che tradiscono l'ideale puro del maestro, consiglia Paci nel presentare la fenomenologia come un momento di naturale evoluzione verso l'esistenzialismo<sup>146</sup>. Si tratta di vedere, cioè, come nella estrema tensione razionalistica del pensiero di Husserl, fosse implicito il suo rovesciamento in una uguale e contraria tensione esistenzialistica, così come nel pensiero platonico la passione puramente intellettuale delle idee aveva come controcanto le situazioni profondamente esistenziali del mito. Scrive Paci, recuperando qui un altro aspetto notevole del suo cammino:

Il pensiero moderno non ha forse mai assistito ad una intransigenza razionalistica come quella husserliana, ma non è tuttavia proprio quest'intransigenza che provoca la fatale reazione dell'esistenzialismo? Ed il platonismo di Husserl che, nella teoria della coscienza trascendentale, si presenta nel suo significato spiccatamente idealistico, non esige, d'altra parte un ripensamento del principio kantiano, ripensamento che si trova nell'esigenza heideggeriana di porre in luce l'attualità sempre presente del pensante, problema in Italia così apertamente affrontato dalla filosofia gentiliana?<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>146</sup> Paci si esprime in questi termini: « Il dovere di chi vuole accettare tutte le esperienze del pensiero contemporaneo è di non irrigidire Husserl in una polemica, del resto sterile, nella quale si insiste sull'onestà del maestro della fenomenologia e sulla disonestà di coloro che dalla fenomenologia si sono allontanati e, chiamati da altri interessi e da altre esperienze, non meno profonde ed urgenti di quella husserliana, hanno abbandonato l'ideale della scienza pura del maestro, per confondersi nelle oscurità dell'esistenzialismo » (*ibidem*, p. 32). Il passo si riferisce quasi sicuramente ad una contemporanea nota di Giulio Preti che, su « La Nuova Italia », XI, 3-4, 1940, p. 83, aveva scritto: « Altri problemi furono innestati sul tronco della Fenomenologia; ma né il sentimentalismo di Scheler, né l'esistenzialismo di Heidegger e Jaspers presentano l'ordine, la chiarezza, il rigore filosofico e, soprattutto, l'onestà del Maestro: a lui bisogna ritornare per purificare secondo un severo metodo il diletterantismo geniale di Scheler, la disonestà mentale di Heidegger e le confusioni di Jaspers ».

<sup>147</sup> E. Paci, *Temi fondamentali del pensiero di Husserl*, cit., p. 32.

Siamo al problema dell'io e degli altri, al tormentato problema dei soggetti, saltato e misconosciuto dall'idealismo post-kantiano e che ora si ripropone, con Husserl, in tutta la sua urgenza.

Husserl — scrive Paci — ne sente tutta l'instabile equivocità: il suo tentativo è di risolverlo, senza negarlo, sul piano di una monadologia trascendentale. Ma secondo noi il problema della persona è il limite in cui si supera il disperato razionalismo husserliano. Fallito il tentativo di spiegarsi con la ragione il problema del destino dell'uomo, è ormai presente quell'atmosfera in cui si svilupperà la filosofia dell'esistenza<sup>148</sup>.

Si interrompe a questo punto il tratto di cammino che Platone e Husserl percorrono idealmente appaiati. Si interrompe là dove Husserl non ha saputo svolgere, secondo Paci, le proprie implicite assunzioni platoniche in quella tipica problematica che congiunge l'intuizione eidetica ed il valore; si interrompe, potremmo dire, sulla terza ipotesi della seconda parte del *Parmenide*. Insistendo su una concezione troppo idealistica dell'essenza, Husserl non giunse, cioè, a concepire questa come valore, ovvero, interpreta Paci sulla scorta di Stenzel, come *eidos* della *areté*, visione di ciò che è perfetto. Da questo punto di vista è inevitabile concepire l'idea come valore, in un senso molto simile a quello che, per esempio, Rickert diede a questo termine. È infatti l'*areté* di una cosa non solo la sua essenza ideale, ma ciò che fa sí che i vari esseri possano 'fare' quello per cui sono costituiti, ciò che, quindi, si pone a fondamento della *praxis*, come possibilità ideale del fare, dell'opera. Sarà Scheler a svolgere, secondo Paci, questo carattere inespresso dell'eidetica husserliana, attingendo la dimensione etica connessa con quella esistenziale in una teoria della personalità come originaria creatrice di valori.

Pensiero, esistenza e valore: l'arco descritto dai tre termini che compongono il titolo dell'opera di Paci in cui si trova questa ultima interpretazione del pensiero husserliano, è quello stesso che segna il passaggio non del solo Paci, ma di quasi tutti coloro che si occuparono di fenomenologia negli anni Trenta, ai temi e ai problemi dell'esistenzialismo. Passaggio decisivo ma non definitivo, almeno per quanto riguarda Paci. Ricordiamo ancora il brano autobiografico scritto nel 1957. Il ritorno a Husserl avverrà sul filo sottile ma tenace del concetto di tempo coinvolto dalla terza ipotesi del *Parmenide*, attraverso la teoria relazionistica dell'irreversibilità temporale e grazie a una lettura approfondita delle

<sup>148</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

'Lezioni' del 1904-1905 sulla coscienza interna del tempo, delle *Meditazioni cartesiane*, della *Krisis* e degli inediti (*Ideen II*, soprattutto). Il concetto di istante si assimilerà allora a una presenza vivente, recuperando anche il problema del soggetto: l'evidenza attuale dell'*ego cogito*, centro finito che tiene in sé un infinito orizzonte di possibilità, monade concreta che ha in sé ciò che per sua natura è 'altro', e che tiene uniti il tempo come forma e legge dello scorrere e la materia come processo genetico della natura viva nel tempo.

## BILANCIO RIASSUNTIVO

Per definire un quadro attendibile dei primi studi dedicati in Italia al pensiero husserliano, occorre tener presenti principalmente due piani di ricerca:

*a)* uno che dia conto dei moventi in base a cui alcuni studiosi, a partire da un certo periodo, con mezzi e propositi diversi, cominciarono ad occuparsi di fenomenologia;

*b)* l'altro che consideri la sostanza dei contributi effettivi da essi elaborati sull'argomento e ne misuri i rapporti, le reciproche influenze e il grado di affinità o di attrito.

Il primo aspetto, relativo all'ambito individuale entro cui furono accolti il significato e il valore del pensiero husserliano, sembra porsi in modo abbastanza scontato, data l'originarietà del fenomeno e, quindi, a meno di non inventarsela, l'obbiettiva mancanza di una base critica comune e già consolidata. In questo senso, per quanto vi sia stato un pur labile collegamento fra coloro che si interessarono di Husserl, è necessario usare molta cautela quando si parla di un 'primo dibattito' sulla fenomenologia in Italia. Piuttosto, partendo *von unten*, come si è detto talvolta nel testo, da singoli e irripetibili percorsi di pensiero, come quello di Banfi, della Vanni Rovighi o di Pastore, cogliendo dalle parole stesse degli autori lo spirito col quale vissero in autonomia l'incontro con la lettera e il senso del pensiero husserliano, è possibile rilevare alcune note comuni, una sorta di medio fondamentale che riconnette talune esigenze e inquietudini proprie di quel particolare periodo storico con l'urgenza e la profondità dei problemi sollevati dalla fenomenologia. Alludiamo qui, in modo specifico, a due ordini di questioni.

— Uno, piú strettamente tecnico, relativo alla necessità di definire un ambito razionale nuovo e alternativo rispetto a quel diffuso umanesimo storico-filologico in nome del quale il neoidealismo italiano, crociano e gentiliano, aveva rinnegato alcune profonde istanze, come, appunto, quella fenomenologica, della speculazione contemporanea. Pensiamo, quindi, al recupero della genuina tradizione metafisica ed empiristica, o all'insorgere di un atteggiamento fortemente critico nei confronti di certe coordinate filosofiche assunte troppo implicitamente, in favore di una maggiore consapevolezza nel controllo dei propri metodi e processi di indagine.

— L'altro, piú soggettivo e interiore, relativo al desiderio di superare una certa didattica e retorica culturale — la cosiddetta 'filosofia della scuola' — che favoriva una comunione intellettuale votata alle istanze del successo politico e letterario, e che sembrava estinguere l'azione del pensiero in una sfera di armonica evasione dalla concreta (e tragica) realtà storica, per attingere, al contrario, una dimensione critica piú viva e autentica, un luogo ideale di incontro e di confronto per chiunque fosse impegnato con la propria concreta esperienza di pensiero a definire il senso di un sapere pieno e consapevole, ovvero, realmente filosofico.

Cogliere il riflesso del primo nucleo di esigenze e suggestioni negli articoli dedicati in Italia al pensiero di Husserl, significa prospettarli *tout court* in una dimensione europea del dibattito filosofico, e coinvolgere nel discorso i temi del razionalismo critico, la polemica coi neokantiani, il confronto con i filosofi francesi dell'*esprit*, le posizioni del neopositivismo, ovvero tutti i fronti sui quali era significativamente impegnata la fenomenologia negli anni Venti e Trenta. E, d'altra parte, vedere come forse l'unico punto di profondo e comune accordo dei nostri studiosi riguardo al pensiero di Husserl sia stato quello di accoglierlo e apprezzarlo non tanto come messaggio autonomo di un singolo filosofo, sistemazione concettuale conclusa da interpretare alla stregua delle altre, ma come posizione di problematicità assoluta, centro instabile di riflessività radiante e chiarificatrice, significa comprendere, al tempo stesso, come la fenomenologia si proponesse potenzialmente fin dall'inizio quale luogo privilegiato di interrogazione e di verifica, di confronto e discussione dei rispettivi punti di vista. Nelle molte pagine ripercorse, nelle citazioni segnalate, si legge chiaro come la perfezione dell'analisi di Husserl, l'umana severità del suo insegnamento scientifico, l'incessante tensione verso la *strenghe Wissenschaft*, offrirono un aiuto concreto e un

prezioso orientamento per quanti erano personalmente impegnati a delimitare un proprio orizzonte etico e filosofico, e fossero compresi come implicito invito ad un'indagine profonda e intersoggettiva intorno all'istanza razional-scientifica radicata nella nostra cultura, come compito destinale che riguardava tutti, indistintamente. Senza tener conto di questa vena di teoreticità aperta, duttile e fluida che animava la fenomenologia, non è possibile capire perché tante e tanto diverse voci della filosofia italiana attinsero generosamente ad essa, né perché la storia stessa della fenomenologia in Italia sia stata e sia tuttora caratterizzata da un avvicinarsi di improvvise accensioni e altrettanto repentine eclissi, di clamorosi ritorni e congedi dall'aria ultimativa. La fenomenologia letteralmente 'passa', trascorre per tutta la vicenda filosofica italiana, dagli anni Venti ai nostri giorni, senza mai arrestarsi in un punto ma, ovunque e da sempre, suscitando atteggiamenti positivi di indagine e quel desiderio di rinnovarsi a cui solo può condurre un più profondo impegno riflessivo.

Se tutto questo è vero, passando al secondo dei punti fissati all'inizio, la prospettiva in cui vediamo compresi i primi interventi italiani sulla fenomenologia è quella, anzitutto, di una generale continuità fra essi e i contributi che fioriranno nell'esegetica più matura, condotta in altri tempi (tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta) e con altri strumenti critici a disposizione (l'accesso, per esempio, alle fondamentali opere inedite di Husserl). Tra gli scritti del periodo preso in esame si sono manifestate, cioè, alcune caratteristiche linee di trasmissione e di scorrimento che, partendo dalle posizioni di coloro che furono veri e propri pionieri della fenomenologia in Italia, comprendevano via via, concentricamente altri studiosi, di solito appartenenti allo stesso ambiente, e poi collaboratori, allievi, amici e simili. Talora è stato rilevante l'influsso e l'autorità di certe presenze esterne. Si è dato il caso, per esempio, di rilevare l'importanza del fatto che Franz Brentano, maestro di Husserl abbia risieduto in Italia, a Firenze, per oltre un ventennio, e come questo provocò, di riflesso, una serie di echi e risonanze intorno alla fenomenologia<sup>1</sup>. Sfruttando un'indicazione di Eugenio Garin si è allora potuta ricostruire una sorta di 'parentela husserliana' che legava a Francesco De Sarlo, il quale conobbe personalmente Brentano, i nomi di Gaetano Capone Braga, Antonio Aliotta fino a Paolo Filiassi Carcano, linea rilevante per il fatto che i suoi rappresentanti costituiscono l'unica

<sup>1</sup> Cfr. pp. 11-14.

voce centro-meridionale sulla fenomenologia in un panorama, viceversa, tutto significativamente nordista. Sul versante esegetico non si hanno qui riscontri notevoli, a differenza di quello culturale dove, soprattutto nel caso di Filiasi Carcano, si coglie in modo esemplare la funzione guida che il pensiero husserliano assolve per coloro che in quel tempo erano alla ricerca, talora affannosa, di coordinate teoretiche valide ad orizzontarsi nel magma di correnti che attraversavano la cultura filosofica italiana ed europea<sup>2</sup>. Un piú sostanzioso intervento critico si deve alla neoscolastica italiana.

Proprio Agostino Gemelli, già nel 1925, non a caso assimilava la posizione di De Sarlo a quella di Husserl, offrendo con ciò sia la precoce testimonianza di un interesse per la fenomenologia che andrà sempre piú accrescendosi sia dando la prima indicazione di una lettura metafisica del pensiero husserliano che proprio in questo ambiente diverrà caratteristica<sup>3</sup>. Anche in questo caso, del resto, è possibile risalire ad un'influenza straniera, proveniente dalla casa-madre della neoscolastica europea, l'Istituto Superiore di Filosofia dell'Università cattolica di Lovanio, sia per il fatto che i primi studi husserliani in Francia e in Belgio si devono proprio ad autori neoscolastici, sia perché l'attenzione costantemente rivolta dalla corrente italiana al pensiero contemporaneo può anche connettersi a quel processo di emancipazione e consolidamento rispetto agli altri rami europei della scuola che, intorno agli anni Venti e con precise ragioni teoretiche, cominciò ad attuarsi ad opera di studiosi come Gemelli, Masnovo, Semeria, Olgiati e altri. La necessità di definire un fronte autonomo rispetto alle preponderanti posizioni del positivismo, in un primo tempo, del neoidealismo crociano e gentiliano, in seguito, fu la molla che spinse la neoscolastica italiana a individuare una via culturale e filosofica alternativa. L'asse teoretico privilegiato bilanciava il realismo con le premesse della metafisica classica prevedendo, quale esito programmatico, un intenso lavoro di adeguamento alle piú vive istanze, e tra queste la fenomenologia, del pensiero moderno e contemporaneo. A ciò si devono molte accurate ricerche storiografiche come quelle di Francesco Olgiati su Descartes, di Emilio Chiochetti su Croce, di Carlo Mazantini su Heidegger e, appunto, di Sofia Vanni Rovighi su Husserl<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. pp. 55-62.

<sup>3</sup> Cfr. pp. 12-13 e pp. 33-40.

<sup>4</sup> Cfr. pp. 43-48.



Benché negli scritti husserliani non vi fossero tracce palesi di un esito metafisico della intenzionalità conoscitiva, le fini analisi razionali in essi contenute offrivano nondimeno un valido punto di riferimento per quell'opera di rafforzamento teoretico cui furono sempre intesi i nostri neoscolastici. Così nelle lunghe dispute sul principio di immanenza come in quella sulla natura ideale piuttosto che reale delle cose, le descrizioni fenomenologiche valevano più per impedire che certi assunti metafisici fossero dati per ovvi in base a pretese certezze ontologiche, che non per una risoluzione sistematica dei medesimi.

Il problema più urgente rimaneva, in ogni caso, quello di definire con certezza il rapporto tra fenomenologia e ontologia, tra apparenza (fenomeno) ed essere (verità): l'istanza neoscolastica verso il pensiero husserliano sarà cioè costantemente radicata sulla domanda relativa alla sua destinazione, domanda che, al fondo, la fenomenologia si portava dietro fin dalle origini con la teoria dell'intenzionalità. La questione sulla quale sembrava giocarsi il pensiero di Husserl era quella di una chiara definizione della natura dell'essere intenzionato dalla coscienza: in tal senso la fenomenologia poneva il problema ontologico, ineludibile per una filosofia atteggiata in base ai canoni del tomismo o, più generalmente, della gnoseologia medievale. Come, dunque era possibile concepire il passaggio dall'analisi delle essenze in quanto presenti a una coscienza, alla considerazione del loro fondamento ultimo? Sul filo della risposta a questa domanda si dipana gran parte del lavoro compiuto in Italia sulla fenomenologia nell'ambito della neoscolastica, con in testa l'infaticabile opera di Sofia Vanni Rovighi.

Ora, è interessante notare come la soluzione al problema di un'intenzionalità ontologica segua, col tempo, una coerente evoluzione intesa a restituire in modo più compiuto anzitutto la lettera del pensiero husserliano. Se, cioè, in un primo tempo, l'atteso esito metafisico della fenomenologia sembrava doversi compiere più nelle continuazioni speculative degli allievi di Husserl, come Eugen Fink o Max Scheler, che nel corpo originale della dottrina, in seguito esso viene ricercato, da un lato, con l'approfondire ciò che si era solo superficialmente indicato come vaga affinità d'origine tra il concetto husserliano di intenzionalità e quello scolastico-medievale<sup>5</sup>, dall'altro rilevando nelle opere stesse di Husserl,

<sup>5</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in AA.VV., *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore,

quelle inedite soprattutto, i punti che meglio sembravano acconsentire a quella risoluzione<sup>6</sup>. Non sembri esagerato concentrare tutta l'attenzione su questo punto. Dietro la tesi dell'intenzionalità ontologica e in stretta connessione col suo successo, era infatti la necessità di rendere più evidente quel processo di riconversione della gnoseologia moderna verso le posizioni metafisiche tradizionali che appariva allora pacifico a qualsiasi filosofo cristiano, massime ai neoscolastici, e non a caso tutto ciò troviamo espresso nel bilancio che Gustavo Bontadini redasse per i cinquant'anni della *Rivista di filosofia neoscolastica* nel 1960, in piena rinascita husserliana. Quale privilegiato angolo visuale per misurare il cammino percorso viene qui significativamente scelto l'avvento della filosofia fenomenologica « da una parte perché fu quello, se non andiamo errati, l'ultimo grande tentativo, compiuto dalla filosofia europea, di dare una filosofia 'come scienza rigorosa', e, da un'altra parte, perché la fenomenologia segna il punto di maggior accostamento tra la neoscolastica e la 'filosofia moderna' »<sup>7</sup>.

L'importanza di questo accostamento e il fatto che fin dall'inizio venne riconosciuto alla fenomenologia, da parte dei neoscolastici, un indubbio valore metodologico, propedeutico rispetto a una metafisica dell'essere che si riteneva ineludibile, acquistano maggiore rilievo se li si connette alla polemica col neoidealismo. Questo, per parte sua, non aveva prodotto nulla di criticamente apprezzabile sull'argomento e, anzi, come testimonia il fallimento del prezioso tentativo compiuto da Ernesto Grassi per avvicinare la cultura idealistica italiana a quella tedesca<sup>8</sup>, si era in più occasioni opposto alla penetrazione nel nostro paese di queste correnti, riguardate come altrettante degenerazioni dell'idealismo ottocentesco. La cautela critica che animava i contributi della neoscolastica e l'importanza che, specie dopo la Conciliazione, essa venne assumendo nella vita politica e culturale italiana, valsero allora per contrastare ef-

1960, pp. 47-65 e R. Russo, *Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana*, « Miscellanea francescana », LXXV, 1975, pp. 733-744.

<sup>6</sup> Cfr. S. Vanni Rovighi, *Husserliana*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XLIX, 1, 1957, pp. 54-72 e *La teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Husserl*, « Rivista di filosofia neoscolastica », L, 3, 1958, pp. 197-211. Vedi anche S. Cerri, *La nozione di intenzionalità in Husserl e in S. Tommaso. Appunti per un esame comparativo*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LIX, 1967, pp. 700-725.

<sup>7</sup> G. Bontadini, *La posizione della neoscolastica nella filosofia contemporanea*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LII, 2-3, 1960, p. 115.

<sup>8</sup> Cfr. pp. 26-30.

ficacemente certe chiusure e per offrire la concreta possibilità di rimettere in discussione le stroncature distribuite con molta impazienza da storicisti e attualisti, di 'destra' o di 'sinistra' che fossero<sup>9</sup>.

A ciò valsero, del resto, anche i contributi di pensatori come Luigi Stefanini, di matrice cristiana ma non neoscolastica, autore di una documentatissima, anche se, per certi aspetti, discutibile, interpretazione pedagogica della fenomenologia husserliana e dei suoi epigoni<sup>10</sup>; nonché gli studi fioriti all'Università di Torino, principalmente per opera di tre studiosi: Carlo Mazzantini, che costituiva, per così dire, una figura-ponte tra la neoscolastica milanese e questa nuova area culturale<sup>11</sup>, Annibale Pastore, pensatore singolarissimo, che rappresentava, nel campo degli studi logici ed epistemologici, la continuità con la tematica più autentica e profonda del positivismo<sup>12</sup> e Norberto Bobbio, allievo di quest'ultimo e di Gioele Solari, che portò un contributo determinante allo studio della fenomenologia rilevandone la potenzialità teoretica in rapporto a quelle discipline sociali e giuridiche del cui preteso naturalismo ingenuo l'idealismo italiano aveva sempre diffidato<sup>13</sup>. Molto significativo, riguardo a Pastore e a Bobbio, è che il loro interesse per il pensiero husserliano rimanga circoscritto agli anni Trenta e non avrà, più avanti, alcun seguito di rilievo, a testimonianza del fatto che l'incontro fra certe frange della filosofia italiana e la fenomenologia di Husserl è da riportare a talune esigenze nate da una precisa contingenza storico-teoretica, vale a dire il periodo in cui la politica culturale dello storicismo e le più speculative posizioni degli attualisti manifestarono i primi sintomi di una crisi che ne avrebbe inevitabilmente smascherato molti limiti e fissazioni dogmatiche. In particolare, tutta la problematica delle scienze, relegate dal neoidealismo nel campo degli pseudo-concetti, imponeva, per ovviare a un suo grave ritardo storico e a una diffusa condizione di arretratezza, un'urgente lavoro di rielaborazione inteso anzitutto a riportare in primo piano il loro valore conoscitivo, a rivendicare l'autonomia delle indagini logiche e l'importanza di una riflessione e uno studio sul linguaggio stesso della scienza. E tutta quanta l'opera di Husserl sembrava davvero, tanto a Pastore che a Bobbio, offrire un valido aiuto per questo com-

<sup>9</sup> Cfr. pp. 38-39.

<sup>10</sup> Cfr. pp. 50-55.

<sup>11</sup> Cfr. pp. 40-43.

<sup>12</sup> Cfr. pp. 63-68.

<sup>13</sup> Cfr. pp. 72-83.

pito, nonché per stimolare l'edificazione di un umanesimo d'altro segno, rinnovato e nutrito di storicità, capace di rivitalizzare non solo la tematica logico-scientifica (si pensi allo spirito che animava la 'Logica del Potenzamento' di Pastore), ma anche tutto il complesso delle discipline generalizzanti sull'uomo e sulla società (la filosofia sociale e giuridica, per esempio, corroborata da Bobbio alla luce dell'eidetica fenomenologica). Una vena di ricerche, questa, che rimaneva ancora molto sotterranea rispetto alla superficie degli studi filosofici italiani degli anni Trenta e trovava per sfogarsi solo alcune polle di superficie, come l'ateneo torinese, appunto, o la « Rivista di filosofia ». Soprattutto quest'ultima, alla quale collaboravano sia Pastore che Bobbio, occupa un posto di primo piano nella vicenda degli studi fenomenologici italiani. La storia stessa del pensiero husserliano nel nostro paese comincia, anzi, nel 1923, sulle pagine di questo periodico, dove Antonio Banfi pubblicò i suoi due primi, fondamentali saggi sulla fenomenologia<sup>14</sup>. Ci siamo così riportati alle origini del nostro discorso, ed è parlando di Banfi, da cui eravamo inizialmente partiti, che vorremmo ora avviare alla conclusione queste pagine<sup>15</sup>.

Nell'opera di Banfi, autentica figura-chiave della filosofia italiana, si toccano i due estremi che hanno caratterizzato la nostra ricerca. Da un lato, la più compiuta vicinanza con l'uomo Husserl, col suo stile di vita e la sua visione morale del mondo, dall'altro un atteggiamento teoretico che abbiamo definito 'intenzionale', ovvero spinto al di là di ogni orizzonte individuale, di ogni enunciato e risoluzione detti o scritti una volta per tutte, ma sempre inteso alla sovrabbondanza di un senso che le semplici parole scritte non bastano a contenere, alla tensione problematica che le sottende e le anima. Nel gioco dei rapporti tra queste due dimensioni si colloca l'incontro di Banfi col 'maestro' Husserl e la sua vicenda estesa nell'arco di trentacinque anni, durante i quali, se pure gli scritti diretti furono relativamente pochi e distanti nel tempo, la fenomenologia si propone costantemente come simbolo di una profondità teoretica che mai si è cessato di indagare e interrogare, e di una problematica interiore che mai ha voluto rinunciare alla propria connotazione fortemente razionale. Lo stesso cammino che condurrà Banfi nei primi anni Venti ad avvicinare progressivamente il progetto husserliano, viene

<sup>14</sup> Cfr. pp. 4-6 e pp. 68-72.

<sup>15</sup> Cfr. pp. 4-10; pp. 14-21 e pp. 83-94.

compiuto, del resto, già all'insegna di un preciso impegno riflessivo e sistematico. Intervenedo in esso la fenomenologia farà convergere, come lo potrebbe una lente, le sue istanze piú vive e luminose nel centro sicuro di una ricerca filosofica che rivendichi a sé i grandi interrogativi del passato, donando nuova fiducia alle prerogative di una razionalità sempre piú in crisi. Il concetto che farà da ponte tra l'originaria sintesi banfiana e la tematica fenomenologica è quello di 'trascendentale', che Banfi riprende criticamente dai neokantiani del Baden e di Marburgo, opponendolo tanto alle posizioni piú dogmatiche dell'idealismo, che annullava lo sviluppo della teoreticità nel concetto di un fondamento assoluto, quanto a quelle altrettanto superate del positivismo, che identificava il piano dell'esperienza con quello dell'obbiettività scientifica. Husserl sembrava superare di slancio l'arbitrarietà di queste posizioni, insistendo, da un lato, sulla necessità che il pensiero assumesse coscienza della propria natura autonoma, dall'altro sul compito di sviluppare questa in una concezione dinamica del sapere, avendo come fine un grado di autoconsapevolezza inteso a fonderne trascendentalmente la validità operativa. Decisivo era, cioè, il fatto che tale prospettiva avesse il suo termine non in una realtà empirica o metafisica, ma in un metodo per il quale ogni forma di obbiettività poteva venir razionalmente penetrata e risolta. La fenomenologia riuniva così nel suo movimento i due elementi, critico e costruttivo, sui quali si articolava, secondo Banfi, il principio dell'autonomia teoretica: se, infatti, attraverso la sospensione di ogni assenso speculativo (*epoché*) la filosofia husserliana reagiva negativamente ad ogni forma culturale tradizionalmente fissata, con il complementare metodo fenomenologico-trascendentale essa risolveva tale dogmatica limitazione in un illimitato processo relazionale da cui potevano ricavarsi razionalmente i principi di sviluppo dell'esperienza, ovvero i principi che determinano lo schema della sua storicità.

È stato Enzo Paci a sottolineare la straordinaria penetrazione e lungimiranza di questa lettura del pensiero husserliano. Banfi ebbe sempre in chiaro, nell'orizzonte delle proprie riflessioni, che ogni trascendentalismo razionale deve necessariamente accompagnarsi ad uno storicismo di fondo, dove idealismo spirituale e relatività di ogni ideologia sono considerati poli di un medesimo divenire. Per questo, con tanti anni di anticipo rispetto alle opere husserliane piú mature, comprese che il potenziale teoretico della fenomenologia metteva a disposizione grandi possibilità di intervento storico e un prezioso orientamento per opporsi all'incalzare della crisi che il tramonto della società liberal-borghese

aveva lasciato in eredità al nostro secolo. La negazione fenomenologica del mondano non era un effato metafisico, come l'intendevano i neoscolastici, e nemmeno un 'seducente *trompe-l'oeil* d'astrazione', come sosteneva assai curiosamente Annibale Pastore, bensì un passo faticoso ma necessario da compiersi in direzione di un mondo più vero, di una vita individuale, sociale, storica dotate di un senso e di un'intima teleologia. E chiunque voleva ostinarsi, com'era il caso, secondo Banfi, di molti fra gli stessi allievi di Husserl<sup>16</sup>, a confondere la pura analisi ontologica con uno sviluppo metafisico o a interpretare l'autonomia dell'eidético come espressione dell'eterna sussistenza di un ordine ideale che ha in Dio il suo fondamento, era destinato a rimanere molto al di qua di quel progetto filosofico, e a non intendere di esso né il senso né la portata, concludendo ad un banale realismo sia gnoseologico che ontologico, sia etico che religioso.

Sul versante critico Banfi riteneva, è vero, che la fenomenologia husserliana, per sviluppare appieno la propria natura metodica, per spingere ancora più a fondo il processo di risoluzione razionale del dato, dovesse essa stessa liberarsi di alcuni presupposti dogmatici — come quello dell'intuizione eidetica e della coscienza trascendentale — che ancora la limitavano, e assimilare così più decisamente la propria azione a quella generale atmosfera critica in cui Banfi vedeva avvolto ogni settore della filosofia contemporanea. E, allo scopo di correggere tale pericolosa curvatura idealistica, indicò una serie di direzioni integrative che consentissero di superare quell'orizzonte concluso: l'empirismo relativista di Simmel, per esempio, alcune valide istanze del neocriticismo, il carattere più fecondo e 'aperto' della dialettica razionale hegeliana e, da ultimo, la prospettiva marxista, a indicare una relazione nel cui nome si sarebbe compiuta la cosiddetta 'Husserl-Renaissance'<sup>17</sup>. Alcune critiche banfiane, così come le abbiamo incontrate ripercorrendo i suoi articoli su Husserl, si sono rivelate fuori luogo, talvolta addirittura mistificanti o storicamente inesatte. E tuttavia, pur avendole puntualmente indicate, richiamandoci allo spirito positivo nella cui luce abbiamo voluto leggere i contributi non del solo Banfi, ma di tutti gli altri autori considerati, osserveremo come la prospettiva in cui egli seppe inquadrare la proble-

<sup>16</sup> Cfr. pp. 21-26.

<sup>17</sup> Cfr. A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, « Aut-Aut », VIII, 43-44, 1958, pp. 1-17.

matica husserliana conservi una correttezza e un'efficacia profonde, di cui si giovarono anzitutto i suoi allievi diretti<sup>18</sup>.

Da questo punto di vista, considerare i primi itinerari filosofici di Giulio Preti<sup>19</sup> e di Enzo Paci<sup>20</sup>, avendo come indice-guida il loro immediato interesse per il pensiero husserliano, così come veniva ad essi introdotto e illuminato dal maestro, significa sottoporre ad una verifica decisiva, da un lato, la fecondità dell'insegnamento banfiano, la sua capacità di ispirare davvero nuovi orientamenti e direzioni di ricerca, dall'altro la vitalità della fenomenologia così come venne inizialmente accolta nel nostro paese e messa a confronto con le problematiche allora più vive. Di fatto, l'ambiente intellettuale fiorito intorno alla figura e al magistero di Banfi, dove matureranno i più cospicui studi italiani sul pensiero husserliano, si fondò, in armonia col suo stile filosofico di sempre, su di una duttile, aperta impostazione teoretica e metodologica, preoccupata anzitutto di non prescrivere né limiti né direttive alla ricerca personale e di non restringere gli autonomi orientamenti che presto cominciarono a svilupparsi, in una vuota sfera di formule prestabilite. In questa atmosfera così decisamente antidogmatica, dove le voci più fresche della speculazione contemporanea venivano accolte con entusiasmo e creativamente reinterpretate come altrettante ipotesi e direzioni originali di pensiero, Husserl veniva, per così dire, incontrato naturalmente e in ciò è da vedere, a nostro avviso, il merito più grande della rilevazione tematica compiuta da Banfi sulla fenomenologia. Ciò che di essa si trasmetteva, che colpiva i giovani allievi e che restava valido al di là dell'interpretazione personale del maestro, fu proprio il suo averla astoriograficamente indicata per la sua valenza problematica, che la vedeva superare, nel senso del farsi carico e della maggior comprensione, ogni contrasto e supremazia di scuola, ogni direzione parziale e ferma ad un punto, per proporsi ovunque come istanza di reale trasformazione, limite e nodo stretto di pensiero ed esperienza. Ed è significativo, da ultimo, il fatto che negli interventi degli allievi di Banfi e proprio con il loro rimaner fedeli a quest'aperta prospettiva, l'analisi fenomenologica subisca un decisivo mutamento di segno e quindi una progressiva estensione, alle analisi matematiche e altamente formalistiche del neopositivi-

<sup>18</sup> Cfr. pp. 94-96.

<sup>19</sup> Cfr. pp. 97-106.

<sup>20</sup> Cfr. pp. 107-120.

vismo, con Preti, alle indagini etiche e intersoggettive dell'esistenzialismo, con Paci.

Sarà forse ora piú agevole, se guardiamo ancora una volta nel loro insieme tutti i punti di vista e i piani di sviluppo nei quali fu compreso e inquadrato il pensiero husserliano negli anni Venti e Trenta, scorgere in questi l'emergenza di alcuni punti fondamentali:

— Essi fanno capo, senza eccezioni, a figure ed aree tradizionalmente considerate 'secondarie' nel contesto della filosofia italiana del tempo, e che, tuttavia, svolsero un ruolo per nulla subalterno, di semplice complemento o, come anche molti sostengono, di opposizione, a quella corrente 'principale' che si suole in termini storici identificare col neidealismo crociano e gentiliano.

— L'assunzione critica della fenomenologia costituisce un modello singolarmente valido per denotare atteggiamenti di ricerca improntati ad una viva effervescenza teoretica o, anche, al desiderio, allora per lo piú disatteso, di mantenersi in contatto con una visione almeno europea della filosofia.

— Che non si tratti di episodi effimeri, ovvero di corsi di pensiero destinati a estinguersi insieme con le forze antagoniste che li avrebbero provocati, ma costituiscano, al contrario, prospettive culturali nuove, originali e perciò ricche di profonde implicazioni, lo dimostra con piena evidenza lo straordinario influsso che l'opera di autori come Banfi, Bobbio o i neoscolastici eserciteranno in seguito su intere generazioni di filosofi.

— In ordine a ciò la fenomenologia, protagonista tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta di una clamorosa *renaissance*, costituisce un esempio di connettivo culturale prezioso ed emblematico. I primi contributi husserliani, infatti, pur scontando, ma rendendo così evidenti molti errori e incomprensioni (il piú diffuso dei quali fu forse quello di confondere o sostituire lo stretto ambito husserliano con le posizioni di coloro che se ne fecero interpreti e continuatori), svolsero un primo fondamentale lavoro di affinamento degli strumenti critici necessari per introdursi nella tematica della fenomenologia piú matura.

— Ciò costituí, da un lato, un prezioso punto di riferimento per quanti, in un secondo tempo, si impegnarono a proseguire queste ricerche; dall'altro un retroterra valido a discriminare i fenomenologi autentici da coloro che, viceversa, indossarono la fenomenologia come un capo alla moda, oppure, costretti dalle circostanze ad occuparsi di Husserl, ri-



velarono, con la totale inadeguatezza dei loro assunti, un passato filosofico fatto di chiusure e pregiudizi. E tale discriminazione è stigmatizzata in uno dei momenti piú criticamente significativi della rinascita: l'affollato dibattito che, nel marzo del '59, seguí alle relazioni tenute da Garin, Paci e Prini presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Padova e ora affidato al volume *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*<sup>21</sup>.

Si leggono spesso giudizi sul carattere inguaribilmente provinciale della filosofia italiana o su quello decisamente arretrato e vetusto di molta della nostra letteratura filosofica. Se ad attenuarne un poco la drasticità sarà servito richiamare l'attenzione su una vicenda cosí varia e interessante mostrando, al tempo stesso, come sia vero che libri e pensieri ritenuti per molti aspetti superati e conclusi in se stessi non possano mai, in realtà, considerarsi del tutto tali, questa ricerca avrebbe con ciò raggiunto anche il suo implicito 'secondo fine'.

<sup>21</sup> E. Garin, E. Paci, P. Prini, *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padova, Liviana Editrice, 1960, pp. 163.



## BIBLIOGRAFIA

### 1923

- BANFI, A., *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le 'Ricerche logiche' di Edmund Husserl*, « Rivista di filosofia », XIV, 2, pp. 115-133, ora in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, Firenze, Parenti, 1961, pp. 67-87.
- *La fenomenologia pura di Edmund Husserl e l'autonomia ideale della sfera teoretica*, « Rivista di filosofia », XIV, 3, pp. 208-224, ora in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, cit., pp. 88-106.
- DE SARLO, F., *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, « Memorie dell'Accademia dei Lincei », s. V, XVII, 6, ora in F. De Sarlo, *Introduzione alla filosofia*, Milano-Genova-Roma-Napoli, Dante Alighieri, 1928, pp. 3-149 (recensione di A. Gemelli, « Rivista di filosofia neoscolastica », XVII, 4-5, 1925, p. 368).
- TAROZZI, G., Recensione di A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale* (1922), « Rivista di filosofia », XIV, 3, pp. 277-279.

### 1925

- BANFI, A., Annuncio di « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », hgg. von E. Husserl, b. VI, Halle S., Max Niemeyer, 1923, « Rivista di filosofia », XVI, 1, pp. 73-81.
- GEMELLI, A., Recensione di F. De Sarlo, *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, cit., « Rivista di filosofia neoscolastica », XVII, 4-5, p. 368.

### 1926

- BANFI, A., Recensione di « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », hgg von E. Husserl, b. VII, Halle S., Max Niemeyer, 1925, « Rivista di filosofia », XVII, 2, pp. 175-179.
- *Il trascendentalismo tedesco: la fenomenologia pura dell'Husserl*, in A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Torino, G. B. Paravia, pp. 556-557 e in

A. Banfi, *La filosofia degli ultimi cinquant'anni*, Milano, La Goliardica, 1957, pp. 70-103.

ROSSI, G., *Giudizio e raziocinio. Studi sulla logica dei brentaniani*, Milano, 'Sodalitas', pp. 211.

### 1928

DE SARLO, F., *Introduzione alla filosofia*, Milano-Genova-Roma-Napoli, Dante Alighieri, pp. 3-149.

GRASSELLI, G., *La fenomenologia di E. Husserl e l'ontologia di M. Heidegger*, « Rivista di filosofia », XIX, 4, pp. 330-347.

### 1929

GRASSI, E., *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea*, « Rivista di filosofia », XX, 1, pp. 59-77.

— *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, « Rivista di filosofia », XX, 2, pp. 129-151.

MAZZANTINI, C., *Neoscolastica e idealismo*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXI, 1, p. 55 e p. 66.

### 1930

BANFI, A., Recensione di « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », hgg. von E. Husserl, b. X, Halle S., Max Niemeyer, 1929, « Civiltà moderna », X, 2, pp. 424-427.

— *Recensione di M. Sturzo, Il pensiero dell'avvenire (1930)*, « Civiltà moderna », X, 6, pp. 1221-1223.

GRASSI, E., *Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger*, « Giornale critico della filosofia italiana », XI, 4, pp. 288-314.

### 1931

BANFI, A., *Filosofia fenomenologica*, « La Cultura », n.s., X, 6, pp. 463-472 e su « Aut-Aut », XVIII, 105-106, 1968, pp. 130-141; cfr. anche G. De Ruggiero, 1931.

CARLINI, A., *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Roma, Edizioni di Critica Fascista, pp. 88-89.

DE RUGGIERO, G., *Note sulla più recente filosofia europea. X. Husserl e la 'Fenomenologia'*, « La Critica », XXIX, 2, pp. 100-109.

MARTINETTI, P., Recensione di AA.VV., *Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet (1929)*, « Rivista di filosofia », XXII, 3, pp. 252-253.

MAZZANTINI, C., *L'undicesimo volume dell' 'Annuario della Scuola fenomenologica' di Husserl*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXIII, 3, pp. 280-283.

## 1932

- DELLA VOLPE, G., voce *Fenomenologia* in *Enciclopedia italiana di Scienze Lettere e Arti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XIV, pp. 1006-1007.
- GRASELLI, G., Recensione di E. Husserl, *Nachwort zu meinen 'Ideen'*. *Sonderdruck aus dem 'Jahrbuch'* (1930), « Rivista di filosofia », XXIII, 3, pp. 274-275.
- MORSELLI, E., Recensione di E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1931), « Rivista di filosofia », XXIII, 2, p. 181.
- PASTORE, A., *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, « Rivista di filosofia », XXIII, 4, pp. 356-364, ora in A. Pastore, *La 'Logica del Potenzamento'*. *Coi 'Principii' di Pietro Mosso*, Napoli, Rondinella, 1936, parte seconda, pp. 225-232.
- *Verso un nuovo relativismo. Saggio di analisi logica*, « Archivio di filosofia », X, 2, pp. 46-56, ora in A. Pastore, *La 'Logica del Potenzamento'*, cit., parte prima, pp. 17-22 e parte seconda, pp. 221-224.

## 1933

- GIORGIANTONIO, M., Recensione di AA.VV., *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société Thomiste* (1932), « Sophia », I, 3-4, pp. 471-474.
- GRASSI, E., *Dell'Apparire e dell'Essere. Con in aggiunta: 'Linee della filosofia tedesca contemporanea'*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 120 (cfr. la recensione di G. Preti apparsa su « Sophia », III, 1, 1935, pp. 132-133).
- Voce *Husserl Edmund*, in *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere e Arti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XVIII, p. 613.
- LEVI, A., Recensione di AA.VV., *La Phénoménologie*, cit., « Rivista di filosofia », XXIV, 4, p. 368.
- PACI, E., *Cenni per un nostro 'clima'*, « Orpheus », II, 2, pp. 4-5.
- PASTORE, A., *Husserl, Heidegger, Chestov. Prospettive*, « Archivio di Storia della Filosofia » (organo della S.F.I.), II, 1, pp. 107-131, ora in A. Pastore, *La 'Logica del Potenzamento'*, cit., parte seconda, pp. 233-251.
- *Sulla logica della logica secondo Emilio Lask*, « Sophia », I, 2, pp. 263-279, ora in A. Pastore, *La 'Logica del Potenzamento'*, cit., parte seconda, pp. 253-271.
- VANNI ROVIGI, S., *Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa dalla Société Thomiste*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXV, 3, pp. 338-345.

## 1934

- BOBBIO, N., *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Torino, Istituto Giuridico della R. Università, memoria XXVIII, s. II, pp. 161 (cfr. la recensione di P. Filiassi Carcano apparsa su « Logos », XVIII, 2-3 (1935), pp. 285-287).

- *Scienza e tecnica del diritto*, Torino, Istituto Giuridico della R. Università, memoria XXXIX, s. II, pp. 51.
- *Aspetti odierni della filosofia giuridica in Germania*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », XIV, 4-5, pp. 576-595.
- DE RUGGIERO, G., *Filosofi del Novecento*, appendice a G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Bari, Laterza, pp. 88-101.
- PASTORE, A., *Sull'intuizione logica seconda la 'Logica del Potenzamento'*, « Archivio di filosofia », IV, 2, pp. 141-160.
- PRETI, G., *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, « Archivio di filosofia », IV, 1, pp. 83-88, ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, a cura di M. Dal Prà, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 3-9.

## 1935

- ALLINEY, G., Recensioni di E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930); H. Driesch, *Philosophische Forschungswege. Ratsschläge und Warmungen* (1930); J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger* (1932); F. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus* (1930), « Sophia », III, 1, pp. 101-117.
- BOBBIO, N., *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica*, « Rivista di filosofia », XXVI, 1, pp. 47-65.
- Recensioni di A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung* (1933) e di M. Bruck, *Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie* (1933), « Rivista di filosofia », XXVI, 4, pp. 365-369.
- FILIASI CARCANO, P., Recensione di N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica* (1934), « Logos », XVIII, 2-3, pp. 285-287.
- LOMBARDI, F., *Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia*, « Logos », XVIII, 2-3, pp. 234-272.
- PRETI, G., *I fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' di B. Bolzano e nelle 'Logische Untersuchungen' di E. Husserl*, « Sophia », III, 2 e 3-4, pp. 187-194 e pp. 361-376, ora in G. Preti, *Saggi filosofici*, I, cit., pp. 11-31.

## 1936

- ANCESCHI, L., *Autonomia ed eteronomia dell'arte. Sviluppo e teoria di un problema estetico*, Firenze, Sansoni, pp. 250 (cfr. la recensione di G. Preti apparsa su « Sophia », V, 1-2, pp. 122-124).
- BOBBIO, N., *La fenomenologia secondo Max Scheler*, « Rivista di filosofia », XXVII, 3, pp. 227-249.
- FILIASI CARCANO, P., *Da Cartesio a Husserl*, « Ricerche filosofiche », VI, 1, pp. 18-34.
- OTTAVIANO, C., *L'unica forma possibile di idealismo*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXVIII, 1, pp. 3-20.

- *Postilla* all'articolo di G. Preti, *Difesa del principio d'immanenza*, « Sophia », IV, 2-3, pp. 301-313.
- PASTORE, A., *La 'Logica del Potenziamiento'. Coi 'Principii' di Pietro Mosso*, Napoli, Rondinella, parte seconda, pp. 221 ss.
- PRETI, G., *Difesa del principio d'immanenza*, « Sophia », IV, 2-3, pp. 281-301.

## 1937

- PACI, E., *Nota sull'Etica di Max Scheler - I*, « La Nuova Italia », VIII, 12, pp. 335-338, ora, col titolo *Scheler e il problema dei valori*, in E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano-Messina, Principato, 1940, pp. 61-75.
- VANNI ROVIGHI, S., *Il 'cogito' di Cartesio e il 'cogito' di Husserl*, in AA.VV., *Cartesio nel terzo centenario del 'Discorso sul metodo'*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 767-780.

## 1938

- BOBBIO, N., *La personalità di Max Scheler*, « Rivista di filosofia », XXIX, 2, pp. 97-126.
- *Edmund Husserl*, « Rivista di filosofia », XXIX, 4, pp. 365-369.
- MARTINETTI, P., *La teoria del valore di F. Brentano*, « Rivista di filosofia », XXIX, 2, pp. 175-182.
- PACI, E., *Ontologismo e trascendentalismo*, in E. Paci, *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone*, Milano-Messina, Principato, pp. 230-236.
- *Nota sull'Etica di Max Scheler. - II*, « La Nuova Italia », IX, 2, pp. 50-53, ora, col titolo *Scheler e il problema dei valori*, in E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore*, cit., pp. 61-75.
- STEFANINI, L., *Esistenzialismo eidetico*, in L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padova, C.E.D.A.M., pp. 15-61, ristampato nel 1948 col titolo *Il dramma filosofico della Germania*, con la stessa edizione, impaginazione e completo delle ultime cinque pagine censurate nella versione originaria. Cfr. inoltre la recensione di N. Bobbio apparsa su « Rivista di filosofia », XXX, 2, 1939, pp. 187-188.
- VANNI ROVIGHI, S., *Edmund Husserl*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXX, 3, pp. 338-340.
- *La natura delle categorie secondo Franz Brentano*, « Rivista di filosofia neoscolastica », XXX, 4, pp. 640-663.

## 1939

- BANFI, A., *Edmund Husserl*, « Civiltà moderna », XI, 1, pp. 52-63, ora in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, Firenze, Parenti, 1961, pp. 125-138.
- *La Fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, « Revue internationale de Philosophie », I, 2, pp. 326-341, ora in AA.VV., *Omaggio a Hus-*

- serl, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 29-46 e, col titolo *Edmund Husserl e il razionalismo umanistico*, in A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, cit., pp. 107-124.
- BOBBIO, N., Recensione di L. Stefanini, *Il momento dell'educazione* (1938), « Rivista di filosofia », XXX, 2, pp. 187-188.
- Recensione di T. Takijettin, *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler* (1937), « Rivista di filosofia », XXX, 3, pp. 281-282.
- DRAGO, P. C., Recensione di E. Paci, *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone* (1938), « Civiltà moderna », XI, 2-3, pp. 211-214.
- FILIASI CARCANO, P., *Crisi della civiltà e orientamenti della filosofia contemporanea*, pref. di A. Aliotta, Roma, Libreria Editrice Francesco Perrella, pp. VIII-202.
- MASSOLO, A., *Husserl e il cartesianismo*, « Giornale critico della filosofia italiana », XX, s. II, vol. VII, 5-6, pp. 434-452.
- Recensione di S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl* (1938-1939), « Giornale critico della filosofia italiana », ibidem, pp. 481-482.
- PACI, E., *Eidetica fenomenologica*, in E. Paci, *Principi di una filosofia dell'essere*, Modena, Guanda, pp. 82-88.
- PASTORE, A., *La logicità del pensiero occidentale*, « Archivio di filosofia », IX, 3, pp. 163-174.
- VANNI ROVIGHI, S., *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 173 (cfr. le recensioni di N. Bobbio, « Rivista di filosofia », s. II, I, 1, 1940, pp. 161-162; di A. Massolo, « Giornale critico della filosofia italiana », XX, s. II, vol. VII, 5-6, 1939, pp. 481-482; di G. Preti, « Studi filosofici », I, 1, 1940, pp. 159-160 e di M. F. SCIACCA, « Italia che scrive », XXIII, 11-12, 1940, p. 297).

## 1940

- ALIOTTA, A., *Il ritorno del metodo scientifico nella filosofia contemporanea*, « Archivio di filosofia », X, 1, pp. 3-13 (l'articolo ricompare l'anno successivo, col titolo *La fenomenologia, il Circolo di Vienna e il mio sperimentalismo*, su « Logos », XXIV, 1, pp. 14-26).
- BANFI, A., *Situazione della filosofia contemporanea*, « Studi filosofici », I, 1, pp. 5-25.
- BOBBIO, N., *Husserl postumo*, « Rivista di filosofia », XXXI, 1, pp. 37-45.
- Recensione di S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl* (1938-1939), « Rivista di filosofia », s. II, 1, pp. 161-162.
- GRASSI, E., *La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana*, « Giornale critico della filosofia italiana », XX, s. II, vol. VIII, 6, pp. 398-421.
- PACI, E., *Idea e fenomenologia della ragione*, in E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano-Messina, Principato, pp. 15-29.
- *Temi fondamentali del pensiero di Husserl*, in E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore*, cit., pp. 30-46.



- *Scheler e il problema dei valori*, in E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore*, cit., pp. 61-75.
- PRETI, G., *Edmondo Husserl*, « La Nuova Italia », XI, 3-4, p. 83.
- Recensione di S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl (1938-1939)*, « Studi filosofici », I, 1, pp. 159-160.
- SCIACCA, M. F., Recensione di S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl (1938-1939)*, « Italia che scrive », XXIII, 11-12, p. 297.

**Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza**