



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea specialistica
in Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Pensiero e divenire del mondo

Sviluppi della soggettività moderna in Husserl e Gentile

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore

Ch. Prof. Mattia Cardenas

Laureando

Mattia Peruzzo

Matricola 989090

Anno Accademico

2020 / 2021

Alla mia famiglia

*Noli foras ire, in te ipsum redi;
in interiore homine habitat veritas.*

Agostino, De vera religione 39,72.

Indice

Introduzione.....I

PARTE PRIMA: Husserl e Gentile interpreti della filosofia moderna

Capitolo Primo: «*Cogito, ergo sum*»: il genio di Cartesio tra soggettivismo e obiettivismo

1.1 Per una radicale riedificazione della filosofia.....2

1.2 Anima, uomo, Io: dove, il soggetto?10

1.3 Verso un superamento del cartesianesimo: tra io empirico e Io trascendentale.....17

Capitolo Secondo: Kant e la svolta trascendentale: conoscere è costruire il mondo

2.1 L'Io e il suo nascosto operare..... 21

2.2 Il mondo come costruzione categoriale.....26

2.3 Dalla categoria-funzione alla sintesi a priori: le «foglie secche» del kantismo.....29

PARTE SECONDA: Dilatazione e oltrepassamento della soggettività

Capitolo Primo: Attualismo e fenomenologia tra immanenza e trascendenza

1.1 Il tema dell'intenzionalità.....51

1.2 Dialettismo e analisi intenzionale a confronto.....58

Capitolo Secondo: Il trascendentale come puro accadere

2.1 La denaturalizzazione del logo.....64

2.2 Divenire, storia, accadere: crisi del fondamento e assolutizzazione dell'esperienza.....76

Conclusioni.....90

Bibliografia e sitografia96

Introduzione

La domanda attorno all'autentica natura della soggettività rappresenta uno di quei quesiti che il pensiero si è sempre posto. Certo, dalla Grecia di Socrate al giorno d'oggi questo tema ha trovato diverse e discordanti forme di espressione, ma ciò non toglie che si tratti pur sempre dello stesso, che appunto muta di aspetto, come d'altronde mutano le esigenze della storia. Che cos'è infatti il problema della soggettività, se non il problema più intimo dell'essere umano? Un uomo che si ripiega su di sé e si pone quel quesito che ciascuno di noi, in cuor suo, s'è posto almeno una volta nella vita, domandandosi: chi sono io? Tant'è che si potrebbe vedere proprio in questo domandare l'essenza stessa del nostro essere: quella consapevolezza che ci spinge a render conto della nostra autentica natura, dando vita a una ricerca che fatica a quietarsi, poiché l'immagine che ci poniamo dinnanzi – e in cui dovremmo riconoscerci – non ci soddisfa mai pienamente.

Il testo che andiamo a proporre rappresenta il tentativo di mettere a confronto due diversi modi di dar respiro teoretico alla dimensione soggettiva. Si tratta di un percorso che si muove entro una precisa tradizione filosofica, quella che potremmo chiamare del trascendentalismo. Questo termine, come avremo modo di vedere, si riferisce alla svolta in cui si imbatte la filosofia del conoscere, allorché comincia a rendersi evidente la centralità del soggetto all'interno del processo di costruzione della conoscenza. La separazione tra l'orizzonte della verità e quello del pensiero si fa sempre più sottile, sino a giungere al punto della sua dissoluzione: non si ha più a che fare con un Io che deve andare in cerca di qualcosa di esterno a lui, ma l'esterno viene ricondotto all'interno, e diviene un prodotto di quest'ultimo.

Questa tesi, seppur attraverso lessici e metodologie diverse, viene colta tanto dall'opera di Edmund Husserl quanto da quella di Giovanni Gentile. I due pensatori, com'è noto, appartengono a tradizioni filosofiche molto differenti. Il primo è vissuto¹ in Germania tra il 1859 e il 1938, e ha dato vita all'approccio fenomenologico: una filosofia basata essenzialmente sull'attenzione allo studio del fenomeno, ch'è ciò che si mostra alla coscienza. Il secondo è invece vissuto² in Italia tra il 1875 e il 1944, e ha fondato la corrente filosofica dell'attualismo: una speculazione che cerca di far valere il primato e la purezza dell'atto del pensare, il quale viene interpretato come la realtà a cui ogni ente è ricondotto. Pur essendo pressoché contemporanei, questi autori non si conoscevano e, per quant'è dato saperne, non hanno mai avuto modo di confrontarsi, né direttamente né indirettamente.

Il pensatore tedesco ha scoperto la sua vocazione filosofica dopo aver partecipato, tra il 1884 e il 1886, alle lezioni di Franz Brentano. In virtù della sua formazione matematica – aveva infatti studiato con Weierstrass, prima dell'incontro con Brentano – Husserl ha mosso i suoi primi passi in ambito filosofico dedicandosi anzitutto alla filosofia dell'aritmetica. Si deve dunque attendere il 1900 per vedere la pubblicazione della sua prima, vera, opera filosofica: le *Logische Untersuchungen*, che escono nel loro primo volume. A partire da questo testo emerge progressivamente il tema principale della fenomenologia, ch'è l'analisi della vita intenzionale della coscienza: un'analisi che trova spazio nelle opere successive, tra le quali segnaliamo soprattutto le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), *Logica formale e trascendentale* (1929), le *Meditazioni cartesiane* (1931) e *La crisi delle scienze europee* (1936)³.

Gentile viene da studi piuttosto diversi rispetto a quelli di Husserl. Tra il 1893 e il 1897, egli frequenta infatti la facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Pisa. Qui trova docenti come Donato Jaja e Alessandro D'Ancona: il primo lo avvicina agli studi

¹ Per la biografia di Husserl mi sono rifatto a questo volume: S. Vanni Rovighi, *Husserl*, La Scuola, Brescia 1947, pp. 7-20.

² Per Gentile ho invece attinto dal seguente testo: A. Negri, *Giovanni Gentile*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 1-12.

³ Com'è noto il testo della *Crisi* vide una prima pubblicazione incompleta, quella appunto del '36, per poi uscire postumo nel 1954 grazie al lavoro di Walter Biemel, curatore dell'edizione definitiva dell'opera husserliana.

filosofici e in particolare all'idealismo di Kant, Hegel e Spaventa; il secondo, professore di letteratura, permette a Gentile di coltivare i suoi interessi storico-letterari, nei quali si fa presente sin da subito il pensiero di De Sanctis. Gli anni universitari portano Gentile ad avvicinarsi progressivamente alla filosofia: a emergere è in particolare la vocazione idealistica del pensatore italiano, la quale viene fatta valere con decisione in diversi ambiti di studio, da quello storico a quello estetico. Importante, in questo senso, è l'incontro con Benedetto Croce⁴, che spinge Gentile alla definizione del suo sistema filosofico: l'attualismo. Questo si viene perfezionando tra il 1903 e il 1922, attraverso la pubblicazione di alcuni testi: tra essi ricordiamo soprattutto i saggi – scritti tra il 1904 e il 1912 – raccolti ne *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), il *Sommario di pedagogia generale* (1913-14), la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) e i due volumi del *Sistema di logica* (1917-22).

Alle spalle dei due autori che intendiamo porre in relazione, dunque, vi è un differente sfondo culturale, che influenza non poco i rispettivi sistemi filosofici. Questa distanza rende arduo il nostro tentativo di accostamento, ma d'altra parte ne aumenta l'interesse. Se infatti – come cercheremo di mostrare – Husserl e Gentile giungono a cogliere un nucleo speculativo comune, pur muovendo da assunti assai diversi, ciò può essere indicativo della forza di verità delle tesi che attualismo e fenomenologia intendono testimoniare.

Vediamo di anticipare brevemente queste ultime, presentando il modo in cui abbiamo cercato di realizzare il nostro confronto. In vista di tale fine, può essere utile sottolineare che questo testo si compone di due parti. La prima si occupa di far dialogare Husserl e Gentile con due importanti pensatori della tradizione moderna: Cartesio e Kant. Qui si renderà evidente come la tradizione trascendentale, per tenersi ferma ai suoi stessi principi, necessiti di una rigorizzazione in senso immanentistico. Ciò significa far valere in modo coerente la scoperta cartesiana del *cogito*, portando a estreme conseguenze il suo primato e riconducendo così ogni trascendenza entro la sfera immanente della vita soggettiva. Il radicale immanentismo di cui attualismo e fenomenologia si fanno promotori giunge infine a mettere in discussione lo stesso

⁴ Sul rapporto Croce-Gentile segnalo ancora il volume di Negri (pp. 12-23).

primato della soggettività, ove quest'ultima venga concepita come una sostanza contrapposta alla dimensione empirica.

Giungiamo così alla seconda parte del testo. Qui ci si occuperà di svolgere un confronto più diretto tra i nostri autori, cercando di evidenziare in che senso sia possibile cogliere un'affinità nei modi in cui le due prospettive mettono a tema la dimensione trascendentale. Quest'ultima, in virtù del primato assoluto dell'immanenza, non può più venir fatta coincidere con un ente finito, di cui il pensiero può in qualche modo disporre. Poiché è anzi lo stesso orizzonte del pensiero a imporsi nella sua trascendentalità, rendendo possibile il manifestarsi di tutte le cose, risulta vano ogni tentativo di delimitare il logos entro uno spazio concettuale finito. Qualunque spazio concettuale vive infatti grazie al divenire del pensiero, e se quest'ultimo venisse ingabbiato in un qualche abito ideale non sarebbe più lui: diverrebbe un ente costituito, piuttosto che essere l'attività che lo rende presente. Sono essenzialmente due le conseguenze di tale acquisizione: la prima consiste nella radicale inobiettività dell'originario, il quale non può essere fatto oggetto di pensiero; la seconda coincide invece con il primato e la definitiva purificazione dell'esperienza, che viene sganciata da qualunque assicurazione metafisica. Il trascendentale diventa così l'accadere del mondo – o, per dirla in altro modo, l'accadere di tutto ciò che accade –, il quale si impone solo in ragione di sé e dunque risulta assolutamente imprevedibile e indeducibile.

Prima di lasciare spazio al testo, sono necessarie anche alcune considerazioni in merito alla letteratura di cui abbiamo fatto uso per sostenere le nostre tesi. Rispetto a ciò, va detto che il tentativo di accostare la filosofia di Husserl a quella di Gentile non è inedito. In Italia, infatti, alcuni autori hanno notato delle affinità tra la speculazione attualistica e quella fenomenologica. Tra di essi, il primo ad aver tentato un confronto è stato Antimo Negri. Quest'ultimo, con un saggio intitolato *Attualismo e fenomenologia* (1964), ha aperto un dibattito volto a recuperare il valore della speculazione gentiliana: una filosofia che il panorama culturale italiano ha gettato nel dimenticatoio durante il secondo dopoguerra. Stante l'interpretazione di Negri, non solo Gentile avrebbe la forza speculativa per interloquire con Husserl, ma molte delle tesi sostenute dalla fenomenologia si ritroverebbero senza troppa difficoltà anche all'interno dei testi gentiliani.

Oltre a Negri, vi è poi un altro autore che ha cercato di recuperare il valore della filosofia gentiliana e questi è Salvatore Natoli. Egli infatti, nel 1989, pubblica un saggio intitolato *Giovanni Gentile filosofo europeo*. Qui Natoli cerca di smarcare la speculazione gentiliana dal provincialismo in cui talvolta era stata relegata, per far dialogare il pensatore italiano con i grandi autori del panorama filosofico europeo: tra i quali possiamo trovare lo stesso Husserl, ma anche Heidegger e Wittgenstein.

Del 1974, è invece un altro importante contributo, in cui si trovano interessanti suggestioni in merito alla possibilità di accostare Husserl e Gentile. Questo testo, scritto dal filosofo Mario Ruggenini, è una corposa monografia dedicata al pensiero husserliano, intitolata *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*. Le tesi presenti in tale saggio, come avremo modo di vedere, consentono di leggere la fenomenologia in una chiave che l'avvicina molto alla speculazione attualistica: entrambe le prospettive possono essere infatti interpretate come diversi modi di portare a compimento la tradizione idealistica dell'occidente, attraverso la riconduzione dell'essere all'orizzonte della presenza attuale.

Vi è infine un altro breve scritto, pubblicato nel 2004, in cui ci si interroga circa la possibilità di un confronto tra Husserl e Gentile. Questo testo si fonda su di una conferenza – tenutasi presso l'Istituto Italiano degli Studi Filosofici di Napoli, il 30 novembre 2000 – e ha come titolo *Gentile come un fine senza possibile continuazione fenomenologico-esistenziale*. Come risulta evidente da quest'ultimo, l'autore – il professor Carlo Huber – rifiuta la possibilità di un accostamento tra la filosofia attualistica e quella fenomenologica, esprimendo questa tesi con esplicito riferimento al saggio di Negri, che rappresenta il bersaglio polemico del suo scritto. Pur facendo delle considerazioni condivisibili, Huber dimostra di non conoscere adeguatamente la filosofia di Gentile – per sua stessa ammissione, peraltro –, tanto da rivolgersi al *Sistema di logica* menzionando i suoi «tre volumi»⁵ – quando, chiunque abbia letto il testo di Gentile, sa benissimo che essi sono due. Per questo motivo, il saggio in questione non

⁵ C. Huber, *Gentile come un fine senza possibile continuazione fenomenologico-esistenziale*, in F. Petrillo (a cura di), *Filosofia dello stato e scienza della logica in Giovanni Gentile*, La città del sole, Napoli 2004, p. 25.

troverà molto spazio all'interno del nostro scritto, a differenza dei tre precedentemente menzionati⁶.

Tralasciando i testi che più esplicitamente si rifanno al rapporto tra attualismo e fenomenologia, nel corso della nostra trattazione avremo modo di citare anche altri titoli, che di volta in volta ci permetteranno di approfondire alcuni aspetti degli autori esaminati. Ad esempio, ricorrerà più volte un volume di Pietro Faggiotto, *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I e II della Crisi: un testo cui ho fatto riferimento per l'analisi della parte storica della Crisi delle scienze europee*. Sempre sulla *Krisis*, ricordo anche la guida di F. S. Trincia.

Per quanto concerne l'attualismo, una menzione va invece alla monografia – uscita in due volumi – che Negri ha dedicato al pensiero gentiliano: *Giovanni Gentile 1/Costruzione e senso dell'attualismo e 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*. In merito alla letteratura secondaria i testi sono poi molti altri, e verranno sempre segnalati in nota.

Un breve cenno va anche ai testi di Husserl e Gentile che abbiamo deciso di trattare. Cominciando dal filosofo tedesco, la nostra scelta è ricaduta soprattutto sugli scritti già menzionati in precedenza: le *Ideen*, le *Meditazioni cartesiane* e *La crisi delle scienze europee*. A questi si aggiunge il primo volume di *Erste Philosophie* (1923-24), pubblicato in Italia con il titolo *Storia critica delle idee*. Volgendoci a Gentile, gran parte dei passi citati fanno riferimento a *La riforma della dialettica hegeliana* e in particolare a due saggi in essa contenuti: *Il metodo dell'immanenza* e *L'esperienza pura e la realtà storica*. Importanti menzioni verranno però fatte anche ad altre opere, come la *Teoria generale*, il *Sistema di logica* e *La filosofia dell'arte* (1931).

Ogni riferimento diretto ai testi husserliani e gentiliani avrà di volta in volta lo scopo di far emergere alcuni aspetti comuni ai due autori, senza che però tale sottolineatura pretenda di esaurire il contenuto complessivo delle opere citate. Molte questioni verranno necessariamente tralasciate dalla nostra esposizione, che si concentrerà soprattutto su temi che si rifanno alla filosofia della conoscenza, mettendo da parte altri ambiti della speculazione filosofica. Come avremo modo di vedere, questa scelta non è casuale, ma si radica nella convinzione – portata avanti tanto dall'attualismo

⁶ Sul rapporto Husserl-Gentile segnalo anche l'articolo di Jonathan Salina, presente all'interno dell'Enciclopedia Treccani, *La filosofia dell'evidenza tra Husserl e Gentile* (per maggiori informazioni si consulti la sitografia).

quanto dalla fenomenologia – che l'impostazione del problema gnoseologico dia forma a tutte le domande filosofiche fondamentali: a essere in questione è infatti la vita stessa dello spirito, il cui flusso Husserl e Gentile intendono esaltare. Lasciamo dunque spazio al testo, nel proposito che questa breve presentazione possa rendersi più chiara.

PARTE PRIMA

HUSSERL E GENTILE INTERPRETI DELLA FILOSOFIA MODERNA

Capitolo Primo

«*Cogito, ergo sum*»: il genio di Cartesio tra soggettivismo e obiettivismo

1.1 Per una radicale riedificazione della filosofia

Il tema del cominciamento è uno dei punti cardinali della filosofia: filosofi si è solo nella assoluta assenza di presupposti, muovendo da un sapere certo e indubitabile. La via che conduce alla verità è quindi segnata, in prima battuta, dalla deposizione delle proprie conoscenze pregresse, che possono esser dichiarate tali solo se riescono a tenersi ferme nella loro validità, resistendo al vaglio critico della ragione. Il filosofo comincia sempre daccapo, rimuovendo i mattoni deposti dai suoi predecessori, per trovare in prima persona la base adatta all'edificazione del sapere.

Questa convinzione trova ampio spazio tanto nell'opera di Edmund Husserl quanto in quella di Giovanni Gentile. I due pensatori incarnano diversamente tale proposito, ma è tuttavia indubbia – e ciò emergerà nel corso del testo – la comune tensione alla determinazione di un sistema “forte”, che non dà nulla per acquisito e che proprio per questo è in grado di fronteggiare la propria negazione. Non deve dunque stupire il serrato dialogo che l'attualismo e la fenomenologia hanno sempre intrattenuto con lo scetticismo, il quale, prima di essere un feroce avversario, rappresenta un prezioso alleato: utile proprio in virtù della sua carica distruttiva, che da un lato pone fuori gioco le nostre apparenti certezze, ma dall'altro indica quel terreno principale che non può essere scosso. Il dubbio, assunto con radicalità e responsabilità, è una sorta di molla: più si contrae, relativizzando le conoscenze, più accumula forza per spingerci in direzione della verità.

I nostri interpreti si pongono così in continuità con l'itinerario filosofico della modernità: il quale trova in Cartesio uno dei suoi indiscussi padri fondatori. Non possiamo dunque che inaugurare la nostra analisi dell'interpretazione husserliana e gentiliana della filosofia moderna, muovendo proprio dall'acutissimo pensatore francese.

Com'è ampiamente noto, tra i due autori è certamente Husserl quello che più si confronta con il pensiero di Descartes. Si parla infatti di un «cartesianesimo husserliano»⁷, che compare già nel 1907 con le cinque lezioni intitolate *Idea della fenomenologia*. Esso si fa nel corso degli anni sempre più presente nell'opera dello studioso tedesco, radicalizzandosi con l'emersione della tematica trascendentale: tematica che dalle *Ideen* alle *Meditazioni cartesiane* diviene progressivamente centrale. D'altro canto, se Gentile interloquisce principalmente con altri pensatori – uno su tutti, Hegel –, in molti dei suoi testi troviamo continui rimandi al pensiero cartesiano: presente nella quasi totalità delle opere sistematiche, dai saggi de *La riforma della dialettica hegeliana* sino a *La filosofia dell'arte*. In ambedue gli autori i riferimenti, dunque, non mancano: anzi, inevitabilmente la nostra trattazione ha dovuto fronteggiare un lavoro di selezione.

Tornando al tema del presente paragrafo, può essere utile avviare il discorso muovendo da un passo gentiliano, che ben evidenzia il motivo di grandezza che entrambi i filosofi colgono nella riflessione cartesiana:

Cartesio [...], postosi in tutta la sua universalità il problema del dubbio (*de omnibus dubitandum*), vide che nell'Io che pensa è la sola possibile eliminazione del dubbio e l'acquisto di quella certezza, che quindi apparve manifestamente consistere nella presenza del pensiero pensante nel pensato.⁸

Soffermiamoci per un momento sull'universalità di questo dubbio cartesiano: esso ha la pretesa di togliere valore a qualsiasi conoscenza. Potrei infatti ingannarmi

⁷ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, p. IX-X; trad. it. e introduzione a cura di F. Costa. Sul cartesianesimo di Husserl si veda in particolare l'introduzione di F. Costa. Sottolineo qui, che in questo testo le citazioni delle opere husserliane avverranno sempre con esclusivo riferimento alla traduzione italiana che ho scelto di utilizzare. All'interno della bibliografia si potranno invece trovare i titoli dei testi in lingua originale, accompagnati dall'edizione critica di riferimento.

⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1942, p. 192.

circa l'esistenza del mondo che quotidianamente esperisco, potrei sognare o esser sotto l'influsso di un genio maligno. Di fronte a questo dubbio non ci possiamo affidare a nessun sapere precostituito: le scienze esistenti possono tutte rientrare nella mia *epoché*. Chi offre garanzie circa la loro validità, dove trovo la certezza che anelo e che dev'esser tanto salda da non tentennare di fronte alla possibilità dell'errore? Il pensatore francese ci consegna dunque a un'esperienza a dir poco spaesante: la potenza dissolutrice di questo dubbio sembra tanto grande da far tremare ogni riparo costruito per fronteggiarla. Ma è proprio vivendo questa "tragica" vicenda che si diventa veramente filosofi. Come accennato in precedenza, la scepsi svela la debolezza delle nostre conoscenze, portandoci però verso un fondo che non può esser trasceso e che costituisce la ragion d'essere del nostro stesso dubbio⁹. Anche un'*epoché* radicale come quella di Cartesio conduce dunque a un terreno assolutamente certo.

Ma come può quest'*epoché* fare tutto questo? Com'è possibile, proprio mediante essa, che d'un colpo pone fuori giuoco tutta la conoscenza del mondo, in tutte le sue forme, anche quelle della diretta esperienza del mondo, e che perciò, smarrisce l'essere del mondo, esibire un terreno originario di evidenze immediate ed apodittiche? La risposta è: se io sospendo le prese di posizione rispetto all'essere o al non essere del mondo, se mi astengo da qualsiasi validità d'essere che si riferisca al mondo, con quest'*epoché* non mi è negata *qualsiasi* validità d'essere. Io, io che opero l'*epoché*, non rientro tra i suoi oggetti, piuttosto – se la opero in modo realmente radicale ed universale – sono escluso di principio dal suo ambito. Io sono necessariamente, perché sono colui che la opera. Proprio per questo trovo quel terreno apodittico che cercavo, e che esclude assolutamente qualsiasi dubbio.¹⁰

Eccoci, dunque, di fronte al celebre *cogito* cartesiano. Prima di occuparci di esso è opportuno però soffermarsi ancora un momento sul tema del dubbio, tanto caro sia a Husserl che a Gentile. Ciò che sta a cuore ai due pensatori, in ciò fortemente vicini, è anzitutto la necessità di evitare qualunque presupposto. L'universalità della scepsi ha in

⁹ Il procedimento messo in atto da Cartesio è di natura elentica: la messa in discussione di qualunque conoscenza fa emergere il *cogito* quale condizione di possibilità del dubbio e ne svela, dunque, l'intrascendibilità. Per dubitare di esso dobbiamo necessariamente presupporlo, come il negatore del principio di non contraddizione deve necessariamente avvalersi di tal principio per poterlo negare

¹⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p 105; trad. it. a cura di E. Filippini.

questa prospettiva un duplice significato: da un lato, come abbiamo visto, deve investire ogni supposta conoscenza; dall'altro deve esser fatta propria da qualunque individuo che voglia seriamente ricercare la verità. Se non si svolge questo lavoro in prima persona rimarrà sempre in agguato la possibilità dell'errore: «la filosofia – scrive Husserl – è affare del tutto personale del soggetto che filosofa»¹¹. Il che equivale a dire: fino a quando l'Io che conosce non rientra in sé e non testa direttamente le proprie acquisizioni, facendo leva solo sulla propria certezza, queste ultime rimarranno un oggetto misterioso, che non si può osservare direttamente e che perciò ci rimane estraneo. Il tema introdotto dal dubbio cartesiano è dunque quello del rapporto tra l'oggettività del vero e la soggettività del filosofo. Uno snodo fondamentale, la cui decisa trattazione fa di Cartesio – almeno a parere di Husserl – il padre della filosofia moderna. Egli ha avuto il merito di riprendere e radicalizzare il fondo di verità delle antiche obiezioni scettiche. Esse facevano presa poiché il sapere filosofico non si era ancora posto in maniera seria il problema della conoscenza, il quale comincia sotterraneamente a emergere proprio grazie alla scempi dei primi sofisti¹². A valere, nella critica scettica, è il fatto che qualunque verità intrattiene sempre una relazione con il soggetto conoscente: da qui il problema dell'universalità del sapere, che viene perciò messo in discussione. Lo scetticismo deve essere dunque accolto laddove esso ci apre gli occhi di fronte alla necessità di partire da noi stessi, dall'Io che si interroga, che sbaglia e dubita. Qui, sottolinea Husserl, si inaugura la filosofia moderna, essa: «ha inizio con Descartes perché egli fu il primo a tentare di dare soddisfazione teoretica a quell'aspetto di incontestabile verità che sta alla base delle argomentazioni scettiche; per primo egli si appropriò teoricamente del terreno d'essere più generale che anche le negazioni scettiche più estreme presuppongono e a cui esse rimandano nelle loro argomentazioni, cioè la soggettività conoscitiva che ha la certezza di sé stessa»¹³.

Con Cartesio comincia a porsi il problema dell'obiettività, dell'esistenza in sé del mondo e della sua conoscibilità. Il reale non viene più accolto ingenuamente, ma viene

¹¹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 4.

¹² Per approfondire l'interpretazione husserliana dello scetticismo sofistico, si veda il Capitolo Terzo della *Storia critica delle idee* (in particolare la Lezione V). Per quanto concerne il filosofo italiano si consulti invece la sua *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*.

¹³ E. Husserl, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989, pp. 77-78; trad. it. a cura di G. Piana.

considerato «”trascendentalmente”, come oggetto di una conoscenza possibile»¹⁴. Una prospettiva, questa, che dà il là a un nuovo sviluppo della filosofia e delle scienze: uno sviluppo che prenderà due strade, tra loro contrapposte, ma fortemente legate alla grande novità portata dal pensiero cartesiano. Da un lato la via che tiene fermo il primato del *Cogito*, quale «punto di Archimede»¹⁵ per la costruzione di qualunque conoscenza; dall’altro l’itinerario che va verso la ricerca della perfetta obiettività, come conseguimento di un sapere “puro” in quanto extra-soggettivo. Si tratta, stando alla ricostruzione husserliana, della feroce lotta tra obiettivismo scientifico e soggettivismo trascendentale. Il primo atteggiamento considera il mondo come un’entità esistente in sé, che sta al di là del soggetto conoscente. Quest’ultimo, se vuole avere accesso a un sapere stabile, deve necessariamente prescindere da sé stesso: poiché il mondo è qualcosa di già dato, esterno a noi, si tratta di trovare la via più efficace per spogliarci della fallacia della nostra soggettività. Ecco che ci si affida a una considerazione esclusivamente quantitativa della realtà, che trova riscontro nella matematizzazione dell’esperienza inaugurata da Galileo e portata avanti dai successivi sviluppi della scienza moderna¹⁶.

Il soggettivismo trascendentale si propone invece di rovesciare i “rapporti di forza” delineati dall’obiettivismo. Esso muove da un punto di partenza assai diverso rispetto alla prospettiva appena menzionata: la realtà che l’obiettivismo considera già data, da trovare e analizzare, viene vista dal trascendentalismo come una «*formazione soggettiva*»¹⁷, il risultato di un’operazione costituente della soggettività. Quest’ultima verrebbe prima di qualunque realtà in sé, essendone, fondamentalmente, la nascosta ragion d’essere: «il primo in sé non è l’essere del mondo nella sua indubitabile ovvietà, [...] *il primo in sé è bensì la soggettività*, in quanto essa pone ingenuamente l’essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo obiettivizza»¹⁸.

¹⁴ Ivi, p. 76.

¹⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 109 (virgolettato nel testo).

¹⁶ Per approfondire la trattazione husserliana della matematizzazione dell’esperienza, si veda il § 9 della *Crisi delle scienze europee*.

¹⁷ Ivi, p. 97.

¹⁸ Ivi, p. 98.

Sin qui abbiamo interloquito principalmente con Husserl, il quale – come già accennato – si è occupato del pensiero di Descartes a più riprese. Rispetto alla distinzione appena introdotta, tra soggettivismo e obiettivismo, anche Gentile ha però molto da dirci e, anzi, per certi aspetti si mostra estremamente vicino all’interpretazione husserliana del pensiero moderno. A tal proposito occorre rilevare che la differenza tra i due atteggiamenti fondamentali della modernità è anche, e soprattutto, una differenza di metodo. Entrambi gli approcci rappresentano in un certo senso – e su questo senso ci dovremo soffermare – altrettante vie da percorrere se si vuole raggiungere la vera conoscenza della realtà. Potremmo dire, sintonizzandoci con il vocabolario gentiliano, che l’obiettivismo rappresenta opportunamente il «metodo della trascendenza», laddove invece il soggettivismo – da Cartesio in poi – comincia ad appropriarsi del «metodo dell’immanenza»¹⁹.

Secondo Gentile la filosofia, sin dai tempi di Platone, è sempre stata metodo della trascendenza. Quest’espressione indica la convinzione che la verità si trovi al di là del conoscere, e che dunque il filosofo – che è per definizione il cercatore della verità – debba mettersi in moto per raggiungerla. E questo sembra ovvio: proprio a ciò serve un metodo, per condurci lì dove vogliamo arrivare e dove non siamo attualmente. Ma il filosofo siciliano invita a riflettere con radicalità su questa scontata convinzione. Affermare che verità e metodo sono distinti, proprio perché il secondo deve permetterci di giungere alla prima, significa porre il metodo fuori della verità. Esso, scrive Gentile, «è via che conduce a una meta, in cui è riposto ogni valore, e per ciò stesso è di qua da ogni valore»²⁰: la verità riposa in sé stessa, noncurante del filosofo che si appresta a conoscerla. Questi può adottare percorsi diversi per giungere al vero, ma nessuno di essi riesce in qualche modo a modificare l’eterna stabilità della verità: tutta già realizzata e compiuta, sulla quale non ci resta che posare lo sguardo e restarcene in beata contemplazione. Ma che ne è appunto, sottolinea il nostro autore, di questo sguardo? Se la verità – o potremmo anche dire, la realtà – è tutta al di là del conoscere, che cos’è questo conoscere che la illumina? La risposta, stando al metodo della trascendenza,

¹⁹ I prossimi passi gentiliani provengono tutti dal saggio intitolato *Il metodo dell’immanenza*: il testo è una comunicazione fatta alla biblioteca filosofica di Palermo il 16 dicembre 1912, ed è stato pubblicato per la prima volta nel 1913 ne *La riforma della dialettica hegeliana*.

²⁰ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, p. 197.

sembra piuttosto ovvia: lo sguardo del filosofo non vale nulla, non è nulla, poiché tutto il valore si trova appunto nella realtà in sé. Questa interpretazione gentiliana sembra andare in una direzione molto simile a quella offerta da Husserl. L'obiettivismo, infatti, altro non è che la più piena esaltazione del metodo della trascendenza: un metodo che ci deve estraniare da noi stessi, poiché la realtà è oltre noi stessi e, se vogliamo conoscerla, dobbiamo trascenderci. Si tratta però, e qui di certo entrambi gli autori sarebbero d'accordo, di una pretesa totalmente assurda. Voler prescindere da sé significa negare la condizione di possibilità di qualunque realtà: tutto ciò che esiste rientra infatti nella mia esperienza, o, più in generale, è sempre oggetto per un soggetto. L'obiettivismo vorrebbe far fuori, grazie al soggetto, il soggetto stesso. Questa assurda pretesa, potremmo dire, trae la propria origine dalla natura stessa del metodo della trascendenza. Esso, proprio in quanto metodo volto al raggiungimento della verità, si basa infatti «sul curioso presupposto della sua propria svalutazione»²¹. Poiché scontata è l'idea che il reale è al di là di noi stessi, scontato è che il metodo, volto a condurci al reale, non è esso stesso reale. Ma, è mai possibile pretendere che qualcosa di inconsistente ci conduca alla verità? Se il conoscere non ha valore, ma è fuori della verità, come può dimorare in essa? Da qui la proposta gentiliana, di dar vita all'unico metodo filosofico realmente sensato e possibile. Esso è, per certi aspetti, molto vicino al soggettivismo trascendentale la cui nascita Husserl fa risalire a Cartesio.

Il metodo dell'immanenza, adunque, consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dall'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'Io penso.²²

Se qui si parla di concretezza, è perché il nostro autore si rifà all'atto del pensiero come all'esperienza più evidente e assoluta cui si possa andare incontro. Quest'atto è l'attività del pensare che manifesta ogni realtà, poiché tutto ciò che esiste è appunto "contenuto" dell'attualità del pensiero. Non dobbiamo però guardare a questo pensiero come a qualcosa d'altro rispetto alla nostra stessa, attuale, esperienza. L'enfasi

²¹ Ibidem.

²² Ivi, p. 232.

sull'immanenza allude proprio a questo: non si dà nessuna realtà che stia al di là del concreto farsi del mio pensiero, poiché esso – nel momento in cui pone i propri oggetti e, con questi, sé stesso – dà vita a tutto ciò che esiste, in quanto ogni cosa si colloca entro la sua attività. Anche per Gentile si tratta dunque di partire dall'Io che filosofa, perché non si può fare altrimenti, pena l'assurda pretesa di voler uscire da sé stessi.

Ecco che il metodo dell'immanenza per il quale si batte il pensatore italiano sembra collocarsi al di là dello stesso concetto di metodo, generalmente assunto. Se per metodo intendiamo qualcosa che deve condurci da qualche altra parte siamo infatti fuori strada. L'unico metodo filosoficamente possibile consiste nel riconoscere l'infondatezza dell'astratta trascendenza, poiché nulla sta fuori del pensiero, anzi: ogni ente esiste solo in quanto pensato e solo nell'atto in cui viene pensato²³. Non c'è qualcosa su cui dobbiamo posare il nostro sguardo, poiché il nostro stesso sguardo pone ogni cosa e, con essa, pone sé stesso. Si tratta quindi di riconoscere questa assolutezza del pensare e di rinunciare a qualunque pretesa di saltar oltre essa.

E Cartesio, in tutto ciò, ha qualcosa da dirci? Gentile, come già è stato anticipato, risponderebbe in maniera affermativa. Egli si esprime in questi termini, ne *Il metodo dell'immanenza*, a proposito del celebre *cogito ergo sum*: «è l'intimità stessa del pensiero che realizza se medesimo pensando e realizza un mondo tutto illuminato della luce folgorante, a cui si aprirono gli occhi di Descartes quando vide pensando sé come sostanza pensante. La deduzione di Cartesio è l'analisi di quel mondo nuovo scoperto da lui quando sentì tutta la certezza incrollabile dell'Io nell'atto suo di affermarsi, pensandosi a un tratto e facendosi o ponendosi nella realtà»²⁴. Questo pensiero che si pensa e, ponendosi, si fa gode di una «certezza incrollabile»: il filosofo, che sempre ricomincia daccapo l'edificio del sapere, ha dunque trovato la salda base su cui poggiare il primo passo del proprio cammino.

Si tratta ora di comprendere meglio l'importantissima scoperta cartesiana, facendo luce sul concetto stesso di *cogito*. Che cosa intendiamo dire con quest'espressione, a chi ci stiamo riferendo? Questa domanda, dalla risposta

²³ Cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile*, vol. I, cit., p. 40. Con l'espressione "astratta trascendenza" intendiamo indicare – rifacendoci al vocabolario gentiliano – quel modo di intendere la trascendenza che la pone come isolata rispetto all'atto del pensare.

²⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 215.

apparentemente ovvia, ha in realtà scosso profondamente l'itinerario filosofico della modernità e tanto Husserl quanto Gentile hanno investito a lungo i loro sforzi nel tentativo di soddisfarla. Proseguiamo, dunque, la nostra indagine con l'interpretazione che i nostri due autori hanno dato del *cogito* cartesiano: essa ci permetterà ancora una volta di fare chiarezza circa i punti di contatto tra questi pensatori e ci consentirà di approfondire meglio alcuni concetti che in questo primo paragrafo abbiamo potuto solo menzionare.

1.2 Anima, uomo, Io: dove, il soggetto?

Sinora ci siamo spesso rivolti al pensiero cartesiano evidenziandone i caratteri di radicalità e novità. Husserl e Gentile invitano però il lettore a interrogare fino in fondo il filosofo francese, per verificare se dietro al suo radicalismo non si nascondano invece degli antichi presupposti, il cui abbandono è necessario se si vuole davvero dar vita a un sapere rigorosamente fondato. Certamente il pensatore transalpino inaugura un nuovo modo di filosofare: il suo dubbio universale getta le condizioni per partire finalmente dall'Io, dal *cogito*, e dare così il là a quel soggettivismo trascendentale che menzionavamo in precedenza. Se però, da un lato, a lui spetta la paternità di questa importante scoperta, dall'altro a lui si deve anche uno dei più grandi fraintendimenti della storia del pensiero. Sì, perché Descartes – stando a quanto affermano i nostri autori – ha travisato il senso della sua stessa scoperta. Egli ha illuminato il soggetto, ma, dopo averlo trovato, non ha saputo valorizzarlo nel modo corretto. Il motivo di questo errore risiede sotterraneamente nello stesso punto di partenza della sua filosofia: dietro alla radicalità del suo dubbio si nascondono infatti alcuni, fatali, presupposti. Ciò non emerge subito, ma nel momento in cui il filosofo comincia a interrogarsi circa la natura del *cogito* in cui si è imbattuto:

Infatti, stupito di fronte a *quest'*ego scoperto nell'*epoché*, egli si chiede di *quale io* si tratti, se sia per esempio l'io dell'uomo, dell'uomo sensibilmente intuitivo della vita comune. Poi esclude il corpo proprio (*Leib*) – in quanto come il mondo sensibile in generale, soggiace all'*epoché* –; e l'io viene così a determinarsi per Cartesio come *mens sive animus sive intellectus*.²⁵

²⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 107.

Ecco il *cogito*! Ma che sarà mai, in fondo, questo *cogito*? La scepsi ci ha condotti verso quel terreno intrascendibile che la filosofia ha a lungo ricercato, ora però si tratta di metterlo a tema. Cartesio, finalmente rientrato in sé stesso, si pone così il problema dell'ego: che cos'è quest'Io di cui sento incrollabile la certezza? O, meglio, chi sono Io? Per comprendere il perché delle critiche che Husserl e Gentile muovono alla risposta cartesiana, dobbiamo ancora una volta fare un passo indietro. Abbiamo visto come l'origine delle riflessioni cartesiane fosse il dubbio: un dubbio che, a detta dello stesso Descartes, doveva essere onnicomprensivo, in maniera tale da testare con forza qualunque conoscenza. A questo punto però, sollecitati dal piglio critico di Husserl e Gentile, è il caso di domandarci ancora una volta: si tratta davvero di un dubbio universale, oppure esso è tale solo a parole? I nostri autori sembrano propendere per la seconda ipotesi. Tutto, dicevamo in precedenza, sarebbe dovuto rientrare nell'*epoché* cartesiana: il mondo – con i suoi oggetti –, la storia, Dio, le scienze. Che non sia veramente così, lo si capisce nel momento in cui il filosofo francese si propone di raccogliere i frutti della sua scepsi. Egli, forse dimenticatosi del suo stesso radicalismo, confonde l'intrascendibile pensiero che ha di fronte con un ente la cui esistenza avrebbe dovuto quantomeno discutere. L'Io che non trema di fronte all'*epoché* – come ben evidenzia Husserl nel passo poc'anzi citato – viene infatti identificato con l'anima. Un'operazione, quest'ultima, fortemente in contrasto con gli stessi principi che avrebbero dovuto guidare il “copernicanesimo” cartesiano: una filosofia che si prefiggeva alti ideali, tra cui la definitiva rimozione di ogni presupposto. Tale meta avrebbe dovuto spingere il genio francese a procedere con maggior cautela, onde evitare di gettare via ciò che aveva così a fatica guadagnato.

Ma vediamo di comprendere meglio le ragioni che spingono Husserl e Gentile a non accettare una simile identificazione dell'ego con l'anima. Poniamoci anzitutto il problema di capire che cosa significhi quest'ultimo concetto e perché esso sia così distante dal *cogito* che Descartes si è trovato di fronte dopo la sua *epoché*. A tal proposito cerchiamo di ricostruire l'atmosfera scettica in cui doveva essere immerso il pensatore francese quando si è reso manifesto il primato dell'ego: ogni conoscenza è stata sospesa, tutte quante a eccezione dell'evidenza di questo pensiero che si pensa e che dubita. Ciò significa che qualunque entità trascendente tale pensiero non ha, in virtù delle stesse

premesse cartesiane, alcuna validità d'essere: essa è dubitabile, perché sempre soggetta alle ipotesi scettiche. Stanti così le cose la scoperta dell'ego si rivela molto più problematica di quanto non possa apparire a un primo sguardo. Giustamente Cartesio esclude la coincidenza dell'Io con il corpo: i sensi ingannano e potrebbero ingannarci anche sull'esatta natura delle mie stesse fattezze corporee. A questo punto però, se prima si era proceduto con estrema cautela, il pensatore francese spicca un vero e proprio balzo. Ecco che l'ego diviene improvvisamente «*substantia cogitans*»²⁶: una sostanza pensante, o – detto altrimenti – una cosa tra le cose. Sì, perché quest'ego è pur sempre l'ego dell'uomo e, una volta fatta astrazione dal corpo, di esso non ci resta che l'anima. Pur non essendo corporea, quest'ultima rimane ugualmente un'entità sostanziale: essa è, scrive Husserl, «*una particella del mondo*»²⁷. Cartesio ritiene così di essersi imbattuto in una sorta strano ente: un ente dotato di determinate caratteristiche, che ha una certa identità e non un'altra e che, proprio in virtù del suo carattere ontico, si trova immerso in una realtà fatta di tutta una serie di altri enti. Il mondo oggettivo, che l'uomo comune dà per scontato e che la scepsi aveva posto in discussione, sembra riapparire magicamente: l'anima vi è infatti da sempre immersa. Tornano, quindi, i presupposti. L'ego, che abbiamo visto essere l'orizzonte intrascendibile entro cui si costituisce ogni realtà, diventa una semplice cosa tra le altre: l'anima si definisce infatti proprio a partire dall'opposizione rispetto al mondo corporeo. Essa è quell'ente che sta di contro al corpo, ma che, proprio per questo, ha fuori di sé tutto un mondo di corpi – e, perché no, di altre anime²⁸. Ecco che Cartesio, per certi aspetti il padre del trascendentalismo, ricade in un atteggiamento schiettamente obiettivistico. Il mondo si viene per lui a configurare come un insieme di entità essenti in sé, da una parte, e un insieme di soggetti (o anime) a esse contrapposte, dall'altra²⁹.

Quest'esito così paradossale e così in contrasto con le stesse premesse cartesiane è per Husserl il frutto di una mancanza di radicalismo. Il pensatore transalpino,

²⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 68.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Per questo l'ego cartesiano rischia di venir ridotto a essere una semplice “cosa tra le cose”: in virtù della sua natura sostanziale esso finisce per collocarsi entro la dimensione mondana, dimensione ch'è stata però messa in parentesi dall'*epoché* e che non potrebbe darsi senza l'attività dell'Io.

²⁹ Su queste ultime considerazioni, cfr. P. Faggiotto, *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I e II della Crisi*, Gregoriana, Padova 1971, p. 33.

nonostante i suoi buoni propositi di fondare un sapere incontrovertibile, resta fuorviato «dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che, in quanto matematico, è oggetto del pensiero puro»³⁰. Egli è consapevole della fallacia dei sensi, ma ritiene che un mondo di cose in sé esista e che il compito della filosofia sia solamente quello di adottare il metodo più opportuno per tematizzarlo. A questo punto, come ben sottolinea M. Ruggenini nella sua monografia sul pensiero husserliano, il problema di Descartes diviene quello «del ponte, che garantisce la portata trans-soggettiva dei fenomeni della vita soggettiva»³¹. Una volta riconosciuto che il punto di partenza di ogni conoscenza deve necessariamente essere Io, poiché il mio pensiero è intrascendibile, ci si dà da fare per uscire da sé e andare verso una supposta realtà oggettiva. Rimaniamo dunque intrappolati in una situazione intrinsecamente aporetica: il pensiero, la luce che rende possibile il manifestarsi di qualunque essente, vorrebbe fuggir via da sé, non avvedendosi dell'assurdità di tale pretesa. Da qui prenderanno le mosse i successivi sviluppi della psicologia, come scienza della soggettività in quanto contrapposta all'oggettività: una scienza che andrà incontro a fallimento, poiché progressivamente si renderà evidente l'impossibilità, una volta posta la separazione di anima e mondo, di far corrispondere la nostra esperienza con la realtà esterna³².

Ma, dicevamo in precedenza, quest'esito cartesiano nasce da alcune assunzioni indebite. La fede nell'esistenza in un mondo oggettivo, che può essere esplicito matematicamente³³, non ha permesso al pensatore francese di cogliere in maniera

³⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 107.

³¹ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona 1974, p. 169.

³² Il fallimento della psicologia emerge progressivamente all'interno dell'empirismo inglese. Sin dall'opera di Locke cominciano a scorgersi i paradossi insiti in una teoria della conoscenza che suppone la separazione tra soggetto e oggetto, ma è il pensiero di Hume a testimoniare la bancarotta di ogni conoscenza oggettiva. Posta un'anima chiusa in sé stessa e astratta dal mondo, non si può che andare incontro all'esito scettico del *Treatise*: ogni ente, nato da un accidentale assemblaggio di sempre mutevoli impressioni psichiche, si rivela essere una costruzione totalmente arbitraria. Tutto ciò che esiste, anche la mia stessa identità personale o la legge di causa ed effetto, è in fondo una mera «finzione psicologica». Considerazioni più approfondite sulla filosofia di Hume emergeranno nel prossimo capitolo (pp. 22-25). Per il momento mi limito a segnalare, su questi temi, i §§ 22-24 della *Crisi delle scienze europee* e le Lezioni XII-XXV della *Storia critica delle idee*.

³³ In questo senso il contributo cartesiano alla geometria analitica è piuttosto rilevante: per approfondirne lo studio, cfr. R. Cartesio, *The Geometry of Rene Descartes*, trad. inglese a cura di David Eugene Smith e Marcia L. Latham, Dover Publications, New York 1954 (una traduzione inglese del testo della

autentica i frutti del suo dubbio universale. Essi, sottolinea Husserl, ci conducono ben aldilà del tradizionale concetto di anima:

Attraverso il metodo dell'epoché *ciò che era stato posto* come mondano, come il mondo, e che, attraverso questa posizione, era un che di semplicemente essente, si trasforma in un cogitatum, in un che di valido nella cogitatio. Inibendo la validità d'essere e riflettendo su di me, io mi ritrovo soggetto di tutti i miei oggetti, mi ritrovo come il soggetto che li ha come validi e che li porta alla validità; considerarli soltanto come tali, come ciò che vale nel valere, significa considerare la coscienza come coscienza pura.³⁴

L'Io che abbiamo di fronte è dunque l'intrascendibile sorgente di ogni valore, poiché ogni essente è ciò che è grazie all'attività costituente del pensiero. L'epochè, rettamente intesa, fa emergere come il mondo non sia altro che un *cogitatum*, un che di manifesto all'Io. Quest'ultimo non è una cosa tra le cose, ma l'orizzonte entro il quale gli enti vengono alla presenza, il luogo in cui ogni positività trova la sua origine e il suo significato. In quanto fonte di ogni validità, l'Io non può mai esser trasceso, poiché ogni «*trascendenza è carattere immanente*»³⁵ all'ego. A emergere è così una concezione estremamente nuova dell'Io, molto lontana dal senso comune. «Ciò che attraverso l'epoché si scopre come ego, come soggetto della coscienza pura, non è dunque qualcosa che rientri nel mondo»³⁶, ma è lo stesso mondo – assieme a qualunque entità che possa in qualche modo esser concepita – a rientrare in esso come suo oggetto.

Husserl, interprete di Cartesio, porta a estreme conseguenze il motivo trascendentale che il genio francese è riuscito, in qualche modo, a scorgere. A esser centrale qui è ancora una volta il tema dell'immanenza. Un tema che, come già abbiamo avuto modo di vedere, pone Gentile sulla stessa lunghezza d'onda del filosofo tedesco. Anche il pensatore siciliano non manca di far notare a Descartes la sua mancanza di radicalismo. Egli ha avuto certamente il merito d'essersi rivolto al «*cogitare* stesso, atto dell'Io» e di aver messo in secondo piano il «*cogitatum*, che è astratto pensiero»³⁷. Malgrado ciò, Cartesio è rimasto intrappolato all'interno d'una concezione

Géométrie, lo scritto – apparso in appendice al celebre *Discorso sul metodo*, pubblicato nel 1637 – costituisce il manifesto della geometria analitica cartesiana).

³⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 429.

³⁵ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 34.

³⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 430.

³⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1959, p. 97.

intellettualistica del *cogito*. Quest'ultimo, anche all'interno della sua prospettiva, rimane semplicemente un concetto, un pensato, e non l'atto stesso del pensare. Analogamente a quanto fa notare Husserl, Gentile pone l'accento sul fatto che l'io non può coincidere con l'anima, poiché essa rimane un semplice ente: qualcosa ch'è prodotto dal pensiero e che proprio per questo non può identificarsi con esso. Un conto è dire *cogito*, intendendo indicare con questa parola la forza dalla quale si sprigiona ogni realtà, e un conto è invece dire *homo cogitat*. Se ci si ferma a quest'ultimo concetto la scoperta di Cartesio «perde tutta la sua forza di verità», divenendo, dall'assoluto intrascendibile qual è, «un puro fatto accidentale, qualcosa di finito e di soggettivo»³⁸.

Cominciamo, pian piano, ad avere gli strumenti per rispondere alla domanda che ci ponevamo all'inizio del presente paragrafo: dove trovare, in definitiva, il soggetto? Di certo l'io ch'è stato chiamato in causa dalla scepri cartesiana non si identifica con l'anima, né tantomeno con l'uomo. Si è fuori strada se si ritiene di poter racchiudere l'ego entro un concetto finito: non si avrà tra le mani che un pugno di mosche. Proprio per questo Gentile ci invita a non pensare al *cogito*, o atto del pensare, come a qualcosa di “soggettivo”. Può suonare paradossale, ma la direzione verso la quale si sta andando è proprio questa: il soggetto, inteso rettamente, non è un che di “soggettivo”. Quest'ultimo termine ci porterebbe infatti a vedere nel *cogito* un ente: qualcosa che ha determinati confini, perché ha al suo esterno altri enti che ne delimitano il campo. Ciò, però, non è possibile. Se infatti scaviamo in profondità – come questi due autori ci invitano a fare – ci rendiamo conto che l'io, il pensiero, non può essere un ente finito. Esso, anzi, non è proprio un ente, ma l'orizzonte da cui ciascuna cosa scaturisce³⁹. Tutto ciò che è, esiste infatti in ragione dell'atto del pensare. Come già dicevamo in precedenza, ogni cosa è immanente a questo pensiero, poiché ogni significato, oggettività, verità prende forma entro di lui. Questo vale anche per l'anima, l'uomo o per il soggetto “soggettivamente” inteso. Cosa sono, infatti, queste tre entità se non prodotti del pensare? È il pensiero a disporre che l'anima sia una sostanza non corporea,

³⁸ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 51.

³⁹ Si sarà notato come, sin qui, vi è una certa vicinanza tra questo modo di intendere il pensiero – in quanto orizzonte dell'apparire – e il modo in cui M. Heidegger mette a tema l'Essere (si pensi, ad esempio, ai suoi *Contributi alla filosofia*). Questa vicinanza avrà modo di emergere ancor di più nel prosieguo del discorso: mi limito qui a sottolineare che essa trova sostegno nella già citata monografia di Ruggenini, *Verità e soggettività*.

che l'uomo sia un essere avente determinate caratteristiche e non altre, che il soggetto sia ciò che sta di contro all'oggetto. Sperare di trovare l'io entro uno di questi concetti, o – più radicalmente – dentro un qualunque concetto, è perciò un'impresa disperata e che andrebbe necessariamente incontro a fallimento: è come pretendere di voler catturare la creatività di un artista rivolgendosi esclusivamente alle sue opere d'arte. Certo, queste ultime ci dicono molto del genio che le ha prodotte, ma il suo atto creativo si estingue, forse, in esse o non è invece un'infinita energia che nell'oggettivarsi non può trovare che una quiete momentanea? L'io che qui sta prendendo forma somiglia molto a un artista irrefrenabile, la cui attività mai inizia e mai finisce.

Questo pensiero, che pone ogni cosa e da cui tutto scaturisce, non è però così facile a trovarsi: proprio in quanto ragion d'essere di tutto ciò che esiste, esso non può coincidere con una cosa, o un ente. La risposta alla nostra domanda rimane, dunque, in sospeso, almeno per il momento. Basti ciò che si è detto finora – e ulteriori precisazioni arriveranno dal prossimo paragrafo –, ovvero che dobbiamo andare molto al di là dei tradizionali concetti di io, uomo o anima. Bastino, sin qui, queste emblematiche parole di Gentile:

Ma, impazienza o sgomento, bisogna che nessuna passione piccina [...] distolga dal seguire virilmente il pensiero nel suo logico cammino. Lungo il quale poi non ci vuol molto ad avvedersi che quest'io, che è il mio io e l'io d'ognuno che pensi, grande o piccolo che sembri il suo pensiero, non è un io finito e subbiettivo: quel medesimo io particolare e transitorio che volgarmente ci s'immagina, a considerarlo materialisticamente, come uno dei tanti, anzi come uno degli oggetti dell'esperienza, che concorrono a formare tutti insieme il così detto mondo. Ohibò! Quest'io, inteso come va inteso, ha le spalle più poderose di Atlante. Nulla da esso è escluso, tutto da esso deriva. È, e non è, si capisce, quell'io particolare che ognuno attribuisce a se stesso e ad ognuno. Quest'io pensa in noi, ed è l'essenza, il principio vivo di noi: e si svela e manifesta nel nostro pensare *in quanto pensiamo*.⁴⁰

⁴⁰ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 51.

1.3 Verso un superamento del cartesianesimo: tra io empirico e Io trascendentale

Vediamo ora, prima di passare alla trattazione del pensiero kantiano, di riannodare le fila del discorso e di trarre qualche, provvisoria, conclusione rispetto a quanto è stato posto in essere nelle precedenti pagine. La nostra panoramica ha toccato alcuni punti fondamentali: ci siamo inizialmente soffermati sul tema del dubbio universale, inteso come strumento finalizzato a raggiungere la verità indubitabile; abbiamo poi analizzato la scoperta del *cogito* e l'interpretazione che di esso ha offerto Descartes, per passare, successivamente, alle critiche che Husserl e Gentile hanno mosso al pensatore francese: colpevole, secondo loro, di non aver compreso il senso della sua stessa scoperta. Volendo ridurre all'osso quanto è stato visto in queste battute iniziali, si potrebbe affermare che sono soprattutto due le questioni dirimenti sin qui emerse. La prima, comparsa nel primo paragrafo, concerne l'importanza di Cartesio in quanto promotore di una teoria della conoscenza che tiene conto del necessario rapporto tra il soggetto e l'oggetto, tra il conoscente e il conosciuto. Emerge il tema della trascendenza e il suo legame con l'immanenza egologica. La seconda questione, strettamente connessa alla prima, riguarda invece il modo di intendere l'Io, stante questo legame imprescindibile tra conoscente e conosciuto. Qui, tanto Husserl quanto Gentile insistono sulla irriducibilità del soggetto del conoscere a quella che potremmo definire la dimensione intramondana. L'Io non è qualcosa che si trovi all'interno dell'esperienza, perché tutto ciò che è oggetto dell'atto conoscitivo – in altre parole, tutto ciò che è esperito – si rende presente proprio grazie a quest'attività. Essa non si può quindi mai dare in carne e ossa: tutto quello che il mondo offre è già il risultato del suo operare.

Il fatto che l'Io non rientri nella dimensione empirica, ne fa un'entità piuttosto sfuggente. Addirittura, come dicevamo in precedenza, volendo esser precisi il termine "entità" non si potrebbe nemmeno utilizzare: rischia ancora una volta di produrre fraintendimenti, e di scambiare l'ego con un ente intramondano. Cartesio non è sfuggito a quest'errore, e ha posto il *cogito* all'interno dell'orizzonte empirico, facendone una sostanza tra le altre. Se da un lato egli ha dunque colto un fatto di straordinaria importanza: ovvero che ogni atto conoscitivo deve prendere le mosse dall'ego, in quanto primaria – e, di fatto, unica – fonte di evidenza; dall'altro è rimasto legato a una concezione del conoscere che presuppone indebitamente la separazione del soggetto e

dell'oggetto⁴¹. Per il filosofo francese si tratta ancora una volta di raggiungere la verità, il sapere, ch'è originariamente estraneo a noi. Soggetto e realtà, posti come irrelati, si possono per lui congiungere solo in un secondo momento: attraverso un metodo, che rimane di fatto un metodo della trascendenza. Devo uscir da me per andare incontro al mondo, altrimenti quest'ultimo mi rimane alieno.

Rispetto a ciò Husserl e Gentile vogliono portare l'attenzione sul fatto che l'Io non è per nulla estraneo alla realtà: non si tratta di mettersi in moto per andare incontro alle cose, perché noi siamo da sempre presenti negli enti che esperiamo. Questi non stanno in sé, non aspettano che la luce della coscienza li porti sotto i riflettori, poiché è lo stesso pensiero a porli e a renderne possibile l'essere. L'Io non è dunque immerso nell'esperienza, ma è ciò che dà forma all'esperienza – o, per essere ancora più radicali, è ciò che crea l'esperienza.

Da un punto di vista terminologico i nostri autori, avvalendosi di un lessico kantiano, tendono a indicare con l'espressione "io empirico" l'io inteso come un'entità intramondana e finita. Questo concetto è affine a tutti i termini che abbiamo usato sin qui per indicare il modo inappropriato – stante questa linea interpretativa – di intendere l'ego: come anima, come uomo, come soggetto. Pur differendo infatti, ciascuna di queste espressioni tende a ridurre l'Io entro una certa entità sostanziale: qualcosa di empirico, appunto, che rientra all'interno del mondo e non ne è invece la condizione di possibilità.

Volendo invece riferirsi al modo "corretto" di intendere l'ego, il termine che spesso compare nei testi gentiliani e husserliani è quello – sempre di matrice kantiana – di "Io trascendentale". Quest'ultimo, come abbiamo visto, non indica un ente, una sostanza o un oggetto che può essere esperito. Qui, afferma Gentile, siamo al cospetto

⁴¹ Con esplicito riferimento alla gnoseologia di Cartesio, e agli sviluppi che essa prenderà nel corso di tutto il pensiero moderno, il filosofo italiano G. Bontadini parla di «concezione *fenomenistica* del conoscere». Essa sarebbe una «concezione malata», in quanto gravata dall'originario presupposto della separazione dell'orizzonte dell'essere rispetto a quello del pensare. In Cartesio tale dualismo viene incarnato dalla distinzione tra essere oggettivo ed essere formale: il secondo, ciò che contrassegna la realtà in sé, viene infatti interpretato come la causa del primo, il quale si riduce a essere una mera rappresentazione soggettiva del mondo "esterno". Il pensiero si fa fenomeno, senza che però ci si avveda che una simile concezione sussiste solo grazie al presupposto dell'originaria frattura tra «ordine fenomenico» (pensiero) e «ordine ontologico» (essere): ha infatti senso parlare di un pensiero meramente rappresentativo solo perché si assume come data – presupponendola – la sua distinzione rispetto alla realtà in sé. Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996, p. 40.

«del pensiero in atto, o dello spirito nella sua libertà»: uno spirito che non si trova chiuso entro alcun limite, ma che «costruisce l'oggetto come la concretezza del suo proprio essere»⁴². All'interno di questa prospettiva si ribalta la tradizionale concezione della conoscenza. Non abbiamo più a che fare con un atto conoscitivo che scopre qualche cosa, che deve muoversi verso un oggetto per conoscerlo. Il conoscere stesso, nella sua libertà e spontaneità, è ciò che crea il conosciuto.

Il soggetto antico è morto, per rinascere come vero soggetto; poiché quello morto non è altro che oggetto dell'esperienza: il quale, per quanto sicuramente attestato da questa, non potrà mai valere come l'attività stessa produttiva dell'esperienza, o l'esperienza, il conoscere, nella sua pura essenza. E il nuovo soggetto è tutta l'esperienza come costituirsi del soggetto: quello che abbiamo ripetutamente designato col termine di puro conoscere.⁴³

Esperienza e conoscenza non vanno incontro ai propri oggetti, ma sono la loro stessa ragion d'essere. Eccoci al crocevia che da Cartesio conduce a Kant. Non è infatti un caso che questa contrapposizione tra io empirico e Io trascendentale – su cui tanto insistono i nostri interpreti – origini proprio dall'opera del pensatore prussiano. Egli rappresenta un'altra tappa fondamentale all'interno della modernità filosofica europea: lungo un itinerario nel quale proprio il tema della soggettività si farà sempre più dirimente.

Prima di passare al prossimo capitolo, ci resta ancora qualcosa da dire sul confronto tra Husserl e Gentile, i quali sinora hanno interloquito solo indirettamente, attraverso la mediazione di Descartes. Pur collocandosi entro coordinate concettuali molto differenti, in essi si può rilevare una forte convergenza proprio attorno al tema della soggettività. Essa viene vista da entrambi come la sorgente primaria da cui scaturisce ogni realtà, divenendo il centro da cui prende forma il manifestarsi degli enti. Questa proposta interpretativa enfatizza una concezione generale della fenomenologia che fa leva sulla sua vocazione a liberare l'Io da qualunque residuo psicologistico e ontico, per farne l'unico assoluto: un Io che diviene l'apparire del mondo o, per dirla gentilianamente, il divenire del mondo. È stato in particolare Ruggenini, all'interno

⁴² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003, p. 46.

⁴³ Ivi, p. 144.

dello scritto *Verità e soggettività*, a portare l'attenzione su questi risvolti del pensiero husserliano. Stando alla sua prospettiva – che noi sosteniamo – il nucleo concettuale della fenomenologia spingerebbe verso questa interpretazione dell'Io, nonostante, in alcuni casi, permangano in Husserl degli aspetti da rigorizzare. In questo quadro, un'opera come *La crisi delle scienze europee* diviene centrale per l'autentica comprensione della soggettività husserliana⁴⁴.

Stanti così le cose, come avremo modo di vedere, un dialogo tra fenomenologia e attualismo non solo non è campato per aria, ma può anzi essere utile a comprendere più opportunamente tanto il pensiero di Husserl quanto quello di Gentile: vicini nel modo di intendere quel *cogito* che Cartesio aveva intravisto nelle sue meditazioni e che rappresenta il centro attorno a cui ruota e si sviluppa tutto il pensiero moderno.

⁴⁴ Fino a che punto queste tesi di Ruggenini si possano applicare alla fenomenologia husserliana resta ancora da vedere, e sarà un tema dei prossimi capitoli. Ruggenini stesso, d'altronde, non manca di sottolineare come in Husserl rimangano alcuni elementi di psicologismo e antropologismo, elementi che hanno portato molti studiosi a interpretare la fenomenologia in modo molto diverso rispetto a quello proposto nel saggio *Verità e soggettività*. Per il momento mi limito a segnalare le pagine conclusive del testo di Ruggenini, utili a comprenderne la tesi di fondo, nell'auspicio che essa si possa chiarire meglio nel prosieguo di questo scritto. Cfr. *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., pp. 584-591.

Capitolo Secondo

Kant e la svolta trascendentale: conoscere è costruire il mondo

2.1 L'Io e il suo nascosto operare

Il confronto con Cartesio ci ha condotti verso il nucleo concettuale che accomuna profondamente la riflessione filosofica dei nostri autori. Come ben sottolinea A. Negri – importante studioso di Gentile, tra i pochi a essersi occupato della vicinanza di attualismo e fenomenologia – «il punto più importante del raffronto» tra il filosofo tedesco e quello italiano è quello che «investe il soggetto di conoscenza»⁴⁵. Un soggetto che va però valorizzato nel modo adeguato, facendo emergere chiaramente la sua assolutezza. Si tratta di proseguire lungo la strada tracciata dalla riflessione cartesiana, abbandonando però i presupposti che ancora vi albergano. L'errore fondamentale di Descartes consiste nell'aver confuso il *cogito*, quella forza – dicevamo poc'anzi – da cui si sprigiona ogni realtà, con un ente intramondano: andando incontro a ciò che Negri, nel suo saggio *Attualismo e fenomenologia*, chiama il «rischio [...] della sostanzializzazione»⁴⁶. Proprio per evitare tale fraintendimento i nostri autori hanno dedicato gran parte della loro ricerca allo studio della soggettività moderna, nel tentativo di esaltare adeguatamente il fondo di verità che la tradizione filosofica occidentale vi ha visto. Non si tratta di porsi contro la storia del pensiero, ma piuttosto di inverarla,

⁴⁵ A. Negri, *Giovanni Gentile*, Vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 133.

⁴⁶ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. II, 1964, pp. 216-250; ora in A. Negri, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Edizioni FERV, Roma 2002, pp. 13-46 (la presente citazione si riferisce alla p. 19 di quest'ultimo volume).

rimuovendo le incrostazioni concettuali che hanno impedito ai suoi interpreti di cogliere l'autentica natura del soggetto.

Volendo proseguire, dunque, il nostro cammino, verso la tematizzazione dell'Io proposta da Husserl e Gentile, dobbiamo per forza passare attraverso la riflessione di Kant: autore di quel criticismo che, non a caso, è stato definito una vera e propria «rivoluzione copernicana»⁴⁷ della filosofia e, più in generale, del modo di intendere la conoscenza. La novità fondamentale portata dal pensatore prussiano consiste infatti nel rovesciamento dei termini che si relazionano all'interno del rapporto conoscitivo: non è più il soggetto che, volendo conoscere l'oggetto, è costretto a rincorrerlo e a ruotare attorno a esso, ma è piuttosto il mondo – con tutti i suoi enti – a dipendere dall'attività dell'Io. Se in Cartesio l'ego restava ancorato all'antica concezione della sostanza, in virtù della quale esso rimaneva un semplice ente, immerso – assieme a tutta la schiera delle altre entità esistenti – nella dimensione empirica, ciò che comincia a farsi evidente con la riflessione kantiana, è che l'Io non può essere collocato all'interno del mondo, come questo tavolo, questa penna o questa sedia. L'attività del pensiero non può essere infatti un che di esperibile, poiché essa dà forma alla stessa esperienza. Questo modo di intendere l'Io, che vede in esso l'imprescindibile condizione di possibilità della dimensione empirica, è ciò che Kant – come abbiamo visto nel capitolo precedente – indica con l'espressione “Io trascendentale”.

Ma vediamo di capire meglio in che senso, secondo la prospettiva inaugurata dal filosofo di Königsberg, è possibile vedere nella realtà un prodotto dell'operare del soggetto. A tal proposito prenderò in considerazione alcuni paragrafi della *Crisi delle scienze europee*⁴⁸, all'interno dei quali Husserl offre una sintetica ricostruzione della teoria della conoscenza esposta da Kant nella *Critica della ragion pura*.

Com'è noto, nello sviluppo del pensiero kantiano ha giocato un ruolo fondamentale la riflessione filosofica di Hume. Quest'ultimo aveva seriamente posto in discussione la possibilità stessa di una qualunque conoscenza oggettiva del mondo: basandosi su una concezione della coscienza di impianto psicologista, che ne faceva di fatto una realtà chiusa in sé stessa e contrapposta al mondo, egli era giunto a

⁴⁷ Sul criticismo kantiano come rivoluzione copernicana si veda la Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

⁴⁸ Si vedano in particolare i §§ 25-27.

concludere che non fosse possibile giustificare in modo razionale il processo conoscitivo messo a capo dalla nostra mente. Stando alla sua prospettiva, tutto ciò che noi chiamiamo realtà, verità, mondo non sarebbe altro che un'invenzione della psiche, una finzione soggettiva. Volendoci infatti attenere solamente a ciò che l'esperienza ci offre, non possiamo che riconoscere di aver sempre a che fare con una miriade di impressioni psichiche continuamente mutevoli e differenti l'una dall'altra. I dati empirici – la sola realtà di cui, per Hume, abbia senso parlare – vengono assemblati dalla nostra mente per dar vita agli enti che crediamo di vedere nel mondo. Quest'ultimo si rivela essere un'arbitraria costruzione psicologica, essendo appunto il risultato dell'infondata composizione dei singoli atti psichici. Noi crediamo di vivere all'interno di una realtà fatta di cose dotate di caratteristiche ben precise – aventi, ad esempio, una certa identità, una collocazione spazio-temporale, un rapporto di causalità che le lega le une con le altre –, ma si tratta appunto di una mera credenza: un atto di fede, che la ragione non può in nessun modo giustificare. Non sono solo gli oggetti empirici a fare questa misera fine, ma con essi viene fatta fuori anche la stessa identità personale. Se la nostra psiche non è altro che il teatro di un incessante flusso di impressioni sempre diverse, essa non può vantare alcuna consistenza ontologica: anche l'io, alla fine, di fronte al tempestoso divenire dei dati sensoriali, non può che polverizzarsi. «Così nel *Treatise* di Hume, il mondo in generale, la natura, l'universo dei corpi identici, il mondo delle persone identiche, e perciò anche la scienza obiettiva che lo conosce nella sua verità obiettiva, si trasforma in finzione. Di conseguenza dobbiamo dire: la ragione, la conoscenza, anche i veri valori, i puri ideali di qualsiasi tipo, anche di tipo etico – tutto ciò non è che finzione»⁴⁹.

Questo passo di Husserl puntualizza molto bene la portata distruttiva della filosofia humiana: di un radicalismo talmente spinto da non lasciare spazio a repliche. Tuttavia, fu proprio l'esito scettico raggiunto dall'empirismo – di cui Hume rappresentò uno dei maggiori esponenti – a risvegliare Kant dal «sonno dogmatico»⁵⁰ in cui si era quietato il suo pensiero. La messa in discussione della possibilità di qualunque conoscenza obiettiva lo portò infatti a domandarsi – con maggiore decisione e piglio

⁴⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 115.

⁵⁰ Ivi, pp. 118-119.

critico – in che modo fosse possibile, posta la separazione tra la dimensione soggettiva e la realtà in sé, la legittima applicazione delle idee innate della ragione al mondo esterno⁵¹. A rivelarsi insufficiente era tutto l'impianto concettuale di matrice cartesiana: dalla dottrina delle due sostanze separate (*cogito*, da una parte, e realtà materiale, dall'altra), all'utilizzo dell'idea di Dio quale strumento per giustificare la conoscenza obiettiva⁵². Ecco che agli occhi di Kant, il quale prima della lettura di Hume era un convinto sostenitore della prospettiva razionalistica e obiettivistica, «l'esemplare razionalità delle scienze matematiche si trasformò in un enigma»⁵³.

Chiarito, in questo modo, il “clima filosofico” in cui era immerso il pensatore prussiano, vediamo ora di mettere a tema le importate novità che egli introduce con la sua speculazione. Anzitutto, va sottolineato che Kant non abbraccia in alcun modo lo scetticismo empiristico di Hume. Egli fa tesoro delle critiche, ma si propone di non arrestarsi a esse. In particolare, ciò che la sua riflessione si prefigge di smantellare, è il modo di intendere l'esperienza proprio di tutta la tradizione dell'empirismo, portata a compimento dal filosofo scozzese. Essa interpreta la vita empirica come un processo totalmente passivo: da una parte sta l'anima, spesso paragonata a una *tabula rasa*, che si limita ad accogliere i dati sensoriali; dall'altra abbiamo appunto questi dati, che non fanno altro se non entrare e uscire dallo spazio della coscienza. L'esistenza sarebbe dunque un continuo fluire di impressioni psichiche e, in tutto ciò, qualunque conoscenza stabile del mondo si ridurrebbe a essere un'invenzione della ragione – la quale, per altro, è totalmente destituita di fondamento.

Tuttavia, sottolinea Kant, questo modo di intendere l'esperienza poggia su un errore assai grave: la confusione di due processi molto diversi tra loro, quali la percezione del mondo esterno e la ricezione passiva dei dati sensibili. Infatti, la nostra vita empirica non ci offre mai delle semplici impressioni sensoriali, ma ci pone innanzi a oggettualità concrete, le quali nascono dalla composizione razionale degli elementi

⁵¹ Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 340-341.

⁵² Un'idea, quella di un Dio trascendente, che d'altronde presuppone la stessa ragione obiettiva che pretenderebbe, invece, di giustificare. Su questo si veda P. Faggiotto, *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I e II della Crisi*, cit., pp. 33-34.

⁵³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 121. Sottolineo qui, riprendendo quanto detto nel capitolo precedente, il fatto che le scienze matematiche rappresentano lo strumento fondamentale della conoscenza obiettiva: la messa in discussione della loro possibilità comporta una crisi dello stesso impianto obiettivistico.

raccolti dai sensi. Quando mai ci accade di esperire un mero dato sensibile? Non è piuttosto vero il fatto che siamo da sempre immersi entro un mondo di cose, oggetti che sottostanno a una precisa legalità e rispettano determinati criteri razionali? Alberi, case, persone: quando passeggiamo per la strada incappiamo in queste realtà. Non in puri elementi sensibili, ma in enti che rimandano – oltre alla, pur presente, sfera dei sensi – a tutto un universo di concetti razionali. L’esperienza, conclude Kant, è ben lungi dall’essere un processo totalmente passivo, nel quale l’Io resta in balia dei dati che vanno e vengono. Essa, piuttosto, va ricondotta «a una nascosta operazione spirituale»⁵⁴: un’attività che il soggetto da sempre introduce, e che lo rende non un semplice spettatore del mondo, bensì il suo costruttore.

Pur cercando una soluzione al problema della possibilità della conoscenza obiettiva, il filosofo di Königsberg inaugura così un nuovo modo di intendere l’Io, per certi aspetti agli antipodi rispetto al tradizionale concetto di anima. Il soggetto smette di essere quella particella del mondo che sussisteva nella prospettiva cartesiana: non più relegato in periferia, esso diviene il centro da cui si irradiano e prendono forma tutti gli enti. Il seguente passo, tratto dal secondo volume del gentiliano *Sistema di logica*, chiarisce molto bene la portata della novità introdotta dalla speculazione kantiana: una novità che fa guadagnare all’Io un nuovo statuto, che ne puntualizzi meglio l’autentico senso, nonché la distanza rispetto al “vecchio” modo di intendere il soggetto.

Trascendentale, perché distinto da ogni esperienza, ma non come qualche cosa di trascendente: che anzi è immanente all’esperienza, in cui si attua il suo nativo vigore e la sua segreta potenza. Trascende cioè l’esperienza empiricamente concepita; ma non trascende l’esperienza stessa concepita speculativamente come esperienza non data, non già bella e fatta, bensì viva di quella sola vita che può avere, sgorgante appunto dalla sorgente perpetua dell’Io.⁵⁵

La realtà che ci circonda non è qualcosa di dato, che il nostro pensiero si limita ad accogliere così com’è, nella sua purezza. Come dicevamo nel capitolo precedente, l’atto del conoscere non trova nulla di apparecchiato, ma costruisce esso stesso l’oggetto che percepisce. Tanto Husserl quanto Gentile considerano questa acquisizione kantiana

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 46.

di importanza formidabile: comincia a farsi evidente ciò che per secoli il pensiero aveva dimenticato, ovvero che l'Io da sempre opera nel mondo conferendo senso e consistenza razionale ai suoi oggetti.

Detto ciò, vediamo di chiarire meglio il senso di questa rivoluzione copernicana, analizzando un po' più nel dettaglio la gnoseologia esposta nella *Critica della ragion pura*. Avremo modo, così, di comprendere con maggiore chiarezza la posizione dei nostri autori: i quali, pur debitori della filosofia kantiana, non mancano di rivolgere a essa sostanziali rilievi critici.

2.2 Il mondo come costruzione categoriale

Sin qui abbiamo spesso enfatizzato il carattere operativo della soggettività trascendentale. Ma come si deve intendere quest'attività che costituisce il mondo? Per rispondere adeguatamente a tale domanda è necessario introdurre la nozione kantiana di categoria. Il termine, che ha una lunga tradizione filosofica, acquista qui una valenza molto particolare. Le categorie – o concetti puri dell'intelletto – rappresentano, nell'impianto della filosofia critica, l'insieme degli schemi⁵⁶ che l'Io applica alla realtà per ordinarla e darle forma. Il mondo è infatti da sempre il risultato di questo processo di organizzazione razionale. A tal proposito dobbiamo sottolineare che il corredo categoriale individuato da Kant rappresenta un "a priori": qualcosa che non dipende dall'esperienza, ma la precede e, proprio per questo, le conferisce l'aspetto che essa ha. È grazie all'apporto delle categorie che noi possiamo esperire un mondo fatto di oggetti dotati di certe caratteristiche: aventi determinate qualità, relazionabili gli uni agli altri, quantificabili, permanenti nello spazio e nel tempo ecc. Tutto ciò che ci è dato sapere di una qualunque entità mondana dipende da questo nucleo concettuale, il quale rappresenta l'impalcatura logica che regge la realtà della nostra esperienza.

Il fatto che le categorie siano a priori le rende un insieme stabile e definito una volta per tutte. Infatti, Kant ritiene di poter enumerare questi concetti, racchiudendoli entro quattro gruppi. Attingendo dalla logica aristotelica, egli afferma che le categorie sono dodici e si possono ricondurre alla qualità, alla quantità, alla relazione e alla

⁵⁶ Qui mi avvalgo del termine "schema" trattandolo come un sinonimo della parola "categoria", consapevole del fatto che in Kant assume un altro significato, che verrà esaminato nell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

modalità⁵⁷. Ciascuna di esse rappresenta una funzione della nostra facoltà intellettuale, la quale si serve di tali schemi per organizzare i dati che i nostri sensi raccolgono dall'esterno. Affinché si dia una qualche conoscenza del mondo, è quindi necessario il concorso di due facoltà distinte, ma sempre operanti congiuntamente: la sensibilità, che eroga appunto i dati empirici, e l'intelletto, il quale fornisce un ordine a tali elementi. L'apporto dei sensi ci permette di ottenere la materia del conoscere, laddove le funzioni intellettuali operano garantendo che questo materiale possa ottenere una forma. «I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»⁵⁸: i meri dati sensoriali, presi isolatamente, non ci possono comunicare alcuna informazione; d'altro canto, lo stesso può dirsi dei concetti puri dell'intelletto, i quali se non si applicano agli elementi garantiti dalla sensibilità non possono fornire nessuna conoscenza, ma solo vaghe e fumose fantasticherie. È in virtù di tale impostazione che Kant distingue tra pensare e conoscere. Possiamo infatti pensare senza conoscere alcuna cosa del mondo e ciò accade quando utilizziamo i concetti nella loro purezza e non li applichiamo al materiale sensibile: in questo modo veniamo a trovarci nel regno della metafisica, un terreno di discussioni infinite senza capo né coda.

Stanti così le cose, all'interno dell'Io penso kantiano si trovano due differenti attitudini: da un lato non può negarsi una certa passività, che trova espressione in quella sensibilità che si limita a raccogliere i dati grezzi; dall'altro vi è invece una componente attiva, l'intelletto, che opera organizzando razionalmente l'esperienza. La costante interazione di queste due facoltà è ciò che determina l'apparire del mondo esterno. Quest'ultimo viene indicato da Kant con il termine "fenomeno", proprio per sottolineare il suo essere strettamente correlato all'atto conoscitivo del soggetto⁵⁹. Conoscere, in tale accezione, equivale a plasmare il mondo dell'esperienza. Ecco che Kant, attraverso la sua gnoseologia, giunge a ribaltare la prospettiva humiana: se per quest'ultimo

⁵⁷ In questa sede non ci interessa svolgere una trattazione dettagliata dell'interpretazione kantiana delle categorie, che meriterebbe ben più spazio e attenzione. Per approfondirne lo studio si può consultare direttamente la *Critica della ragion pura*, in particolare il primo libro dell'Analitica trascendentale.

⁵⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Riga 1787, Dottrina trascendentale degli elementi, Parte II: Logica trascendentale, Introduzione, I; trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 78.

⁵⁹ La parola "fenomeno", di origine greca, allude a ciò che appare. Non è possibile che qualcosa si mostri senza che qualcuno assista allo spettacolo del suo manifestarsi: in questa accezione il mondo è fenomeno perché si mostra all'Io. È infatti lo sguardo del soggetto a far sì che la realtà venga alla presenza.

qualunque conoscenza non era che un'indebita intrusione della ragione all'interno dell'esperienza, per il filosofo prussiano è l'esperienza stessa a essere un prodotto della conoscenza. Non è per mera fede che abbiamo a che fare con oggetti fisici, che permangono anche se non li vediamo, che interagiscono tra loro instaurando relazioni e rapporti di causa-effetto. Tutto ciò, avverte Kant, è una necessità logica. Le nostre categorie non possono che intervenire a unificare il materiale sensibile e perciò offrirci la percezione della realtà a cui tutti noi siamo abituati. Il mondo è dunque un prodotto dell'Io, ma non per questo è una costruzione arbitraria e casuale: esso è il risultato della sintesi di materia e forma del conoscere, le quali – pur distinte – non possono stare l'una senza l'altra.

Giungiamo così, concludendo questa nostra parentesi espositiva del criticismo kantiano, alla nozione di sintesi a priori. La realtà viene presentata come una costruzione soggettiva, che si ottiene successivamente alla coordinazione della sensibilità e dell'intelletto. Queste facoltà agiscono sempre in simbiosi, ma tuttavia differiscono e svolgono due compiti molto diversi. L'intelletto, come abbiamo visto, fornisce i concetti, le categorie logiche. La sensibilità recepisce invece i dati grezzi, in attesa che essi vengano incasellati opportunamente dalle funzioni intellettuali. Se le cose stanno così, nella nostra esperienza del mondo non si dà mai il caso che i sensi stiano senza l'intelletto, né che l'intelletto stia senza i sensi. Se percepiamo qualcosa è perché entrambe le facoltà sono già entrate in sintesi. Quest'ultima è perciò a priori: perché sta prima dell'esperienza del mondo. Essa è già da sempre in atto, e non è possibile avere una reale conoscenza degli elementi che la compongono: la conoscenza, qualunque conoscenza, è appunto lo stare assieme dei due.

È qui, in questo importante nucleo speculativo del criticismo, che si concentrano le perplessità dei nostri autori. A fare specie è l'impianto complessivo della gnoseologia kantiana, il quale rimane da ultimo di stampo dualistico. Esso sottende ancora una volta la mancanza di comprensione dell'autentica essenza della soggettività, che anche in Kant rimane un'astrazione. Vediamo di approfondire meglio queste affermazioni e di entrare nel vivo della riflessione teoretica promossa dall'attualismo e dalla fenomenologia.

2.3 Dalla categoria-funzione alla sintesi a priori: le «foglie secche» del kantismo

a) Critica attualistica alla gnoseologia kantiana

L'impianto categoriale kantiano rappresenta un corredo di concetti a priori: un insieme, si diceva, ch'è dato una volta per tutte e proprio per questo funge da condizione di possibilità della conoscenza. Tanto Husserl quanto Gentile si mostrano però perplessi di fronte a questa costruzione teoretica, e si propongono di testare fino in fondo la sua tenuta. Il filosofo italiano, in particolare, contesta a più riprese la concezione che abbiamo punteggiato nel paragrafo precedente. Essa sarebbe foriera di una visione distorta della soggettività, che non rende giustizia all'effettiva natura dell'Io, o – in termini gentiliani – atto del pensare.

L'errore fondamentale consiste nel cercare il pensiero (e la realtà) fuori dell'atto del pensiero, in cui il pensiero si realizza: laddove il concetto dell'apriori, principio costitutivo dell'esperienza e realizzazione dell'Io puro; questo concetto che rese possibile a Kant la sua nuova intuizione del mondo, non è altro che atto, [...] Io nell'atto di pensare. Kant cominciò a tradire questa sua ispirazione originale quando prese ad analizzare le forme dei giudizi per cavarne le categorie; le quali, desunte dall'analisi dei giudizi in sé considerati come prodotti del pensiero, effetti già immobilizzati dell'attività pensante, non potevano riuscire e non riuscirono se non idee, oggetti anch'esse di pensiero, quantunque obbligate a fare la parte di funzioni spirituali. Infatti le categorie furono non propriamente modi di pensare, ma pensati.⁶⁰

Questo passo tratto da *Il metodo dell'immanenza* ci introduce direttamente all'interrogativo che Gentile solleva alla gnoseologia kantiana. Il filosofo prussiano è stato estremamente radicale e rivoluzionario nel suo modo di interpretare il soggetto: tanto che l'Io è divenuto il fulcro dell'esperienza, artefice della realtà e della sua intelligibilità. Tuttavia, questo iniziale radicalismo – analogamente a quanto successo per Cartesio – non è stato fatto fruttare adeguatamente.

Ciò che qui si contesta, è la riduzione dell'atto del pensare a mero oggetto o contenuto di pensiero. Infatti, nonostante Kant concepisca l'Io come un'entità attiva nel processo di conoscenza, egli relega tale propositività all'interno della facoltà

⁶⁰ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 230.

intellettuale. Quest'ultima viene interpretata come un insieme fisso e immutabile di concetti: identici per tutti gli individui, permanenti nel tempo e perciò non soggetti al divenire. Secondo questa prospettiva l'unica modalità di conoscenza possibile sarebbe quella che viene garantita dall'operare delle categorie. Sono queste ultime a costruire il mondo fenomenico, ma, pur essendo delle facoltà dell'Io, noi non possiamo in alcun modo prescindere da esse. Se vogliamo avere un mondo e conoscerlo dobbiamo rifarci a questi schemi, che troviamo già bell'e fatti all'interno della nostra intelligenza. Il processo conoscitivo, così interpretato, non risulta essere l'espressione di un soggetto libero, che costruisce attivamente il mondo in cui dimora. Piuttosto, l'Io appare prigioniero dei suoi stessi concetti, dei quali è sempre costretto a servirsi e dai quali non può in alcun modo fuggire. Se da un lato è dunque il pensiero a dar forma al mondo, dall'altro questo pensiero trova di fronte a sé gli strumenti di cui si dota per costruire la realtà. L'ingenuo realismo, cacciato dalla porta, sembra rientrare dalla finestra. Non si può dare alcuna positività senza che essa venga posta dall'Io, ma paradossalmente sono proprio le categorie di cui il soggetto si dota per costituire la realtà a essere estranee al suo operare. Egli le trova fuori di sé, non può crearle, ma è costretto a subirne la presenza.

Delineato in questi termini, l'Io penso kantiano si riduce a essere un dato: non un'attività libera e creatrice, ma un che di fisso e immobile, analogo a un qualunque ente. È per questo motivo che Gentile si rivolge alla *Critica della ragion pura* definendola «un inventario»⁶¹. Il filosofo prussiano non fa altro che mettere in fila una serie di concetti: questi sono già presenti prima che egli inizi a scrivere la sua opera e saranno presenti anche dopo, dunque si tratta solo di individuarli e di farne una corretta esposizione. In quest'ottica le categorie vengono considerate come indipendenti dall'atto del pensare. Esse sono certamente dei concetti, ma sembrano godere di una sorta di autonomia rispetto al pensiero che le suscita. Tutto ciò però, stando alla ricostruzione gentiliana, è del tutto assurdo. È mai possibile, infatti, che il pensiero possa dipendere da un pensato? Se quest'ultimo è contenuto del pensare, e lo è necessariamente, come può farne a meno e condizionarne l'operato? Kant è potuto giungere a una simile conclusione solo perché ha cristallizzato l'attività del soggetto.

⁶¹ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 161.

Egli non s'è accorto, o non ha voluto accorgersi, che l'intero apparato categoriale non è che una costruzione del pensiero e non esiste senza di esso. I suoi concetti risultano così essere delle mere astrazioni, che trascendono l'Io pur essendone contenuti. Anche qui viene dunque fatto valere da Gentile il metodo dell'immanenza: non è possibile che qualcosa trascenda l'atto del pensare, poiché è questo stesso atto a porre ciò che sta "fuori" di esso. Kant è caduto in quest'errore nel momento in cui ha creduto di poter fissare le categorie una volta per tutte, facendo di esse delle entità in sé, poste non si sa come al di là del concreto operare dell'Io. «Effetti già immobilizzati dell'attività pensante», queste non rendono giustizia alla reale vita del soggetto, ma ne fanno qualcosa di sterile, riducendola a una semplice costellazione di concetti. In definitiva, si incappa in una antica confusione: quella che scambia l'effetto con la causa, il prodotto del soggetto con il soggetto stesso, il pensato con il pensare che lo rende possibile.

Che questo risultato sia stato conseguito dal sistema filosofico che si proponeva di demistificare, una volta per tutte, la teoria della conoscenza, rappresenta un fraintendimento assai grave. Alla base di questa incomprendione risiederebbe, secondo Gentile, l'utilizzo di un errato modo di ragionare. Kant ha infatti cercato di testimoniare la concretezza del conoscere riconducendola all'attività del soggetto, ma nel fare ciò è rimasto prigioniero di quella che il filosofo italiano chiama la «logica dell'astratto»⁶². In virtù di tale prospettiva egli ha travisato il senso della più importante delle sue acquisizioni: quella della sintesi a priori. Prima di occuparci di essa, sono però opportune alcune considerazioni sull'interpretazione gentiliana della logica dell'astratto, le quali risulteranno utili per comprendere la stessa nozione kantiana.

Prendiamo dunque le mosse dal primo volume del *Sistema di logica*, il testo in cui Gentile inaugura la sua concezione complessiva della logica, che viene presentata come teoria del conoscere. Com'è noto, l'attualismo gentiliano ritiene che il tema logico sia composto di due differenti parti, che non possono stare l'una senza l'altra, essendo incomprendibili se concepite separatamente: la prima è appunto la logica dell'astratto, mentre la seconda è la logica del concreto. La definizione che il nostro autore offre della prima delle "due logiche", è la seguente: «la logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento

⁶² Lo studio di questo argomento si trova nel primo volume del *Sistema di logica*.

astratto della sua oggettività, onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell'essere che è puro essere»⁶³. Siamo dunque di fronte alla trattazione del pensiero in quanto pensato, considerato nel suo essere «oggetto a se stesso». Poiché tale pensiero è un contenuto, è qualcosa e non altro, esso necessariamente sottostà al principio di identità. È ciò che è, nella propria coincidenza con sé. Tuttavia, e ciò può suonare strano, non è sufficiente che questo pensiero sia identico a sé stesso affinché esso posseda un'identità. Infatti, ciascuna cosa può essere ciò che è solo se si differenzia dall'altro da sé. «Così, se A è A, l'essere di A consiste tanto nell'essere (identico ad A) quanto nel non essere *non-A* (non identico ad A). E quindi la legge fondamentale del pensiero studiato dalla logica dell'astratto, oltre la forma del principio d'identità, ha quella del *principio di non contraddizione*, che si può formulare schematicamente così: “A non è *non-A*”»⁶⁴. Questo pensiero, in quanto pensato, è determinato, ma può esserlo solo se prende le distanze da ciò che non è. In lui convivono principio d'identità e principio di non contraddizione, e lo stare assieme di questi due principi trova riscontro nella terza, e più completa, formulazione della legge fondamentale del logo astratto: il principio del terzo escluso. Infatti, identità e non contraddizione solo apparentemente rappresentano due principi. Essi, sottolinea Gentile, ne formano uno solo, «pur senza confondersi, e senza che si possa rinunciare ad uno»⁶⁵ di loro. Non potremmo cogliere l'identità senza la differenza, né quest'ultima senza la prima. Dunque ciascun pensato è quel pensato che è in virtù di questa complessa articolazione logica, che si trova necessariamente entro di lui. Ogni concetto esiste grazie alla negazione della propria negazione, e perciò può essere adeguatamente rappresentato con un circolo, in cui l'identità si fa processualmente attraverso l'opposizione al proprio negativo. In questo senso si può dire che i pensieri (in quanto pensati) non sono qualcosa di immediato, ma l'esito di un processo, nel quale la coincidenza con sé si rende possibile grazie alla negazione. La natura di questa processualità è però molto particolare. In essa, infatti, il punto di partenza sembra presupporre il punto di arrivo, mentre il punto di arrivo a sua volta presuppone il punto di partenza. Non si può dare A senza non-A, ma d'altro canto lo stesso non-A presuppone A, di cui è appunto la negazione. È proprio questo continuo rimbalzare da

⁶³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 175.

⁶⁴ Ivi, p. 181.

⁶⁵ Ivi, p. 184.

un concetto all'altro a far sì che questa struttura dialettica venga ad assumere una forma circolare.

In conclusione, quindi, come può definirsi questo pensiero pensato di cui si occupa la logica dell'astratto? «Esso – afferma Gentile – è circolo [...]: circolo chiuso, ossia punto che si muove e torna a se stesso. Torna a se stesso allontanandosi da se stesso; e quanto più si allontana, lungo la circonferenza, tanto più s'avvicina; e la massima distanza di sé da se stesso coincide con la negazione di ogni distanza. In altri termini, il pensiero astratto è riflessione e però alienazione da sé, dove la massima differenziazione coincide con l'identità»⁶⁶. Ogni concetto viene così definito come un «circolo chiuso»: esso è sì un processo, ma è un processo estinto, che ha già terminato le sue potenzialità trasformative. Si dà un pensato solo grazie a un'attività, un divenire, che lo fa essere. Ma questo divenire non si può cogliere attualmente nell'oggetto del pensiero, poiché esso – proprio in quanto oggetto – non è che il risultato di questa processualità. Per questo il logo astratto è circolo chiuso: è un che di finito, realizzato, senza spazio per alcuna ulteriorità. In esso troviamo solo la pallida immagine del divenire che l'ha reso possibile e che non vive più entro di lui: è un «fuoco dipinto»⁶⁷, la mera eco della sinfonia che l'ha generato e che ne sorregge l'esistenza.

Di fronte a un tale modo di intendere il pensiero non c'è dunque nessuno spazio per il nostro concreto pensare o, detto in altri termini, per la nostra viva esperienza. Come ben sottolinea A. Negri, nella sua già citata monografia su Gentile: «in questo processo esaurito [...] è la fine del pensiero attuale, della prassi conoscitiva»; e ancora: «chiuso il circolo e fondata l'identità, perduta di vista la differenza tra il soggetto e l'oggetto, non c'è più spazio per l'*actio mentis*, giacché la mente può agire [...] solo se il processo non si esaurisce ed il processo non si esaurisce solo se la differenza dell'oggetto rispetto al soggetto non è mai del tutto consumata»⁶⁸. Il pensiero pensato, se viene assolutizzato e considerato indipendentemente dall'attività che lo produce, va a destituire di fondamento la nostra conoscenza della realtà. Appunto perché già realizzato, esso assume i tratti di un ente su cui si deve posare lo sguardo. Ma questo

⁶⁶ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 17.

⁶⁷ Questa bella immagine viene utilizzata da Gentile con riferimento alla filosofia eraclitea, ma può trovare in questo contesto un'adeguata applicazione. Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 6.

⁶⁸ A. Negri, *Giovanni Gentile*, vol. I, cit., p. 74.

sguardo, che arriva dopo e trova dinnanzi a sé tale circolo chiuso, non ha nessun valore di fronte all'oggetto che esso pensa: anzi, può valere solo se si estingue entro tale oggetto. In questa accezione la logica dell'astratto appare del tutto insufficiente a testimoniare l'autentico darsi del mondo. La sua enfasi sull'identità con sé dell'oggetto pensato le fa infatti perdere di vista la condizione di possibilità di ogni concetto: quel circolare che vive entro il circolo e che ne determina il movimento, il pensiero che attualmente pensa e pone il suo contenuto. Per questo la logica dell'astratto non può stare senza la logica del concreto. Se la prima rappresenta l'oggettivarsi dell'attività dell'Io, il suo farsi pensato, la seconda ha invece di mira l'attività che sta alla base di tale pensiero. Proprio per la sua natura dialettica e circolare, ciascun concetto non può esistere senza il divenire che lo rende possibile. È l'atto del pensare – il mio, il nostro concreto pensare – che fa vivere il circolo e permette il darsi di ciascuna entità, perché non esiste realtà che non sia il prodotto di questa attività di pensiero. Il prato che mi sta di fronte, i colori e i suoni che esso emana, ogni cosa è l'esito di tale processualità dialettica. Se quest'ultima viene meno – e ciò accade nel momento in cui ci si concentra solo sull'oggetto del pensare, prescindendo dall'Io pensante – ecco che a venir meno è la realtà stessa. Tolto il circolare il circolo si annulla, affossando tutto ciò che esiste.

Logo astratto e logo concreto devono dunque stare assieme e, si badi, non è solo il primo ad aver bisogno del secondo, ma è anche il secondo ad aver bisogno del primo. Il pensiero pensante non può esistere senza estrinsecarsi, senza farsi mondo, ma è anzi questa continua creazione a costituire la sua essenza. Una creazione, dicevamo nel capitolo precedente⁶⁹, che non può mai cessare: poiché l'Io non può estinguersi nella sua creatura, essendo la condizione di possibilità di ogni cosa e dunque anche, paradossalmente, del suo stesso venir meno. È per questo che Gentile tiene molto a distinguere i due momenti della logica. Essi stanno certamente sempre assieme, ma non si identificano mai compiutamente. Se infatti si desse luogo a tale, definitiva, identificazione – sottolinea Negri – «il pensiero cesserebbe di agire, finirebbe di essere prassi conoscitiva»⁷⁰: non ci sarebbe più nulla, né essere né pensare. L'unità dei due

⁶⁹ Si veda, ad esempio, p. 16 della presente trattazione.

⁷⁰ A. Negri, *Giovanni Gentile*, vol. I, cit., p.75.

momenti della logica comporta così la loro necessaria differenza, senza che quest'ultima divenga astratta separazione.

È proprio questo l'errore che Gentile imputa a Kant e al suo modo di intendere la sintesi a priori. Nonostante il filosofo prussiano ponga l'accento sulla necessaria unità di intelletto e sensibilità, forma e materia del conoscere, egli rimane infatti convinto della possibilità di considerare isolatamente queste due componenti. Da una parte troviamo la facoltà intellettuale, un puro universo di concetti, che dovrebbe operare su di un materiale a essa estrinseco; dall'altra la facoltà sensibile, che raccoglie dal canto suo dei meri dati, tanto puri quanto le categorie dell'intelletto. Questi due cespiti della conoscenza convivono certamente all'interno della nostra esperienza mondana, essendo il mondo fenomenico il prodotto del concorso della ricettività e dell'attività dell'Io penso. Tuttavia – e qui risiedono, secondo Gentile, i punti deboli del criticismo – vi sarebbe qualcosa che ancora trascende l'attività dell'Io, una realtà che sta al di là del mondo dell'apparire e che lo rende esperibile. Infatti, la sensibilità non produce il materiale che recepisce, essa lo trova fuori di sé: il dato sensoriale se ne sta per conto suo, prima che l'intelletto intervenga a unificarlo e a conferire a esso una qualche forma. Questo molteplice che attende l'organizzazione categoriale, questa «cosa in sé»⁷¹, testimonia definitivamente il fatto che Kant resti intrappolato all'interno della logica dell'astratto. In virtù del loro essere meramente formali, incapaci di produrre da sé una qualche conoscenza, le categorie si connotano come concetti vuoti: dei puri involucri che, nel loro isolamento, risultano sterili e immoti. D'altro canto, il molteplice empirico, che dovrebbe rappresentare la materia del conoscere, nella sua esistenza astratta risulta un che di fumoso e misticheggiante. Una sorta di oscura realtà, di cui nulla può dirsi, nemmeno che sia effettivamente qualche cosa, poiché ogni affermazione attorno a essa sarebbe dovuta all'applicazione dei concetti intellettuali, senza dei quali nulla è intelligibile. In questo quadro, tanto l'Io penso quanto la cosa in sé che dovrebbe dimorare fuori di lui sfuggono definitivamente al pensiero. Così facendo Kant costruisce una teoria della conoscenza che poggia le sue basi su due concetti vuoti e inconoscibili.

⁷¹ Il tema della «cosa in sé» è certamente tra i più problematici della filosofia kantiana, tanto da essere stato più volte riproposto dallo stesso autore fra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Per approfondirne lo studio ci si può rivolgere alla lettura di alcuni passi dell'*Analitica trascendentale* (Libro II, Capitolo III), nonché della *Dialettica* (Libro II, Capitolo II, Sezione VI).

Due astratti, appunto. Ma in tutto ciò, ci si domanderà, che ne è del mio attuale pensiero? Dove va a finire quest'Io che vive qui e ora, e ha davanti a sé tutta una schiera di concrete entità? L'Io penso kantiano non sembra avere nulla a che fare con quest'ultimo: esso appare, da un lato, come una rete di concetti fissi e immobili, sempre identici a sé stessi e mai soggetti al divenire; dall'altro, avvolto da un velo di oscurità che ne occulta la vista e ce lo rende inaccessibile.

Questo paradossale esito, quello di una teoria della conoscenza che dichiara inconoscibili le sue stesse fonti, si deve alla dimenticanza di quell'atto del pensare che sta alla base di qualunque realtà. Il soggetto kantiano e il materiale di cui si serve per costruire il mondo, al fondo, non sono che semplici pensati: due entità che il pensiero produce e che, proprio per questo, non ne possono testimoniare l'autentica natura. Questa può essere colta solo se si riesce a superare l'astratta separazione dei due momenti che sempre convivono entro l'Io. Non mera forma che aspetta di accogliere un contenuto estraneo, ma forma che continuamente si fa contenuto. Non soggetto che si muove verso un oggetto, ma soggetto che si oggettiva, che diviene mondo, senza mai estinguersi in esso. Un tale Io deve contenere in sé entrambi i cespiti della conoscenza, certamente distinti, ma sempre viventi entro di lui, in un continuo rimbalzare dall'uno all'altro.

È dunque necessario – e qui torniamo al punto di partenza di questo paragrafo –, se il pensiero filosofico intende dare respiro all'autentica essenza della realtà, che ci si lasci alle spalle la nozione kantiana di categoria. Far questo non significa tornare ad Aristotele, dove il concetto veniva considerato indipendentemente dall'attività dell'Io, come astratto universale, di fronte al quale il soggetto non trovava nessuno spazio. Lì la categoria era solo predicato e come tale doveva servire a rendere intelligibile il reale, che si supponeva distinto dalla dimensione del pensiero. Qui, nella gnoseologia critica, la categoria è altresì solo funzione: un costrutto soggettivo, che il pensiero applica alla realtà, dandole la forma che essa ha.

Con la categoria-predicato si pensa la realtà negandola e chiudendosi in un pensiero che è desiderio di realtà e perciò di effettivo attuale pensiero. Se il mondo pensato secondo verità è pensiero del mondo – come accade in Platone e in Aristotele – nel pensiero non c'è più la realtà, che mediante il pensiero si voleva meglio possedere e padroneggiare;

ma non c'è più quel pensiero che è pensiero reale, e che realmente pensi quel pensiero pensabile, in cui la verità consiste. C'è dunque il pensiero, e non c'è la realtà, né il pensiero reale; e il mondo sfuma nell'ombra di un sogno. Con la categoria-funzione si pensa egualmente la realtà presupposta ancora al pensiero che la pensa, negandola come quella realtà, soggettivandola, fenomenizzandola, e riducendola quindi a indizio o rappresentazione tutta nostra di quella realtà, verso cui il pensiero tuttavia si orienta, e che resta perciò ancora un desiderio. Il pensiero è produzione del soggetto, ancorché con materiali da esso ricevuti, ma la cui essenza gli sfugge del tutto: e perciò è ancora pensiero, non realtà. E rimane sì il pensiero, ma un pensiero esso stesso, inafferrabile come le ombre; poiché pensarlo, conoscerlo è intuirlo e assoggettarlo alle categorie, e quindi fenomenizzarlo, anch'esso.⁷²

Ambedue le posizioni, puntualizza Gentile, sono astratte: «il soggettivismo della categoria-funzione è l'opposto dell'oggettivismo della categoria-predicato: ma nella loro pura opposizione essi si convertono [...] e si equivalgono»⁷³. La proposta attualistica consisterà allora nel tenere assieme, dialetticamente, questi due astratti, introducendo un nuovo modo di intendere la categoria. Essa deve esser concepita come «autosintesi», e sarà «l'unità della categoria-predicato e della categoria-funzione: di quella come pensiero dell'astratto logo astratto, e di questa come pensiero dell'astratto logo concreto»⁷⁴. Nell'accezione introdotta da Gentile la categoria-autosintesi rappresenta l'unica, concreta, modalità attraverso la quale la realtà viene testimoniata nel suo autentico sprigionarsi. Essa vuole esplicitare l'«atto immanente dell'Io»⁷⁵: che da un lato produce il continuo fluire dell'esperienza, e dall'altro – in questa produzione infinita – pone sé stesso rispecchiandosi continuamente nel risultato del suo operare. Non ha senso quindi, stante questa proposta interpretativa, né domandarsi quante siano le categorie, né tantomeno adoperarsi per farne un'esposizione definitiva e sistematica. Voler attuare una tale opera significherebbe ancora una volta andare incontro all'assurda pretesa di racchiudere l'atto del pensare entro i confini di un suo semplice pensato. Le categorie infatti – avverte Gentile – sono infinite, poiché infiniti sono i motivi in virtù dei quali esse sorgono: il pensiero non può mai esaurirsi

⁷² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 123.

⁷³ Ivi, pp. 123-124.

⁷⁴ Ivi, p. 130.

⁷⁵ Ivi, p. 135.

nelle sue opere, poiché in esse non si riconoscerà mai compiutamente. «Sempre quell'Io, che non è mai lui»⁷⁶, esso è eterno problema a sé stesso ed eterna soluzione a questo problema. Il che significa, detto altrimenti, che vi sarà sempre uno scarto tra la rappresentazione che l'Io fa di sé e l'Io medesimo, così come vi deve essere differenza tra l'artista che dà vita alle sue creazioni e quest'ultime.

Tuttavia, se certamente si può affermare che le categorie siano infinite, questo può farsi solo a patto che si dica, a un tempo, che la categoria è una sola. L'atto del pensare è infatti unico, poiché da esso si diramano tutti gli enti. Ed esso è unico solo in quanto molteplice, potendo esser sé stesso solo riconoscendosi come tale nell'altro da sé. In quest'Io convivono tanto l'analisi quanto la sintesi: la prima, perché l'atto del pensare si fa processualmente, moltiplicandosi infinitamente e lasciando spazio, così, all'apparire del mondo; la seconda, poiché non può darsi molteplicità senza un'unità che la raccolga in sé e le conferisca un senso.

Torniamo qui all'errore che il nostro autore imputa al modo in cui Kant intende la sintesi a priori. Tale concetto risulta intrinsecamente problematico poiché esso continua a sottendere una separazione tra il pensiero e la realtà. Pur affermando infatti che l'apparire del mondo è l'esito di un atto sintetico dell'Io, che viene operato attraverso le categorie, quest'atto resta un che di estrinseco alla materia sulla quale esso si pone. Il soggetto è visto come una realtà meramente formale, tant'è che si può distinguere tra un pensiero vuoto e un pensare che è invece conoscenza e manifestazione del mondo. Se dunque, da un lato, Kant sostiene l'apriorità dell'attività unificatrice dell'intelletto, dall'altro sostiene al contempo la scissione tra quest'ultima e il materiale sulla quale essa si esercita, la cosa in sé. Il mondo è un prodotto soggettivo, ma quest'ultimo rende conto soltanto della realtà quale essa appare, non della realtà come essa è in sé. Permane così la convinzione che qualcosa stia al di là dell'atto del pensare, tanto al di là da essere irraggiungibile e impensabile, pur non avvedendosi che è lo stesso pensiero a porre quest'astrazione come tale. E questo vale, ribadiamo, non solo per la cosa in sé, ma anche per lo stesso Io: che, per ammissione del medesimo filosofo prussiano, non può mai essere conosciuto, ma solo pensato⁷⁷. In quest'accezione

⁷⁶ Ivi, p. 140.

⁷⁷ Ma che cosa sarà tale pensiero, se non una vuota fantasticheria?

apparirà chiaro come la sintesi a priori kantiana sia tale solo a parole. Essa infatti rappresenta lo stare assieme di due entità che le sono presupposte, che la precedono. Da una parte la materia del conoscere, che se ne sta in attesa di una forma che la ordini, dall'altra il pensare, che a un certo punto dà inizio alla sua attività conoscitiva, categorizzando l'ignota cosa in sé. Questi due enti si vorrebbero sempre assieme, ma si concepiscono come separati e preesistenti alla loro unione. Si rimane quindi intrappolati nella logica dell'astratto, che scinde pensiero e realtà, forma e contenuto. Questa scissione, come si sarà notato, riproduce di fatto la problematica che avevamo visto agire all'interno della gnoseologia cartesiana: posta la separazione tra pensiero ed essere, diviene impossibile giustificare la realizzazione di qualunque conoscenza oggettiva. Se nel filosofo francese vi era però la convinzione di poter trascendere l'ego, in Kant questa viene definitivamente tolta. Si assiste così a quella che Bontadini chiama l'«*esplosione gnoseologista*», o «l'atto di nascita del gnoseologismo esplicito»: la realtà in sé viene dichiarata inconoscibile e la frattura – presupposta – tra pensiero ed essere si rivela incolmabile⁷⁸.

Di fronte a una tale *impasse*, la gentiliana logica del concreto incarna il tentativo di oltrepassare gli eterni problemi di una filosofia della conoscenza che, da ultimo, resta prigioniera dell'idea della separazione tra il conoscente e il conosciuto. Dare spazio a tale logica non significa far fuori l'astratto, il pensiero pensato, per esaltare il pensiero pensante. Anzi, proprio qui sta l'errore di Kant, che lascia solo il soggetto, facendone una forma vuota e inservibile. Piuttosto si tratta, avverte Gentile, di tenere assieme concreto e astratto, testimoniando autenticamente il loro vivere dialettico. Per pensare adeguatamente la sintesi a priori ci si deve dunque spogliare dell'idea che essa sia tale rispetto a degli elementi che esistono pur prescindendone. Infatti, può darsi analisi solo grazie a una sintesi che mostrando la molteplicità in gioco mostri al contempo la sua unità, concependola come un tutto. Al contempo però, non si può dare sintesi senza analisi, poiché non esiste unità che non sia lo stare assieme di elementi distinti. Dove però distinti non significa astratti, ma concretamente concepiti come diversi, all'interno della sintesi stessa. Dunque il pensare non esiste senza il pensato, né il pensato senza

⁷⁸ Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 339-340. Con ciò Kant, come già si è detto, non intende ridurre la conoscenza a un processo puramente arbitrario e soggettivo. Essa è necessaria, ma solo fenomenica, non può infatti dirci nulla della realtà in sé.

pensare. Ma l'Io si dà solo come lo stare assieme, che continuamente si realizza, di questi due momenti.

In conclusione, stante ciò che abbiamo cercato di mostrare con queste pagine, non ha nessun senso distinguere tra pensare e conoscere. Il pensiero è, in quanto tale, manifestazione della realtà, e non si dà realtà che non sia, dal canto suo, manifestazione del pensiero. Lasciamo ora spazio a Husserl. Avremo modo, così, di evidenziare la comunità di intenti delle critiche che attualismo e fenomenologia muovono al pensiero kantiano.

b) Critica fenomenologica alla gnoseologia kantiana

Le considerazioni che muoveremo ora traggono spunto da due saggi di A. Negri: il primo è stato già menzionato all'inizio di questo capitolo, e ha come tema principale il confronto tra Husserl e Gentile⁷⁹; il secondo, invece, pone in relazione la fenomenologia husserliana con la gnoseologia di Kant, evidenziando i punti di contatto e gli scarti che intercorrono tra i due autori⁸⁰. A esser centrale, ancora una volta, è l'interpretazione della sintesi a priori e la conseguente impostazione del problema della conoscenza: un'impostazione che, in virtù del dualismo tipico della prospettiva kantiana, verrebbe ad assumere, secondo Husserl, una tonalità «drammatica»⁸¹.

Come ben evidenzia Negri, ciò che l'approccio husserliano contesta alla filosofia critica è di aver instaurato «un'insuperabile *Dichotomie* [...], una *Entzweigung* tra l'ordine sensibile e l'ordine concettuale, assicurando a quest'ultimo una pomposa ma sterile metastoricità»⁸². L'intelletto kantiano, in ragione della sua astratta separazione dalla sensibilità, diviene una costruzione mitica – né esperibile né conoscibile – e lo stesso può dirsi di quella cosa in sé che si dovrebbe affiancare a quest'ultimo per dar vita all'atto conoscitivo del soggetto. Così impostata, la proposta kantiana non fa che ingenerare un morto *Ideenkleid*: una costruzione categoriale dimentica della propria origine soggettiva, e che per questo vorrebbe presentarsi come universale ed eterna.

⁷⁹ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit.

⁸⁰ A. Negri, *La fondazione kantiana e la fenomenologia di Husserl*, in A. Negri, *Lo schematismo trascendentale nella coscienza speculativa contemporanea*, Bari 1967, pp. 185-310 (dispense); ora disponibile in A. Negri, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, cit., pp. 49-70.

⁸¹ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 17.

⁸² Ivi, p. 16.

Formulata in questi termini, l'obiezione di Husserl appare molto simile a quella svolta da Gentile. La gnoseologia critica si limita a dar vita a uno spento «ordine logico-obiettivo»⁸³, un pensato – stando al linguaggio attualistico – che viene assolutizzato e messo al posto dell'attività di pensiero, svalorizzando quest'ultima e subordinandola a una sua semplice creazione. L'Io penso infatti, che Kant vorrebbe fissato una volta per tutte entro un preciso quadro concettuale, non è che un prodotto del soggetto e pertanto non può giustificare appieno la vitalità. In ragione di tale oblio della propria attività costitutiva – che agisce tanto nella gnoseologia kantiana quanto in qualunque altro sistema di conoscenza – l'uomo rischia di diventare schiavo degli stessi concetti che ha prodotto⁸⁴. E proprio questo sarebbe il caso, secondo Husserl, dell'approccio obiettivistico della scienza moderna. Un approccio che tende a confinare nella sfera della quantificazione ogni aspetto della realtà, riducendo la stessa ragione a una mera facoltà di calcolo e giungendo così a estraniare il soggetto da sé stesso⁸⁵.

Come fare, dunque, a uscire dalla «prigione aprioristica»⁸⁶ lasciataci in eredità dalla sintesi a priori kantiana? A dire il vero, sottolinea Negri, Husserl coglie già nella prima edizione della *Ragion pura* alcuni elementi che farebbero pensare a un possibile superamento dell'impianto dualistico della conoscenza. Sarebbe, in particolare, la dottrina dello schematismo trascendentale a catturare l'attenzione del filosofo tedesco. Con essa Kant sembra volersi lasciare alle spalle l'astratta polarizzazione di intelletto e sensibilità, conferendo alla capacità di immaginazione un'autonomia che impedirebbe di guardare al concetto come a qualcosa che si trovi «in una sovrana indipendenza e indifferenza rispetto all'intuizione»⁸⁷. In virtù del costante fungere dello schematismo, in cui intelletto e senso si trovano già posti in comunicazione dalla facoltà immaginativa, si illuminerebbe infatti il nascosto operare del soggetto: il quale, secondo Husserl, è da sempre impegnato a conferire al mondo un significato, che non esiste

⁸³ Ivi, p. 19.

⁸⁴ Per approfondire il tema delle funzioni costituenti della soggettività e della loro dimenticanza, segnalo il saggio di F. Volpi, *Mondo della vita e patologie del moderno*, in M. Signore (a cura di), *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 264-290.

⁸⁵ Su questo si veda la nota opera di E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

⁸⁶ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 18.

⁸⁷ Ivi, p. 14.

indipendentemente da lui. Muovendo da tale punto di partenza non sarebbe più possibile guardare alle categorie come a delle entità storiche ed eterne, ma queste ultime verrebbero ricondotte alla loro matrice soggettiva.

Tuttavia, e veniamo così al secondo saggio in esame, nella successiva edizione dell'opera Kant introduce un importante chiarimento, che impedisce di interpretare il suo testo nella direzione che avrebbe preferito Husserl. Qui, puntualizza Negri, «la capacità di immaginazione non è più considerata come una fonte originaria, accanto all'intelletto e alla sensibilità», ma piuttosto come «un effetto della sensibilità sull'intelletto»⁸⁸. La preoccupazione del filosofo prussiano, infatti, sarebbe quella di «non sopravvalutare a tal punto la sensibilità da attribuirle quella spontaneità che tocca alla capacità di immaginazione in quanto intelletto che esce fuori dalla narcisistica autoconsiderazione per agire sulla sensibilità»⁸⁹. In altre parole, si deve evitare di guardare alla capacità immaginativa come a una facoltà che supera, in un sol colpo, la polarità sussistente tra la dimensione intellettuale e quella sensibile. I due cespiti della conoscenza vanno tenuti separati, poiché diversi sono i contributi che essi offrono: i sensi non possono pensare, ma solo intuire; i concetti, d'altro canto, possono solo ordinare un materiale a essi estrinseco, la cui origine va ricondotta alla ricettività sensibile. Messa in questi termini, la questione dell'immaginazione non può in alcun modo porsi sul piano idealistico proposto, ad esempio, da Fichte, che arriva a interpretare tale capacità come produttiva a tutti gli effetti, superando immediatamente l'opposizione delle componenti kantiane.

È che a Kant preme non perdere di vista – e questo fin dal 1781 – il profilo della dualità al di sotto dell'unità raggiunta per l'incontro, estremamente problematico, dell'attività dell'intelletto e della ricettività della sensibilità; e quel profilo si perderebbe se, assolutizzando come facoltà unica la capacità d'immaginazione, si desse l'immagine come prodotto di una sensibilità, essa stessa fornita di attività.⁹⁰

Dunque l'impianto dualistico della conoscenza non viene messo in discussione dalla capacità immaginativa, poiché non sono i sensi a comporre le immagini che ci

⁸⁸ A. Negri, *La fondazione kantiana e la fenomenologia di Husserl*, cit., p. 50.

⁸⁹ Ivi, p. 51.

⁹⁰ Ivi, p. 52.

offre la nostra quotidiana esperienza della realtà. Piuttosto, queste ultime si rendono possibili solo grazie a una funzione che organizza le impressioni sensoriali, di per sé cieche senza concetti che le illuminino. Tant'è vero che Kant, «già nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, esclude decisamente che la capacità dell'immaginazione, in quanto applica la sua azione alle percezioni, possa rientrare nell'estetica trascendentale. Questa resta “scienza delle regole della sensibilità in generale”; e la sensibilità è assoluta recettività»⁹¹.

Giunti a questo punto non resta che chiedersi quali siano le ragioni che spingono Kant a mantenere in piedi tale configurazione speculativa. A questo proposito occorre soffermarsi ancora un po' sul modo in cui il filosofo prussiano concepisce la facoltà intellettuale, la quale costituisce, tanto per Husserl che per Gentile, il perno attorno al quale ruotano le contraddizioni della gnoseologia critica. Ciò che il filosofo tedesco contesta, in particolare, è «la distinzione tra un intelletto che si autoconsidera ed un intelletto che agisce sulla sensibilità»⁹². Tra i due – tra la «logica pura», che si occupa dei concetti nella loro astrattezza, e la «logica applicata»⁹³, che si occupa della loro applicazione al materiale sensibile – Kant avrebbe dovuto avvedersi che l'unico, concreto, intelletto è proprio quello che costantemente funge nel mondo, dando a esso la forma e il senso che ha. Questo perché non si può mai dare un pensiero che non sia pensiero di qualche cosa, o – detto altrimenti – un pensiero che non sia unità di pensiero concreto e pensiero astratto, pensante e pensato.

Se nel criticismo permane invece l'idea di un Io puro, che prescinde dal suo essere manifestazione del mondo, ciò è dovuto – secondo Husserl – al pregiudizio psicologista che grava sul pensiero di Kant. Questi non ammette in alcun modo la possibilità che si dia un'esperienza concreta del trascendentale, poiché qualunque vissuto è già il risultato dell'incontro dell'unità sintetica dell'appercezione con il dato sensibile. E questo vale tanto per la percezione del mondo “esterno” quanto per la percezione del mondo “interno”. L'attività della nostra mente, così come essa viene esperita da ciascuno di noi, cade già dentro l'universo costituito dall'Io e dunque non ci

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ivi, p. 53.

⁹³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., Dottrina trascendentale degli elementi, Parte II: Logica trascendentale, Introduzione, I (p. 78).

fornisce alcun indizio circa la reale natura del trascendentale. Tale interpretazione dell'immanenza psichica, però, non è assolutamente imparziale, ma è anzi figlia di quell'empirismo che la stessa filosofia kantiana avrebbe voluto congedare.

Probabilmente una critica più profonda mostrerebbe come Kant, pur volgendosi contro l'empirismo, rimase debitore, nella sua concezione dell'anima e dei compiti della psicologia, appunto di questo empirismo; come l'anima sia per lui un'anima naturalizzata, concepita come una componente dell'uomo psico-fisico nel tempo della natura, della spazio-temporalità. Ma la soggettività trascendentale non poteva essere naturalmente la soggettività psichica.⁹⁴

Messa in questi termini, l'esperienza interna ci offrirebbe soltanto l'auto-percezione di «un'anima naturalizzata», che risale dai dati scorrenti in essa alle sue «facoltà concepite come forze assegnate dalla natura»⁹⁵. La psiche si limita a riconoscere le impressioni che vanno e vengono e può tutt'al più risalire agli strumenti («le facoltà») di cui fa uso per raggiungere tale scopo⁹⁶. Così interpretata, l'immanenza della vita empirica non fornisce alcun indizio circa la dimensione trascendentale, ma pone l'anima in quella condizione di passività che abbiamo visto quando abbiamo preso in considerazione la filosofia humiana⁹⁷. Se però non si può dare alcuna esperienza dell'ego puro, come sarà mai possibile – si domanda Husserl – risalire a esso? Kant ritiene di poterlo fare attraverso un metodo «regressivo»⁹⁸: muovendo dal mondo già costituito dalle funzioni dell'Io si presume di poter giungere a quest'ultimo, rifacendosi alle condizioni di possibilità della conoscenza a priori. Tale pretesa è però priva di fondamento e l'incedere del filosofo prussiano si rivela, piuttosto, «costruttivo e miticamente deduttivo»⁹⁹. Mitica è infatti la sua concezione dell'Io, poiché esso rimane

⁹⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 144.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Riporto integralmente il passo di F. S. Trincia, interprete della *Crisi*, a cui in questa sede mi sono rifatto: «In Kant, sostiene Husserl, l'auto-percezione si configura come l'operazione percettivamente riflessiva grazie a cui l'anima stessa, osservando quel che accade sulla propria superficie di cera, coglie i segni dei dati che vi si depositano e da questi ultimi risale alle operazioni svolte da "facoltà concepite come forze assegnate dalla natura". Tale modello naturalizzato di anima attinge dunque quel che si suppone 'stia' nell'anima o vi pervenga e i mezzi [...] di cui essa si serve allo scopo». F. S. Trincia, *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 71.

⁹⁷ Si vedano le pp. 22-25 della presente trattazione.

⁹⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 143.

⁹⁹ Ivi, p. 145.

confinato in una dimensione inaccessibile: che nessuna esperienza diretta potrà mai dischiudere, essendo la sfera empirica un mero effetto delle operazioni trascendentali. Costruttivo, d'altro canto, è al fondo il suo metodo: che cosa sarà mai infatti quest'Io, oscuro e impalpabile, se non un'arbitraria costruzione soggettiva?

Ecco che il criticismo finisce per avvolgersi entro il più inestricabile dei paradossi: quello che vede un particolare aspetto dell'anima umana – un'anima, ribadiamo, ch'è un ente intramondano, una cosa tra le cose – come preposto a formare e costituire la realtà empirica nella sua totalità. Kant, dal canto suo, vorrebbe distinguere l'ego puro dall'anima, ma questa distinzione risulta incomprensibile se si pensa che ogni esperienza soggettiva è per lui, a tutti gli effetti, un'esperienza mondanizzata. Dove dovremmo guardare, infatti, per trovare il trascendentale, se facendo introspezione non troviamo che un ente mondano? La via d'uscita a questa difficoltà non si può trovare pretendendo di risalire all'Io attraverso un incedere regressivo e deduttivo. Piuttosto, avverte Husserl, si tratta di lasciare spazio a un nuovo metodo: un approccio che sia finalmente intuitivo, attraverso il quale divenga possibile cogliere direttamente l'ego nel suo concreto operare. Far questo, in un certo senso, significa ritornare alla cartesiana esperienza del *cogito*, laddove quest'ultima rappresentava una via per accedere a una fondazione diretta e originaria del trascendentale. Un ritorno a Cartesio che avvenga, però, a ragion veduta, facendo valere in maniera coerente e definitiva quell'*epoché* scettica dalla quale ciascun filosofo deve necessariamente partire se vuol dar vita a un sapere incontrovertibile. Dobbiamo “perdere” il mondo per trovare entro di esso la vita che lo rende possibile: quella vita che sgorga dall'Io in quanto fonte di ogni validità. Quest'Io non è una costellazione di concetti, un'impalcatura logica, ma è quella dimensione che ciascuno di noi esperisce quando, rientrando in sé, si rende conto che l'unica realtà esistente è quella che sta di fronte al suo sguardo. Solo così si può avere un'autentica conoscenza dell'ego, perché non si sta parlando di qualcosa di diverso rispetto alla nostra quotidiana esperienza, ma si sta chiedendo proprio di far ritorno a quest'ultima, svelandone l'intima essenza. Ed essa è, avverte Husserl, «"intenzionalità operante"»¹⁰⁰. Dove il concetto di intenzionalità allude alla peculiare caratteristica dell'Io, che consiste nel suo essere «"cogitatio"», nel suo «*aver-coscienza di qualcosa*

¹⁰⁰ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 22.

nell'esperienza, nel pensiero, nel sentimento: poiché ogni cogitatio ha un proprio cogitatum»¹⁰¹. Non ha dunque senso ipotizzare l'esistenza di un ego puro, se questo viene inteso come un'entità arroccata nel suo isolamento, storica e totalmente estranea alla nostra esperienza del mondo. Un tale Io non esiste, è un'invenzione, poiché il soggetto è sempre un soggetto "intenzionante": un pensiero ch'è saturato da un contenuto, uno sguardo che esiste nella misura in cui si polarizza verso un oggetto, e che dunque stringe in un'unità tanto l'uno quanto l'altro. Questo modo di intendere il trascendentale ne fa il luogo di manifestazione della realtà. Essa viene infatti ridotta alla sua matrice fenomenologica, al suo essere il correlato dell'attività intenzionale dell'Io. Il mondo diviene fenomeno. E lo diventa, si badi, in un modo molto diverso da come esso lo era per Kant. Per egli la dimensione fenomenica coincideva "solamente" con la realtà percepita, mentre dietro a quest'ultima continuava a esistere, seppur in maniera molto problematica, una sorta di cosa in sé. Differentemente, all'interno della prospettiva husserliana, non si dà alcun essere dietro all'apparire. Il radicalismo della scepri fenomenologica invita infatti a riconoscere l'intrascendibilità dell'orizzonte fenomenico. Esiste solo ciò che si manifesta e ciò che si manifesta deve la sua presenza allo sguardo dell'Io, senza del quale non potrebbe darsi alcuna realtà. Al contempo però, ribadiamo, non si deve correre il rischio di pensare all'ego come a uno sguardo puro, che possa esistere indipendentemente da un qualche contenuto intenzionato. Il trascendentale è proprio questo: l'apparire del mondo – o, se si preferisce, l'apparire di tutto ciò che appare –, il quale si dà a me, che son sempre presente allo spettacolo del suo accadere.

c) Verso un confronto tra attualismo e fenomenologia

Ecco che, al termine di questo dialogo con la filosofia di Kant, ci troviamo alle soglie della concezione della soggettività proposta da Husserl. Il passaggio attraverso il trascendentale kantiano ci ha permesso di chiarire ancora meglio la proposta speculativa del filosofo tedesco, analogamente a quanto abbiamo cercato di fare con Gentile. A questo proposito si sarà notato come, per ampi tratti, i rilievi sollevati al criticismo avvicinato notevolmente i nostri autori. Per entrambi si tratta di ripensare la sintesi a

¹⁰¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 110.

priori, di pensarla veramente: essa non va più vista come la somma di due realtà estrinseche, ma piuttosto come la vita stessa dello spirito, nella sua duplice polarità. Stando al pensiero attuale, e in particolare ai passi del *Sistema di logica* che abbiamo preso in considerazione, non si può concepire un pensiero che non sia unità di pensante e pensato, atto creativo e realtà creata. L'attività del pensare esige una qualche concretizzazione, che non si può dare se l'atto viene concepito come isolato. Così, per Gentile, l'Io puro di Kant non può risultare che un assurdo: un pensare astratto, che dovrebbe essere solamente tale, ma che proprio in virtù del suo isolamento viene a costituirsi come un concetto pensato, proprio l'opposto di ciò che pretenderebbe di essere.

Anche Husserl, dal canto suo, giunge a una conclusione simile a quella del filosofo italiano: ci si deve lasciare alle spalle la dicotomia tra l'ordine sensibile e quello intellettuale, per evitare i controsensi entro i quali si perde la gnoseologia critica. Quest'ultima dà vita a un discorso mitico, poiché si discosta dalla nostra concreta esperienza della realtà e concepisce l'Io come un'entità oscura: necessaria per ipotesi, ma sempre al di là di qualunque possibilità di conoscenza. Tale modo di intendere il trascendentale viene introdotto da Kant per evitare di interpretare l'Io alla stregua di un ente mondano, essendo il mondo già costituito dalle funzioni dell'intelletto. Ma – e proprio qui si inserisce la proposta fenomenologica – la decisione di confinare l'ego puro in un'astratta dimensione logica si deve a un'interpretazione pregiudiziale dell'immanenza empirica: quest'ultima dovrebbe essere necessariamente interpretata in senso psicologico, come un ambito in cui non si può mai cogliere l'operare del trascendentale, che per Kant deve per forza rimanere nascosto. Di fronte a questo pregiudizio Husserl propone di ritornare alla diretta esperienza dell'ego puro offerta dalla scepsi cartesiana, testimoniando finalmente il carattere intenzionale della soggettività. All'interno di tale prospettiva non si dà più il problema del congiungimento dei due cespiti della conoscenza, poiché essi sono da sempre in simbiosi. L'Io si presenta infatti come l'orizzonte dell'apparire, e in questo senso viene interpretato come lo stare assieme di due differenti polarità: quella “soggettiva”, ch'è lo sguardo che testimonia il suo contenuto, e quella “oggettiva” ch'è il fenomeno testimoniato da questo vedere. Con

la precisazione che, come in Gentile, questi due momenti non possono mai esistere separatamente.

Le due critiche convergono, poiché entrambe pongono l'accento sulla necessità di lasciare spazio a un trascendentale che si ponga come assoluto. «L'albero del [...] criticismo», direbbe Gentile, deve liberarsi delle sue «foglie secche»¹⁰²: e queste possono cadere solo se si riesce a pensare a un Io che non abbia nulla fuori di sé, che si ponga come il luogo di costituzione di ogni trascendenza.

Nonostante vi sia questa comune tensione, il modo in cui attualismo e fenomenologia si propongono di mettere in opera tale ripensamento del trascendentale è altresì ricco di differenze. Come già si sarà notato, Gentile guarda a Kant attraverso le lenti di una dialettica riformata: a pesare, nelle sue analisi, è dunque il confronto con Hegel e la conseguente necessità di lasciare spazio a una logica autentica. Essa non può più coincidere con un immobile ordine concettuale, ma deve farsi «teoria del conoscere», testimoniando il reale andamento della realtà: quello d'un pensiero ch'è continuo divenire, processo che non si esaurisce mai, poiché testimonia la costante differenziazione – pur nell'identificazione – del pensiero astratto con il pensiero concreto, del soggetto con l'oggetto. Husserl, d'altro canto, ripensa il trascendentale kantiano senza passare attraverso Hegel. Il suo è piuttosto un «neo-cartesianesimo, [...] uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani»¹⁰³, e rappresenta un ritorno all'esperienza originaria del *cogito*, liberata dai presupposti obiettivistici che dimoravano nel filosofo francese. All'andamento dialettico proposto da Gentile, il filosofo tedesco predilige così l'analisi intenzionale: quel ritorno alle «"cose stesse"»¹⁰⁴ che si configura come l'indagine della vita dello spirito nel suo protendersi verso gli enti di volta in volta intenzionati.

Due approcci differenti, dunque, quelli di attualismo e fenomenologia, ma ponentesi entrambi lungo la linea che congiunge Cartesio a Kant e che rappresenta la svolta trascendentale del pensiero moderno. Se sin qui abbiamo fatto dialogare indirettamente i nostri autori, evidenziando il loro comune riferimento a queste vicende

¹⁰² G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 116.

¹⁰³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, cit., p. 45.

¹⁰⁴ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 271; trad. it. a cura di Giovanni Piana.

speculative, si tratta ora di approfondire ancor di più le affinità che abbiamo rilevato. Concludiamo così la prima parte di questo lavoro e inauguriamo un nuovo confronto, più diretto, tra Husserl e Gentile: il “terreno di gioco” sarà, ancora una volta, il modo di intendere la soggettività.

PARTE SECONDA

DILATAZIONE E OLTREPASSAMENTO DELLA SOGGETTIVITÀ

Capitolo Primo

Attualismo e fenomenologia tra immanenza e trascendenza

1.1 Il tema dell'intenzionalità

La speculazione filosofica dei nostri autori trova nel concetto di immanenza, e nella relazione che quest'ultima intrattiene con la cosiddetta realtà trascendente, un fondamentale snodo teoretico. Attualismo e fenomenologia, infatti, rappresentano due approcci volti a problematizzare radicalmente la nozione stessa di trascendenza, riconducendola all'immanentismo della vita spirituale. Tale obiettivo comune non è casuale, ma si iscrive – come abbiamo cercato di mostrare – all'interno dello sviluppo filosofico della modernità e, più in generale, della stessa storia del pensiero occidentale. È il sempre vivo sogno della filosofia, che sin dalle sue origini ambisce a dar vita a un sapere incontrovertibile, che non lasci nulla al caso, ma piuttosto sappia rendere ragione di ogni realtà.

Se a questo proposito sono già emerse alcune affinità tra i due pensatori, si tratta ora di esplorare un po' più a fondo tale comunanza di intenti, per verificare fino a che punto questi approcci siano accostabili e in che senso essi arrivino, invece, a divergere. Ecco che, a tal riguardo, occorre soffermarsi in maniera più approfondita attorno a un tema che sin qui è stato solo accennato: quello dell'intenzionalità. Abbiamo infatti concluso il capitolo precedente alludendo al fatto che la soggettività husserliana è essenzialmente di carattere intenzionale. Attraverso questo concetto, dicevamo, il filosofo tedesco intende sottolineare la caratteristica “apertura” dello sguardo soggettivo. Il soggetto è da sempre aperto al darsi del mondo, nel senso che l'Io testimonia il venire alla presenza di tutti gli enti. Quest'affermazione è apparentemente semplice, ma va tuttavia intesa

nel modo corretto, analizzandone a fondo le implicazioni. Vediamo allora, muovendo dalle parole di Husserl, di comprendere meglio tale nozione.

Davanti a me sta nella penombra questo bianco foglio di carta. Io lo vedo, lo tocco. Questo vedere e toccare la carta [...] è una *cogitatio*, un *Erlebnis* di coscienza nel senso più pregnante. Il foglio stesso con le sue qualità oggettive, la sua estensione nello spazio, la sua situazione oggettiva rispetto a quella cosa spaziale che dico il mio corpo [...] non è *cogitatio*, benché *cogitatum*, non è esperienza percettiva, ma percepito. Ora, un percepito può benissimo essere un *Erlebnis* di coscienza; ma è evidente che una cosa materiale come questo foglio non è per principio alcun *Erlebnis*, bensì un essente di una specie totalmente diversa nell'*Erlebnis* presente alla coscienza come realmente essente, ma non contenuto in esso come un elemento reale. Esso cade così, come tutto ciò che gli è proprio, sotto la *ἐποχή* fenomenologica. E tuttavia è chiaro che la *cogitatio* è in sé *cogitatio* del suo *cogitatum* e che quest'ultimo è come tale, e così com'è, inseparabile da essa.¹⁰⁵

Questo passo delle *Ideen* offre l'analisi di una concreta esperienza percettiva, per mostrare quali siano gli elementi in gioco all'interno di essa. Anzitutto ci si riferisce al «vedere e toccare la carta», ch'è un atto di coscienza, una *cogitatio*: un'attività che ciascuno di noi può svolgere, o aver svolto, almeno una volta nella sua vita, illuminata però dallo sguardo del fenomenologo. Questo mette in discussione l'ingenua credenza che si abbia a che fare, mentre si esperisce questo foglio con tutte le sue peculiarità, con una «cosa materiale», ovvero con un oggetto che esiste indipendentemente dal suo esser intenzionato dalla coscienza. Infatti, se da un lato non è possibile dubitare dell'esperienza che attualmente ho – del fatto che, ad esempio, qui e ora sento un rumore o vedo muoversi una foglia sospinta dal vento –, dall'altro si può sempre negare che questa stessa esperienza sia tale di un ente che esiste pur prescindendo dal suo esser presente all'interno del mio vissuto coscienziale. Perché si può arrivare a questa conclusione? Molto semplicemente, stando al ragionamento husserliano, è possibile riconoscere – e l'invito del filosofo è quello di svolgere in prima persona questo processo – come la nostra percezione non ci offra mai degli enti materiali, ma piuttosto sempre mutevoli apparizioni prospettiche di ciò che noi, nella nostra quotidianità,

¹⁰⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, p. 74; trad. it. a cura di Enrico Filippini.

chiamiamo “cose”. Per riferirsi a tali esperienze percettive Husserl adopera il termine “adombramenti” (*Abschattungen*), alludendo al fatto che ciascuna cosa non si offre mai allo sguardo in totale chiarezza, ma sempre in modo chiaroscurale. A tal proposito, se teniamo in mano un cubo, ci accorgiamo che non possiamo mai vedere contemporaneamente tutte le facce che lo compongono, ma al massimo tre¹⁰⁶. Questo significa che la nostra esperienza diretta non ci offre mai, “in carne ed ossa”, quell’ente geometrico che noi chiamiamo cubo: piuttosto inferiamo l’esistenza di esso a partire da una serie di esperienze che convergono verso questa direzione. Infatti noi possiamo far scorrere quest’oggetto nella nostra mano e notare che nel momento in cui una faccia scompare alla vista ne appare subito un’altra, e così via, fino ad arrivare a sei. Tuttavia, quest’operazione è una vera e propria costruzione della coscienza, che organizza in un certo modo diverse esperienze a essa immanenti, per giungere a obiettivare ciò che in realtà non esiste indubitabilmente: una realtà trascendente, che stia fuori dall’universo della vita coscienziale. Ciò non vuol dire che il mondo sia una costruzione arbitraria, se così fosse Husserl giungerebbe a un esito simile a quello della gnoseologia humana. Sono infatti le molteplici esperienze fenomeniche a convergere nella direzione dell’esistenza della realtà obiettiva e non la coscienza che, dal di fuori, appiccica a esse delle etichette volte a organizzarle arbitrariamente. È il fenomeno stesso, ciò che attualmente viviamo e che non può essere messo in dubbio – perché per dubitare di ciò che vedo devo pur vederlo¹⁰⁷ – ad avere una sorta di direzione di senso, che l’Io può imboccare per giungere a concludere che, ad esempio, queste tre facce indicano un cubo. Vi è infatti «uno sfondo d’esperienza»¹⁰⁸ immanente a ciascuna manifestazione fenomenica: questo sfondo rinvia la coscienza da ciò che è attualmente presente a ciò che non si vede ancora, ma è in qualche modo colto dall’Io come potenzialmente presente nell’immanenza del contenuto manifesto. «Infatti – per tornare all’esempio husserliano – tutt’intorno al foglio stanno libri, matite, il calamaio, ecc.; anch’essi in

¹⁰⁶ Quest’esempio si rifà alle analisi che Husserl conduce nel § 20 delle *Meditazioni cartesiane* (seconda meditazione).

¹⁰⁷ Posso benissimo dubitare di vedere un uomo, perché magari – nelle condizioni in cui lo esperisco – c’è poca luce, o nebbia. Ma non posso dubitare di ciò che vedo, quando lo vedo: ad esempio una forma che vagamente ricorda delle sembianze umane, ma che potrebbe anche essere un albero o un segnale stradale.

¹⁰⁸ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 74.

certo modo sono percettivamente presenti nel nostro campo visivo, ma, mentre noi ci rivolgiamo al foglio, essi mancano di qualunque atto, anche secondario, di attenzione e di apprensione. Appaiono sì, ma non sono estratti e posti per sé. Ogni percezione di cosa ha quindi un alone di “visioni di sfondo” ed anche questo alone è un “*Erlebnis* di coscienza”»¹⁰⁹. È dunque a partire da quest’alone di sfondo che il soggetto passa dal fenomeno alla cosa. Essa si rivela essere una costruzione coscienziale, operata a partire dall’immanenza empirica. L’Io conferisce senso alle apparizioni cui assiste e le interpreta come indicative di una certa realtà. Quest’operazione è da sempre in atto, ma spesso e volentieri si rivela inconscia: è infatti l’*epoché* fenomenologica, che pone in discussione la nostra ingenua conoscenza del mondo, a svelare come la realtà trascendente sia in realtà un prodotto dell’Io. Rifacendoci un’ultima volta all’esempio del cubo, si può notare come anche le stesse facce a partire dalle quali si costruisce l’identità di tale ente siano a loro volta degli enti costruiti dalla coscienza. Ciascuna faccia appare sempre diversa da com’era e non permane identica a sé stessa: in un determinato instante v’è una certa luce, più tenue o accesa, e lo stesso si può dire per tutta una serie di altre caratteristiche. L’integrazione soggettiva del fenomeno non comincia, dunque, in un certo momento, ma si trova già applicata all’attuale esperienza percettiva.

Così bisogna distinguere tra la cosa percepita (*cogitatum*) e la cosa materiale. Ma, avverte Husserl nel passo da cui abbiamo preso le mosse, tale attenzione la si deve avere anche nel differenziare l’attuale esperienza dell’Io (*cogitatio*) dal contenuto di quest’ultima, ch’è appunto il *cogitatum*. Infatti, un conto è considerare il mio attuale vedere un foglio di carta, un altro è concentrare l’attenzione sul contenuto di tale vedere: quel particolare adombramento prospettico ch’è il correlato della mia intenzionalità (un foglio di carta, un libro, una casa ecc.). Ci troviamo di fronte a due elementi distinti, che però sono sempre conviventi all’interno della nostra vita empirica. La *cogitatio* è sempre tale di un *cogitatum*, mentre il *cogitatum* non può darsi se non mediante una qualche forma di *cogitatio*. In tal senso la coscienza è da intendersi come intenzionale: essa è sempre coscienza di qualcosa, poiché “intenziona”, si rivolge, sempre e comunque a un qualche oggetto. La natura della cosa intenzionata può variare: possiamo avere a che

¹⁰⁹ Ibidem

fare con un giudizio, un'emozione, un sentimento. Sta di fatto che però tale contenuto non si dà mai da solo, ma viene alla presenza grazie allo sguardo dell'Io.

All'interno di questo quadro emerge lo stretto legame che intercorre tra il concetto di intenzionalità e l'esigenza di dar vita a un sistema filosofico che poggi su basi esclusivamente immanenti. Tenendosi fermo a ciò che non può esser messo in discussione, ovvero l'apparire del fenomeno, Husserl arriva infatti a dar vita a un peculiare approccio idealistico, molto diverso da quelli che l'hanno preceduto nel corso della storia del pensiero. Esso non si caratterizza tanto per il fatto che la realtà viene risolta entro la coscienza soggettiva, ma piuttosto per la riduzione dell'essere all'essere che appare.

La realtà, tanto quella delle cose singolarmente prese, quanto quella del mondo intero, manca essenzialmente (nel nostro senso rigoroso) di autosufficienza. Essa non è in se stessa qualcosa di assoluto e, in secondo luogo, si collega ad altro; no, essa non è nulla in senso assoluto, non ha alcuna «essenza assoluta», ma ha l'essenzialità di qualcosa che per principio è soltanto intenzionale, soltanto consaputo, oppure rappresentabile, realizzabile in apparizioni possibili.¹¹⁰

Il mondo non esiste in sé, ma solo nel suo esser correlato alla coscienza. Lo stesso, però, si può dire dell'Io: il quale non può esistere senza un contenuto intenzionato, senza esibire un qualche fenomeno. Stanti così le cose l'approccio husserliano sembra farsi promotore di una sorta di bipolarismo. Da una parte abbiamo la coscienza, dall'altra il suo correlato intenzionale. Rispetto a ciò non bisogna però cadere nella tentazione di voler separare i due poli, obiettando, ad esempio, ch'è possibile concepire un Io che non sia in relazione ad alcun contenuto o un ente che non si trovi in una qualche forma di legame con la coscienza. Se si sostenesse questo si sarebbe costretti ad affermare, daccapo, la natura intenzionale della coscienza: come può infatti darsi il pensiero di un Io astratto se non nel suo legame con la coscienza che l'intenziona? Come un ente irrelato alla coscienza se non mediante il pensiero di esso come tale? Non è possibile uscire da questa trama e guardarla dal di fuori, poiché viene necessariamente presupposta. A tal proposito alcuni interpreti – pur riconoscendo l'impianto intenzionale della fenomenologia – hanno guardato al soggetto husserliano

¹¹⁰ Ivi, p. 109.

come a una sorta di sguardo puro. Così si esprime, ad esempio, S. Natoli in un testo che ricorrerà ancora nelle pagine che seguiranno: «la fenomenologia istituisce il soggetto come il punto di vista puro e a tale scopo deve preservarlo dal torbido della vita e perciò è costretta in un certo senso a svuotarlo»¹¹¹. E ancora: «lo sforzo della fenomenologia è quello di svuotare l'Io dal mondo perché il mondo appaia nella sua purezza, di svincolare la coscienza dal flusso della vita per far sì che i contenuti d'esperienza appaiano nella loro pura e semplice datità»¹¹². Certamente Husserl ritiene di poter uscire dall'atteggiamento naturale mediante l'*epoché* fenomenologica: attraverso la quale si passa da una concezione ingenua del mondo – che lo considera quell'universo di cose essenti in sé con cui ciascuno di noi crede di aver a che fare – a una considerazione che si attiene solo a ciò ch'è assolutamente e indiscutibilmente evidente. Ma questo non significa che attraverso tale operazione si possa cogliere una sorta di Io puro, se si intende quest'ultimo alla stregua di un ente svuotato del mondo. Se così fosse si ricadrebbe nell'errore di Kant, il quale relegando l'Io entro una sfera meramente formale si priva della possibilità di esperirlo autenticamente. Viceversa, il trascendentale husserliano è ciò che di più evidente non vi può essere, poiché per giungere a esso basta riconoscere l'intrascendibilità dell'orizzonte coscienziale, come orizzonte nel quale appaiono tutte le entità che la nostra esperienza ci offre. Nonostante metta il mondo in parentesi, quindi, la fenomenologia non pretende di trar fuori una sorta di sguardo non compromesso con le cose¹¹³. E questo risulta evidente già in un testo come le *Ideen*, nel quale il filosofo tedesco, dopo aver messo a tema la coscienza pura come «"residuo fenomenologico"», sottolinea che l'ottenimento di essa – sebbene avvenga attraverso la neutralizzazione del «mondo intero, con tutte le cose, gli esseri viventi e gli uomini»¹¹⁴ – non comporta l'abbandono della realtà che appare. Egli si esprime infatti in questi termini: «propriamente, non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato l'essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude quale correlato intenzionale degli atti, da realizzare idealmente e da continuare concordemente, della validità abituale, tutte le trascendenze mondane e le "costituisce" in sé»¹¹⁵. Quest'essere assoluto non è la

¹¹¹ S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 27.

¹¹² Ivi, p. 28.

¹¹³ Cfr. ibidem.

¹¹⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 110.

¹¹⁵ Ibidem

coscienza pura, se s'intende quest'ultima come un che di astratto dal fenomeno ch'essa intenziona, ma è la coscienza – l'Io, se si preferisce – nella sua natura intenzionale, come luogo di manifestazione di tutto ciò esiste¹¹⁶.

Una tale posizione viene ribadita anche nel momento in cui la fenomenologia si propone di mettere a tema le modalità tipiche attraverso le quali i fenomeni si presentano alla coscienza. La stessa riduzione eidetica non intende infatti affermare l'esistenza di un universo essenziale alla stregua di un mondo ideale astratto dalla coscienza: l'essenza non trascende l'immanenza fenomenica, ma viene proprio colta a partire da quest'ultima, attraverso un modo di procedere intuitivo¹¹⁷. Non troviamo quindi un universo di strutture essenziali, da una parte, e una coscienza che le coglie, dall'altra. La precedenza spetta sempre all'apparire del fenomeno, che nel suo accadere non è preceduto da nulla, se non dal suo stesso porsi. Una prospettiva, questa, che si rigorizza sempre di più all'interno dell'opera husserliana, fino a trovare ne *La crisi delle scienze europee* una formulazione coerente.

Facendo valere fino in fondo la scoperta dell'intenzionalità il filosofo tedesco giunge così a una nuova formulazione del trascendentale. Stando ad essa il soggetto non va più pensato nel suo isolamento rispetto al reale, ma come l'orizzonte grazie al quale il reale stesso si mostra in tutta la sua evidenza. Come già abbiamo avuto modo di anticipare, è stato soprattutto M. Ruggenini a spingere per una tale interpretazione complessiva della speculazione husserliana¹¹⁸. Riportiamo di seguito alcune righe del suo saggio *Verità e soggettività*:

Ciò che è apoditticamente certo per Husserl non è il soggetto a differenza dell'oggetto – il soggetto come ente privilegiato –, ma l'apparire trascendentale in quanto manifestazione attuale dell'ente; *la certezza apodittica fondamentale è in altri termini che l'ente è manifesto e che non c'è altro ente al di fuori di quello che appare*. Questo è il senso dell'idealismo husserliano e questa è la verità originaria, a partire dalla quale si comprende e si progetta la fenomenologia come sapere rigoroso; *la verità originaria*

¹¹⁶ Cfr. L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008, p. 70.

¹¹⁷ Su questo si veda L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2015, p. 107.

¹¹⁸ Si veda p. 20 della presente trattazione, ulteriori approfondimenti emergeranno nell'ultimo paragrafo (pp. 76-89).

*è cioè la stessa autocomprensione trascendentale della soggettività in quanto presenza di tutto l'ente che è manifesto.*¹¹⁹

Se dunque il trascendentale husserliano va inteso in questa direzione, e noi riteniamo di sì, la domanda a cui dobbiamo rispondere ora è se esso possa in qualche modo essere accostato a quell'Io, come atto puro, di cui la filosofia gentiliana si fa promotrice. Per soddisfare tale quesito cercheremo anzitutto di capire in quali termini il concetto di intenzionalità possa essere applicato all'approccio attualistico. Si tratterà di verificare fino a che punto l'esigenza di immanentismo di questi due sistemi idealistici li porti a una comune conclusione.

1.2 Dialettismo e analisi intenzionale a confronto

L'intenzionalità husserliana afferma la necessaria correlazione tra fenomeno e coscienza, contenuto dell'apparire e apparire del suo apparire. In questa prospettiva l'Io trascendentale non deve vedersi come una sostanza, come un ente statico e dotato di certe caratteristiche. Esso ha un profilo piuttosto sfuggente. Poiché la sua peculiarità consiste nel lasciar apparire il fenomeno, non è possibile metterlo a tema prescindendo dal contenuto di volta in volta manifesto. L'Io è appunto l'esserci di ogni contenuto possibile, ma non è nulla al di fuori di tale venire alla presenza. In questa accezione la soggettività husserliana si caratterizza per essere esclusivamente manifestativa: essa si trova in ciascuno dei suoi contenuti fenomenici, ma solo come ciò che non si può porre innanzi allo sguardo, poiché per guardarla la si dovrebbe daccapo presupporre. Un tale impianto può essere paragonato al dialettismo tipico dell'approccio gentiliano? È possibile – in altri termini – accostare la gentiliana logica del concreto all'intenzionalità fenomenologica? Se ci atteniamo a quanto detto nel capitolo dedicato alla filosofia kantiana la risposta sembrerebbe affermativa. L'atto del pensare cui allude Gentile infatti, in quanto matrice dell'esperienza, non si può astrarre dal contenuto pensato. Il pensiero pensante deve necessariamente uscire da sé e farsi cosa, oggettivandosi nel logo astratto. Ciò rende questa attività tanto sfuggente quanto l'Io orizzonte messo a tema da Husserl. L'atto del pensare non può infatti coincidere con il suo oggetto di

¹¹⁹ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 244.

pensiero, ma proprio questo fa sì che tale spontaneità non possa mai darsi se non mediante una pallida immagine di sé, ch'è appunto un residuo della sua attività.

Senonché, si tratta di capire fino a che punto questi due approcci siano accostabili, nonostante questa evidente somiglianza. A tal proposito va anzitutto sottolineato il differente andamento speculativo dei nostri autori. Gentile muove i suoi passi a partire dall'esigenza di riformare in termini immanentistici la filosofia di Hegel, ponendosi in continuità con le ricerche che in Italia hanno avuto in Spaventa uno dei massimi esponenti. Husserl, dal canto suo, non ha nulla a che vedere con la tradizione dialettica e giunge alla fenomenologia successivamente agli studi dedicati alla filosofia della matematica. Come giustamente sottolinea C. Huber, nel suo saggio *Gentile come un fine senza possibile continuazione fenomenologico-esistenziale*, va rilevata una diversa «*forma mentis*»¹²⁰ tra i due autori, che non può non aver ripercussioni sulle rispettive filosofie.

Questa differente formazione trova un primo riscontro nella terminologia di cui attualismo e fenomenologia si avvalgono. Husserl inventa quasi da zero un vero e proprio vocabolario, introducendo tutta una serie di espressioni utili alla descrizione fenomenologica. Gentile adotta invece un lessico hegeliano, che si rifà esplicitamente alla tradizione dell'idealismo tedesco e, di riflesso, italiano. Tale alternativo bagaglio lessicale sottende anche un modo diverso di procedere: tipicamente dialettico, quello di Gentile, più analitico e descrittivo, quello di Husserl.

Vediamo di chiarire meglio quest'ultima affermazione. Per quanto riguarda il filosofo italiano, il problema centrale è quello di realizzare un sistema filosofico che riesca a render conto della nostra esperienza concreta della realtà, nel suo divenire storico. In vista di tale fine Gentile recupera in parte la dialettica hegeliana, mutandone però radicalmente i termini, a partire dalla celebre prima triade della *Scienza della logica*. Lo stesso filosofo tedesco avrebbe infatti dato vita a un sistema filosofico incapace di render conto dell'andamento del reale. È in particolare il concetto del divenire a far specie all'autore italiano. Hegel non è riuscito a dar respiro teoretico al divenire poiché anch'egli s'è fermato a una logica del pensiero come semplice pensato

¹²⁰ C. Huber, *Gentile come un fine senza possibile continuazione fenomenologico-esistenziale*, cit., p. 30.

e non pensiero attuale, pensante qui e ora. L'essere indeterminato che sta alla base della logica non può infatti spiegare il movimento delle categorie se rimane un mero prodotto del pensiero e non viene fatto coincidere con il pensare stesso. Quest'errore di fondo compromette tutto il sistema hegeliano, nella sua distinzione tra fenomenologia e logica, e nella sua definitiva configurazione tripartita (logica, natura e spirito). Da ultimo, anche l'idealismo assoluto non riesce nell'intento di liberarsi definitivamente della trascendenza: lo sviluppo della coscienza fenomenologica appare governato da una logica che gli è estrinseca e che, proprio per questo, ne rende inconsistente l'andamento. Si riproduce così la distinzione tra la verità e il metodo, tra il pensiero del filosofo e il mondo delle idee: «il processo dialettico della fenomenologia dunque non è processo dentro la verità, ma un processo alla verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotile»¹²¹.

La critica che Gentile muove alla logica hegeliana è per certi aspetti simile a quella sollevata al criticismo. Ci si arresta a un sistema concettuale che si tratta solo di «concepire», non di «realizzare»¹²². L'universo logico appare infatti come una sorta di legge che sotteraneamente governa lo sviluppo del pensiero: la trascendenza viene ripristinata e viene daccapo svalutata la nostra attuale esperienza del mondo, che sottostà a una realtà (quella logica) che le preesiste. Ancora una volta il pensare pone un pensato e pretende che quest'ultimo possa imbrigliarne l'attività, non avvedendosi di come questo sia impossibile. Non vi può infatti essere alcuna legge che preceda e determini il divenire del pensiero, poiché è proprio esso a porre ogni realtà determinata. È questo gesto attuale a porre il mondo che abbiamo davanti agli occhi: siamo noi che, pensando, lo realizziamo.

Radicale immanentismo, dunque, ma si tratta di un immanentismo che non intende liquidare in maniera ingenua la trascendenza. Gentile, infatti, non si limita a far fuori la realtà che appare per affermare un pensare puro, rimuovendo in un colpo solo la molteplicità e la varietà che la nostra dimensione empirica ci offre. Se la proposta attualistica consistesse in questo essa non si differenzerebbe dagli approcci filosofici

¹²¹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 227.

¹²² Ivi, p. 230.

precedenti, ma si limiterebbe a porre una nuova sostanza trascendente, solo di genere diverso. Il tentativo promosso dal filosofo siciliano è quello di affermare, invece, l'assolutezza della nostra stessa esperienza, mostrando come essa non si regga che su sé medesima. Questa finalità può realizzarsi solo se si riesce a render ragione, all'interno di una prospettiva rigorosamente immanentistica, di ciò che all'apparenza dovrebbe trascendere la dimensione attuale. Proprio qui entra in gioco la dialettica, la quale va pensata non più alla stregua di un metodo che permetta il raggiungimento della verità a esso esterna (Platone), né tantomeno come una legge nascosta che precede e guida il divenire storico (Hegel). Affermare il dialettismo significa per Gentile esibire la vita concreta dello spirito, nel tentativo di non negare quest'ultima riconducendola a un qualche fondamento a essa estrinseco. Tale concretezza è infatti un perpetuo farsi, un divenire inarrestabile che consiste nel processo all'interno del quale l'Io, il pensare, continuamente pone sé stesso e si getta oltre a sé.

Ma perché l'Io dovrebbe farsi altro, oggettivarsi e dar luce alla realtà che appare? Lo deve fare perché, se ciò non avvenisse, non potrebbe esser cosciente di sé, non potrebbe apparire a sé stesso. L'Io è infatti mediazione, sintesi degli opposti, non immediatezza: è il concreto che si fa astratto, il pensare che si fa pensato. I due non possono esser scissi, perché se lo fossero non ci sarebbe più nulla: che cosa sarebbe il pensare senza il pensato di cui si fa esibizione, che cosa il pensato senza il circolare che lo mette in moto?

L'Io diviene in quanto si pone come non-Io; e il non-Io, in cui esso si pone per valere come non-Io, dev'essere un concetto. Ma quando s'è posto come non-Io, l'Io non s'è posto. Non è divenuto. Non esiste. Se esistesse, e fosse veramente posto in quel non-Io, egli non sarebbe più Io: si sarebbe *fissato*, e nella monotonia sarebbe decaduto infatti al di sotto della libera attività spirituale. L'Io non esaurisce in effetti il suo processo, e pensa pensando all'infinito se stesso, e all'infinito costruendo innanzi a sé il proprio oggetto.¹²³

Questo processo in cui si ha il passaggio dall'atto al fatto, dal pensante al pensato, non può mai avere fine. Esso è infinito, poiché lo scarto tra le "due logiche" del pensare resta incolmabile e il soggetto non si potrà mai riconoscere definitivamente nell'oggetto,

¹²³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 69.

estinguendosi in esso, ma dovrà sempre superarlo e porsi oltre la propria oggettivazione di sé.

L'ambizioso progetto attualistico di riforma della dialettica si configura così come il tentativo di pensare alla realtà senza per questo scivolare nel rischio di generare una morta fotografia della realtà stessa. La dialettica è infatti lo stesso sprigionarsi del mondo: uno sprigionarsi ch'è sintesi di opposti, Io e non-Io, essere e non essere. Una tale costruzione speculativa, come dicevamo, non liquida la trascendenza, ma la riconduce alla sua matrice. Anche Gentile, come Husserl, non intende esaltare una sorta di pensiero puro, che si limita a pensare sé stesso nella sua astrattezza. L'atto cui allude Gentile altro non è se non lo stesso manifestarsi della realtà: una realtà che si ritrova con tutte le sue sfaccettature – passato, presente e futuro – all'interno del gesto nel quale l'Io pone sé stesso come identico a sé, passando attraverso l'altro da sé, il non-Io in cui si oggettiva.

Se le cose stanno così è per certi aspetti evidente la distanza che separa la dialettica gentiliana dall'intenzionalità fenomenologica. L'Io di Husserl, dicevamo, non gioca alcun ruolo attivo nel presentificarsi del mondo: esso si ritrae costitutivamente e si limita a lasciar apparire il fenomeno. Ciò lo rende molto diverso dall'atto gentiliano, che è invece posizione dell'esperienza, in una creazione ch'è creazione di sé, autotisi. Questo scarto tra i due approcci lo si ritrova anche nella differente impostazione metodologica delle due filosofie. La fenomenologia predilige l'analisi, ovvero la descrizione del fenomeno e l'osservazione epochizzata delle realtà che si manifestano alla coscienza. Tale processo appare come una progressiva spoliatura dell'esperienza dai pregiudizi dell'atteggiamento naturale per giungere a ciò che non può esser messo in dubbio. L'attualismo, dal canto suo, predilige la sintesi: la riconduzione della molteplicità all'unità e, viceversa, dell'unità alla molteplicità. In questo senso ha ragione Huber ad affermare che in Gentile si coglie una preminenza del pensiero pensante sul pensiero pensato, mentre in Husserl la si ha per il *noema* a scapito della *noesis*¹²⁴. Tuttavia, la distanza che separa questi pensatori non deve dissuadere dal mettere a tema

¹²⁴ C. Huber, *Gentile come un fine senza possibile continuazione fenomenologico-esistenziale*, cit., pp. 31-32. Se da un lato si può concedere a Huber questa affermazione, dall'altro però non ci si deve persuadere del fatto che in Gentile manchi totalmente la considerazione del pensiero pensato, come in Husserl la *noesis*. Proprio questo abbiamo cercato di mostrare fino ad ora, sottolineando il ruolo dell'astratto in Gentile e quello della coscienza come apparire dell'apparire in Husserl.

le altrettanto forti affinità che legano i rispettivi approcci speculativi. Abbiamo ragione di affermare, infatti, che pur muovendo da prospettive assai diverse Husserl e Gentile giungono a delle conclusioni estremamente simili. Attraverso le lenti di autori come Ruggenini, Negri e Natoli ci proponiamo così di affrontare l'ultimo capitolo del presente lavoro, nel quale cercheremo di portare alla luce il nocciolo speculativo che accomuna attualismo e fenomenologia.

Capitolo Secondo

Il trascendentale come puro accadere

2.1 La denaturalizzazione del logo

Inauguriamo la trattazione del presente capitolo riprendendo un saggio che è ricorso spesse volte nelle pagine precedenti: *Attualismo e fenomenologia* di A. Negri. La tesi fondamentale che l'autore intende sostenere è la sostanziale affinità, nascosta dietro linguaggi diversi, tra l'approccio gentiliano e quello husserliano. A tal riguardo, è importante precisare che questo scritto vide la luce nel 1964, in un periodo in cui il dibattito attorno alla fenomenologia – anche grazie a un testo come *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* di E. Paci – era piuttosto acceso in Italia. È in particolare la «novità del linguaggio speculativo» husserliano ad accendere l'interesse degli interpreti italiani: un interesse che però, a detta di Negri, sembra celare una certa «insofferenza»¹²⁵ per la tradizione idealistica (o, se si preferisce, neoidealistica) che aveva dominato le scene durante la prima metà del Novecento. Di fronte alla «moda»¹²⁶ rappresentata dalle formulazioni lessicali della fenomenologia, la domanda che intende porsi il nostro autore – il quale, va precisato, è per formazione un attualista – è la seguente: davvero la speculazione fenomenologica introduce all'interno della nostra area culturale una sostanziale novità teoretica, o, piuttosto, essa non è che «una forma di discorso nuova e, quindi, vuota, perché astratta, rispetto al vecchio contenuto di pensiero»¹²⁷? L'obiettivo del saggio è quello di fornire una risposta a tale domanda,

¹²⁵ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 13.

¹²⁶ Ivi, p. 17.

¹²⁷ Ivi, p. 13.

andando verso la direzione tracciata dalla seconda ipotesi e «ridimensionando, di conseguenza, il significato rivoluzionario della fenomenologia»¹²⁸.

Al di là di questa tesi di fondo, che si può condividere o meno, il valore dello scritto di Negri risiede nel tentativo di accostare due tradizioni filosofiche che, all'apparenza, sembrano non c'entrare nulla l'una con l'altra. Riteniamo dunque che esso vada preso sul serio, quantomeno per il fatto che ci costringe a guardare con occhi diversi tanto all'attualismo che alla fenomenologia, all'interno di un'operazione che può stimolare una comprensione più profonda sia di Husserl che dello stesso Gentile: due giganti del pensiero, rispetto ai quali la più piccola consonanza speculativa non può esser tralasciata, ma va compresa e, semmai, sviluppata. Ciò non significa che si debba accogliere in maniera acritica il testo in esame, ma che a esso vada destinata una certa attenzione: un'attenzione che non ci porti a liquidare le sue tesi come arbitrarie, ma piuttosto ci spinga a comprenderle, anche solo per mostrarne l'inconsistenza.

Cominciamo dunque con il mettere a tema alcuni dei motivi di confronto rilevati dall'interprete italiano. Anzitutto, come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo dedicato al trascendentalismo kantiano, Negri sottolinea un'affinità nelle osservazioni che Husserl e Gentile rivolgono alla gnoseologia critica. A entrambi gli autori sta infatti a cuore il problema della conoscenza, il quale va affrontato cercando di superare il dualismo tipico dell'impostazione kantiana. Tale proposito di riforma andrebbe ricondotto alla comune volontà di lotta contro qualunque forma di «alienazione intellettualistica»¹²⁹. Attualismo e fenomenologia si pongono infatti il compito di dar vita a un pensiero che riesca a liquidare, una volta per tutte, ogni tipo di presupposto: non vi può essere nulla che, precedendo l'attività dell'Io, ne condizioni l'operare. Quest'esigenza trova soddisfazione all'interno di due differenti, ma affini, proposte speculative. Da un lato, per quanto concerne la filosofia husserliana, centrale è il ruolo ricoperto dall'*epoché*. Dall'altro, in ambito attualistico, da sottolineare è la preminenza del pensiero pensante sul pensiero pensato, e la conseguente irriducibilità dell'atto del pensare a qualunque costellazione concettuale chiusa, finita.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ivi, p. 17.

Stando alla fenomenologica messa in parentesi, compito del filosofo è quello di tematizzare i presupposti indagati che stanno alla base della nostra esperienza mondana. Solitamente l'uomo non si pone il problema di come sia possibile la realtà che lo circonda: essa viene trattata come ovvia e accettata come un fatto naturale. Questo atteggiamento costituisce il punto di partenza delle ricerche husserliane, nel proposito di svelare come l'attività dell'Io agisca sotterraneamente costituendo la vita empirica. Si muove così dal mondo già dato e si sospende il giudizio circa la sua esistenza, per verificare sulla base di quali operazioni essa sia possibile. Per certi aspetti un tale approccio ricorda la kantiana ricerca sulle condizioni di possibilità della conoscenza, con la sostanziale differenza che il piano attinto dall'*epoché* non trascende la dimensione empirica. La realtà, quale essa appare, non viene tolta dall'operazione husserliana, ma diviene il correlato dell'attività intenzionale dell'Io. Quest'ultimo si attinge stando fermi entro la sfera dell'immanenza e non rappresenta un'oscura costellazione concettuale, alla stregua dell'Io penso kantiano, ma un operare concreto che sempre funge conferendo al mondo l'aspetto e il senso che esso ha. Chiaro, a tal proposito, è il seguente passo tratto dalla *Crisi delle scienze europee*: «sono io a porre il mondo nella sua validità; in base alla mia vita di coscienza, il mondo è il mondo che vale per me con tutto quel contenuto che vale appunto per me»¹³⁰. Ricondurre il mondo alla sfera soggettiva, riconoscere l'intrascendibilità dell'orizzonte fenomenico nel suo carattere intenzionale, significa adoperarsi per svelare l'autentica natura dei concetti. Questi ultimi non esistono indipendentemente dall'ego che li intenziona, ma si rendono possibili proprio grazie alla sua attività. Enfatizzando questo aspetto, Negri sottolinea il carattere emancipativo della fenomenologia husserliana. Quest'ultima si propone di liberare l'uomo dalla reificazione, nella misura in cui si adopera per svelare, alla base di qualunque "ordine naturale", il ruolo preminente del soggetto che lo concepisce e lo realizza come tale. In questa chiave si deve leggere la lotta condotta dal pensatore tedesco nei confronti dell'obiettivismo moderno, «che è un pericolo incalzante sempre da vicino lo spirito, non appena si afferma come assoluta una "razionalità unilaterale"»¹³¹. E, prosegue Negri, «la "razionalità unilaterale", data come assoluta, è

¹³⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 436.

¹³¹ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 25.

appunto una “scienza naturale” che scorda la *Lebenswelt* come fondamento del suo senso»¹³². Di fronte a tale dimenticanza – che è occultamento, da parte dell’obiettivismo, delle sue radici soggettive – la fenomenologia si propone di intervenire attraverso una duplice opera di riduzione: riconducendo la realtà matematizzata del mondo obiettivo alla dimensione empirico-qualitativa della *Lebenswelt*; e, successivamente, attraverso un’ulteriore *epoché*, facendo risalire lo stesso mondo-della-vita all’intrascendibile orizzonte fenomenico, come terreno originario a partire dal quale l’Io costituisce la sfera mondana.

Mettere in luce, disoccultare (quindi, appunto, demistificare), mostrare il radicarsi ed il fondarsi del concetto nella *Lebenswelt*, restituire il concetto alla sua “evidenza originaria” è temporalizzare il concetto; ed è come dire che la fenomenologia intende sorprendere la coscienza nel momento in cui è veramente coscienza di qualcosa. Questa coscienza, intanto, assunta a termine demistificatorio, si utilizza come strumento di denuncia. La proposizione della denuncia? Eccola: non c’è concetto che non abbia una sua radice estetica, una sua origine nel mondo della concreta esperienza dell’uomo.¹³³

La fenomenologia temporalizza sempre il concetto, poiché mostra come esso sia il frutto di un’opera di integrazione soggettiva. È la coscienza che, muovendo dagli adombramenti fenomenici e rilevando in essi una direzione di senso, dà forma alla realtà che abitiamo. Risalendo dunque dal terreno del mondo già dato all’orizzonte a partire dal quale esso si costituisce, ci si salvaguarda dal rischio di assolutizzare una particolare linea conoscitiva piuttosto che un’altra. Un rischio che l’Europa della tecnica sembra più che mai correre, nella misura in cui, scordandosi dell’origine soggettiva di qualunque teoria, riduce la razionalità a una mera facoltà di calcolo e abbandona l’uomo a vivere in un mondo a lui estraneo¹³⁴.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ivi, p. 24.

¹³⁴ Ricordiamo che un’opera come *La crisi delle scienze europee* risale agli anni ’30 del Novecento: un periodo in cui è difficile accusare le scienze di essere in crisi, poiché i risultati conseguiti dal loro sviluppo appaiono incredibili. E tuttavia esse sono in crisi perché si sono reificate, hanno perso la consapevolezza di essere, esse stesse, un prodotto della ragione umana. La scienza è scaduta a tecnica: un sapere meramente procedurale, inconscio delle proprie origini, che però ha la capacità di dar forma alla stessa soggettività che gli ha dato la vita. Quest’ultima appare spaesata poiché è rinchiusa entro un mondo totalmente alieno alla sua esperienza concreta: un deserto di senso, in cui vale solo ciò che è quantificabile e non c’è più posto per la concretezza della vita umana. Così l’uomo stesso si meccanizza, si trasforma in una cosa, e smarrisce la consapevolezza della propria libertà spirituale.

All'interno di quest'ottica si comprende l'importanza della sfida lanciata dall'*epoché* fenomenologica. Ci si deve lasciare alle spalle la realtà presupposta per svelare le sue autentiche origini, all'interno di un «compito infinito»¹³⁵, perché il processo attraverso il quale la soggettività mette a tema il suo operare non può mai permetterle di giungere a sé stessa, manco fosse una cosa tra le cose. Come dicevamo nel capitolo precedente, l'integrazione del fenomeno mai inizia e mai finisce, non verificandosi mai il caso in cui la coscienza sia scevra del suo contenuto intenzionato. Poiché la precedenza spetta all'apparire di ciò che appare, al soggetto ch'è da sempre compromesso con l'oggetto, la fenomenologia non può accettare la reificazione né di un polo, né dell'altro. Il suo proposito è così di liberare il campo da tutte quelle produzioni soggettive che si propongono di imprigionare l'Io, o la realtà, entro una qualche, storica, gabbia concettuale. Il soggetto non si definisce, poiché esso non si può mai delimitare entro un contorno finito, legato, com'è, a un'esperienza ch'è continuo fluire. Ecco che il richiamo alla fondazione diretta e originaria – ovvero, ribadiamo, il monito fenomenologico a tornare sempre sul terreno immanente della soggettività cui appare il mondo – viene ad assumere i tratti di una «crisi, di una crisi continua, dell'obiettivismo scientifico»¹³⁶. Dove quest'ultimo, indipendentemente dall'aspetto assunto, rappresenta il pericolo che l'Io può sempre incontrare quando, obliando la propria attività costitutiva, viene degradato a essere una semplice cosa, minacciando una fine del pensiero e dell'esperienza. Facendo valere il principio dell'intenzionalità operante, della soggettività che dimora nel perpetuo divenire della vita empirica e che a essa non si può mai sottrarre, la fenomenologia si propone di salvaguardare «le possibilità di una nuova scoperta, di un nuovo pensiero»¹³⁷.

Ora, husserlianamente, l'uomo “soggettività operante” è, proprio in quanto è soggettività trascendentale, non ammortita, tuttavia, nella sostanza dell'autocoscienza: la soggettività operante è, in ultimo, coscienza di qualcosa, [...] e quindi sempre in un rapporto nuovo, anche se unilaterale, col mondo. È in questo rapporto che, fenomenologicamente, si glorifica il diritto dell'uomo ad un'esperienza originaria: ed è il diritto che non potrebbe godersi, ove si imponesse un concetto ostacolante la nuova

¹³⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 349.

¹³⁶ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 27.

¹³⁷ *Ibidem*.

esperienza. Dal punto di vista del soggetto, fatto titolare di questa esperienza, non può esserci mai un oggetto irretito una volta per sempre in una forma conoscitiva: se un tale oggetto ci fosse e così fosse irretito, quella che Husserl chiama un'esperienza precategoriale (e cioè non soggetta a categorie presupposte) non ci potrebbe essere mai ed il godimento del diritto di cui sopra resterebbe eluso.¹³⁸

Eccola qui la vocazione antintellettualistica della fenomenologia, che affermando il primato dell'intenzionalità, della coscienza che conferisce senso al mondo, ci ricorda come qualunque costellazione concettuale vada sempre ricondotta al piano immanente della nostra esperienza. Il riconoscimento di tale evidenza deve portare l'uomo a liberarsi delle catene che esso stesso si è dato, scordando il proprio ruolo centrale nella significazione del reale. Proprio questo è il senso della «ripetizione costante della *Weltverlorenheit*»¹³⁹: una continua messa in discussione del mondo, che non è fine a sé stessa, ma deve far prendere consapevolezza all'Io del proprio ruolo di eterno “costruttore” della realtà; scongiurando il rischio che quest'ultimo, da soggetto in prima persona, divenga un semplice ente, soggetto in terza persona¹⁴⁰.

Quanto detto sinora ci porta a quel «piano teoretico» che, stando alle riflessioni di Negri, fa confluire attualismo e fenomenologia: un piano che viene definito di «*denaturalizzazione del logo*»¹⁴¹. Non è infatti difficile cogliere all'interno della stessa speculazione gentiliana il motivo della costante lotta nei confronti del logo reificato, del pensiero pensato che vorrebbe fissarsi una volta per tutte e detronizzare il pensiero pensante che gli consente di esserci. Come abbiamo avuto modo di vedere attraverso la trattazione della dialettica del concreto e dell'astratto, l'atto del pensare non può mai coincidere con il suo concetto pensato, tra i due v'è sempre uno scarto, pena la paradossale fine dell'esperienza. È proprio quest'ultima che Gentile intende preservare affermando il primato dell'atto di contro al fatto. Non ci si deve scordare che ogni

¹³⁸ Ivi, p. 28.

¹³⁹ Ivi, p. 19.

¹⁴⁰ Su questo si veda anche il più recente contributo di L. Vanzago, nel quale l'autore sottolinea l'esigenza husserliana di non reificare la coscienza, esigenza che si accompagna all'affermazione del legame imprescindibile tra l'Io e la dimensione empirica. Per questo in Husserl sarebbe possibile parlare di una coscienza che è «pura e allo stesso tempo incarnata»: essendo quest'ultima «distinta dalla realtà cosale», ma al contempo non isolabile astrattamente dall'orizzonte dell'esperienza. Cfr. L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, cit., pp. 99-100.

¹⁴¹ A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 19.

essente può esistere solo in quanto sono Io a pensarlo, qui e ora! Questo significa che nulla può anticipare la mia attuale esperienza, così come nulla può anticipare l'apparire del fenomeno. L'enfasi sul pensiero pensante, e l'esigenza husserliana di fare *epoché*, altro non sono se non diverse modalità attraverso le quali attualismo e fenomenologia si propongono di far valere il primato dell'immanenza. Un primato che la filosofia deve continuamente sostenere, pena il rischio che si fissi una volta per tutte il pensare, che si ponga fine all'apparire del mondo. Per questo Gentile è così attento a differenziare il logo concreto dal logo astratto: è una differenza che dev'essere costantemente negata, ma al contempo affermata. Il pensare è la vita del concetto, ma non si fissa in quest'ultimo, ne è sempre oltre. Analogamente, all'interno del lavoro fenomenologico non si ha mai finito di fare *epoché*, poiché mai si riesce a cogliere una dimensione che non sia già stata costituita dalla coscienza. Si tratta di un compito infinito, appunto, poiché infinita dev'essere l'opera di disoccultamento: pena la reificazione del pensiero, la sedimentazione del logo, nella quale non trova più spazio la vita dello spirito.

Se così stanno le cose, si comprende anche l'enfasi che i nostri autori pongono sull'interpretazione del trascendentale, il quale non può venire degradato a una semplice sostanza e confinato entro una sfera astratta rispetto all'esperienza. Husserliamente, l'Io è sempre "intenzionante", rivolto a un contenuto che il suo sguardo manifesta e da cui non può prescindere. Gentilianamente, invece, il pensare è sempre tale di un pensato: entro cui l'atto vive, ma non può mai scadere. E lo stesso può dirsi per la coscienza fenomenologica, la quale non finisce di manifestare il mondo, non precipitando mai tutta nel fenomeno portato alla luce. In tal senso, rileva Negri, l'accostamento tra i due modi di intendere il trascendentale può essere fatto anche, e soprattutto, sul piano estetico: richiamando la trattazione gentiliana del sentimento, messa a tema ne *La filosofia dell'arte*.

Gentile trova nel sentimento lo *humus* onde germoglia lo stesso pensiero; [...] quello *humus* è la stessa realtà "di cui ha bisogno il pensiero" [...], alla quale perciò sempre si volge, e nella quale pur sempre si ritrova, dacché il sentimento, la realtà "è la radice con

cui l'albero gigantesco del pensiero, che con le cime tocca il cielo, si attacca alla terra, donde trae la sua vita".¹⁴²

Questo soggetto che sente – ch'è oltre a sé, aperto alla realtà, poiché è sempre implicato nel suo stesso darsi – è l'Io «salvato dalla naturalizzazione cartesiana»¹⁴³. Un Io che non si può definire, poiché è lui stesso a definire ogni cosa: la husserliana «soggettività costantemente fungente, [...] che compie le operazioni che costituiscono il mondo»¹⁴⁴.

Ecco che attualismo e fenomenologia, facendo valere appieno il primato dell'immanenza e il radicale rifiuto di qualunque presupposto, giungono a una simile conclusione circa il modo in cui debba essere inteso il trascendentale. Proprio perché non più sganciato dall'esperienza o estraneo all'apparire dell'ente, esso viene a costituirsi come lo stesso sprigionarsi della realtà: una realtà che non ha più bisogno di una base di appoggio, di un fondamento che ne giustifichi l'essere. L'Io, il pensare, non è infatti estrinseco al pensato, al fenomeno. Il pensare è il perpetuo darsi del pensato, così come l'Io è la presenza stessa del fenomeno. Coerentemente intese dunque, queste due prospettive, proprio perché enfatizzano il ruolo della soggettività, giungono a dissolverla. L'Io si assolutizza a tal punto che si contrae, o, similmente, viene a coincidere con il mondo dell'esperienza.

Prima di sviluppare adeguatamente questa tesi, vediamo però di confrontarci un attimo di più con il saggio che abbiamo preso in esame in questo paragrafo, per verificare se sia effettivamente possibile concedere a Negri l'operazione di accostamento ch'è stata esposta. Se da un lato si può infatti ammettere la convergenza delle due prospettive verso il piano di denaturalizzazione del logo, dall'altro va riconosciuto uno scarto nelle modalità in cui tale operazione viene eseguita. Uno scarto che si ravvisa nelle diverse metodologie attraverso le quali i nostri autori attingono il piano dell'immanenza. Fermandoci a Husserl, sotto i riflettori è in particolare la stessa opera di riduzione fenomenologica: l'*epochè*. Come abbiamo avuto modo di vedere poc'anzi, la sospensione del giudizio viene messa in atto a partire dal cosiddetto atteggiamento

¹⁴² Ivi, p. 21.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 436.

naturale. Quest'ultimo rappresenta il modo ingenuo di guardare alla realtà, che non la considera nella sua intrinseca relazione alla soggettività, ma come un insieme di enti privi di un rapporto necessario con la coscienza. Per l'uomo immerso in tale atteggiamento le cose esistono anche se nessuno le intenziona, sono essenti in sé. Il lavoro del fenomenologo viene introdotto a partire da tale dimensione, e comincia proprio dalla messa in parentesi di tutta la costellazione di credenze che dimorano in questa visione del mondo. Alla fenomenologia, dunque, si giunge, essa non rappresenta il punto di partenza della ricerca filosofica, ma semmai il punto di arrivo. Tant'è vero che Husserl appare continuamente alla ricerca di nuove introduzioni al sapere fenomenologico. Emblematico, a tal proposito, è il contributo della *Crisi delle scienze europee*, dove il filosofo tedesco mette a tema ben tre diverse vie attraverso le quali giungere alla fenomenologia trascendentale¹⁴⁵. È stato in particolare Ruggenini a rilevare tale caratteristica dell'approccio husserliano: un rilievo che peraltro già lo stesso E. Fink aveva messo in luce con uno scritto del 1933, nel quale l'allievo di Husserl afferma chiaramente, con il benestare del maestro, che «la riduzione presuppone sé stessa»¹⁴⁶.

Questa circostanza colloca tutto l'impianto fenomenologico entro una situazione paradossale, che difficilmente un autore come Gentile potrebbe accogliere. Infatti, se si ammette la precedenza dell'atteggiamento naturale rispetto allo sguardo del fenomenologo, si incorre ancora una volta nell'astratta separazione del piano dell'errore dal piano verità. Il punto di vista filosofico, che ha presente la necessaria correlazione tra fenomeno e coscienza, appare secondario rispetto all'ingenuo universo di credenze

¹⁴⁵ Come ben segnalato da L. Landgrebe, esse sono: «1. la domanda retrospettiva sull'origine storica della crisi (parte 1,2), 2. la domanda retrospettiva partendo dal dato "mondo della vita" (parte 3A), 3. la via che parte dalla psicologia (parte 3B)». Cfr. L. Landgrebe, *Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della «Krisis» di Husserl*, in M. Signore (a cura di), *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, cit., p. 24.

¹⁴⁶ Il riconoscimento del fatto che la riduzione presuppone sé stessa non porta però Fink, e nemmeno Husserl, ad abbandonare la precedenza del piano naturale rispetto a quello fenomenologico. In questo senso la dichiarazione di Fink va interpretata come una presa di coscienza dell'apparente ingiustificabilità dell'*epoché* introdotta a partire dalla dimensione intramondana: questa è presupposta appunto perché non può essere dedotta dall'atteggiamento naturale. Cfr. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Springer, Dordrecht 1966, pp. 110-111. Quest'affermazione di Fink si trova nel saggio *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik* risalente al 1933. Per maggiori informazioni sul testo in questione cfr. M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 58.

dell'io umano. Anche la fenomenologia risulta così gravata dalle contraddizioni entro le quali si avvolge qualunque metodo della trascendenza. La verità non si possiede, ma si deve guadagnare muovendo dal piano della non-verità. Ecco che la stessa *epoché* diviene incomprensibile e ingiustificabile: perché mai l'uomo dovrebbe, a un certo punto, decidere di uscire dimensione intramondana e incominciare l'analisi fenomenologica? Com'è possibile guadagnare il piano della coscienza pura, se non avendo già entro di noi la consapevolezza della sua azione? «La soggettività trascendentale funge come il fondamento reale, o quanto meno la meta che polarizza tutto ciò che viene detto, senza che si abbia la forza di deporre il punto di vista dell'uomo»¹⁴⁷. Così facendo si mantiene in piedi una situazione piuttosto ambigua: da un lato si sostiene che l'attività costitutiva dell'Io è sempre presente, dall'altro si crede di poter guadagnare dal di fuori tale propositività, muovendo da un mondo già dato. Sembra che non ci si avveda, per dirla in altro modo, del fatto che non è possibile parlare di atteggiamento naturale se quest'ultimo non si affianca al punto di vista trascendentale. Il primo è infatti tale solo alla luce del secondo, che ne illumina l'autentico significato. Solo essendo già nella verità è possibile parlare di errore, perché altrimenti esso non potrebbe nemmeno apparire come tale. Dunque non si esce dall'atteggiamento naturale per avvicinarsi piano piano all'orizzonte della soggettività costitutiva, ma è piuttosto quest'ultima a porre, come precedente a sé, la dimensione mondana. Per dirla gentilmente, l'uomo si dà solo come un astratto, di cui il concreto è appunto il trascendentale, senza del quale il primo non può esistere.

La fenomenologia invece vuole condurre alla *Gründerfahrung* «attraverso un estremo approfondimento e trasformazione della presa di coscienza naturale», essa fornisce attraverso la riduzione il metodo di accesso alla soggettività trascendentale, in essa si realizza il ritorno dello spirito a se stesso. Dunque dalla soggettività assoluta si sta originariamente fuori – la *Ursituation* è lo essere nel mondo – e la fenomenologia si comprende come il cammino, che lo spirito deve percorrere per riappropriarsi della sua essenza. Un cammino teso tra due poli, l'uomo ad un estremo, il soggetto assoluto all'altro estremo. Dove si vede che l'atteggiamento naturale è astrattamente

¹⁴⁷ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 62.

presupposto, da Husserl come da Fink, al punto di vista trascendentale, mentre questo è in realtà il solo a poterne parlare.¹⁴⁸

Permanendo, di fatto, questa divisione tra il piano mondano e quello trascendentale, la fenomenologia non riesce a liberarsi in maniera definitiva di alcuni fraintendimenti e da ultimo rischia di rimanere prigioniera di una concezione della soggettività che talvolta sembra prestarsi a interpretazioni psicologistiche o antropologistiche. Ciò emerge in maniera chiara, ad esempio, nel momento in cui Husserl sente la necessità di fornire una dimostrazione dell'esistenza di altre soggettività trascendentali: un'esigenza che si fa tanto più pressante quanto più il filosofo tedesco avverte il rischio di una deriva solipsistica della sua filosofia¹⁴⁹. E non è un caso, si badi, che l'approccio fenomenologico si senta punto nel vivo nel momento in cui viene accusato di dar vita a un solipsismo: ciò dipende proprio dalla sua concezione del trascendentale, la quale resta ancora di carattere egologico. L'io puro resta un io e in quanto tale abbisogna di un "tu" a cui contrapporsi per riconoscersi appunto come quell'io che è. Appare quindi necessario adoperarsi per dimostrare l'esistenza di una «intersoggettività trascendentale»¹⁵⁰, altrimenti verrebbe meno la consistenza del soggetto stesso. Risulta chiaro, però, come questo non faccia che produrre un groviglio sempre più fitto e inestricabile di paradossi: nei quali sembra riprodursi quella stessa esigenza che abitava entro il *cogito* cartesiano, la pretesa di voler uscire da sé e toccar con mano una realtà trascendente lo spirito.

Detto questo, appare evidente come le tesi di Negri vadano quantomeno problematizzate, poiché altrimenti rischiano di appiattare l'uno sull'altro due approcci che restano estremamente diversi. Prezioso, a tal proposito, è stato il contributo di Natoli, il quale ha a sua volta espresso alcuni dubbi circa la possibilità di accostare in maniera netta la filosofia di Husserl con quella di Gentile: facendo notare il maggiore radicalismo del filosofo italiano, il quale – stando alle sue parole – «si porta oltre l'orizzonte della fenomenologia», attingendo «pienamente quel piano

¹⁴⁸ Ivi, pp. 66-67. Il passo citato da Ruggenini è un estratto tratto da un altro saggio di Fink, intitolato *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, il quale si trova nella medesima raccolta di saggi citata nella nota 146 (p. 166).

¹⁴⁹ Circa il solipsismo in Husserl, si veda, ad esempio: S. Vanni Rovighi, *Husserl*, cit., pp. 139-140.

¹⁵⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 211.

dell'intenzionalità»¹⁵¹ che talvolta Husserl sembra invece abbandonare per lasciare spazio all'*epoché*. Va però sottolineato che lo stesso Negri non rifiuta queste affermazioni, ma si mostra d'accordo con la tesi complessiva di Natoli. A tal proposito egli si esprime in questi termini, all'interno di una nota aggiunta al suo saggio *Attualismo e fenomenologia* successivamente alla pubblicazione del testo di Natoli:

Voglio approfittare del favore restituitomi da Natoli. Egli, in sostanza, distingue, come è possibile distinguere, due Husserl: quello che “supera l'astratta separazione tra soggetto e oggetto” e quello che, ad un certo punto, dà spazio all'*epoché* che “realizza la sospensione di ogni giudizio al fine di evitare che il pregiudizio infici la coscienza e turbi la possibilità di una visione pura”. [...] Con questo Husserl, platonico e platonizzante, [...] nulla, assolutamente nulla ha a che fare Gentile [...]. E perché e come nulla, assolutamente nulla Gentile abbia a che fare con questo Husserl credo di averlo spiegato, pur non facendo il nome del filosofo tedesco, in un saggio: le idee platoniche si induriscono nell'immobilità e non danno luogo ad una conoscenza come *actio mentis* o ad una “cognizione come prassi”.¹⁵²

L'Husserl che rimane ancorato a una prospettiva tendente a enfatizzare la possibilità di una descrizione pura, e a porre l'Io su di un piano diverso rispetto all'esperienza, resta molto distante dal Gentile che enfatizza l'atto del pensare come prassi, come divenire inarrestabile. E tuttavia, proprio perché ci sono “più Husserl”, è possibile far valere quegli aspetti della fenomenologia che la conducono verso il radicalismo proprio dell'approccio gentiliano. Un tale proposito è raggiungibile nella misura in cui venga svolto in maniera conseguente quel primato dell'intenzionalità che, in realtà, come abbiamo cercato di far notare nel capitolo precedente, costituisce l'autentico motivo di fondo della ricerca fenomenologica. Se infatti si riconosce che la precedenza spetta all'unità concreta di soggetto e oggetto – unità, appunto, intenzionale –, diviene più semplice lasciarsi alle spalle il controsenso che si incontra nel momento in cui i due poli dell'esperienza vengono invece isolati. Quest'operazione non è in contrasto con la filosofia husserliana, ma rappresenta, semmai, una sua rigorizzazione:

¹⁵¹ S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., pp. 27-28.

¹⁵² A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 46. Il saggio a cui si riferisce Negri è: *Giovanni Gentile: l'atto come “actio mentis”*, in M. Sánchez Sorondo (a cura di), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (Atti del colloquio internazionale, Laterano, 17-19 gennaio 1989), Herder-Università Lateranense, Roma 1990, pp. 257-277.

una rigorizzazione che la può mettere al sicuro da quelli che talvolta sono dei veri e propri autofraintendimenti.

Vediamo allora di mettere a tema una tesi che è ricorsa spesso all'interno di questo scritto e che deve a Ruggenini la sua paternità: la fenomenologia va compresa come un approccio idealistico di riduzione dell'essere all'apparire, e perciò costituisce una via attraverso la quale diviene possibile deporre ogni residuo ontico e metafisico, per sgravare definitivamente l'esperienza da ogni fondamento che si proponga di metterla al riparo dal suo divenire. Una simile interpretazione della filosofia husserliana mostrerà tutte le sue affinità rispetto alla speculazione attualistica: all'interno di una tendenza che, dicevamo poc'anzi, alla fine porta alla messa in discussione di quello stesso Io che, da Cartesio in poi, ha rappresentato il perno di ogni tematica trascendentale. Il primato dell'immanenza, infatti, mostra tutta la sua potenza distruttiva e, come puntualizza Natoli, «proprio perché toglie ogni trascendenza pone le condizioni della dissoluzione del soggetto medesimo; almeno per quel tanto che esso è definito dall'opposizione all'oggetto»¹⁵³.

Eredi della tradizione moderna che abbiamo cercato di ricostruire nella prima parte di questo lavoro, i nostri autori rappresentano così un ponte di passo fondamentale che conduce la vicenda del trascendentalismo alla sua massima espressione: portando al tramonto la tradizione metafisica dell'Occidente, e consegnando a sé stesso l'apparire del mondo.

2.2 Divenire, storia, accadere: crisi del fondamento e assolutizzazione dell'esperienza

Il saggio di Ruggenini, *Verità e soggettività*, ci invita a considerare la filosofia husserliana come una peculiare forma di idealismo. Come dicevamo, questa particolarità consiste nell'affermare con decisione la riconduzione dell'essere a ciò che è manifesto alla coscienza. Si tratta di una sostanziale novità rispetto alla tradizione idealistica precedente, da Kant sino a Hegel. Come abbiamo visto nel caso del filosofo prussiano, infatti, l'istanza trascendentale – pur facendosi presente con tutta la sua forza – non consente ancora l'effettiva messa in discussione del mondo e dell'approccio

¹⁵³ S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 25.

obiettivistico. Quest'ultimo rimane presente all'interno della gnoseologia critica, tanto da guidare sotterraneamente il suo stesso sviluppo. Il metodo regressivo di Kant, attraverso il quale egli attinge il piano dell'Io penso, altro non è se non un modo per giustificare adeguatamente la possibilità della conoscenza oggettiva realizzata dalle scienze moderne. Ciò significa che il filosofo prussiano non ha nessuna intenzione di indagare la reale natura del mondo: egli sa già «quello che l'ente è indipendentemente dal manifestarsi dell'ente stesso»¹⁵⁴. Ne consegue il valore subordinato che l'intuizione ha all'interno della filosofia critica.

Questi rilievi vengono mossi da Husserl anche nei confronti dei successivi sviluppi dell'idealismo tedesco. Pur contribuendo a svelare i controsensi dell'approccio obiettivistico, esso rimane infatti ben lungi dal mettere a tema l'autentica natura del trascendentale.

L'idealismo fu sempre troppo disinvolto con le sue teorie e non riuscì per lo più a liberarsi da segreti presupposti obiettivistici, ovvero trascurò nelle sue speculazioni il compito di interrogare concretamente e analiticamente la soggettività attuale, per la quale il mondo dei fenomeni ha attualmente valore nell'intuizione.¹⁵⁵

L'obiettivo polemico di queste righe della *Krisis* è evidentemente la dialettica. Quest'ultima appare a Husserl come il tentativo di ricostruire aprioristicamente il darsi della realtà: una via attraverso la quale ci si propone di «mettere al sicuro il mondo, che – scrive Ruggenini – resta presupposto»¹⁵⁶. La dialettica viene infatti vista come la legge che guida il divenire storico, precedendolo e fondandolo. «L'ente non è lasciato essere nell'intuizione che rivela i limiti del suo essere, ma è dedotto come momento necessario di una storia, di cui la dialettica rappresenta la legge segreta»¹⁵⁷. Un'osservazione che non si discosta molto dalla critica che Gentile solleva alla filosofia di Hegel. Infatti, analogamente al filosofo italiano – il quale faceva notare come nell'idealismo assoluto permanesse una separazione tra l'orizzonte del pensiero attuale e la dimensione logica (che veniva appunto considerata come una legge imponentesi allo sviluppo della realtà) –, Husserl puntualizza come la tematica trascendentale vada necessariamente affrontata

¹⁵⁴ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 268.

¹⁵⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 286.

¹⁵⁶ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 268.

¹⁵⁷ Ibidem.

restando entro il piano dell'immanenza. Il richiamo all'intuizione coincide qui con l'esigenza di rivolgersi alla nostra esperienza attuale, a ciò che appare qui e ora, senza che si ponga al di là di questa dimensione una qualche realtà che ne giustifichi l'essere. «L'ente è il dato e rispettare l'ente significa testimoniare autenticamente la datità; da ciò consegue che l'intuizione è il principio del sapere»¹⁵⁸. Questo principio, assunto radicalmente, invita il fenomenologo ad attenersi soltanto alla logica della presenza: l'unica di cui non sia possibile dubitare. Essa mette in evidenza come il sostrato ultimo a cui si richiama qualunque sapere non sia altro che l'orizzonte dell'apparire: un apparire ch'è tale solo in virtù di sé stesso, il cui essere va ricondotto esclusivamente alla sua manifestazione. «L'originario sapere dell'ente ne deve testimoniare la precarietà, e cioè il puro accadere nell'orizzonte della presenza senza poter fare appello a garanzie e spiegazioni metafisiche del suo essere, che significano trasgressione della logica della presenza e da cui prendono le mosse le varie forme di sapere non fenomenologico, ma ricostruttivo, impegnato a conciliare le manifestazioni dell'ente con le proprie postulazioni metafisiche»¹⁵⁹.

Giungiamo a cogliere, attraverso questo passo di Ruggenini, la direzione imboccata dal trascendentale husserliano. Esso, in quanto orizzonte dell'apparire, da un lato rappresenta la necessaria condizione di possibilità del manifestarsi del fenomeno, che può darsi solo nella misura in cui si rende presente a uno sguardo; dall'altro, nonostante questa imprescindibilità, l'Io svolge un ruolo completamente passivo e non rappresenta un fondamento del contenuto manifesto. Vediamo di chiarire meglio quest'ultima affermazione, che altrimenti sembra cozzare con lo stesso carattere trascendentale della soggettività husserliana. A questo proposito ci torna utile tornare sulla caratterizzazione dell'Io come orizzonte. Abbiamo più volte sottolineato nel corso del testo, infatti, che la fenomenologia invita a considerare la soggettività come uno sguardo, un vedere. Il fenomeno appare, e il suo apparire deve a sua volta esser presente a un testimone, ch'è appunto l'Io. Quest'ultimo, proprio in quanto semplice testimone dell'apparire, non gioca alcun ruolo attivo nel manifestarsi dell'ente: in questo senso non deve vedersi nel trascendentale husserliano un fondamento. Esso non fonda

¹⁵⁸ Ivi, p. 269.

¹⁵⁹ Ivi, p. 277.

l'accadere del fenomeno, poiché non ne costituisce la ragione. Se così fosse si ricadrebbe daccapo nell'errore cartesiano e si interpreterebbe l'Io come una semplice sostanza, un ente mondano – che esiste in sé e prescinde dalla manifestazione del fenomeno. Rispetto a quest'ultima affermazione, come abbiamo visto, per certi aspetti è vero che in Husserl permangono degli elementi tipici del cartesianesimo, e anche dei veri e propri presupposti. Tuttavia, Ruggenini ci invita a cogliere l'essenza della speculazione fenomenologica: la quale consiste nell'affermazione della natura intenzionale dell'Io. Proprio in virtù di tale carattere, non è possibile pensare al trascendentale husserliano come a un ente. L'Io è quell'orizzonte a partire dal quale le cose si danno, e che non può essere a sua volta una cosa. Esso è appunto l'apparire di tutto ciò che appare, e non esiste indipendentemente da ciò che di volta in volta si manifesta.

Una simile interpretazione del trascendentale spinge verso la direzione dell'Essere di Heidegger. Quest'ultimo viene interpretato nella sua differenza ontologica rispetto all'ente: è l'accadere dell'ente, il suo manifestarsi. Se l'ente rappresenta dunque il contenuto dell'apparire, ciò che di volta in volta appare, l'Essere è l'apparire di questo apparire. Ciò determina la radicale irriducibilità dell'Essere all'ente e la conseguente inobiettività dell'Essere stesso. Quest'ultimo si consegna attraverso l'apparire delle cose, ma il suo consegnarsi è al contempo un ritrarsi, un nascondersi: non è infatti possibile impadronirsi dell'Essere così come ci si impadronisce dell'ente. L'ente sta dinnanzi allo sguardo, è disponibile, manipolabile, ciò non vale per l'Essere: se così fosse esso verrebbe a coincidere con il contenuto manifesto, sarebbe una cosa, non il suo accadere, il suo presentarsi. In virtù di tale indisponibilità, l'Essere non costituisce la ragione dell'apparire dell'ente, se per ragione intendiamo una legge che in qualche modo precede e fonda il manifestarsi delle cose, rendendo dunque deducibile e prevedibile quest'ultimo. Come ben sottolinea Ruggenini, «l'ente è fondato nell'essere come in ciò che, proprio perché non è ente, non può trovare fondamento»¹⁶⁰. L'Essere è quindi, in un certo senso, il fondamento dell'ente: ma è un fondamento senza fondamento.

Che l'essere sia il fondamento senza fondamento dell'ente significa che l'essere non va pensato nella sua verità come uno stare in sé a partire dal quale avviene la posizione

¹⁶⁰ Ivi, p. 230.

dell'ente; in questo modo l'essere sarebbe pensato non già come essere, ma come ente, come l'ente assoluto e in sé sussistente, capace di far essere l'ente e pertanto signore del suo apparire. L'essere invece non è altrimenti che come l'essere dell'ente, il quale accade senza altro fondamento che il suo stesso accadere; l'essere è un lasciar venire l'ente alla luce (*Aufgehenlassen*) e un lasciarlo stare innanzi (*Vorliegenlassen*), senza che sia possibile altra ragione di questo manifestarsi dell'ente che il suo stesso disvelarsi e durare (*währen*) e trattenersi (*weilen*) nell'apparire.¹⁶¹

Così come l'Essere costituisce l'apparire dell'ente, la soggettività trascendentale rappresenta l'apparire del fenomeno. Analogamente all'Essere, che non prescinde dalla manifestazione dell'ente, l'Io non esiste senza il manifestarsi del fenomeno. Cosa si può dedurre da queste considerazioni? L'interpretazione dell'Io come presenza del fenomeno, accadere del mondo, pone l'accento sulla datità del disvelarsi dell'ente. La verità ultima che la fenomenologia intende testimoniare coincide così con la presa di coscienza della precedenza dell'apparire. Quest'ultimo deve essere testimoniato come la fonte primaria di ogni sapere. Il fatto che il fenomeno appaia, proprio perché il suo apparire non ha altra ragione che il suo stesso apparire, costringe il fenomenologo a prendere atto di questa spontaneità. Per questo Husserl insiste sulla necessità di sospendere il giudizio. Una tale sospensione si lega al celebre «principio di tutti i principî: cioè, [...] che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»¹⁶². Ecco che, scrive Ruggenini, «l'intuizione assunta come norma metodologica equivale al programma di attenersi alla manifestazione di ciò che si manifesta, senza prevaricare rispetto ad esso in alcun modo»: «dell'essere dunque si parla fondatamente, se questo parlare dell'essere è rendere testimonianza al suo apparire [...] non già un favoleggiare di enti e di condizioni di possibilità dell'ente»¹⁶³.

Quanto detto sinora ci permette di svolgere alcune considerazioni circa il modo in cui viene ad esser concepita l'esperienza nella speculazione husserliana. In virtù della necessaria precedenza dell'accadere, il quale – ribadiamo – si pone da sé, la fenomenologia testimonia con forza la precarietà dell'ente. Da ciò consegue

¹⁶¹ Ivi, p. 231.

¹⁶² E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 50-51.

¹⁶³ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 277.

l'impossibilità di predeterminare e disporre a proprio piacimento dell'esperienza: non esiste una legge in grado di vincolare il darsi del mondo. Anch'essa infatti, per esistere, dovrebbe prima palesarsi e dunque fondarsi sulla spontaneità dell'apparire, piuttosto che fondarla. Quest'ultima affermazione deve valere anche per la stessa soggettività trascendentale. L'Io non precede l'accadere, ma né è appunto il testimone. Poco importa dunque che ci si avvalga ancora di termini che richiamano enti intramondani: il trascendentale husserliano non può essere un ente nel mondo, ma è piuttosto l'apparire del mondo. L'originario viene così a caratterizzarsi «come presenza originaria e cioè come flusso che nel suo fluire mantiene sempre la forma della presenza e per questo viene detto “*nunc stans*”, ‘presenza’ permanente”»¹⁶⁴.

Emerge attraverso questa definizione del trascendentale come «*universale urtümliche Gegenwart*» il valore attualistico dell'assoluto husserliano. Il soggetto è l'apparire attuale del tutto, presenza di sé a sé nel mentre che pone la presenza del mondo. «L'assoluto esiste sotto la forma di una vita intenzionale che, qualsiasi cosa possa *avere presente* alla coscienza, è nello stesso tempo coscienza di sé». [...] Rispetto all'attualità della coscienza assoluta, che esaurisce l'estensione attuale del dominio dell'essere, l'ente si definisce come l'evento, del quale non si può dare altra ragione che il suo accadere.¹⁶⁵

Tale concezione del trascendentale conduce la fenomenologia verso una «rigorizzazione attualistica»¹⁶⁶. Con essa Ruggenini intende evidenziare la reale portata della filosofia husserliana, la quale consiste in quella radicale «essenzializzazione del significato dell'idealismo, che compete per molti aspetti al neo-hegelismo italiano e in particolare gentiliano»¹⁶⁷. Quest'opera di essenzializzazione – come abbiamo più volte ribadito – va colta nella volontà di far valere fino in fondo il primato dell'immanenza, attenendosi solo a ciò che l'esperienza diretta può offrire. La conseguenza di tale proposito è la messa in discussione di ogni forma di sapere metafisico: che si propone di spiegare o anticipare il farsi concreto della vita empirica, ponendo un qualche

¹⁶⁴ Ivi, p. 588.

¹⁶⁵ Ivi, pp. 588-589. Il passo citato da Ruggenini si trova nella husserliana *Logica formale e trascendentale*: cfr. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966, p. 241; trad. it. a cura di G. D. Neri.

¹⁶⁶ Ivi, p. 589.

¹⁶⁷ Ibidem.

fondamento alla base di quest'ultima e decretandone così la secondarietà, e – da ultimo – la falsità. Attualizzare significa infatti porre l'accento sul momento presente, enfatizzandone l'importanza e mostrando come ogni realtà si radichi necessariamente in esso, non viceversa. L'esperienza, dunque, si impone: pone sé stessa.

Lo sguardo fenomenologico, in tutto ciò, altro non è che la presenza di ciò che appare: una presenza ch'è strettamente legata al contenuto manifesto e che non può mai coincidere con esso, essendone appunto la condizione di possibilità. L'Io esibisce il fenomeno, ma proprio per questo deve necessariamente essere opaco e stare nell'ombra. Questa opacità – ch'è l'inobiettività dell'Essere cui facevamo riferimento poc'anzi – sancisce il primato dell'apparire e impedisce che si possa predeterminare il corso della vita empirica. Questa si afferma da sé: senza che a tale imporsi possa darsi altra giustificazione che il suo stesso accadere attuale.

Veniamo ora a Gentile, chiamato in causa da Ruggenini e accostato a Husserl proprio in relazione alla sua volontà di dissoluzione della metafisica ed essenzializzazione dell'idealismo. Se c'è infatti un pensiero che ha posto l'accento sull'attualità, questo è di certo l'attualismo gentiliano. Per mostrare in che senso l'interpretazione del trascendentale del filosofo italiano sia strettamente affine alla tematizzazione della fenomenologia che abbiamo proposto, mi avvalgo di alcune righe tratte dal già citato saggio di Natoli: *Giovanni Gentile filosofo europeo*. Anche Natoli infatti, come Ruggenini, vede nell'attualismo uno snodo fondamentale all'interno del processo di dissoluzione della metafisica.

Nell'atto gentiliano la suprema necessità non può essere altrimenti esperita se non come eventualità. La filosofia dell'atto temporalizza l'eterno che non può più essere pensato né come un ente autosussistente, né come una sostanza separata e opposta al divenire, né come un Dio creatore. Se è così, Gentile liquida l'ontoteologia.¹⁶⁸

La «suprema necessità» cui allude Natoli altro non è se non l'imporsi del pensiero attuale. Quest'ultimo, analogamente al trascendentale husserliano, non può essere concepito come un ente: ma piuttosto come identico al divenire stesso, al farsi dell'esperienza, che si impone da sé. «Il movimento infatti non è un *posterius* rispetto

¹⁶⁸ S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 26.

alla coscienza ma coincide con il suo stesso essere»¹⁶⁹. Il pensiero esiste solo nella sua processualità, non come un ente che riposa in sé, ma come lo sprigionarsi dell'esperienza. Nulla precede l'atto, poiché esso è quello stesso orizzonte dell'accadere a partire dal quale ogni cosa si costituisce e trae la propria vita. Gentile, così facendo, «liquida l'ontoteologia», poiché libera l'esperienza da qualunque assicurazione metafisica. Analogamente ad Husserl – all'Husserl che abbiamo analizzato attraverso Ruggenini – che enfatizza il riposare in sé dell'accadere, il quale si pone da sé e non in ragione di altro, Gentile sottolinea il primato dell'esperienza. Quest'ultima non va ricondotta a un fondamento esterno: sia esso una legge logica, un dio o un qualunque altro sostrato ontico. Emblematico, in tal senso, è questo passo tratto dallo scritto – contenuto ne *La riforma della dialettica hegeliana – L'esperienza pura e la realtà storica*¹⁷⁰:

La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo. Il suo essenziale divenire esclude tanto la posizione di un oggetto determinato quanto quella di un determinato soggetto, come presupposti dall'esperienza; e rende quindi vana ed assurda ogni questione intorno alla natura del soggetto e dell'oggetto concepiti astrattamente quasi stanti ciascuno per sé.¹⁷¹

Anche qui, come nel caso dell'intenzionalità husserliana, si sottolinea il controsenso dell'astratta separazione di soggetto e oggetto, pensiero pensante e pensiero pensato. Discutere di enti separati, indipendentemente dalla loro natura, equivarrebbe infatti a non prender coscienza dell'unica modalità di esistenza possibile: quella attuale, del pensiero che pone i suoi oggetti, che si pone in essi, divenendo e facendosi continuamente.

La precedenza del divenire non impedisce però a Gentile di sottolineare, al contempo, l'unicità e la stabilità dell'atto. Similmente a quanto detto per Husserl, in cui l'assoluto è tanto presenza del mondo quanto presenza di sé a sé, anche nel caso del pensatore siciliano l'originario viene concepito come lo stare assieme di movimento –

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Il testo è la prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuta nella R. Università di Pisa il 14 Novembre 1914.

¹⁷¹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 248.

ch'è il fluire dell'esperienza – ed eternità – ch'è la quiete dell'atto che riposa in sé.
Torniamo a Natoli:

Il pensiero si dà come l'orizzonte che non tramonta, come lo sfondo che si dà a vedere sottraendosi e che lascia essere le cose. Sotto quest'aspetto, l'atto è inevitabilmente il *nunc stans* di ogni accadere e senza il quale nessun accadere sarebbe possibile. Su questo punto il testo di Gentile è quanto mai chiaro: «Noi siamo sempre in possesso della verità, perché sempre pensiamo; e non la possediamo mai, appunto perché pensiamo sempre»¹⁷².

L'atto gentiliano si configura così come un'«eternità che diviene»¹⁷³: che si mostra attraverso l'accadere dell'esperienza, ma che al contempo si sottrae a tale flusso. Il pensare può infatti apparire solo come pensato e mai come pura attività. Anch'esso dunque, come il trascendentale husserliano, è irriducibile a ogni caratterizzazione diretta: non può esser definito, non può essere visto, poiché è proprio lui a definire, a vedere ogni cosa. L'atto può apparire solo obliquamente e indirettamente: come quello sfondo immutabile che permane mentre tutto diviene e il mondo si manifesta.

Quanto detto sin qui esibisce in maniera chiara in che senso sia possibile accostare la proposta attualistica e quella fenomenologica, le quali sembrano convergere nell'interpretazione del trascendentale e nella conseguente purificazione dell'esperienza, che viene liberata di ogni presupposto. L'originario husserliano, nella rigorizzazione operata da Ruggenini, viene interpretato come identico allo stesso manifestarsi del mondo. L'Io infatti, in virtù della sua natura intenzionale, può esistere solo esibendo il fenomeno. Esso è presenza: una presenza che, per un verso, coincide con la presenza di un qualche contenuto, per un altro è presenza di sé a sé. Il fenomeno appare e con esso appare anche il suo apparire. Questi due momenti vanno certamente distinti, ma non possono essere separati, poiché altrimenti si incorrerebbe in un controsenso: ogni ente, per esserci, deve infatti apparire e il medesimo vale per il suo stesso presentarsi. Il trascendentale viene così a configurarsi come una peculiare forma

¹⁷² S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 26. La citazione di Natoli si riferisce sempre a *L'esperienza pura e la realtà storica* (p. 248).

¹⁷³ Ibidem.

di sguardo: uno sguardo che non preesiste alla cosa vista, ma emerge con essa e tuttavia non si riduce a essa.

Due sono le conseguenze di tale concezione. La prima consiste nella radicale inobiettività dell'Io: che non può mai esser messo a tema, non essendo un ente, ma appunto il manifestarsi di ogni ente. La seconda coincide invece con l'affermazione del primato dell'esperienza. Quest'ultima si pone da sé, non essendovi altra ragione della sua esistenza che il suo stesso accadere. Ecco che l'idealismo fenomenologico getta le basi per la dissoluzione della metafisica, poiché impedisce che si possa generare una qualche forma di ricostruzione speculativa in grado di spiegare e determinare a priori l'andamento della vita empirica. Questa viene riconsegnata a sé stessa, e non abbisogna più di un radicamento esterno. Né risulta, in definitiva, la problematicità e l'imprevedibilità dell'accadere: che non può essere in alcun modo previsto, o dedotto, essendo ciò che precede tutto.

Anche Gentile, alla luce degli spunti di Natoli che abbiamo presentato, si avvicina molto a tali esiti. L'attualismo infatti afferma con decisione il primato e la purezza dell'esperienza. Il pensiero come atto puro è lo stesso accadere del mondo: il quale riassume in sé i caratteri di attualità e storicità, presenza e divenire. Esso diviene, perché non è un semplice ente, ma piuttosto il costituirsi di ogni ente: il cui esserci si riduce all'attività del pensiero. Al contempo però, l'atto è presenza: presenza a sé, ch'è unitamente presenza del mondo, di tutto ciò che esiste. Il pensiero va inteso sempre nella sua concretezza e tale concretezza è unità di concreto e astratto, pensare e pensato, atto e fatto. Così come il trascendentale husserliano non sta senza il fenomeno, il pensare non può dunque stare senza il pensato. Quest'ultimo rappresenta il modo in cui l'atto si palesa, ma è un mostrarsi obliquo, indiretto. Nel pensato, similmente al fenomeno, troviamo sì il pensare, ma non lo possiamo cogliere così come cogliamo un semplice ente. Il pensare esiste solo come la vita del pensato: una vita che vive entro ogni contenuto di pensiero, ma che perciò non può essere contenuto di pensiero.

La conseguenza di tale opacità del pensare è appunto quella purezza dell'esperienza che richiamavamo sopra. L'esperienza è pura, perché nulla precede l'atto del pensare. Esso è autoctisi, produzione di sé: che accade solo in ragione di sé e non di altro. L'atto si fa pensato, senza esistere come atto prima di questo stesso farsi.

Da ciò risulta evidente il rifiuto gentiliano per qualsiasi ricostruzione metafisica della vita empirica. Questa non abbisogna più di un qualche fondamento, che renda ragione della sua esistenza. Essa, piuttosto, si spiega da sé, con il suo imporsi attuale.

Giunti a questo punto, non resta che svolgere alcune considerazioni conclusive rispetto a quanto detto. L'interpretazione che abbiamo proposto stabilisce una connessione tra l'attualismo e la fenomenologia, poiché coglie in entrambi gli approcci la volontà di portare a compimento la vocazione idealistica della filosofia. Quest'ultima consiste nell'affermazione del primato dell'immanenza e nella conseguente necessità di ricondurre ogni essere all'orizzonte della presenza attuale. La radicalizzazione di questo principio porta a un ripensamento nel modo di intendere il trascendentale: il quale non può più essere confinato in una sfera limitata della realtà, ma deve piuttosto coincidere con il suo manifestarsi. Ne consegue la messa in discussione dello stesso primato della soggettività, ove quest'ultima venga concepita come separata rispetto alla "realtà oggettiva".

L'esigenza di immanenza si traduce, in Gentile, nell'affermazione dell'atto come concretezza: unità di pensiero pensante e pensiero pensato. In Husserl, invece, essa trova riscontro nel primato dell'intenzionalità della coscienza: ch'è lo stare assieme del fenomeno e del suo apparire. Entrambe le prospettive, portate alle estreme conseguenze, giungono alle medesime conclusioni: da una lato troviamo l'esaltazione della purezza e della primarietà dell'esperienza, un'esperienza ch'è sempre attuale e intrascendibile, che accade in ragione di sé e non di altro e dunque si sottrae a qualunque deduzione, decretando la fine della metafisica¹⁷⁴; dall'altro, il riconoscimento della radicale inobiettività dell'originario: il quale, non potendo più essere pensato come un ente finito, viene ricondotto a quello sfondo che rende presenti le cose, ma che perciò non

¹⁷⁴ Anche Negri coglie in Husserl e Gentile la comune vocazione a dissolvere ogni proposito metafisico, che si attua nel momento in cui s'intende fissare in concetti determinati l'eterno flusso della vita spirituale. Del resto, la stessa opera di denaturalizzazione del logo si prefigge esattamente questo scopo. Riportiamo di seguito un passo tratto dal saggio *Attualismo e fenomenologia*: «L'istinto della fenomenologia e dell'attualismo è relativistico (diremmo, anzi, problematicistico): ed è tale perché l'una e l'altro fanno posto al tempo e alla storia, rifiutando la soluzione hegeliana del conflitto che continuamente si scava tra posizione e posizione dell'oggetto [...], tra *Abschattung* ed *Abschattung*, tra sintesi e sintesi. Indisposta la fenomenologia all'assolutizzazione di una determinata linea conoscitiva; non incline l'attualismo a mantenere l'atto al di qua di ogni possibilità di scadere a fatto: restii, in una parola, l'una e l'altro, a trasformarsi in metafisiche». Cfr. A. Negri, *Attualismo e fenomenologia*, cit., p. 29.

può a sua volta essere una cosa. Tale modo di intendere l'assoluto richiama fortemente la speculazione del "secondo" Heidegger. Speculazione che non è vista in opposizione alla fenomenologia, ma è piuttosto pensata come un suo naturale proseguimento, all'interno del processo di riduzione dell'essere all'apparire.

Il fatto che due tradizioni estremamente diverse giungano a esiti così simili, a nostro avviso, costituisce un elemento di grande interesse e rappresenta un'indicazione del valore e della forza di verità delle prospettive analizzate¹⁷⁵. È molto significativo, infatti, che due autori come Husserl e Gentile – che non hanno mai avuto modo di confrontarsi direttamente e che si appoggiano a tradizioni di pensiero molto differenti – arrivino a formulare analoghe concezioni dell'esperienza. Ciò non può costituire un caso, ma deve semmai essere indicativo della comune radicalità di entrambe le proposte. Una radicalità ch'è l'essenza stessa del filosofare, come ricerca che non si accontenta mai e non si ferma sino a che non si sia trovata di fronte all'indubitabile.

Rispetto a quest'ultima affermazione, occorre porre l'accento sul fatto che la speculazione dei nostri autori giunge a rimodulare la concezione dell'assoluto, il quale non può più essere visto come qualcosa di cui il pensiero può disporre. Si tratta di un esito paradossale, se si pensa ch'è il pensiero stesso a decretare tale insondabilità dell'originario, sottolineando il primato dell'esperienza. Tuttavia, come abbiamo visto, si tratta di una conseguenza necessaria, se si fa valere fino in fondo l'istanza trascendentale, prendendo coscienza dell'impossibilità di reificare il pensiero. L'inobiettività dell'assoluto impedisce che di questo si possa rendere autentica testimonianza. Di fronte a tale presa d'atto anche il filosofare dei nostri autori deve decretare la propria parzialità, per rimettersi al supremo imporsi del divenire. Per questo Gentile afferma che la filosofia è «superamento»: perché essa dà sempre «luogo ad una determinazione determinata di pensiero», che perciò «deve essere superata»¹⁷⁶. Ogni sistema filosofico, infatti, è e sarà sempre parziale, poiché la verità risiede nella vita dello spirito, non nelle costruzioni in cui esso si fissa.

¹⁷⁵ Peraltro, Natoli sottolinea come anche Wittgenstein, nel suo *Tractatus*, concepisca la realtà analogamente a Gentile e, aggiungiamo noi, Husserl. Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 30.

¹⁷⁶ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 372-373.

L'affinità che lega le proposte filosofiche dei nostri autori non deve però farci dimenticare le grandi differenze che separano la proposta attualistica da quella fenomenologica. Ruggenini stesso, al termine della sua trattazione, sottolinea la distanza tra i due approcci, pur nella comune esigenza di rigorizzare l'idealismo. Per quanto concerne Husserl, come già è stato sottolineato nel paragrafo precedente (pp. 71-75), a mancare è «il senso rigoroso dell'attualità»¹⁷⁷: che viene meno nel momento in cui la fenomenologia preserva la precedenza dell'atteggiamento naturale rispetto a quello trascendentale. In Gentile, invece, c'è ancora il rischio che la dialettica si ponga come «legge definitiva dell'accadere dell'ente»¹⁷⁸, facendo scivolare in secondo piano l'apparire e contravvenendo così al primato dell'esperienza.

Queste differenze si riflettono anche nella concezione del trascendentale. Il filosofo tedesco, nel tematizzare l'Io come un vedere, enfatizza la passività della coscienza rispetto all'apparire del fenomeno. È infatti vero che il soggetto trascendentale costituisce il mondo, attraverso la sua opera di integrazione di senso delle manifestazioni fenomeniche, ma ciò non toglie che qualunque opera di costituzione possa verificarsi solo sulla base della datità dell'accadere. Inoltre, Husserl resta ancora legato a una concezione egologica del trascendentale, che talvolta fatica ad abbandonare il punto di vista dell'io empirico¹⁷⁹. Gentile, dal canto suo, pone invece l'accento sulla propositività dell'atto, piuttosto che sulla sua passività. Il pensiero non si limita a manifestare ciò che accade, ma lo produce, lo crea. Per questo c'è il rischio che la dialettica gentiliana si ponga come legge dell'accadere dell'ente. Certo, come più volte abbiamo sottolineato, l'atto non produce l'altro da sé, come un oggetto estraneo, ma produce sé stesso. E tuttavia resta il fatto che l'attività del pensare rimane in qualche modo legata al processo di autoriconoscimento dell'Io, che si pone innanzi a sé continuamente, attraverso lo sprigionarsi dell'esperienza. Dunque nell'accadere risiederebbe ancora un senso nascosto, una legge che ne guida lo sviluppo. Ecco che si andrebbe a riprodurre il rischio di una concezione astratta dell'assoluto, che precederebbe la vita empirica, falsificandola.

¹⁷⁷ M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 591.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Si veda p. 74 della presente trattazione.

Non ci soffermiamo oltre su tali aspetti, che altrimenti ci condurrebbero lontani. L'auspicio di queste ultime righe è che non si fraintenda il proposito del presente lavoro, con il quale non si intende in alcun modo negare la specificità dell'approccio attualistico e di quello fenomenologico, riducendo queste due prospettive a una sola. Le differenze tra questi due sistemi di pensiero sono infatti ineliminabili, ma ciò non toglie che si possa tentare di cogliere – dietro a un'evidente distanza – un nucleo speculativo comune. Le letture che abbiamo proposto spingono verso questa direzione, aprendo interessanti scenari interpretativi. Rispetto a questi ultimi, il nostro testo è ben consapevole dei propri limiti e di non costituire – nella maniera più assoluta – un'esauriente trattazione del tema, che avrebbe bisogno di ulteriore approfondimento. Del resto, come dicevamo, la filosofia è superamento: e nel pensiero, come nella vita, non sarà mai possibile trovarsi di fronte alla parola "fine". Se infatti l'uomo, in quanto ente finito, è come tale destinato a farsi da parte, lo stesso non può dirsi per la storia dello spirito. Questa, come ci insegnano Husserl e Gentile, necessariamente continua:

L'ufficio della filosofia, come vide il savio indiano, è quello di svegliare gli uomini e dar loro coscienza di questo mondo come opera dello spirito che si agita in loro e la coscienza del loro stesso essere nella sua energia creatrice. Ma la filosofia sa oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo che nella coscienza di sé è storia; e alla storia perciò si volge come a suo proprio compimento e ideale, se illuminata da quella luce di pensiero, che trae da un caos tenebroso un cosmo razionale. Scacciati i vecchi iddii dall'olimpico inaccessibile, fuggate le ombre fredde di una natura misteriosa, affisate con occhio fermo e sereno la realtà assoluta nell'eterna vita dell'esperienza, che è nostra, e quasi nell'opera delle nostre mani, la filosofia ha assegnato all'uomo, non come a quell'individuo transeunte che è anch'esso un'astrazione a cui si abbandona il pensiero volgare, ma come quello spirito che ci stringe tutti in uno ove che si manifesti, l'altissima dignità e insieme l'altissima responsabilità di un dio che si giudica, né può mai essere pago di sé, poiché la sua natura è di lavorare in eterno al suo proprio essere.¹⁸⁰

¹⁸⁰ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 262.

Conclusioni

1. *La soggettività moderna e il suo superamento*

Il nostro tentativo di confronto tra la filosofia di Husserl e quella di Gentile ha preso le mosse dall'analisi di alcune importanti vicende speculative della filosofia moderna. Ciò ci è sembrato necessario principalmente per due motivi: da un lato andava sottolineata la continuità tra le ricerche dei nostri autori e le problematiche che il pensiero moderno si è posto e ha cercato di risolvere; dall'altro, invece, le principali novità introdotte dall'attualismo e dalla fenomenologia si dovevano leggere proprio in virtù della loro distanza rispetto alle proposte della modernità filosofica europea.

Come abbiamo cercato di mostrare, l'origine del pensiero moderno si deve alla posizione del tema gnoseologico: con Cartesio tale posizione si esplicita nella formulazione del problema del rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Il riconoscimento del primato del *cogito*, attinto dal pensatore francese mediante il suo dubbio iperbolico, determina un'importante svolta all'interno della filosofia: la nascita del soggettivismo trascendentale. Con essa comincia a rendersi evidente la necessità di muovere dall'Io, qualora si voglia dar vita a un qualunque sapere dotato di fondamento. Tale necessità si salda però al presupposto, che agisce sotterraneamente nel corso di tutta la riflessione moderna, dell'originaria separazione dell'orizzonte del pensiero rispetto a quello della realtà.

L'essenza della speculazione moderna – come ben ha evidenziato G. Bontadini¹⁸¹ – risiede dunque nel suo gnoseologismo: da Cartesio in poi la filosofia cerca di giustificare la possibilità della conoscenza obiettiva, la quale però può avvenire solo prendendo le mosse dalla dimensione soggettiva, che deve in qualche modo esser

¹⁸¹ G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit.

trascesa. Come abbiamo cercato di mostrare, una simile pretesa risulta irrealizzabile se si pongono pensiero ed essere come originariamente irrelati. Fintanto che tale assunzione agisce, infatti, l'unico pensiero concepibile è un pensiero rappresentativo, fenomenico: che non ci consegna la realtà, ma solo una sua pallida immagine.

È Kant a portare a estreme conseguenze questa interpretazione del conoscere, decretando l'intrascendibilità della dimensione fenomenica e affermando l'impossibilità di cogliere la realtà com'è in sé, indipendentemente dallo sguardo dell'Io.

La riflessione promossa dai nostri autori si inserisce a pieno titolo all'interno di quest'orizzonte speculativo, e cerca di trovare una soluzione ai problemi lasciati aperti dalla filosofia kantiana e dai successivi sviluppi dell'idealismo. In particolare, poiché il vizio d'origine della gnoseologia moderna risiede nel suo presupposto dualistico, la via promossa dall'attualismo e dalla fenomenologia consiste nel togliimento di questo presupposto. La realtà non viene più collocata fuori dall'orizzonte del pensiero, ma quest'ultimo viene interpretato come la presenza stessa del reale¹⁸².

Si assiste così all'affermazione del primato dell'intenzionalità: un'affermazione che mette capo a una nuova interpretazione della soggettività trascendentale. L'Io cessa di essere un ente intramondano, per venire a coincidere con l'orizzonte dell'esperienza. Se per un verso Husserl e Gentile proseguono dunque il cammino della tradizione trascendentale inaugurata da Cartesio, per un altro essi pongono fine a questa vicenda. A essere dissolto è infatti quello stesso soggetto che si era voluto eleggere a punto di Archimede di ogni sapere, un soggetto che veniva definito in opposizione al mondo e che perciò restava "debitore" della presupposizione astratta della realtà al pensiero.

Il modo in cui attualismo e fenomenologia hanno operato questo superamento della gnoseologia moderna ci è sembrato accostabile, poiché entrambi gli approcci non hanno fatto altro che cercare di esaltare fino in fondo quel primato dell'immanenza ch'era stato intravisto grazie all'*epoché* cartesiana. Questo primato chiedeva di ripensare il concetto di trascendenza, di cui andava tolta l'originaria estraneità rispetto alla vita empirica dell'ego.

¹⁸² Una simile acquisizione aprirebbe le porte – sempre secondo Bontadini – a un attento recupero della filosofia greca, nella quale il pensiero è interpretato come originaria apertura sull'orizzonte dell'essere.

L'unica trascendenza possibile risulta così quella che si costituisce grazie all'Io, all'atto del pensare: ne consegue la definitiva assolutizzazione dell'esperienza attuale, la quale non viene più vista in relazione a una supposta realtà in sé, ma come l'unica realtà possibile e intrascendibile, da cui ogni cosa prende forma e trae la propria vita.

La fenomenologia può essere letta in questa direzione se viene svolto coerentemente il tema dell'intenzionalità della coscienza. Le interpretazioni che abbiamo analizzato – soprattutto quelle di Negri e Ruggenini – consentono tale proposito, nella misura in cui enfatizzano il processo di riduzione dell'essere all'apparire messo in atto dal filosofo tedesco. Poiché il solo essere è quello che appare, cade la necessità di porre un fondamento alla base dell'esperienza. Questa si fonda su di sé e non abbisogna di rinviare ad altro.

Ciò risulta chiaro anche all'interno della speculazione gentiliana. L'atto puro è infatti lo stesso imporsi dell'esperienza: non anticipa quest'ultima, ma coincide con essa. Pensiero e divenire giungono dunque a identificarsi. Il divenire del mondo non è altro che il divenire del pensiero: dove questo può riposare in sé nonostante la sua intrinseca instabilità¹⁸³.

2. Il presupposto naturalistico in Husserl e il ruolo della dialettica in Gentile

In sede conclusiva, va però sottolineato che il nostro confronto tra Husserl e Gentile non è esente da difficoltà. Il tema dell'attualità può essere applicato solo parzialmente alla filosofia husserliana. Se ci si ferma infatti all'analisi dell'intenzionalità della coscienza introdotta dalla fenomenologia, si può notare come in Husserl il presupposto realistico non sia ancora stato messo definitivamente fuori gioco. La visione prospettica della coscienza – che mette piede alla distinzione tra evidenza adeguata e apodittica¹⁸⁴ – sembra portare all'ammissione dell'esistenza di una realtà in sé, cui il pensiero è in qualche modo costretto a riferirsi. Se si pensa all'esempio del cubo che abbiamo menzionato nelle pagine precedenti (pp. 53-54), si può notare

¹⁸³ Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 26.

¹⁸⁴ Apodittica è l'evidenza del fenomeno che appare qui e ora, in quanto questo è indubitabile. Si tratta però di un'evidenza "inadeguata", poiché essa – per sua natura – contiene sempre degli elementi impliciti, che la ricerca fenomenologica deve continuamente esplicitare, all'interno di un processo infinito. Su questo si veda L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, cit., pp. 36-37.

come il convergere delle manifestazioni fenomeniche verso una comune direzione implichi di necessità il riferimento a un oggetto trascendente. Questo non può però essere ammesso dalla fenomenologia, se non facendo ricorso a quell'atteggiamento naturale ch'era stato posto fuori gioco dall'*epoché*.

Su tale problematica è stato molto chiaro Severino nei suoi *Studi di filosofia della prassi*, dove il filosofo afferma che «Husserl confonde [...] l'evidenza dell'esistenza dell'implicazione tra attuale e potenziale, operata dall'atteggiamento "mondano", con l'evidenza dell'esistenza dell'implicazione sul piano fenomenologico»¹⁸⁵. Ecco che l'idea del sapere come compito infinito non può essere giustificata razionalmente, ma può solo venire asserita in maniera dogmatica. Lo stesso si può poi dire per il passaggio dal piano dell'atteggiamento naturale a quello trascendentale – come abbiamo visto analizzando alcuni passi del testo di Ruggenini. Il presupposto naturalistico sembra dunque sopravvivere anche all'interno della filosofia husserliana, nella quale talvolta si riaffaccia il modo astratto di intendere la trascendenza, che viene fatta coincidere con una realtà preesistente al pensiero attuale.

In Gentile le cose stanno in maniera diversa. La dialettica del concreto e dell'astratto, proprio perché attenta a ricondurre sempre la trascendenza entro la vita immanente dell'atto, sembra cautelarsi di fronte alla presupposizione realistica. Tuttavia, se la concezione astratta del pensiero pensato (astratto) viene messa al bando, la stessa operazione appare più difficoltosa per quanto riguarda il pensiero pensante (concreto). L'assolutizzazione di quest'ultimo può infatti dar luogo a quella falsificazione dell'esperienza che l'attualismo intenderebbe invece evitare¹⁸⁶.

3. *Sviluppi del pensiero attualistico e fenomenologico: essere e divenire*

Al di là di queste problematiche, che andrebbero certamente sviluppate, il confronto tra il pensiero di Husserl e quello di Gentile può a nostro avviso essere svolto. Le due speculazioni sono infatti accostabili, se non altro per il fatto che nascono in risposta al comune problema del superamento della gnoseologia moderna e costituiscono altrettante vie per oltrepassare tale orizzonte concettuale.

¹⁸⁵ E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984, p. 67.

¹⁸⁶ Su questo Ruggenini segnala la critica che Ugo Spirito muove al maestro, già in *La vita come ricerca*. Cfr. M. Ruggenini, *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, cit., p. 591.

Husserl e Gentile – come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti – contribuiscono a portare a compimento la tradizione idealistica dell'occidente¹⁸⁷. Interrogarsi sul senso e sulle conseguenze di tale operazione sarebbe arduo in questa sede. Ci limitiamo dunque a segnalare alcuni sviluppi delle questioni lasciate aperte dal pensiero attualistico e da quello fenomenologico.

L'esperienza che le analisi dei nostri autori ci consegnano, è un'esperienza in cui si trova al centro il tema del divenire. Il divenire del mondo – dicevamo – è il divenire del pensiero: e la riconduzione dell'essere all'apparire porta a identificare il primo proprio con il divenire. L'interpretazione di quest'ultimo si salda strettamente a temi quali il nichilismo e lo strapotere della tecnica nel mondo contemporaneo.

Da qui prenderà le mosse la critica che Severino muove a tutta la tradizione filosofica dell'occidente: rea di aver identificato essere e niente, avendo interpretato sempre il divenire in modo nichilistico, come processo di nientificazione dell'essere ed entificazione del niente¹⁸⁸.

A queste critiche non sfuggono né la fenomenologia di Husserl – che sfocia nell'ontologia di Heidegger – né l'attualismo gentiliano. Gentile viene anzi visto come il pensatore che più di tutti riesce a scendere nel «"sottosuolo" essenziale del nostro tempo», portando alla «negazione di ogni Realtà immutabile e quindi di ogni Limite inviolabile»: «rendendo [...] inevitabile e giustificato il progetto scientifico-tecnologico di un dominio del mondo che si rifiuta di essere arrestato da alcunché»¹⁸⁹.

Rispetto a queste tesi va però sottolineato che, nonostante il pensiero attualistico possa effettivamente rappresentare un modo nichilistico di guardare al divenire – come passaggio dal non-essere all'essere –, esso ponga altresì l'accento sulla radicale indisponibilità dell'originario. Proprio quest'ultima sembrerebbe dunque riaprire le porte, anche se in maniera molto problematica, alla possibilità di una nuova concezione dell'immutabile.

¹⁸⁷ Bontadini sottolinea che tale compimento può essere letto come una vera e propria soppressione dell'idealismo. Soppressione, da parte dell'idealismo, di sé medesimo: in quanto togliimento di quel realismo astratto proprio di tutta la tradizione moderna. Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 35-36.

¹⁸⁸ Su questo si veda E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

¹⁸⁹ E. Severino, *Attualismo e storia dell'occidente*, introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, § 4.

Un simile tema esula però dalla portata della nostra esposizione, e richiederebbe numerosi sforzi interpretativi. Ciò che possiamo qui affermare, è che l'interpretazione del trascendentale rispetto alla quale abbiamo voluto accostare il pensiero attualistico e quello fenomenologico apre ampi spazi di riflessione, anche per la ricerca filosofica odierna. Se infatti Husserl e Gentile si collocano all'interno di una vicenda oramai finita, com'è quella della gnoseologia moderna, questo non toglie che le domande a cui questi filosofi hanno cercato di rispondere non continuino a riecheggiare ancor oggi.

Bibliografia

Opere di Husserl:

HUSSERL E., 1900-1901, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle; trad. it. di Enzo Paci, *Ricerche Logiche*, voll. 1-2, Il Saggiatore, Milano 1968.

ID., 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, 1., Buch, Niemeyer, Halle, ora in *Husserliana*, Band III, Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp. 3-388.

ID., 1929, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Niemeyer, Halle, ora in *Husserliana*, Band XVII, Nijhoff, Den Haag 1974; trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966.

ID., 1950, *Cartesianische Meditationen*, hrg. von S. Strasser, in *Husserliana*, Band I, Nijhoff, Den Haag (2 Aufl. 1963); trad. it. di Filippo Costa, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960.

ID., 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrg von W. Biemel, in *Husserliana*, Band IV, Nijhoff, Den Haag; trad. it. di Filippo Costa, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1961.

ID., 1956, *Erste Philosophie, I: Kritische Ideengeschichte*, hrg. von Rudolf Boehm, in *Husserliana*, Band VII, Nijhoff, Den Haag; trad. it. a cura di Giovanni Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989.

Opere di Gentile:

GENTILE G., 1913 [I ed.], *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975.

ID., 1916 [I ed.], *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959.

ID., 1917 [I ed.], *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003.

ID., 1922 [I ed.], *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1942.

ID., 1931 [I ed.], *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2003.

ID., 2003, *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, Le Lettere, Firenze.

Studi su Husserl:

COSTA V., *Husserl*, Carocci, Roma 2009.

FAGGIOTTO P., *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I e II della Crisi*, Gregoriana, Padova 1971.

FINK E., 1933, *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik*, in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Springer, Dordrecht 1966, pp. 79-156.

ID., 1935, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Springer, Dordrecht 1966, pp. 157-178.

LANDGREBE L., *Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della «Krisis» di Husserl*, in M. Signore (a cura di), *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 19-28.

NEGRI A., *La fondazione kantiana e la fenomenologia di Husserl*, in A. Negri, *Lo schematismo trascendentale nella coscienza speculativa contemporanea*, Bari 1967, pp. 185-310 (dispense); ora disponibile in A. Negri, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Edizioni FERV, Roma 2002, pp. 49-70.

PACI E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.

RAGGIUNTI R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1970.

RUGGENINI M., *Verità e soggettività: l'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona 1974.

TRINCIA F. S., *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2012.

VANNI ROVIGHI S., *Husserl*, La Scuola, Brescia 1947.

VANZAGO L., *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008.

VOLPI F., *Mondo della vita e patologie del moderno*, in M. Signore (a cura di), *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 264-290.

Studi su Gentile:

BRIANESE G., *Invito al pensiero di Giovanni Gentile*, Mursia, Milano 1996.

NATOLI S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

NEGRI A., 1979, *Giovanni Gentile. I/Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1979, *Giovanni Gentile. 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1990, *Giovanni Gentile: l'atto come "actio mentis"*, in M. Sánchez Sorondo (a cura di), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche* (Atti del colloquio internazionale, Laterano, 17-19 gennaio 1989), Herder-Università Lateranense, Roma, pp. 257-277.

SEVERINO E., *Attualismo e storia dell'occidente*, introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-69.

SPANIO D., *Gentile*, Carocci, Roma 2011.

VITIELLO V., *Le due logiche di Giovanni Gentile*, in F. Petrillo (a cura di), *Filosofia dello stato e scienza della logica in Giovanni Gentile*, La città del sole, Napoli 2004, pp. 107-136.

Sul confronto tra Husserl e Gentile:

HUBER C., *Gentile come un fine senza possibile continuazione fenomenologico-esistenziale*, in F. Petrillo (a cura di), *Filosofia dello stato e scienza della logica in Giovanni Gentile*, La città del sole, Napoli 2004, pp. 25-40.

NEGRI A., *Attualismo e fenomenologia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. II, 1964, pp. 216-250; ora in A. Negri, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Edizioni FERV, Roma 2002, pp. 13-46.

Altri testi:

BONTADINI G., *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996.

CARTESIO R., 1637 [I ed.], *Discorso sul metodo*, a cura di A. Carlini, Laterza, Roma-Bari 1982.

ID., 1640 [I ed.], *Meditazioni metafisiche*, trad. it. a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2010.

ID., *The Geometry of Rene Descartes*, trad. inglese a cura di David Eugene Smith e Marcia L. Latham, Dover Publications, New York 1954.

CORTELLA L., *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2015.

HEGEL G. W. F., 1812-1816 [I ed.], *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni, 2 voll., Laterza, Bari 2016.

HEIDEGGER M., 1989 [I ed.], *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.

HUME D., 1739 [I ed.], *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1982.

KANT I., 1781 [I ed.], *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2005.

SEVERINO E. 1962 [I ed.], *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.

ID., 1972 [I ed.], *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

SPIRITO U., *La vita come ricerca*, Sansoni, Firenze 1937.

WITTGESTEIN L., 1921 [I ed.], *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983.

Sitografia

SALINA J., *La filosofia dell'evidenza tra Husserl e Gentile*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2016. Link: https://www.treccani.it/enciclopedia/la-filosofia-dell-evidenza-tra-husserl-e-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/.