

*Amalia Salvestrini*

VARIAZIONI SUL TEMA PER UNA POSSIBILE  
STORIA DEL PENSIERO CRITICO  
ANNOTAZIONI INTORNO A  
NICOLA DI AUTRÉCOURT, HUME E HUSSERL

*VARIATIONS ON THE TOPIC FOR A POSSIBLE  
HISTORY OF CRITICAL THOUGHT  
NOTES ON NICOLAS OF AUTRÉCOURT, HUME, AND HUSSERL*

Abstract

L'articolo approfondisce il progetto di Mario Dal Pra per una *storia del pensiero critico* tratteggiato nei suoi studi sullo scetticismo greco, medievale e moderno. Dopo aver considerato la nozione di *pensiero critico* nella monografia su Nicola di Autrécourt, l'articolo discute l'ipotesi di includere il pensiero di Edmund Husserl nel progetto dalpraiano di *storia del pensiero critico*. L'esigenza critica di un pensiero che tenga traccia del fluire dell'esperienza e del mondo, senza incorrere in dogmatismi metafisici o scettici, sembra così tratteggiare un *fil rouge* tra pensatori tanto distanti nel tempo che Dal Pra ha incluso nelle monografie e nella Collana di Filosofia, da lui diretta.

*The article explores Mario Dal Pra's project for a history of critical thought outlined in his studies on Greek, Medieval and Modern scepticism. After examining the notion of critical thought in the monograph on Nicholas of Autrécourt, the article discusses the hypothesis of considering Edmund Husserl's thought as part of Dal Pra's project for a history of critical thought. The critical need for a thought that keeps track of the flow of experience and the world, without incurring metaphysical or sceptical dogmatism, thus seems to trace a fil rouge between thinkers so distant in time that Dal Pra has included in the monographs and in the Collana di Filosofia, which he directed.*

Keywords

Pensiero critico; Mario Dal Pra; Nicola di Autrécourt; Edmund Husserl, teoria della conoscenza

*Critical Thinking; Mario Dal Pra; Nicholas od Autrécourt; Edmund Husserl; Theory of Knowledge*



"Doctor Virtualis" n. 20: *Pensiero critico e Medioevo* (2025)  
ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

Nel 1951, in conclusione alla sua monografia dedicata a Nicola di Autrécourt, Mario Dal Pra afferma che il pensiero del maestro lorenese si può annoverare a pieno titolo in una *storia del pensiero critico*<sup>1</sup>. Cosa intendesse Mario Dal Pra con *pensiero critico* lo si desume dalla stessa opera dedicata a Nicola, poiché il lettore è portato a comprenderlo da alcuni concetti interpretativi chiave che egli utilizza frequentemente e che costituiscono le linee guida attraverso cui il pensiero del *magister artium* della prima metà del XIV secolo prende forma nelle pagine dalpraiane. Il lorenese si confronta con *dogmatismi* che assumono i tratti, da una parte, di *teoreticismi* là dove la teoria si irrigidisce in forme prefissate e presupposte, che la tradizione tramanda ostinatamente, non più capaci di far presa sul molteplice reale, nel caso specifico i seguaci di Aristotele del suo tempo. Dall'altra, egli si confronta con *scetticismi radicali* che conducono a slegare il rapporto tra conoscenza ed essere, con problematiche conseguenze sul piano conoscitivo e su quello dell'agire pratico. La riflessione *critica* del lorenese si staglia così tra due estremi e diviene proposta aperta al possibile che, se per un verso si pone nei confronti del *teoreticismo* come critica corrosiva per dare rilievo *alle cose stesse* come correlato esperienziale, per altro verso non cade nell'estremo opposto dello scetticismo radicale, poiché una sia pur *limitata* conoscenza delle cose è possibile. La dimensione critica del pensiero di Nicola si coglie quindi nel duplice movimento di consunzione di teorie fossilizzate e di costituzione *possibile e limitata* di una conoscenza delle cose, ma a partire dalla quale si apre un'azione etica e politica possibile<sup>2</sup>.

Restando immersi nelle pagine dalpraiane su Nicola, la dimensione *critica* del suo pensiero appare in gran parte compatibile con

<sup>1</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Fratelli Bocca, Milano 1951, p. 190.

<sup>2</sup> Sui *limiti* e le *possibilità* della conoscenza in Nicola, si può vedere: ivi, cap. 2. Mentre i risvolti retorico-prassistici del progetto filosofico di Nicola emergono meno dallo studio di Dal Pra. Su questo si segnala: A. Salvestrini, *Bellezza retorica. Un percorso tematico in Nicola di Autrecourt*, Prefazione di Ch. Grellard, Mimesis, Milano 2021.

ciò che la recente storiografia mette in luce sul pensatore lorenese<sup>3</sup>, sia pure, in Dal Pra, la *critica* sia intesa in senso radicalmente diverso da quello che si può leggere nella storiografia precedente, da lui ben conosciuta e problematizzata. Ad esempio, nelle pagine di Michalski, si notano tratti di teleologismo quando si osserva che le correnti critiche e scettiche del tardo medioevo hanno eroso la grande sintesi tomistica<sup>4</sup>. Facendo attenzione alle parole di Dal Pra si possono notare, all'interno dell'opera stessa dedicata a Nicola, le tracce di una prospettiva che inevitabilmente si fa avanti con termini e concetti che conferiscono non solo comprensibilità, ma anche un *senso* preciso al pensiero di un autore del XIV secolo per un lettore degli anni '50 del Novecento.

Basta soffermarsi su alcuni termini menzionati precedentemente per notare almeno due riferimenti filosofici fondamentali. In primo luogo, *dogmatismo, critica, limiti e possibilità*. La critica non è più ciò che distrugge un sistema del passato che in fondo si rimpiange, ma è ciò che apre le possibilità al pensiero. La concettualità dalpraliana sembra qui prendere la direzione di Kant. Se si pone invece attenzione a espressioni quali *scetticismo radicale*, ecco emergere un altro tema a cui Dal Pra ha dedicato molti anni della sua ricerca: lo scetticismo, se si ricordano gli studi dedicati a quello greco, in due edizioni, a Nicola di Autrécourt e Giovanni di Salisbury, per il medioevo, e a David Hume, anch'esso in più edizioni<sup>5</sup>. Senza ad-

<sup>3</sup> Si segnalano in particolare gli studi di Christophe Grellard, ad esempio: *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Vrin, Paris 2005; Id., *Nicholas of Autrecourt's Skepticism: The Ambivalence of Medieval Epistemology*, in *Rethinking the History of Skepticism: the Missing Medieval Background*, a cura di H. Lagerlund, Brill, Leiden 2010, pp. 119-143.

<sup>4</sup> Cfr. K. Michalski, *La philosophie au 14e siècle: six études*, a cura di K. Flasch, Minerva GMBH, Frankfurt a. M. 1969.

<sup>5</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1951 (poi sono seguite le edizioni riviste per Laterza: 1975, 1989); Id., *Nicola di Autrecourt ... cit.*; *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951; Id., *Hume*, Bocca, Milano 1949 (a cui seguono: *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973 e *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari 1984). Si veda il numero monografico di "Doctor Virtualis" dedicato a *Mario Dal Pra e il Medioevo*, n. 4 (2005). Tra gli

dentrarsi nella proposta teorica di quegli anni del *trascendentalismo della prassi*<sup>6</sup>, gli studi storico-filosofici su questi temi mostrano come l'idea di una *critica* che apre alle *possibilità di pensiero* fosse oggetto di un interesse sempre vivo negli studi di Dal Pra, fino quasi a delineare un progetto di una *storia del pensiero critico*, peraltro pregna di motivazioni prassiche, poiché memore di quanto i totalitarismi-teoreticismi avessero ostruito l'apertura al possibile e al futuro di un pensiero libero da presupposti pregiudizievoli, sia pure sempre situato<sup>7</sup>.

Nel presente contributo si intende quindi proporre semplicemente alcune notazioni per addentrarsi nel progetto dalpraiano di una *storia del pensiero critico*, cercando di comprenderne la rilevanza per la sua contemporaneità, a partire dalla necessità sentita nel Dopoguerra di una Italia e (di una Europa, si potrebbe dire) da ricostruire e in fondo da immaginare, una storia che tuttavia per quanto impegnata rimane *rigorosa* e attenta ai testi. L'impegno dello storico diviene perciò prassistico attraverso un circolo virtuoso tra storia e filosofia che nel rispetto e nel dialogo con il passato è capace di offrire un germe volto al futuro<sup>8</sup>.

studi sugli interessi dalpraiani per lo scetticismo si segnalano E. Spinelli, *L'attacco al cuore del dogmatismo: Dal Pra e la tropologia di Agrippa*, in "Rivista di Storia della Filosofia", numero speciale a cura di L. Bianchi e L. Natali: *Teoria critica e impegno pratico: Mario Dal Pra e il suo archivio* (2024), pp. 17-34; L. Guidetti, *Skeptomai. Il problema dello scetticismo antico in Mario Dal Pra*, in "Rivista di storia della filosofia" 71, supplemento 4 (2016): *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista*, pp. 395-417.

<sup>6</sup> Si vedano ad esempio gli scritti di Dal Pra raccolti in M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Mimesis, Milano 2017.

<sup>7</sup> Sul rapporto tra impegno partigiano e prospettiva filosofica di Dal Pra, si segnalano: M.G. Sandrini, *Introduzione*, in *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza ... cit.*; M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992.

<sup>8</sup> Cfr. ivi, p. 173; E. Rambaldi, *Filologia e filosofia nella storiografia di Mario Dal Pra*, in "ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università

Comprendere i nessi teoretici che legano gli scetticismi medievali e quelli moderni nella ricerca di Dal Pra diviene allora significativo per approfondire il suo sforzo insieme teorico e pratico sul progetto di una storia del pensiero critico, uno sforzo che sembra estendersi anche oltre i confini degli autori direttamente studiati, come testimoniano le significative scelte editoriali della *Collana di Filosofia* da lui diretta per Franco Angeli (1981-1991). Si intende quindi indagare un caso per noi particolarmente significativo, quello di Edmund Husserl, a cui Dal Pra non dedica né studi né corsi universitari. Tuttavia, non solo si trovano menzioni al padre della fenomenologia e tracce di concetti fenomenologici negli studi dalpraiani, ma anche sono dedicate alla figura di Husserl alcune pubblicazioni della *Collana di Filosofia* Franco Angeli, una figura che ben testimonia una delle costanti di studio nel variegato contesto milanese di lontana ascendenza banfiana. L'ultimo paragrafo consentirà perciò di entrare in un momento della storia della ricezione del pensiero husserliano in Italia. Ci si domanderà, in una conclusione volta a ricerche future, se e in che senso Husserl può rientrare nell'ipotesi insieme storica e teorica, che pure il presente fascicolo intende ridiscutere, di una *storia del pensiero critico*.

*Mario Dal Pra, il concetto di criticità e il caso di Nicola di Autrécourt*

In un articolo poco posteriore al volume sul maestro lorenese, uscito nella rivista da lui fondata, *Sul concetto di criticità* (1953)<sup>9</sup>, Mario Dal Pra si interroga sul senso di tale concetto e ne propone una disamina sia storica che teorica. Come sovente accade nelle pagine dalpraiane, la ricostruzione storica risulta *critica*, cioè certamente rigorosa e allo stesso tempo vagliata dalla proposta teorica che emerge maggiormente nella seconda parte dell'articolo, là dove ad esempio si oscilla anche storiograficamente nella considerazione

degli Studi di Milano" 62/1 (2009), pp. 253-289.

<sup>9</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Sul concetto di criticità*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 8/1 (1953), pp. 1-13.

delle ragioni *per un verso e per l'altro* fino a giungere a una soluzione che si prospetta come proposta aperta al possibile.

Dal Pra esordisce subito nel considerare che, storicamente, il concetto di criticità prende avvio in età moderna e cita due nomi fondamentali: David Hume, secondo il quale esso *significa essenzialmente un atteggiamento di cautela nei confronti delle audacie metafisiche del razionalismo*<sup>10</sup>; e Immanuel Kant il cui pensiero delinea una indagine filosofica che *lasciando impregiudicata la questione dell'essere in sé, è volta piuttosto a fissare le condizioni interne della validità obiettiva del discorso scientifico e filosofico*<sup>11</sup>.

Dopo aver rilevato la centralità del problema del *fondamento* per cogliere l'articolazione dei concetti di criticità e di dogmatismo, ecco che la riconsiderazione delle problematicità insite nella storia del pensiero fa emergere progressivamente una proposta teorica che proprio nella storia del pensiero si radica: quando alla filosofia è assegnato il compito di *cogliere il fondamento nel suo pregiudizievole essere in sé ... il dogmatismo si configura più propriamente come teoreticismo*<sup>12</sup>, vale a dire come la prospettiva filosofica che reifica il fondamento come dato presupposto e diviene perciò incapace di tenere traccia del dinamismo e della varietà che caratterizza tanto l'esperienza quanto la prassi e la storia. Al contrario, *l'istanza critica si formula come decisione di liberazione del filosofare da ogni residuo di teoricismo, ossia anche di quei "minimi metafisici" che finiscono per costituire pur sempre il fondamento delle dottrine teoricistiche*<sup>13</sup>. L'*istanza critica* si pone fin dai termini usati da Dal Pra come un atto di prassi, poiché formulata come *decisione di liberazione*: l'atteggiamento filosofico è determinato da un atto prassistico, non chiuso nei circoli autoreferenziali della teoria, ma proprio perché atto pratico, pur sul piano teorico, è foriero di aperture possibili. Per questo tale *decisione è liberazione del filosofare*: si tratta di un

<sup>10</sup> Ivi, p. 1.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ivi, p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

atteggiamento in grado di aprire il discorso filosofico a possibilità ulteriori di pensiero, una volta liberato da residui di *teoricismo* e da *minimi metafisici* che bloccherebbero l'indagine in risultati precostituiti, oltre che presuntuosi poiché pretendono di esaurire il senso dell'essere e del conoscere, là dove la ricerca si sviluppa proprio per la consapevolezza del limite, un limite che tuttavia non chiude ma si volge all'approssimarsi asintotico a un senso, potremmo dire infinito, dell'essere e del conoscere.

Dal Pra sottolinea il rilievo particolare che riveste l'*epochè* ai fini di ridurre criticamente il *minimo dogmatico* a cui si oppongono diverse correnti filosofiche del periodo dalpraiano<sup>14</sup>. L'istanza della sospensione del giudizio, che Dal Pra riprende dalla tradizione scettica antica da lui ampiamente studiata, è quindi fondamentale per acquisire una corretta impostazione della criticità capace di sviluppare la ricerca e di non ricadere in *teoricismi* o in *minimi metafisici*.

Una volta effettuata l'*epochè*, il passaggio successivo sembra dettato da una velata allusione al fatto che l'esclusione del teoricismo non porta né a metafisiche, né al disgregarsi del conoscere in un solipsistico percepire dati singolari, poiché anzi si mette in luce che è possibile una *intenzionalità dell'universale* senza chiusure dogmatiche, là dove si può giungere sul terreno di una prassi aperta al possibile, ossia che il senso dell'essere dia *luogo a tentativi di efficiente universalizzazione mediante il possibile e l'inattuale*<sup>15</sup>. La prassi è qui da leggere come dimensione di un agire pratico tramite cui si modella il proprio atteggiamento di fronte a un oggetto che può essere tanto teorico quanto storico o prassistico in senso proprio. Perciò Dal Pra parla di *un'intenzionalità pratico-trascendente, nel senso che essa è volta al possibile e non all'attuale, che si impegna a trascendere l'attuale ... per una modificazione delle strutture dell'esperienza*<sup>16</sup>. Una prassi che tuttavia non è *immediatismo della prassi*, poiché altrimenti si ricadrebbe in un *teoricismo* che erge la

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 6.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

prassi a criterio supremo. Ancora una volta il passaggio fondamentale si effettua dal dato presupposto, nel passato, o nell'attuale statico, all'apertura al possibile inattuale, nel caso specifico all'*inattualismo della prassi che è possibilità di fare dell'inattuale e quindi del non-saputo la funzione universalizzante, non garantita e non garantibile, della trasformazione dell'esperienza e dell'attuale*<sup>17</sup>.

Esclusi i *teoricismi* di varia specie, che siano scettico, metafisico, o prassistico, secondo Dal Pra sorge un *nuovo tipo di criticità* che è libera e possibile in quanto *rinuncia consapevole ad un fondamento pregiudizievole*<sup>18</sup>. La decisione che porta al nuovo atteggiamento si fa perciò libera e responsabile, ma non è chiusa in modo auto-referenziale al singolo soggetto di ricerca, poiché aspira ad essere universalizzabile, seppure consapevole dei propri limiti, consapevolezza che peraltro apre e non chiude a una ricerca che si effettua sempre di nuovo. Ciò significa che – come sottolinea Dal Pra – *la criticità non è questione di attualità, ma di possibilità*<sup>19</sup>, ossia è una *idea-limite d'un impegno pratico-puro, una meta non impossibile che si impegna fattivamente sul futuro*<sup>20</sup>.

Simili istanze teoriche possono leggersi sviluppate nei punti della monografia su Nicola di Autrécourt che più fanno emergere l'ipotesi di ricerca alla base dell'interesse dalpraiano per il pensatore lorenese. Nelle pagine iniziali il rilievo della dimensione critica compare già a partire dalle fonti che Dal Pra evidenzia per inquadrare le coordinate storiche e di trasmissione testuale dell'atteggiamento filosofico di Nicola di Autrécourt. Dal Pra infatti osserva che

*I motivi del pensiero critico già svolti dalla filosofia antica, particolarmente attraverso lo scetticismo ed il probabilismo accademici, erano già prima d'ora divenuti accessibili alla speculazione cristiana attraverso l'opera di Cicerone; si può ben vedere quale con-*

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 13.

*creta suggestione in tale senso sia venuta, per esempio, al pensiero di Giovanni di Salisbury, già due secoli prima dell'età di Nicola; nel promovimento del pensiero critico ebbe peso, oltre all'opera di Cicerone, anche la discreta conoscenza che si ebbe delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio, con particolare riguardo a quanto in esse è detto intorno al pirronismo; in versione latina, erano accessibili all'età in cui visse Nicola anche gli Schizzi pirroniani di Sesto Empirico. Per chi, come Nicola, era orientato verso la critica dei principali concetti della metafisica classica, quello di causa e quello di sostanza, sulla traccia degli scritti di Ockham, la conoscenza delle nominate fonti intorno agli sviluppi di analoga posizione filosofica nell'antichità può aver avuto un influsso decisivo ... Resta comunque che le fonti principali di Nicola, quelle da lui più intensamente usate per la determinazione del suo pensiero e per la stesura dei suoi scritti debbono ritenersi quelle scolastiche; è dal di dentro stesso della filosofia del cristianesimo che vengono emergendo i temi della discussione critica anti-metafisica.<sup>21</sup>*

La riflessione autrecourtiana è fin dall'inizio inserita nel quadro di un *pensiero critico* che Dal Pra mette in luce per il momento nell'ampia gamma che va dallo scetticismo e dal probabilismo accademici, mediati attraverso Cicerone e Diogene, fino al nominalismo di matrice ockhamista. Molto interessante poi l'osservazione secondo cui nel pensiero autrecourtiano conta soprattutto l'emergere dei temi di discussione critica anti-metafisica dall'interno stesso del pensiero cristiano, situando con ciò la riflessione del maestro lorenese entro il contesto composito ma al contempo preciso di ciò che altri interpreti più recenti hanno chiamato *scetticismo cristiano*.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Fratelli Bocca, Milano 1951, pp. 22-23.

<sup>22</sup> Cfr. C. Grellard, *Academicus*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, in "Textes et Études du Moyen Âge" 57, a cura di I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero, Brepols, Turnhout 2011, pp. 7-18; Id., *Le scepticisme au Moyen Âge, de saint Augustin à Nicolas d'Aurécourt. Réception et transformation d'un problème philosophique*, in "Cahiers philosophiques" 153/2 (2018), pp. 55-78. Per una considerazione della questione dello scetticismo in Nicola di Autrecourt mi permetto di rinviare altresì a: A. Salvestrini, *Nicholas of Autrecourt*, in *Encyclope-*

I motivi anti-metafisici vengono individuati da Dal Pra nella *ri-bellione* contro i principi della *metafisica aristotelica*, fossilizzata secondo Autrécourt nella riflessione autoreferenziale dei *magistri* del suo tempo e dei commentatori di Aristotele tanto da impedire qualsiasi avanzamento nella conoscenza. La critica autrecourtiana ai concetti di divenire, causalità e finalità aristotelici mira proprio a indebolire la base del pensiero aristotelico che i suoi contemporanei considerano indubitabile, poiché – osserva Nicola – partono dalle conclusioni di Aristotele assumendole come principi<sup>23</sup>. Autrécourt oppone alla metafisica aristotelica non un'altra metafisica presentata come altrettanto vera, bensì sviluppa una delle tre ipotesi alternative che egli considera la più *probabile*, poiché basata su principi più solidi, come l'apparenza piena, anche se non definitivi in senso conclusivo, poiché sempre di nuovo problematizzati. Come osserva Dal Pra, infatti, *con ciò egli insiste nello svuotare di valore metafisico il criterio dell'apparire "ultimativo" ... permane quindi entro l'ambito d'un apparire che si dichiara capace di oltrepassare l'ambito dell'apparire verso l'ambito dell'essere solo in forma probabile, ossia ancora secondo l'apparire e non secondo l'essere*<sup>24</sup>. Se la filosofia di Aristotele era la più probabile al suo tempo, oggi non è più così – osserva Nicola – e forse verrà un giorno in cui neppure quella che egli considera la prospettiva più probabile sarà superata da un'altra più probabile in quel momento. Il discorso autrecourtiano evidenzia quindi un'apertura a una ricerca considerata nella sua storicità e nel suo divenire.

*dia of Scepticism and Jewish Tradition*, Brill (pubblicazione in corso).

<sup>23</sup> Nicola di Autrécourt, *Exigit ordo, Prol.*, pp. 42-43 [O'Donnell: 197]. I riferimenti al *Tractatus* si basano sulla edizione e traduzione italiana: Nicola d'Autrécourt, *Il "Trattato"*, a cura di A. Musu, ETS, Pisa 2009, che presenta il testo edito da O'Donnell secondo la ricostruzione di Z. Kaluza (cfr. *Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité*, in "Histoire Littéraire de la France" 42/1, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1995, pp. 153-172), tra parentesi quadre si trovano i riferimenti alla edizione a cura di R. O'Donnell (*Nicholas of Autrecourt*, in "Mediaeval Studies" 1 (1939), pp. 179-280).

<sup>24</sup> M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt* ... cit., p. 57.

Oltre alla critica alla *metafisica dogmatica* del suo tempo, Nicola tuttavia non cade nell'altro estremo dello *scetticismo radicale*, come si legge in pagine dalpraiane che manifestano l'altro lato delle linee guida concettuali di fondo della sua proposta interpretativa, linee guida che tuttavia hanno più una valenza di *strumenti di lavoro* che non di categorie precostituite e pregiudizievoli<sup>25</sup>. E ciò si può ben vedere nelle critiche di Autrécourt a Bernardo d'Arezzo, le cui posizioni sulla teoria della conoscenza, sulla possibilità dell'intervento divino di fare apparire una conoscenza intuitiva del non esistente, conducono secondo il maestro lorenese a conseguenze di *scetticismo radicale*, che ledono, cioè, ogni legame possibile tra apparire ed essere, con conseguenze nefaste non solo sul piano conoscitivo, ma anche su quello della vita associata, etica e religiosa. Dopo aver discusso la posizione di Bernardo e la critica autrecourtiana, Dal Pra mette in evidenza come

*Nicola, mentre tenta di enucleare dalle varie tesi di Bernardo di Arezzo l'enunciazione più cruda e schietta di uno scetticismo radicale, dichiara apertamente di non condividere questa conclusione. Ed afferma d'aver sostenuto in una disputa alla Sorbona che noi possiamo avere certezza ed evidenza sia intorno agli oggetti dei cinque sensi sia intorno ai nostri atti ... allude espressamente alle conseguenze assurde di carattere pratico che deriverebbero da un atteggiamento scettico radicale.*<sup>26</sup>

La prospettiva autrecourtiana, tuttavia, non si esaurisce con la semplice affermazione del valore epistemico della conoscenza tra-

<sup>25</sup> L'operazione di rinnovamento delle categorie storiografiche trova un momento di decisivo nel Convegno di Firenze del 1956, dove partecipano, tra gli altri, Dal Pra, Eugenio Garin, Giulio Preti. Quest'ultimo in particolare, a cui Dal Pra era molto legato anche teoreticamente, rivede criticamente l'utilizzo delle "essenze" in storia della filosofia, come gli *-ismi*, proponendo di considerarli come *strumenti di lavoro* più che come essenze che hanno fondamento metafisico nella storia stessa (cfr. G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 11/3-4 (1956), pp. 359-373). Si veda anche M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia* ... cit., pp. 235-241.

<sup>26</sup> M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt* ... cit., p. 52.

mite i cinque sensi, né è priva di problematizzazioni intorno al fondamento dell'apparire ultimativo. Non solo egli fonda sul probabile la certezza e l'evidenza sensibile, ma problematizza costantemente il rapporto apparire ed essere, pur mantenendo una tensione fondativa per fugare ogni deriva verso lo scetticismo radicale. Se in tal modo egli mantiene aperta e incrementabile la ricerca, dall'altro la sua intenzione teorica di corrodere ogni minimo metafisico rischia di consumare le basi stesse su cui pone l'istanza fondativa. E tuttavia il dubbio in Nicola apre e non chiude la ricerca. Osserva Dal Pra:

*il dubbio circa la natura di ciò che egli conosce gli si affaccia e stimola la sua ricerca ... la raccolta di molte entità obiettive serve appunto ad avvicinare il più possibile questa realtà fondamentale ... è paragonando i vari dati distinti e legati all'atto della conoscenza che noi possiamo arguire qualche cosa intorno alla direzione degli stessi verso un'unica o una diversa realtà in sé.<sup>27</sup>*

Si è quindi visto come il pensiero di Autrécourt sia inquadrato nella ricostruzione proposta da Dal Pra nel quadro delle dinamiche di un pensiero critico che si propone come alternativa mediana, potremmo dire, tra i due estremi della *metafisica teoricistica* e dello *scetticismo radicale*. Si tratta di una via alternativa che nel problematizzare costantemente il fondamento e al contempo nella esigenza di una istanza fondativa del conoscere delinea una figura di pensiero in cui la ricerca è aperta e sempre di nuovo sviluppabile, a parte alcuni punti di *sosta* in cui Nicola – osserva Dal Pra – sospende la consunzione critica, come nell'adesione alla fede tradizionale e alla esperienza, sia pur costantemente problematizzate – come si è visto –, rischiando di sfociare in un *immediatismo della prassi*<sup>28</sup>.

Dal Pra chiude la sua monografia riconsiderando il pensiero di Nicola sia nella storia del pensiero medievale che nella storia del pensiero in generale. Anche in queste pagine si può cogliere l'at-

<sup>27</sup> Ivi, p. 162.

<sup>28</sup> Cfr. ivi, pp. 189-190.

tenzione dalpraiana alle linee che collegano autori per tracciare una possibile storia del pensiero critico, attenzione che è indice se non di un progetto vero e proprio, almeno di un vivo interesse al tempo stesso teorico e storiografico. Nel considerare l'*influsso di Nicola d'Autrécourt sul pensiero medioevale*, Dal Pra sottolinea che la diffusione della riflessione autrecourtiana ha avuto limiti molto ristretti nel tempo e nello spazio, anche per la condanna dei suoi scritti, tuttavia

*i temi della filosofia autrecourtiana andarono al di là dell'inizio del secolo XV e dell'ambiente universitario parigino; sotto un certo rispetto si può dire che l'intero corso della filosofia moderna fino a Hume ed a Kant rieccheggia questo o quel tema centrale nella filosofia di Nicola ... È, ad esempio, innegabile un certo parallelismo fra le dottrine di Nicola ed alcune delle più caratteristiche dottrine di Hume; pure non possiamo stabilire che Hume abbia letto direttamente l'opera di lui anche se si può stabilire un legame indiretto tra Nicola e Hume per tramite di Pietro d'Ailly che conobbe il pensiero di Nicola e il cui pensiero fu conosciuto da Malebranche, il quale fu, come è noto letto e discusso da Hume.*<sup>29</sup>

Più avanti si cercherà di mostrare come l'accostamento suggerito da Dal Pra più che riprendere la discutibile interpretazione di Rashdall di Autrécourt come *Hume del medioevo*, sembra radicarsi in un interesse teoretico per il *pensiero critico* che ne mette in evidenza le differenziate elaborazioni nel corso della storia. Il riferimento a Hume allora non è assunto come schema interpretativo moderno da sovrapporre al pensatore medievale, quanto piuttosto come traccia da seguire per cogliere, nel costante stratificarsi di una storia non concepita in senso lineare, le condizioni di possibilità del formarsi di un *pensiero critico*, o meglio delle sue varie accezioni, nel corso della storia, tenendo presente che – come si legge nell'articolo *Sul concetto di criticità* – Dal Pra lo intende più propriamente come

<sup>29</sup> Ivi, p. 176.

*atteggiamento filosofico*, che come contenuto dottrinario specifico, proprio perché negherebbe se stesso se consistesse in contenuti precisi e magari fissati una volta per tutte.

Credo sia utile citare i passaggi più significativi del paragrafo conclusivo per comprendere, da una parte, quanto l'interesse dalpraiano per il pensiero critico volgesse al tempo stesso verso la storia e verso la contemporaneità, così come verso la teoria e verso la storiografia<sup>30</sup>, dall'altra. esplicita bene il peculiare modo di Autrécourt di contribuire alla storia del pensiero critico che egli vuole tracciare:

*il mondo dell'evidenza costituisce la piattaforma del suo solido empirismo; ma non sono d'accordo circa il fatto che questa piattaforma non sia attraversata da sussulti e scosse, e che la solidità dell'empirismo non sia incrinata da un'intima consunzione critica. I limiti fra evidente e non evidente che Nicola intendeva porre con estrema determinazione non sono così decisi che non consentano un flusso ed un'oscillazione nettamente percepibili ... egli si vale dell'evidenza per demolire la metafisica ma la critica di quest'ultima rischia di travolgere l'intero edificio ... Ed allora ecco il dilemma: ripiegare sull'evidenza vuol dire aderire alle cose, stare al dato, al fatto, misurare il discorso ed il valore da ciò che è presente immediatamente ... d'altro canto l'evasione dal mondo immediato non può darci maggiore soddisfazione ontologica, se mette capo soltanto a delle probabilità ... dove si trova allora la verità? ... la verità non è il senso assoluto, nemmeno l'esperienza ... la verità sfugge pertanto ... anche da quella parola interiore e nuova che è la rivelazione di Dio ... Quale via rimane? ... Nicola, scettico e staccato rispetto all'aristotelismo, non manca di crearsi le basi di sosta e di riposo, in cui viene placando la sua ansi acritica ...*

<sup>30</sup> Come si legge in un recente contributo di Giovanni Rota (*“Una consuetudine di mezzo secolo circa”*. Dal Pra e Garin, in *“Rivista di storia della filosofia”* (2024), pp. 295 e sgg.) su alcuni inediti dalpraiani, Dal Pra ha sempre mantenuto una forte istanza teoretica che in alcuni momenti ha portato quasi a ripensare la Rivista di Storia della Filosofia (o Rivista Critica di Storia della Filosofia) da lui fondata come rivista in cui prevalesse la prospettiva teoretica, fin dal titolo, come Rivista Critica di Filosofia.

*Oggi non possiamo scegliere, come punti di sosta dell'indagine critica, né l'immediatismo fideistico né l'immediatismo empiristico ... coll'adesione veramente estrinseca alla fede tradizionale, ha indicato come non sia possibile far coincidere la razionalità coll'adesione a motivi estrinseci alla viva ricerca sensoriale. La filosofia contemporanea, proseguendo su questa strada, potrebbe portare a più intensa maturazione quella storia del pensiero critico alla quale l'età medioevale (nonostante tutte le apparenze in contrario) portò così largo contributo e nella quale Nicola d'Autrecourt occupa un posto che non gli può essere contrario.*<sup>31</sup>

### *Un ponte da costruire? Tra Hume e Husserl*

Che l'interesse di Dal Pra per una *storia del pensiero critico* nasca da una profonda esigenza potremmo dire storico-culturale risalente agli anni della Resistenza è testimoniato da numerose affermazioni che si possono leggere in *Ragione e storia*<sup>32</sup>, così come dal rischio percepito dalla sua generazione – e non solo – che chiusure dogmatiche dal punto di vista teorico costruiscano vincoli e oppressione anche sul piano della libertà e della prassi. L'assimilazione tra teoricismi e totalitarismi che si legge in filigrana nei suoi studi – come in modo molto velato altresì nelle battute conclusive della monografia di Nicola appena citate – motiva come urgenza prassistica l'esigenza di una teoria intrinsecamente critica e che apra al pensiero. Le tappe fondamentali della storia del pensiero critico che Dal Pra ha approfondito in modo particolare comprendono, come si diceva, lo scetticismo greco, il pensiero di Giovanni di Salisbury e Nicola di Autrécourt, per arrivare alla riflessione di David Hume. Il confronto con simili pensatori, attraverso una costante osservazione

<sup>31</sup> M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt* ... cit., pp. 187-189.

<sup>32</sup> Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia* ... cit., pp. 162-163; 170 e soprattutto 174-177. Si veda anche l'*Introduzione* di Maria Grazia Sandrini alla raccolta di scritti a sua cura di Mario Dal Pra e Andrea Vasa sul trascendentalismo della prassi: *Il trascendentalismo della prassi* ... cit., pp. 10-11, 15-16.

critica anche dei punti più problematici, ha probabilmente contribuito a formare e articolare la sua proposta di *atteggiamento* filosofico, un atteggiamento che ha come uno dei suoi luoghi di esercizio proprio la prassi storiografica.

Si è visto come Dal Pra colga le aperture e i limiti del pensiero degli autori che studia, sempre risituati nel loro contesto e oggetto di studio filologicamente rigoroso, rispetto al problema dei due estremi dei *teoricismi*, o di *minimi metafisici*, e degli *scetticismi radicali*, estremi che peraltro non sono certo estranei alla problematizzazione interna ai testi stessi da lui commentati. Vi sono tre passaggi teorici che Dal Pra evidenzia in *Sul concetto di criticità* su cui occorre soffermarsi brevemente. Per fugare ogni tipo di teoricismo occorre sospendere il giudizio, in modo che il terreno di indagine filosofica si circoscriva nell'ambito dell'esperienza. Tuttavia, l'empirismo non costituisce una soluzione priva di rischi, poiché se va oltre i *teoricismi*, che credono indebitamente di esaurire il senso dell'essere attraverso principi presupposti, rischia tuttavia di assolutizzare il principio della esperienza nell'isolare il soggetto e nel ricadere così nello scetticismo che diviene non un pungolo della ricerca, bensì un altro dogmatismo, sebbene nel senso di una corrosione fagocitante di ogni sguardo sulle cose. L'universabilità della conoscenza per la fondazione delle scienze e per un'azione aperta al possibile deve quindi essere garantita su un'altra base, una base che conduce a un *nuovo tipo di criticità*<sup>33</sup>. Si tratta di passaggi che però Dal Pra non trova né nel pensiero autrecourtiano, almeno secondo la sua lettura, né in quello di Hume e nei passaggi teorici sembra si senta l'eco della svolta trascendentale kantiana.

L'eco della *epochè* nelle pagine dalpraiane, e degli altri passaggi concettuali ora richiamati, rinvia allora agli studi sullo scetticismo antico, medievale e moderno, così come alla rivoluzione cartesiana riletta criticamente da Kant attraverso la svolta trascendentale, ma sembra altresì gettare le basi per la possibilità di un ponte, a questa

<sup>33</sup> M. Dal Pra, *Sul concetto di criticità* ... cit., p. 8.

altezza cronologica non esplicitamente abbozzato né costruito, con la fenomenologia husserliana, rendendo forse più articolato il quadro della ricezione del pensiero husserliano in Italia. Al lettore di oggi che ha presente gli autori che Dal Pra annovera nella *storia del pensiero critico*, la domanda sull'interesse di Dal Pra per Husserl si pone, e si pone ancor più se riflette sul percorso tracciato da Husserl stesso in *Storia critica delle idee* e nella *Crisi delle scienze europee*. In tali pagine la fenomenologia si offre come il migliore esito di tentativi non compiuti nella storia della filosofia per un pensiero scevro da metafisiche e razionalismi dogmatici, così come da empirismi che sfociano nello scetticismo, per giungere invece a una prospettiva capace di tenere aperta la ricerca che ha da svolgersi *sempre di nuovo*, sul terreno dell'esperienza, per tracciare una scienza universale, condizione di tutte le scienze, e così delineare una *filosofia prima*.

Se le prospettive teoretiche e storiografiche dei due autori sono in gran parte molto diverse, le linee di lettura che costruiscono dall'antichità al Novecento toccano molti punti comuni<sup>34</sup>, forse proprio sul filo del concetto di *criticità* radicato nella matrice humane e kantiana, esplicitamente ripreso da uno studioso che Dal Pra stimava molto e che si è ispirato a Husserl come Giulio Preti<sup>35</sup>. Il problema diventa allora di capire se i due ponti corrono paralleli, oppure se sono arrivati a convergere, vale a dire non solo se Dal Pra abbia mai cercato di costruire un progetto di storia del pensiero fino a com-

<sup>34</sup> A tali punti comuni occorre sottrarre altresì un aspetto metodologico fondamentale, ricordando come Dal Pra nella lettura della storia rifugga da ogni categoria teleologica, a cominciare da quelle di *precorrimto* e *superamento*, ma non da possibili idee orientative, considerate tuttavia non come presupposto dogmatico, ma come direzioni possibili di ricerca.

<sup>35</sup> Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia ... cit.*, p. 222 in cui si sottolinea la teorizzazione di Giulio Preti per una *ontologia* o *metafisica critica* ispirata, tra gli altri, anche da pensiero husserliano: *Preti ha sviluppato questa prospettiva in dialogo aperto ... con differenti tradizioni concettuali ... che trovano il loro punto di agglutinazione critica nella riconsiderazione teorica della rivoluzione copernicana di Kant. L'approfondimento teoretico della rivoluzione copernicana permette infatti a Preti di elaborare una nozione critica dell'oggetto della conoscenza intendendolo sempre come oggetto-del-conoscere.*

prendere Husserl, ma soprattutto se vi siano ragioni teoretiche per cui tale passaggio ha senso.

La *Collana di filosofia* fondata e diretta da Dal Pra con l'editore Franco Angeli tratteggia linee programmatiche non difforni rispetto agli interessi teorici e storiografici del Dal Pra di trent'anni prima, seppure vi siano stati sviluppi nel suo pensiero. Nelle linee programmatiche che descrivono la *Collana* si sottolinea che gli studi e le ricerche pubblicate intendono la filosofia come *indagine organizzata con rigore logico* secondo due orientamenti fondamentali: da una parte essa è volta maggiormente ai criteri *formali*, dall'altra si sofferma sui *più ricchi contenuti dell'esperienza*. Ciascuna di queste direzioni è osservata secondo una prospettiva che non ricada nella metafisica dogmatica, né nel tentativo di approdare a una *realtà noumenica*.

A proposito del primo orientamento, Dal Pra sottolinea come il rigore logico non debba sfociare in metafisiche dogmatiche, ma piuttosto la razionalità è da osservare in senso *critico*:

*Nella prima direzione non si tratta tanto di spingere il rigore logico ad un fondamento metafisico assoluto ed alla identificazione delle strutture logiche e metodologiche con il senso esterno e stabile della razionalità; questa va piuttosto illuminata criticamente nel suo divenire e nelle varie guise in cui esprime la sua tensione unitaria.*<sup>36</sup>

Analogamente, l'orientamento che si occupa dei contenuti dell'esperienza non deve giungere ad alcuna realtà noumenica, ma interpretare il *mondo della cultura* con *enunciati sistematico-critici*, tenendo presente la dimensione storica:

*Nella seconda direzione l'esperienza va interpretata e messa in rapporto con i più vasti orizzonti della cultura del suo tempo, dal-*

<sup>36</sup> Linee programmatiche della *Collana di filosofia* (Franco Angeli) che si può leggere per le pubblicazioni che vanno dal 1987 al 1991 (precedentemente la descrizione è più ampia e diviene progressivamente più breve).

*la scienza alla politica, dalla sistematica dei valori all'arte, dalla morale alla religione ecc. Nemmeno da questo lato si tratta di approdare ad una realtà noumenica, ad un mondo reale per sé stante, quanto piuttosto di investire il mondo della cultura con ampi enunciati sitemativo-critici sia nei suoi quadri complessivi, sia nei suoi campi determinati, senza dimenticare che questo compito si colloca in una dimensione storia, ossia nel contesto di una tradizione di cui si tratta di rinnovare i contenuti.*<sup>37</sup>

Ritorna, proprio in queste righe programmatiche, la concettualità che si è vista nello scritto del 1952 *Sul concetto di criticità*, là dove, appurata la dimensione critica della conoscenza, sia contro le metafisiche dogmatiche o i *minimi metafisici*, sia contro gli scetticismi radicali, si tenta una conoscenza che sia *universalizzabile* e una prassi possibile e inattuale. Scrive nelle linee programmatiche:

*Si eviteranno così le conclusioni dogmatiche della metafisica e se ne interpreterà la tradizione nei vari risultati dell'ontologia unitaria in cui si viene esplicando l'intenzionalità complessiva del sapere. Ed anche la storiografia filosofica manifesterà la sua ricchezza sia nella sua dimensione autonoma che nei suoi legami con i vari aspetti della storia umana.*<sup>38</sup>

La prassi ora è quella storiografica e Dal Pra in due battute ne evidenzia la portata teorica, proprio perché l'osservare le teorie nella loro dimensione storica significa inserirle in un orizzonte dinamico, non dogmatico, dove la tradizione non giace immutata per sempre, ma offre contenuti sempre di nuovo da rinnovare. La dimensione conoscitiva è aperta e scevra da dogmatismi, proprio in grazia della dimensione critica del pensiero, che tuttavia non chiude con un dubbio corrosivo, quanto piuttosto ha una direzione a cui volgersi: *l'ontologia unitaria in cui si viene esplicando l'intenzionalità complessiva del sapere*. L'idea di una *ontologia unitaria* che abbracci tutte le di-

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

mensioni del sapere, che anzi sia in grado di coglierne *l'intenzionalità complessiva*, oltre a riecheggiare *l'intenzionalità dell'universale* possibile e non dogmatica dello scritto del '52 sembra forse risentire della ripresa pretiana di Husserl del concetto di *ontologie regionali*, come si può leggere in alcuni scritti di Giulio Preti poi raccolti da Dal Pra in *Saggi filosofici*<sup>39</sup>.

Nella *Collana di filosofia* sono presenti quattro titoli relativi a Husserl a nostro parere molto significativi che sembrano evidenziare qualcosa di più che un interesse generico verso il padre della fenomenologia. Innanzitutto, è importante sottolineare un dato piuttosto eloquente: la *Collana* si apre con la traduzione delle lezioni sul tempo di Husserl che compaiono con il titolo *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di Alfredo

<sup>39</sup> G. Preti, *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1976, ad esempio p. 413 in cui si definisce l'*ontologia regionale*: *La nozione di Ontologia regionale deriva dalla Fenomenologia husserliana. Come è noto, un campo di esperienze che cadono sotto un'unica nozione forma per Husserl una regione, la quale è organizzata da un insieme di strutture a priori che costituiscono l'esplicitazione della "essenza" costitutiva della nozione unificante. La descrizione-esplicitazione fenomenologica di quella essenza costituisce una determinata Ontologia regionale, l'Ontologia di quella determinata regione*. Oltre al saggio da cui è tratto questo passo (*L'ontologia della regione natura nella fisica newtoniana* del 1957), si veda altresì *Il linguaggio della filosofia* (pp. 455 e sgg., in particolare p. 472) e *Il mio punto di vista empiristico* (1958) in cui Preti mostra come nella sua prospettiva filosofica convergano tanto ispirazioni husserliane che hanno incontrato quelle neokantiane e simmeliane, concretamente in Banfi, conducendo a un *razionalismo estremamente esperto, aperto, problematico*, quanto *filosofie pragmatiche* da Marx a Dewey, tratteggiando così un *empirismo logico* che nasce *soprattutto dal bisogno di trovare un piano di ricerca che muovesse dall'esperienza e dalla conoscenza intellettuale, procedendo per le vie possibilmente più (relativamente) oggettive e sul terreno il più possibile aderente all'esperienza verificabile* (ivi, pp. 478-479). L'inclusione del pensiero husserliano all'interno di una riflessione che va verso un razionalismo critico, e quindi verso una riflessione della *criticità* del pensiero, era già stata effettuata da Banfi, ma viene sviluppata da Preti. In Preti, Dal Pra può aver trovato la possibilità di un dialogo fecondo anche per tratteggiare un pensiero che, pur muovendo dal fluire del molteplice della esperienza, non rinunci a tratteggiare un senso possibile dell'essere. Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia ... cit.*, cap. 2, § 21; cap. 4, § 7; cap. 5, § 4.

Marini (1981), e si chiude con il saggio *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl* di Elio Franzini (1991)<sup>40</sup>. Nella *Corrispondenza* con l'editore, si nota come Dal Pra considerasse la scelta dei primi volumi della *collana filosofica* come decisiva per tratteggiarne la specificità. In una lettera all'editore (1 giugno 1979), Dal Pra sottolinea che le motivazioni del rifiuto di una proposta di pubblicazione di un saggio su Sartre non riguardano la qualità scientifica del lavoro ricevuto, quanto piuttosto le linee programmatiche stesse della collana:

*E qui è in questione la struttura stessa della collana filosofica ... e specialmente nel suo avvio ... mi pare più opportuno, in sostanza, che una collana filosofica la quale non voglia troppo subordinarsi alle mode temporanee, debba puntare essenzialmente e nella direzione dei grandi classici da un lato e nella direzione dei contributi contemporanei più validi e originali dall'altro.*<sup>41</sup>

Dal Pra non ha accolto lo studio su Sartre poiché, pur di ottimo livello, è ritenuto parte della *produzione filosofica di tipo accademico* che, insieme alla *produzione filosofica di carattere ideologico*, egli intende escludere dal novero delle pubblicazioni della collana. Proprio questa decisione e le considerazioni sui caratteri distintivi della collana avvalorano la rilevanza della scelta del primo testo pubblicato, l'ampia opera di Husserl uscita con il titolo *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*.

Tra i vari studi e testi della *collana filosofica*, altri due volumi richiamano Husserl fin dal titolo: *Noema. Mente e logica attraverso Husserl* (1988) di Alberto Peruzzi e *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana* di Rocco Donnici (1989). Proprio

<sup>40</sup> Si ringrazia il prof. Franzini per avermi guidata su temi fenomenologici nel corso degli anni.

<sup>41</sup> M. Dal Pra, *Lettera di Dal Pra a Franco Angeli, 1 giugno 1979*, Fondo Mario Dal Pra, cartella 12, fascicolo 5. Si ringrazia la Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano per la consultazione del materiale inedito del Fondo Mario Dal Pra.

questo studio sembra suggerire le ragioni principali per chiarire la nostra questione dall'interno stesso del pensiero husserliano, ossia nel considerare la genesi della fenomenologia tramite il costante confronto con Hume, che Donnici legge attraverso i lavori di Dal Pra. Da questa lettura si può forse trarre qualche indicazione sul senso che ha Husserl nel contesto di una possibile *storia del pensiero critico*.

Per approfondire la nostra ipotesi, sembra interessante richiamare alcuni aspetti della riflessione husserliana nel momento in cui ricostruisce una storia della filosofia per rintracciare i suoi predecessori, le vie aperte dalla filosofia moderna che la fenomenologia intende portare a piena maturazione. Husserl fa questo in *Storia critica delle idee*, prima parte di *Filosofia prima*, testo che – come si cercherà di mostrare in seguito – riveste un rilievo particolare pure nel saggio di Donnici, poiché rappresenta un momento decisivo del confronto con Hume che porta alla definizione di concetti fondamentali della fenomenologia. Con l'intenzione di delineare una *filosofia prima*, intesa nel senso di una filosofia che preceda e introduca ogni altra scienza e indagine filosofica anche in quanto loro fondamento<sup>42</sup>, Husserl tratteggia una *storia critica* – poiché *sempre filtrata attraverso un problema teoretico dominante*<sup>43</sup> – della filosofia, per mostrare come ciascuna tappa del percorso delineato contribuisca a porre le basi per una scienza autentica, la *fenomenologia trascendentale*, sebbene nessuna di esse sia riuscita ad andare davvero a fondo alle proprie scoperte.

Nella ricostruzione di Husserl, si deve attendere Cartesio affinché il modello di razionalità e di metodo inaugurati da Socrate e Platone riceva una più appropriata fondazione nell'*ego cogito*, come certezza originaria a partire dalla quale fondare una scienza universale. Tuttavia, la teoria delle due sostanze, e in particolare la sostanzializzazione del *cogito* in anima, impedisce a Cartesio, secondo

<sup>42</sup> Cfr. G. Piana, *Presentazione*, in E. Husserl, *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1989, pp. 12-14.

<sup>43</sup> Ivi, p. 15.

Husserl, di proseguire la strada della fondazione di una scienza autentica. Le vie aperte da Cartesio si chiudono subito in un *razionalismo dogmatico*. È la tradizione dell'empirismo, secondo Husserl, a raccogliere la portata teorica della *rivoluzione cartesiana*, prima con Locke, che però non è in grado di proseguire sul sentiero di una scienza degli atti di coscienza, poi con Hume, a cui Husserl dedica particolare attenzione, dal momento che propone una psicologia di nuovo tipo, poiché *primo tentativo sistematico di una scienza delle pure datità di coscienza*, nonché *prima teoria puramente immanente della coscienza*<sup>44</sup>.

È proprio a partire dalla critica alle linee empiristiche che emerge il senso peculiare per cui la ricostruzione proposta da Husserl è una storia che si propone come *critica*. Come ha sottolineato Giovanni Piana, qui il termine *critica* indica, come accennato, una riconsiderazione del passato a partire da problemi teoretici precisi<sup>45</sup>. Nelle parole di Husserl tale caratterizzazione assume un colore particolare. La disamina delle filosofie del passato, e in particolare degli empirismi moderni o dell'*empirismo dell'esperienza*, è *critica* in un senso più pregnante di quello usuale, poiché non si limita a criticare da un certo punto di vista le filosofie precedenti (è *qualcosa di più che una qualsiasi altra critica filosofica*<sup>46</sup>), ma costituisce una vera e propria indicazione progettuale:

*ci libera dai presupposti oggettivisti che ci rendono ciechi nei confronti dell'aspetto specificamente trascendentale, della soggettività pura e del vivere e dell'operare che si realizza sotto il titolo della coscienza pura, in cui qualsiasi possibile oggettività si appropria del senso e dell'essere per un possibile io.*<sup>47</sup>

La critica husserliana, perciò, apre *al superamento della scepsti empirista e dello scetticismo radicale e prepara il terreno, a partire*

<sup>44</sup> E. Husserl, *Storia critica delle idee* ... cit., lezione 22, p. 171.

<sup>45</sup> Cfr. G. Piana, *Presentazione* ... cit., p. 15.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Storia critica delle idee* ... cit., p. 162.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 162-163.

*dall'empirismo apparente, all'empirismo vero e autentico*<sup>48</sup>, ovvero a una fenomenologia trascendentale che fa propria la lezione empiristica senza incorrere né nella naturalizzazione della coscienza né in derive scettiche<sup>49</sup>. Il senso della ricostruzione della storia della filosofia e del metodo, secondo Husserl, tratteggia cioè una direzione precisa verso l'intuizionismo che tuttavia non è quello lockiano né quello di sue derivazioni, bensì quello della *fenomenologia trascendentale*, ovvero di una

*egologia che assume l'ego, il cogito e il cogitatum esattamente come essi si danno effettivamente nell'intuizione, la vita vivente-fluente della coscienza e ciò che in essa è coscienza nella sua concreta pienezza di vita, elaborando quindi i metodi al fine di effettuare l'analisi intenzionale e di scoprire le intenzionalità nascoste, procedendo metodicamente in assoluta assenza di pregiudizi e adeguandosi a ogni passo al dato intuitivo, al dato assolutamente indubbio.*<sup>50</sup>

Da questo punto di vista, volto progettualmente a delineare le premesse di una *fenomenologia trascendentale* attraverso una *critica* alle filosofie del passato e in particolare dell'*empirismo dell'esperienza*, si può comprendere come il confronto con Hume acquisisca una rilevanza del tutto particolare, come messo in luce nel saggio di Donnici accolto nella *Collana di filosofia* di Dal Pra. In questo contesto sembra utile richiamare principalmente due critiche, connesse tra loro, che Husserl muove a Hume, ossia quelle rivolte alla teoria delle idee generali e alla concezione *finzionalistica* della scienza. Il confronto con Hume, attraverso tali critiche, sembra contribuire grandemente a tratteggiare due aspetti fondamentali della fenomenologia husserliana, ossia la intenzionalità e la temporalità della coscienza. Tuttavia, nella fase successiva – come osserva Donnici –, negli anni di *Esperienza e giudizio*, delle *Meditazioni cartesiane* e

<sup>48</sup> Ivi, p. 163.

<sup>49</sup> Cfr. ivi, pp. 162-163.

<sup>50</sup> Ivi, p. 162.

della *Crisi delle scienze europee*, avviene un distacco completo da Hume, quando Husserl vede l'impossibilità che si dia una *scienza apodittica dell'io* a partire dalla *epochè* fenomenologica, sospensione del giudizio che è possibile solo a partire da una concezione humanea della mente<sup>51</sup>. In questa fase successiva, la terza nella lettura di Donnici, il venir meno della rilevanza metodologica della *epochè* e l'emergere del tema del *mondo della vita* conduce Husserl all'abbandono della necessità di un confronto con gli scetticismi e in particolare con Hume. Si può allora ipotizzare che sia l'Husserl della seconda fase, degli anni che vanno dalle *Ricerche logiche* fino a *Filosofia prima*, quello cioè interessato al confronto con l'empirismo humaneo, che potrebbe aver attirato l'attenzione di Mario Dal Pra. Una traccia di questo si può osservare altresì nei riferimenti bibliografici delle edizioni della monografia su Hume, là dove Dal Pra menziona le *Ricerche logiche* di Husserl nella sezione sulla logica, probabilmente per la discussione delle tesi del pensatore inglese<sup>52</sup>.

Per andare al centro della critica husserliana a Hume, a nostro parere occorre concentrarsi sulla questione della costituzione dell'identità della cosa e dell'io, problema che in Hume rimane secondo Husserl del tutto irrisolto e che lo conduce allo scetticismo radicale<sup>53</sup>. Nonostante Hume giunga a formulare la prima teoria immanen-

<sup>51</sup> Cfr. R. Donnici, *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura umana*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 123.

<sup>52</sup> Cfr. M. Dal Pra, *Hume*, Bocca, Milano 1949, p. 360; Id., *Hume e la scienza della natura umana*, seconda edizione completamente rielaborata, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 401; Id., *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 403. In *Ragione e storia* Fabio Minazzi esplicita il riferimento a Husserl come una delle interpretazioni precedenti del filosofo inglese, cfr. pp. 209-210: *Secondo Husserl, Hume, in quanto scettico sistematico ... con la sua stessa opera sistematica avrebbe dimostrato la sua incoerenza come scettico. Secondo Husserl, infatti, se [Hume] fosse stato uno scettico coerente, non avrebbe semplicemente dovuto dire nulla e l'unica conclusione possibile sarebbe stata l'assoluta bancarotta di qualsiasi conoscenza.*

<sup>53</sup> Si veda altresì: C. Serra, *Husserl storico delle idee, fra foreste e ontologie regionali*, in "Bollettino Filosofico" 39 (2024), pp. 361-376. Si ringrazia il prof. Serra per i dialoghi su questi argomenti.

te della coscienza, il problema che rimane aperto riguarda quello della unità dell'io e della cosa che l'io costituisce: se ogni atto di coscienza, ogni impressione singola, come quella di freddo, caldo etc., rimane irrelata l'una dall'altra, l'io non è che un *fascio di percezioni diverse*<sup>54</sup>. Hume individua la possibilità di mettere in relazione singole impressioni nelle leggi di associazione, di coesistenza e successione, la cui regolarità è confermata dall'abitudine, grazie alla quale si può giungere a una credenza circa la relazione tra singole impressioni. Tuttavia, sul piano esperienziale, le singole percezioni restano irrelate e – osserva Husserl – le leggi che collegano i singoli vissuti sono puramente fattuali. Hume giunge quindi, secondo Husserl, a un *naturalismo di coscienza* che risolve la soggettività in meri *atomi di coscienza*. In tal modo, tanto il mondo quanto la scienza non sono altro che *finzioni*, la scienza è un'auto *illusione* che permette di organizzare una molteplicità di impressioni per formulare una finzione che sia adatta perseguire a scopi di vita<sup>55</sup>.

In tal modo, Hume porta avanti ciò che secondo Husserl costituisce un *pregiudizio dell'empirismo* che ammette esclusivamente la conoscenza di singolarità individuali o temporali, senza poter cogliere come evidenze immediate le conoscenze generali<sup>56</sup>. Perciò Hume non solo non vede alcuna unità dell'io, ma non giunge neppure a costituire l'unità della cosa. Infatti, non comprende come si possa pervenire a una identità della cosa percepita quando il percepire presenta solo variazioni di elementi senza alcuna capacità sintetica<sup>57</sup>. Secondo Husserl ciò è dovuto alla naturalizzazione della coscienza in cui Hume incorre e che conduce a cercare nella spiegazione scientifica naturale la soluzione di un problema che secondo Husserl va affrontato invece da un punto di vista puramente descrittivo. In questo senso l'identità della cosa, sia essa materiale, naturale o spi-

<sup>54</sup> E. Husserl, *Storia critica delle idee ... cit.*, lezione 23, p. 173.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 174-175.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, lezione 24, p. 186.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, lezione 25, p. 188: *Ed è proprio questa unità della cosa che rappresenta uno dei principali problemi di Hume.*

rituale, è frutto di una considerazione aperta che prosegue sempre di nuovo:

*per ognuno di questi tipi fondamentali di oggettualità, e anzitutto per l'oggettualità materiale e per la natura fisica in generale, è necessario indicare in modo determinato, sottoponendole a un'analisi funzionale intenzionale, le formazioni essenziali della coscienza in cui si costituisce come unità sintetica, e anzitutto in un'esperienza originaria, un'oggettualità di questo genere. È necessario poi studiare le formazioni superiori della coscienza scientifica ... Ciò delinea il problema trascendentale del metodo scientifico ... Una volta che si è vista questa problematica, essa non muta in rapporto alle regioni oggettuali superiori e alle totalità oggettuali che si possono distinguere in esse, totalità che sono i 'campi' di scienze distinte in linea di principio oppure che sono destinate a diventarlo. Ciò riguarda dunque gli ambiti che si trovano sotto i grandi titoli di 'cultura' e 'comunità umana'. D'altro lato, nel problema della genesi psicologico-induttiva si cela il problema della genesi della coscienza, o il problema, per così dire, della storia (eidetica o empirica) dell'intersoggettività intesa in modo puramente trascendentale e della storia delle sue operazioni, quindi dei 'mondi' ideali e reali che si costituiscono individualmente o comunitariamente nei soggetti puri.<sup>58</sup>*

Secondo Husserl, perciò, l'atteggiamento corretto dovrebbe consistere nella descrizione di tipi di oggettualità via via superiori (dalla cosa materiale alla cosa spirituale) tramite un'*analisi funzionale intenzionale* che porta a cogliere i nessi costitutivi di unità a partire dalla esperienza stessa, cioè senza considerazioni fattualistiche di leggi di associazione che si aggiungono al molteplice della esperienza. L'unità si costituisce quindi *nei* nessi esperienziali stessi e l'oggettualità resta pertanto all'interno stesso della sfera esperienziale, o trascendentale. Da ciò è possibile giungere a scienze di livello superiore che includano altresì le formazioni culturali e ideali costituite intersoggettivamente.

<sup>58</sup> Ivi, lezione 25, pp. 189-190.

Non arrivando a descrivere l'identità dell'io e della cosa, Hume non sa portare avanti le valide premesse metodologiche che l'avevano condotto sul terreno di una teoria della coscienza immanente e anzi, attraverso il suo *finzionalismo*, giunge a una *aperta bancarotta di ogni filosofia* e a conseguenze di scetticismo radicale<sup>59</sup>. Secondo Husserl le conseguenze scettiche mostrano una *disonestà intellettuale* che non vede, o non vuole vedere, le contraddizioni che sorgono, per un verso, dall'ammissione della razionalità delle verità delle relazioni di idee, per l'altro, dall'affermazione della irrazionalità delle relazioni tra materie di fatto, le cui associazioni, come si è visto, conducono alla formazione di idee generali del tutto finzionalistiche. Così il discorso di Hume si involge nella contraddizione di ogni scetticismo, come potrebbe osservare Dal Pra, per cui l'affermazione della propria filosofia coincide con la negazione della stessa e, nello specifico caso di Hume, poiché essa è costituita dalle stesse idee generali la cui formazione è giudicata irrazionale.

Contro le conseguenze scettiche, Husserl parte da punti in comune con l'empirismo, ma l'intenzionalità e la riduzione universale dell'*epochè* portano a un campo assoluto dell'io inteso non in senso naturalistico e a partire dal quale è possibile condurre indagini descrittive sul senso delle cose e sulle operazioni egologiche.

Come osserva Donnici, la critica a Hume sul problema della costituzione della identità dell'io e della cosa, fa emergere un aspetto fondamentale della fenomenologia, connesso con il principio della intenzionalità della coscienza, ossia la temporalità della coscienza<sup>60</sup>. L'io non è un fascio di singole percezioni irrelate, poiché è nel trascolorare temporale della percezione presente nel passato coscienziale in cui si concatenano temporalmente le percezioni successive che è possibile giungere alla costituzione della cosa, che comunque si svolge nel tempo, attraverso atti coscienziali via via successivi. La sintesi avviene perciò a livello esperienziale e nella temporalità della coscienza che ritiene il passato e si protende verso il futuro,

<sup>59</sup> Ivi, p. 193.

<sup>60</sup> Cfr. R. Donnici, *Husserl e Hume ... cit.*, pp. 171 e sgg.

una temporalità dove passato, presente e futuro sono collegati dalla legge dell'intenzionalità, e della motivazione, di una coscienza fungente. Una melodia è quindi compresa come fenomeno unitario poiché i singoli suoni, che Husserl considera anch'essi dotati di una estensione temporale, al contrario della concezione atomistica humeana, sono collegati gli uni agli altri nella ritenzione e la coscienza si protende al suono successivo in un'attesa che sarà poi riempita non appena la percezione farà trascolorare nel passato coscienziale pure questi suoni. L'identità della coscienza e della cosa è quindi garantita da una coscienza temporale e intenzionale. Una identità della cosa che però non è completamente esauribile, poiché potrà essere considerata sempre di nuovo da diversi punti di vista. È così che il correlato oggettuale dell'atto di coscienza, il noema, è l'oggetto osservato, ma nel momento in cui il flusso coscienziale si sofferma per così dire su una identità provvisoria di un intero cosale, che può essere costituito con apprensioni ulteriori potenzialmente infinite. Il noema è così una idea limite nel senso kantiano, come osserva Donnici, sempre aperto a comprensioni ulteriori<sup>61</sup>.

L'atteggiamento fenomenologico delineato da Husserl si presenta quindi come scevro da dogmatismi, siano essi metafisici (di razionalismi dogmatici) o scettici (di empirismi che giungono a scetticismi radicali), e come proposta potremmo dire *critica*, proprio perché affronta criticamente le filosofie che lo precedono e cerca di portare a maturazione una prospettiva che voglia sì essere scientifica, anzi persino una filosofia che preceda ogni scienza particolare e ogni indagine filosofica, ma che proprio in virtù del suo antinaturalismo si situa su un terreno del tutto diverso tanto da metafisiche quanto dalla scienza positivisticamente intesa. Il situarsi sul terreno dell'esperienza da una prospettiva trascendentale consente a Husserl di evitare di incorrere nei problemi che non solo egli stesso sottolinea rispetto alle filosofie del passato, ma che Dal Pra stesso – per ri-

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, pp. 190 e sgg.

tornare alla nostra questione di partenza – riteneva teoreticamente problematiche.

### *Osservazioni conclusive*

Si è cercato di tracciare qualche pista utile per approfondire la questione della rilevanza del pensiero husserliano nel progetto dalpraiano di una storia del pensiero critico. Si considerano provvisori i risultati a cui si è giunti, poiché i passaggi da fare per avvalorare ulteriormente una simile ipotesi di ricerca potrebbero essere ulteriori, da un lavoro di archivio, qui appena iniziato, e specificamente nella corrispondenza di Dal Pra, fino a cercare di comprendere il ruolo di Husserl, pure attraverso Andrea Vasa e Giulio Preti, nella riflessione teoretica di Dal Pra, sempre costante e perseguita anche oltre gli anni Cinquanta, come oggi è noto grazie agli studi di Massimo Parodi e di Giovanni Rota<sup>62</sup>.

Tornando all'argomento del presente fascicolo sul pensiero critico e il medioevo, si può osservare come il confronto con Husserl, compreso all'interno del progetto di una possibile storia del pensiero critico, possa chiarire certi aspetti anche del rapporto tra il pensiero medievale e il pensiero critico. Posto che il termine propriamente humaneo e kantiano di *criticità* non è del tutto appropriato né per Nicola di Autrécourt<sup>63</sup> né per Edmund Husserl – poiché “critico”, mentre nel primo caso è termine che nel medioevo non è usato, nel secondo indica una direzione di pensiero a cui Husserl aderisce solo

<sup>62</sup> Cfr. M. Parodi, C. Selogna, *Per una filosofia minore Mario Dal Pra e il pensiero debole*, in “Rivista di storia della filosofia” 63/4 (2008), pp. 771-789; G. Rota, “Una consuetudine di mezzo secolo circa” ... cit. Sono grata al prof. Parodi per avermi introdotta alla figura di Mario Dal Pra, attraverso racconti personali e collaborazioni scientifiche, e per l'attenzione e l'incoraggiamento costante alla mia ricerca.

<sup>63</sup> Si potrebbero fare altri esempi di pensatori “critici” nel medioevo, proprio a partire dagli studi dalpraiani, primo tra tutto Giovanni di Salisbury.

parzialmente<sup>64</sup> –, si può tuttavia ragionare intorno a un orientamento comune che risulta degno di interesse pure oggi.

Senza voler attualizzare i pensatori del passato, poiché ciascuno ha il proprio contesto e linguaggio, il nostro percorso fa riflettere su almeno due punti. L'esigenza – che potremmo indicare come *critica* – di un pensiero che sia capace di tenere traccia del fluire dell'esperienza e del mondo, senza incorrere né in metafisiche che bloccano il pensiero stesso, né in scetticismi che rinunciano a qualsiasi presa costitutiva su ciò che si può conoscere, è prima di tutto un problema teorico fondamentale che ha destato l'interesse di molteplici filosofi del passato e che continua a interrogarci. Il medioevo ha cercato di mantenere aperta tale terza via con gli strumenti che gli erano propri e la riflessione di Nicola di Autrécourt ne è un esempio, con il suo dubbio come *pungolo della ricerca*, con il suo tentativo di costituire una metafisica alternativa su basi probabilistiche, con la sua esigenza fondativa nell'ambito dell'esperienza, quindi attraverso una critica corrosiva di ogni metafisica correlata a una istanza fondativa che non voglia mai ridursi a presupposto pregiudizievole, ma che si proponga sempre come rinnovamento della ricerca, seppure mantenga – nell'interpretazione di Dal Pra – zone di *sosta* rispetto agli effetti consuntivi del dubbio.

<sup>64</sup> In questa sede si sono potuti osservare alcuni punti fondamentali in cui Husserl dialoga ma anche si allontana dal pensiero humeano. Il rapporto con Kant pure è ambivalente, sia pure per certi versi meno incisivo: se da una parte Husserl riconosce la portata teoretica della svolta trascendentale, dall'altra ne vede tuttavia i limiti in diversi punti, come ad esempio nella teoria delle categorie che negano alla dimensione esperienziale qualsiasi capacità sintetica (si vedano i paragrafi dedicati a Kant nella *Crisi delle scienze europee*). In *Storia critica delle idee* Husserl arriva a criticare Kant per non aver studiato con attenzione il *Trattato* di Hume, cfr. *Storia critica delle idee* ... cit., p. 211: *Forse le cose sarebbero andate diversamente se Kant fosse stato ridestato dal sonno dogmatico non dal Hume dello Essay ma da quello del Treatise, e se avesse studiato attentamente questa grande opera fondamentale dello scettico inglese, forse gli sarebbe apparso, dietro l'assurdità scettica, il senso necessario di un intuizionismo immanente e l'idea di un abc della coscienza trascendentale e delle sue funzioni elementari.*

Senza alcuna intenzione attualizzante, ma per proseguire il *dialogo* con il passato di dalpraiana memoria, se si possono scorgere somiglianze con le soluzioni a problemi teoretici analoghi prospettate da un pensatore come Husserl ciò è forse dovuto a problemi intrinseci al mondo, alle cose, alla conoscenza umana. Problemi teoretici che via via nella storia trovano formulazioni diverse, ma che hanno un correlato oggettuale, tanto nel mondo dell'esperienza, quanto in quello della cultura e della storia, che può destare domande simili. Su questa base è forse possibile parlare della possibilità di una *storia del pensiero critico* che sia storiograficamente rigorosa. L'insegnamento di Dal Pra ancora una volta sollecita riflessioni che, se non conducono né vogliono aspirare a risultati definitivi, possono nondimeno illuminare ancora di nuovo le ricerche di oggi, siano esse storiografiche o teoriche.