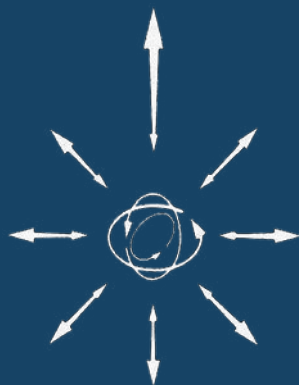


anno VIII
15.2026

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

La rivista, in versione rinnovata, intende rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. La nuova veste e la collocazione *open access* consentono di configurare una *agorà* aperta al contributo di quegli studiosi che si propongono di fare argine alle concezioni riduzionistiche e materialistiche di fatto dominanti nella cultura contemporanea. Alla rigidità di queste intendiamo opporre l'*apertura* che è propria del dialogo, il quale consente di oltrepassare il limite della *doxa*, sospinto verso l'*episteme* proprio dalla luce della coscienza.



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.riviste.morlacchilibri.com e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2026 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

Finito di stampare nel mese di giugno 2026 presso la tipografia Logo spa, Borgoricco (PD).

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Spoleto al n. 2/2018 del 23 settembre 2018.

anno VIII
15.2026

Cum-Scientia

Unità nel dialogo

Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

Rivista semestrale di filosofia teoretica

anno VIII, 15.2026 (semestrale)

Morlacchi Editore U.P.

ISSN 2612-4629

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-721-5

Direttore editoriale

Aldo Stella

Consiglio direttivo

Federica De Felice (Università di Chieti); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Giancarlo Ianulardo (Università di Exeter); Piergiorgio Sensi (Università di Perugia); Aldo Stella (Università per Stranieri di Perugia); Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg).

Coordinamento editoriale

Dario Alparone; Alessandro Balbo; Marco Berlanda; Tiziano Cantalupi; Marco Cavaioni; Martino Dalla Valle; Paolo De Bernardi; Mirko Dolfi; Tullio Fabbri; Manuela Fantinelli; Francesco Gagliardi; Giancarlo Ianulardo; Maria Ianulardo; Michele Lo Piccolo; Fabrizio Luciano; Maurizio Morini; Alessandro Negrini; Patrisha Nezam; Carlo Palermo; Carlo Piccioli; Maria Assunta Pierotti; Mario Ravaglia†; Donato Santarcangelo; Piergiorgio Sensi; Aldo Stella; Nicolò Tarquini; Giuseppe Vacca; Arturo Verna; Gianni Zen.

Comitato scientifico

Stefania Achella (Università di Chieti); Evandro Agazzi (Universidad Panamericana); Antonio Allegra (Università degli Stranieri di Perugia); Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Berti† (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Brandalise† (Università di Padova); Stephen Brock (Pontificia Università della Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Università degli Studi Internazionali di Roma); Federica De Felice (Università di Chieti); Anna Donise (Università di Napoli "Federico II"); Riccardo Fanciullacci (Università di Bergamo); Juan F. Frank (Universidad Austral, Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesús Huerta de Soto (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imaguire (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University); John Maloney (University of Exeter); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (University of Illinois, Chicago); Domènec Melé (Universidad de Navarra, IESE Business School); Marcello Mustè (Università La Sapienza,

Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri di Perugia); Giangiorgio Pasqualotto† (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università Ca' Foscari, Venezia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Roger Scruton† (University of Buckingham); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux); Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università Ca' Foscari, Venezia); Mark D. White (College of Staten Island, The City University of New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral, Buenos Aires).

Direttore responsabile

Andrea Gerli

Le proposte di pubblicazione, i contributi da pubblicare, libri da recensire vanno inviati ai seguenti indirizzi:

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

Giancarlo Ianulardo, g.ianulardo@exeter.ac.uk

Piergiorgio Sensi, redazione@cum-scientia.it

Libri a stampa, riviste e materiale cartaceo da recensire vanno inviati:

Piergiorgio Sensi

Via Francesco di Giorgio, 4

06122, Perugia (PG)

INDICE

SAGGI

- La percezione e l'oggetto. Riflessioni teoretiche e annotazioni critiche** 11
ALDO STELLA, PIERGIORGIO SENSI
- Struttura originaria e metafisica dell'esperienza** 35
DARIO RINALDI
- Spazio e tempo. Entro l'orizzonte di una possibile metafisica in Kant** 55
MYRIAM GARAGUSO

ANALISI D'OPERA

- Riccardo Manzotti, *Sono libero, o non sono*, Liberilibri, Macerata, 2025** 75
FEDERICA DE FELICE

SAGGI

La percezione e l'oggetto. Riflessioni teoretiche e annotazioni critiche

ALDO STELLA

Università per Stranieri di Perugia, Università degli Studi di Perugia
aldo.stella@unistrapg.it

PIERGIORGIO SENSI

Università degli Studi di Perugia
piergiorgio.sensi@unipg.it

DOI: 10.57610/cs.v11i15.632

Abstract: What emerges from the present work, concerning perception and its relation to objective reality, is that the *distal stimulus* is a highly ambiguous concept, since it is used to refer, on the one hand, to what is inferred starting from the *proximal stimulus* and, on the other, to so-called objective reality — that is, reality independent of the subject. These two aspects are irreconcilable: if the distal stimulus is the result of an inferential process beginning with the proximal stimulus, then it cannot be regarded as genuinely independent of the subject, and therefore cannot be taken as constituting the *real object*. If perception is not to be assigned a meaning and value that do not belong to it, then it cannot be considered the foundation on which to build the cognitive process, for the only genuine foundation can only be the philosophical awareness that recognizes the limits of ordinary perceiving as well as of the project of grounding epistemology on perception. This calls for a re-examination of Quine's project of *naturalizing epistemology*, since it is precisely the perceptual process, together with the naturalized theories, that must be brought back within the philosophical framework.

Keywords: proximal stimulus, distal stimulus, real object, naturalization, epistemology.

Riassunto: Ciò che emerge dal presente lavoro, concernente la percezione e il suo rapporto con la realtà oggettiva, è che lo *stimolo distale* è un concetto decisamente ambiguo, perché con esso si intende indicare, da un lato, ciò che si inferisce a muovere dallo *stimolo prossimale* e, dall'altro, la cosiddetta realtà oggettiva, cioè la realtà indipendente dal soggetto. I due aspetti indicati sono inconciliabili: se lo stimolo distale è il risultato di un processo inferenziale che prende avvio dallo stimolo prossimale, allora non potrà venire considerato come *autenticamente* indipendente dal soggetto, così che non potrà venire considerato come tale da configurare

l'oggetto reale. Se non si vuole assegnare alla percezione un significato e un valore che non le competono, allora essa non potrà venire considerata il basamento su cui erigere il processo conoscitivo, perché l'unico autentico fondamento non può non essere la consapevolezza filosofica che coglie il limite dell'ordinario percepire nonché del progetto di fondare l'epistemologia sulla percezione. Ciò impone di ridiscutere il progetto di Quine di *naturalizzare l'epistemologia*, poiché saranno proprio il processo percettivo nonché le teorie naturalizzate che dovranno venire ricondotti all'interno della concezione filosofica.

Parole chiave: stimolo prossimale, stimolo distale, oggetto reale, naturalizzazione, epistemologia.

1. La percezione visiva e le teorie correnti

La prospettiva nella quale si colloca il presente lavoro può venire definita soltanto mediante un'esclusione e un'inclusione, almeno in via preliminare.

Ciò che si esclude è il modello del monismo materialistico, per il quale l'attività mentale si risolverebbe interamente in eventi di natura fisica, così che la percezione altro non sarebbe che una *transazione causale tra stati fisici*.

Ciò che viene incluso, invece, è il primato che la coscienza svolge nella vita mentale, comunque quest'ultima venga intesa. A nostro giudizio, infatti, la negazione del primato della coscienza *viene negata dall'essere la negazione un atto della coscienza stessa*.

Affinché emergano le ragioni che sottostanno alle due premesse, intendiamo riflettere sul *tema della percezione*, che, si potrebbe dire, costituisce il primo "campo di battaglia" nel quale si scontrano due prospettive classiche, volte a indagare la mente: quella che privilegia il primato della considerazione teoretico-concettuale e quella che, invece, privilegia la considerazione empirico-operazionale.

Orbene, le più recenti teorie della percezione (in particolare quelle della visione, considerata come la più "*distale*"¹ delle percezioni, ossia quella che perce-

1. J. Hartcher-O'Brien, M. Auvray, *The Process of Distal Attribution Illuminated Through Studies of Sensory Substitution*: "Distal attribution, also known as externalisation, occurs when we experience a pattern of stimulation and assign the cause of this stimulation to an object, stimulus, or event located in external three-dimensional space. This process allows us to make sense of the world around us. (L'attribuzione distale, nota anche come esternalizzazione, si ha quando facciamo esperienza di un certo modulo di stimolazione e ne attribuiamo la causa a un oggetto, stimolo o evento situato nello spazio tridimensionale esterno a noi. Questo processo ci permette di dare un senso al mondo che ci circonda)" (p. 422). [La presente traduzione dall'inglese, così come le altre che seguiranno, è nostra, salvo diversa indicazione; *N.d.A.*]. Il "*pattern of stimulation*", il modulo di stimolazione che in effetti percepiamo, "*i.e., stimulation received at the receptor surface*", ossia la stimolazione ricevuta

pisce cose “distanti” dal percipiente e, dunque, supposte come indipendenti da esso), anche là dove vogliono ribadire un approccio solidamente realistico alla percezione stessa (l’approccio tipico di quello che viene chiamato “realismo diretto” o “ingenuo”, inevitabilmente sotteso alle varie forme di riduzionismo materialista) sono costrette ad ammettere che il processo della percezione (visiva o multisensoriale è irrilevante), inclusa la natura biologica che lo struttura, è molto più complesso di quanto il “realismo ingenuo” consenta di intenderlo².

Tali teorie, in una qualche misura, riconoscono che

we do not have direct access to the physical world [...]. What we have access to are the relative changes in position of our sensory organs (e.g., our eyes or hand), and the consequent changes in sensory input [...]; thus our experience of an external world depends upon our ability to account for the effects of self-generated movement on changes in proximal stimulation.

[Non abbiamo accesso diretto al mondo fisico [...]. Ciò a cui abbiamo realmente accesso sono i relativi cambiamenti di posizione dei nostri organi di senso (ad esempio gli occhi e le mani) e i conseguenti cambiamenti di input sensoriali [...]; la nostra esperienza del mondo esterno dipende quindi dalla nostra capacità di tenere conto degli effetti del movimento autogenerato sui cambiamenti della stimolazione prossimale]³.

Insomma, “*when we explore the world, we do not have direct access to the objects in space* (quando esploriamo il mondo, non abbiamo accesso diretto agli oggetti nello spazio)”⁴.

I percetti, dunque, prenderebbero forma in forza delle variazioni registrate dal sistema percettivo, sì che le “cause” della variazione della stimolazione prossimale vengono ordinariamente attribuite a proprietà intrinseche degli oggetti, presupposti ovviamente come esterni al sistema:

to externalize proximal stimulation we need to assume the existence of an external world. Without this prior belief (or assumption) that the external world is a stable entity, neither distal attribution nor the explicit distance estimates of the distal object would be possible.

dalla superficie del recettore, viene chiamato “*proximal stimulus* (stimolo prossimale)”. Secondo queste convenzioni, ampiamente accettate, si ha propriamente *percezione* quando lo stimolo prossimale rinvia allo stimolo distale, all’oggetto “collocato nello spazio tridimensionale esterno a noi”. Quando lo stimolo prossimale non rinvia ad altro, questi studiosi preferiscono parlare di “*mere sensation*”, di mera sensazione (*ibid.*, corsivi nostri). Si veda anche W. Epstein, B. Hughes, S. Schneider, and P. Bach-y-Rita, *Is there anything out there? A study of distal attribution in response to vibrotactile stimulation*.

2. Cfr. J.K. O’Reagan, A. Noë, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*.

3. J. Hartcher-O’Brien, M. Auvray, *The Process of Distal Attribution*, p. 424.

4. Ivi, p. 428.

[Pertanto, per esternare la stimolazione prossimale dobbiamo presupporre l'esistenza di un mondo esterno. Senza questa postulazione (o assunzione) fondamentale che il mondo esterno sia un'entità stabile, non sarebbe possibile né l'attribuzione distale né la stima esplicita della distanza dell'oggetto distale]⁵.

La passività, che caratterizza la fase iniziale della percezione, rimanderebbe, quindi, a una causa esterna alla percezione stessa: tale causa, ancorché non direttamente attingibile, costituisce non di meno il *postulato fondamentale del processo percettivo*⁶, così come esso viene descritto comunemente dai percettologi.

L'argomento che ricorre più spesso nella difesa del "realismo ingenuo" – e del suo postulato fondamentale –, operata da questi studiosi, consiste nel considerarlo "biologicamente necessario"⁷, dal momento che esso, e solo esso, garantisce la sopravvivenza della specie umana.

Che la visione e ogni altra percezione siano processi fondamentali per il nostro adattamento all'ambiente è fuor di dubbio. Il punto è che la visione e, più in generale, la percezione sono state descritte, dagli stessi sostenitori del realismo ingenuo, come *processi cognitivi*, i quali, ancorché attivati dallo stimolo esterno, elaborano le informazioni in esso contenute, sì che il loro output, cioè il percepito, si configura come un "costrutto cognitivo".

La questione teoretica di fondo, pertanto, non può essere elusa: *che cosa* percepisce *veramente* la percezione? E inoltre: se il percepito è un "costrutto", in

5. *Ibidem*.

6. Ivi, p. 430. La postulazione dell'esistenza del "mondo esterno" è assunzione necessaria ma non sufficiente. Si richiedono anche: "*the coupling between self-generated movements and the resulting changes in stimulation [...] an organism's ability to move and explore the physical world*; (l'accoppiamento tra i movimenti autogenerati e i conseguenti cambiamenti nella stimolazione [...] la capacità di un organismo di muoversi ed esplorare il mondo fisico)" (ivi, p. 437.). Ma come possiamo essere sicuri che "*from the movement patterns the organism can learn about the constraints on external objects such that they can change only in two ways: their position according to the laws of physics or their state according to the laws of nature* (che dai modelli di movimento l'organismo può apprendere i vincoli degli oggetti esterni che possono cambiare solo in due modi: la loro posizione secondo le leggi della fisica o il loro stato secondo le leggi della natura)" (*ibid.*) se "non abbiamo accesso al mondo fisico"? La conferma pragmatica della nostra "costruzione" non è in grado di assicurare a essa valore di verità o di oggettività.

7. "*In order to survive, organisms need to correctly locate objects in space, orient to them, or flee from them* (per sopravvivere, gli organismi devono localizzare correttamente gli oggetti nello spazio, orientarsi verso di essi o fuggire da essi)", ivi, p. 425. Precisa ulteriormente Pinna: "Nella vita di tutti i giorni, nessun osservatore dubita della percezione in sé e di ciò che vede. La percezione visiva sembra rivelare la realtà, l'unica possibile. Da una parte, l'osservatore, dall'altra la realtà esterna e tra i due l'azione del vedere, che semplicemente consiste nell'aprire gli occhi, attraverso cui si manifesta l'insieme degli oggetti ed eventi, la loro complessa e veridica struttura, la realtà su cui agire. [...] Ciò che vediamo ha ineluttabilmente l'apparenza del vero in quanto tale, in quanto appartenente alla realtà. [...] *ciò che è vero è anche reale e dunque percepibile*. Veridicità e realtà sono il fondamento della fiducia nei sensi. Questo atteggiamento naïf, comune e proprio della quotidianità, è generalmente definito '*realismo ingenuo*'" (B. Pinna, *La percezione visiva*, p. 29).

quale senso si parla di “ricostruzione” della realtà? Domandiamo, in conclusione: si tratta di una *costruzione* oppure di una *ricostruzione* della realtà?

Se tutti i nostri recettori sensoriali percepiscono stimoli costituiti fondamentalmente da energia elettromagnetica (luce), da variazioni nella stimolazione meccanica (pressioni, spostamenti e vibrazioni percepite dai sensori della pelle; onde sonore, variazioni di pressione propagate in un mezzo elastico, percepite dall'udito) nonché da variazioni nella stimolazione chimica, come fanno i sostenitori del realismo ingenuo a risolvere tali variazioni energetiche in ciò che, nella costituzione del campo percettivo propriamente detto, viene definito “cosa” o “oggetto”?

Le proprietà fisiche degli stimoli, mediante la *trasduzione*, vengono trasformate da “forme esterne” in “forme interne”, le quali vengono poi codificate dal sistema cognitivo: la trasduzione è, quindi, la prima *trans-formazione*⁸. Come si può essere sicuri che essa mantenga le caratteristiche fenomeniche dell'effettivamente esistente?

Che è come dire: la passività iniziale del percipiente è solo presupposta come “assoluta”. Essa, infatti, si coniuga con l'attività, del tutto soggettiva, del selezionare lo stimolo, della sua trans-duzione nonché della sua codifica. Non si può supporre, quindi, un semplice “accoglimento” della realtà esterna, in modo tale che sia garantita la sua *ricostruzione fedele* mediante il processo percettivo.

La consapevolezza che già nella ricezione dello stimolo il soggetto “agisce”, e cioè trasforma (ogni azione è trasformazione), sta a significare che il percipiente non “ri-costruisce” al suo interno la realtà esterna a lui, bensì la “costruisce”, nonostante che parlare di “ricostruzione” sia molto più rassicurante.

Ora, le più recenti teorie della percezione sono in effetti ben consapevoli del suo carattere attivo e trasformativo; se non che, non affrontano le questioni teoriche fondamentali, che tale consapevolezza imporrebbe, e preferiscono concentrarsi su *come* funziona la percezione:

Nell'ambito dello studio della percezione, tuttavia, il problema non è tanto definire cosa sia un oggetto e cosa non lo sia, quanto specificare attraverso quali processi e fasi di elaborazione il sistema percettivo formi rappresentazioni di entità che possono diventare appunto oggetto di percezione [...], ossia venire “incontrate” [...] entrando a far parte della nostra esperienza cosciente con le caratteristiche fenomeniche dell'effettivamente esistente, e non meramente immaginato¹⁰.

8. Cfr. F. Genovese, J. Reisert, V.J. Kefalov, *Sensory Transduction in Photoreceptors and Olfactory Sensory Neurons: Common Features and Distinct Characteristics*. Cfr. anche G.L. Fain, *Sensory Transduction*.

9. Cfr. G. Ferretti, S. Zipoli Caiani, *Vedere e agire. Come occhio e cervello costruiscono il mondo*.

10. N. Bruno, F. Pavani, M. Zampini, *La percezione multisensoriale*, pp. 105-106.

A noi sembra, invece, che le questioni teoretiche non possano affatto venire tralasciate e, anzi, debbano costituire il fondamento su cui erigere una sensata teoria della percezione. Precisamente per tale ragione, iniziamo con il sottoporre a questione la distinzione di stimolo prossimale e stimolo distale.

2. La problematicità della distinzione stimolo prossimale/stimolo distale

Come si è visto, il processo percettivo, e in particolare la percezione visiva, viene descritto dalla grande maggioranza degli studiosi come sussistente tra due stimoli: lo stimolo *prossimale* e quello *distale*¹¹.

Il primo viene identificato con l'*oggetto percepito*; il secondo con l'*oggetto reale*, cioè con l'oggetto che è *indipendente* dall'attività percettiva del soggetto.

La concezione che fa da cornice alla spiegazione del processo percettivo è, come abbiamo visto, quella del cosiddetto "realismo ingenuo", che è definito tale perché assume l'oggetto reale senza discuterlo, ossia senza interrogarsi a quali condizioni esso può effettivamente risultare tale.

Il realismo ingenuo concilia due aspetti che, a nostro giudizio, sono inconciliabili: l'*indipendenza* dal soggetto dell'oggetto, che è l'unica condizione che può attestare il suo sussistere oggettivo, cioè come in sé e per sé stante, e il suo *dipendere* dall'oggetto percepito, che decreta la sua *dipendenza* dal processo percettivo e, dunque, dal soggetto (come mostreremo tra breve).

Per riflettere su questo nodo, che giudichiamo fondamentale, poniamo la seguente domanda: il soggetto percepisce l'oggetto *perché* l'oggetto sussiste nella realtà oppure, viceversa, l'oggetto sussiste nella realtà *perché* viene percepito?

La prima cosa che va precisata è la seguente: quando in questo contesto si parla di realtà, ci si riferisce alla realtà dell'esperienza, così che si dovrebbe escludere a priori che l'oggetto abbia valore *veramente oggettivo*.

Se non che, come cercheremo di dimostrare, su questo punto la *psicologia della percezione*, ossia la scienza che descrive nel dettaglio il processo percettivo, mantiene una sostanziale ambiguità.

Per cercare di chiarire la ragione per la quale parliamo di "ambiguità", rileviamo innanzi tutto che gli studiosi – la stragrande maggioranza degli studiosi – della percezione affermano che l'oggetto reale (lo stimolo distale) si forma per un *processo inferenziale* che muove dall'oggetto percepito, cioè dallo stimolo prossimale.

11. Cfr. M.A Peterson, *Object Perception*, in E.B. Goldstein, *Blacwell Handbook of Sensation and Perception*.

Ciò significa che il *primum movens* della costituzione del campo percettivo, a rigore, è rappresentato dall'oggetto percepito e solo in virtù del processo inferenziale, che prende avvio dall'oggetto percepito, si perviene all'oggetto reale¹².

Gli scienziati, però, affermano che l'oggetto percepito si è formato solo perché sussiste l'oggetto reale, il quale deve venire *presupposto*, anche se non è direttamente rilevato. Se l'oggetto reale non fosse, affermano gli scienziati, l'oggetto percepito non si sarebbe mai potuto formare, così che il *rinvenimento* dell'oggetto reale, che prende avvio dall'oggetto percepito, ripercorrerebbe all'inverso il processo percettivo, che prende avvio dall'oggetto reale.

Più precisamente i percettologi individuano il processo scandendolo in tre tempi.

Nel primo tempo esisterebbe l'oggetto reale, il quale, proprio in quanto tale, non dipenderebbe dalla presenza o meno di un soggetto che lo percepisca. Questa forma di *realismo metafisico*, in effetti, è sostenuta anche da numerosi filosofi.

Si pensi, a esempio, al "Principio di realtà fisica" ripreso da Lewis e Schlick, che afferma quanto segue: "*If all minds should disappear from the universe, the stars would still go on in their courses.* (Se tutte le menti scomparissero dall'universo le stelle proseguirebbero nel loro corso)"¹³, oppure a questo passo di Stroud, nel quale egli espone in forma icastica tale concezione: "*the world around us that we claim to know about exists and is the way it is quite independently of its being known or believed by us to be that way.* (Il mondo intorno a noi, su cui diciamo di avere conoscenze, esiste ed è come è del tutto indipendentemente dal fatto che sappiamo o crediamo che sia così)"¹⁴.

O anche, infine, al seguente passo di Searle, che esprime paradigmaticamente la concezione realista e ci aiuta a comprendere il senso dello stimolo distale:

Well, now look at the objects around you, the chairs and table, houses and trees. These objects are not in any sense "subjective". They exist entirely independent of whether or not they are experienced. [...] There are two distinctions that I want you to be clear at the very beginning [...]. The first is the distinction between those features of a world that are observer independent and those that are observer dependent or observer relative.

12. A nostro giudizio, la *disposizione del percolato nello spazio/tempo* può venire spiegata mediante il concetto di "intenzionalità", così come questa viene intesa da Cimmino e cioè, usando le sue parole, "gli atti intenzionali si caratterizzano come 'oggettivazione' dei contenuti mentali – è solo all'interno dell'attività intenzionale che il soggetto epistemico ha coscienza di una dimensione che sussiste indipendentemente dal suo riferirsi ad essa" (L. Cimmino, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, p. 96). Ci permettiamo di rilevare che, se è l'oggettivazione che produce l'indipendenza dal soggetto, quest'ultima non è mai *effettiva* o, se si preferisce, è sempre *relativa* e mai *assoluta*.

13. C.I. Lewis, *Experience and Meaning*, p. 143; M. Schlick, *Meaning and Verification*, p. 367.

14. B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, p. 77; (la traduzione italiana del passo è di D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, p. 4).

[...] *In general, the natural sciences deal with observer-independent phenomena, the social sciences with the observer dependent.*

(Bene, osservate ora gli oggetti che vi circondano, sedie, tavoli, case, alberi. Questi oggetti non sono in alcun senso “soggettivi”. Esistono del tutto indipendentemente dall’essere o non essere oggetto d’esperienza di qualcuno. [...] Ci sono due distinzioni che devono esservi chiare fin dall’inizio [...]. La prima è la distinzione tra caratteristiche del mondo indipendenti dall’osservatore e caratteristiche dipendenti, o relative all’osservatore. [...] In generale, le scienze naturali si occupano dei fenomeni indipendenti dall’osservatore, le scienze sociali di quelli dipendenti)¹⁵.

Ci chiediamo: quando Lewis e Schlick parlano di “stelle” o quando Stroud parla di “mondo” e Searle di “sedie, tavoli, case, alberi” intendono lo stimolo prossimale o quello distale?

A noi sembra di poter rispondere che costoro intendano lo stimolo distale, cioè l’oggetto reale, “oggettivo”. Se non che, sorge allora un’altra domanda: cosa distingue tale oggetto, che corrisponderebbe appunto allo stimolo distale, dall’oggetto percepito, che corrisponderebbe allo stimolo prossimale?

3. *La priorità è dello stimolo prossimale o dello stimolo distale?*

Ciò con cui noi entriamo in contatto, che noi abbiamo definito il *primum movens* della costituzione del campo percettivo, ma che secondo gli scienziati costituisce la tappa finale del processo percettivo, è lo stimolo prossimale, cioè

15. J.R. Searle, *Mind. A Brief Introduction*, pp. 3-6; (tr. it. *La mente*, pp. 7-9). Il più recente testo di Searle sull’argomento, *Seeing Things as they are. A Theory of perception* (tradotto in italiano con il titolo *Vedere le cose come sono. Una teoria della percezione*) non modifica sostanzialmente la posizione dell’autore sul tema, anche se Searle preferisce ora chiamare la sua posizione “realismo diretto”. La sua critica al “rappresentazionalismo”, (indicato come il “cattivo argomento”), ossia a quella concezione che ritiene che la percezione non abbia direttamente a che fare con gli “oggetti” reali del mondo ma solo con gli “oggetti” interni alla percezione stessa, si basa sul riconoscimento della strutturale “intenzionalità” della mente, ossia su quella caratteristica per mezzo della quale la mente è diretta o verte su oggetti e stati di cose del mondo. Che la mente sia intenzionale è condivisibile, che verta sugli “oggetti” o sugli “stati di cose” del mondo (di cui non ha “diretta” cognizione) è un postulato. L’affermazione di Searle secondo cui noi percepiamo “direttamente” gli stati di cose ontologicamente oggettivi, anche se noi – come lui stesso afferma – di essi facciamo solo esperienza soggettiva è manifestamente infondata. L’unica giustificazione possibile è quella di far leva sulla “passività iniziale” della percezione e sul suo (della mente percipiente) intenzionale rimandare ad altro da sé: “ci deve essere anche una relazione causale per mezzo della quale la realtà oggettiva causa l’esperienza soggettiva” (tr. it., p. 15). Come nota Spinicci nella introduzione all’edizione italiana, l’esperienza percettiva è “presentazione intenzionale”; ma per dire che ciò che viene fatto presente *nella* percezione corrisponde a ciò che sta *fuori dalla* percezione bisogna postulare una corrispondenza che non è dato di garantire se non pragmaticamente, come vedremo più avanti.

l'oggetto percepito: non l'oggetto in sé, *oggettivo* (*kata physin*), ma l'oggetto esito del processo percettivo, cioè l'oggetto "per noi" (*pros hemas*), ossia l'*oggettivale*.

Del resto, non è un caso che sono proprio gli psicologi che sostengono il carattere attivo e costruttivo¹⁶ del processo percettivo, così che il *percepto* risulta, come vedremo tra poco, un *costrutto cognitivo*.

Secondo il "punto di vista fenomenologico", quindi, il primato è dello stimolo prossimale. Secondo il "punto di vista ontologico", invece, il primato è dello stimolo distale, perché il processo percettivo prenderebbe origine dall'oggetto reale.

Il secondo tempo, che configura la tappa intermedia del processo, viene inteso in modo diverso, a seconda della prospettiva che si fa valere. Se si assume la prospettiva fenomenologica, che fa valere come punto di partenza l'oggetto percepito, allora è a muovere dallo stimolo prossimale che, *tramite un processo inferenziale*, si forma l'oggetto reale, ossia l'oggetto che fa parte dell'esperienza di cose che sono esterne a noi.

Se, di contro, si assume la prospettiva ontologica, che pone come punto di partenza l'oggetto reale, allora è il processo percettivo che costituisce il secondo tempo, perché si conclude con la formazione dell'oggetto percepito e, quindi, con la costituzione del campo percettivo, il quale configura il terzo tempo o la tappa finale in entrambi i casi.

Il punto è che su entrambe le prospettive non si può evitare di apportare alcune precisazioni, proprio per evitare l'ambiguità di cui si parlava in precedenza.

La prima precisazione è questa: l'oggetto esperito e che viene definito "reale" non è *in nessun caso* l'oggetto indipendente dal soggetto. Se, insomma, fa parte dell'esperienza, allora *si colloca nella relazione* che lo vincola al soggetto, così che si dovrà abbandonare la pretesa che costituisca il polo oggettivo, reale proprio perché *indipendente* dal soggetto.

Né si può risolvere la questione dicendo che è indipendente da questo o da quel soggetto, nel senso che sussiste anche se essi non sono. Il nodo è che l'oggetto si colloca nella relazione al soggetto, così che la *dipendenza dal soggetto* è costitutiva e strutturale dell'oggetto d'esperienza.

Si impone così la domanda: l'oggetto reale è *veramente* l'oggetto d'esperienza? Sembrerebbe che così venga ordinariamente interpretato, ma in questa interpretazione si compie un'importantissima *riduzione*: l'*oggettivo* viene

16. Per un'ampia e accurata rassegna delle più recenti pubblicazioni al riguardo rimandiamo sinteticamente alla voce curata da R. Briscoe, R. Grush, A. Springle, *Action-based theories of perception*, 2023, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

ridotto all'*oggettuale*. E questa costituisce la seconda precisazione, che ha valore fondamentale.

L'oggetto con cui noi abbiamo a che fare non è "oggettivo" (anche quando viene assunto come reale) e tuttavia è comune a tutti i soggetti che hanno un sistema percettivo integro. Che cosa significa ciò? Che l'oggetto non costituisce la *fonte* del processo percettivo, ma il suo *risultato*. Quale sia la fonte non è possibile dirlo perché la fonte non viene colta direttamente, immediatamente, ma attraverso *la mediazione dell'oggetto percepito*.

Si dovrà dire, allora, che l'oggetto ha *carattere intersoggettivo*, proprio perché viene colto come il *medesimo* da una molteplicità di soggetti, ma non ha *valore oggettivo*. E questa costituisce la terza precisazione.

Del resto, ciò viene evidenziato anche da un fatto di esperienza comune: i daltonici scambiano il rosso e il verde e ciò dimostra che l'oggetto, con tutti i suoi tratti, è comunque il risultato del processo percettivo, così che coloro che presentano un qualche difetto nella strutturazione di tale processo finiranno per produrre oggetti un poco diversi da quelli che valgono per la maggioranza dei soggetti.

Per quale ragione, allora, si continua a parlare di oggettività e non si accetta il carattere intersoggettivo dell'oggetto?

Per la ragione che, se l'oggetto fosse solo intersoggettivo, fornirebbe una *legittimazione debole* al processo percettivo. Quella scienza, che sembrava non richiedere un *fondamento* (e lasciarlo solo alla considerazione filosofica), mostra invece di averne estremo bisogno, proprio per evitare di risolvere l'esperienza nell'attività del soggetto.

Che è come dire: senza un *polo oggettivo*, che vincoli l'oggetto percepito a qualcosa di "in sé" (*kata physin*), si rischia di ridurre la realtà dell'oggetto al *prodotto* dell'attività percettiva del soggetto e, in tal modo, si approda a quell'*idealismo* di Berkeley che Kant non esita a definire "dommatico"¹⁷.

Nella distinzione indicata, pertanto, si esprime l'*esigenza filosofica* che l'oggetto percepito mantenga un vincolo alla realtà, ma a una realtà che venga

17. Scrive Kant: "*Der Idealismus (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; [...] der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt.* [L'idealismo (*materiale*) è la teoria, che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia e *indimostrabile*, o *falsa* e *impossibile*; [...] il secondo è quello *dommatico* di Berkeley, che considera lo spazio, con tutte le cose a cui esso aderisce quale condizione inseparabile, come qualcosa in se stesso impossibile, e dichiara perciò anche le cose nello spazio semplici immaginazioni]" (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), tr. it. vol. I, p. 229).

intesa in senso forte, appunto come “veramente oggettiva”, cioè come *veramente indipendente* dal soggetto.

Che è come dire: il postulato di un polo che sia *effettivamente oggettivo* permane *innegabilmente*. Senza di esso si rischia di risolvere l'oggetto nel soggetto e questo è inaccettabile. Siamo così pervenuti alla quarta precisazione.

Giunti a questo punto la domanda che si impone è la seguente: la realtà oggettiva è costituita da oggetti?

4. La realtà oggettiva e gli oggetti

Quando si parla di cose “esterne” a noi, si deve quindi ben intendere questo concetto: esse sono bensì esterne al nostro corpo, ma non al processo percettivo¹⁸. Se fossero esterne al processo percettivo, allora non potrebbero venire percepite. Ma, se esse non *vengono* percepite, allora non si può configurare nemmeno l'inferenza che produce il passaggio dallo stimolo prossimale a quello distale.

Ciò significa che, a rigore, la prospettiva ontologica non può non poggiare sulla prospettiva fenomenologica e questo costituisce un primo problema.

Il secondo problema, quello più grave di tutti per la concezione ordinaria del processo percettivo, è questo: poiché con l'oggetto reale si entra in rapporto

18. Com'è noto, l'ammissione dell'esistenza di oggetti collocati nello spazio ed entrambi – oggetti e spazio – entità indipendentemente esistenti tra di loro e rispetto al soggetto è posta a fondamento della concezione meccanicistica classica sin dalle *Definizioni* che aprono i *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) di I. Newton. Lo spazio viene concepito come “assoluto”, ossia come un contenitore vuoto, esistente in sé, indipendentemente dall'esistenza di corpi materiali, dotato di proprietà indipendenti dall'interazione con la materia e definibile indipendentemente dalle misure e dalle osservazioni (e dunque dall'osservatore); cfr. I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687); *Definitiones, Scholium*. Tale concezione è radicalmente criticata – e con ottimi argomenti – da I. Kant ancora nella *Critica della Ragion Pura*. Il filosofo tedesco, nelle prime righe della *Einleitung* fa un'affermazione che sembra ben poco critica, asserendo che “*daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel* (non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza)”, ossia con l'esperienza sensibile, stimolata “*durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren* (dagli oggetti che colpiscono i nostri sensi)” (tr. it. cit., pp. 39-40). Nelle sezioni dell'*Estetica* e dell'*Analitica trascendentale*, però, si incarica di mostrare come tale esperienza non potrebbe sussistere se il percipiente non disponesse (in sé) di forme pure a priori, trascendentali, indipendenti e precedenti l'esperienza e tali da renderla possibile, a partire dalla nozione di spazio, che viene icasticamente introdotto con un'esposizione “metafisica” (“*Metaphysische Erörterung*”) che chiarisce sin da subito come noi ci rappresentiamo gli oggetti fuori di noi mediante il senso esterno: “*Vermittelt des äußeren Sinnes, (einer Eigenschaft unseres Gemüts), stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor*”; e cioè mediante la “struttura pura a priori”, che rende possibile l'esperienza ma non ne dipende, né ne deriva. Gli oggetti esterni sono pensati come “esterni” rispetto al nostro corpo, ma non sono “esterni” al nostro sistema percettivo, se è questi a rendere possibile la percezione di exteriorità.

praticamente, cioè si interagisce, e l'interazione è *conforme alle aspettative* che il soggetto si è formato sulla base dello stimolo prossimale, cioè dell'oggetto percepito, si ritiene di poter concludere che l'oggetto reale è il *prolungamento nella realtà* dell'oggetto percepito, mantenendone tutti i caratteri e le proprietà.

Tuttavia, abbiamo visto che, semmai, si tratta dell'oggetto d'esperienza e non dell'oggetto reale. Inoltre, se lo stimolo distale si risolve nello stimolo prossimale, si afferma proprio quella concezione idealista che massimamente si vorrebbe negare.

Il realismo metafisico¹⁹, insomma, non soltanto risulta "ingenuo", ma più gravemente risulta "contraddittorio". Perché contraddittorio? Per la ragione che vengono conciliate due esigenze che sono inconciliabili.

Da un lato, si postula un oggetto che sia reale perché oggettivo, ossia perché indipendente dal soggetto. Precisamente da questo oggetto reale si ritiene che originino gli stimoli e le informazioni che attivano il processo percettivo.

Se non che, se si trattasse di una realtà *veramente indipendente e oggettiva*, allora non potrebbe assumere la *forma dell'oggetto*, il quale si pone soltanto *nella relazione al soggetto*. Lo attesta il suo stesso etimo, che indica il suo venire gettato (*iectum*) davanti a (*ob*), e solo il soggetto può essere l'altro termine della *relazione*.

Da un altro lato, quindi, si contraddice lo stesso *postulato*, perché il polo oggettivo viene risolto nell'oggetto d'esperienza, che è solo "oggettuale", così che quello che viene assunto come se fosse "oggetto reale" è lo stesso "oggetto percepito".

In tal modo, non soltanto si contraddice il postulato, ma altresì si perde il polo oggettivo, cioè la *vera realtà*, precisamente quella realtà che evita la risoluzione nel soggetto anche dell'oggetto d'esperienza. Come evitare questo esito catastrofico?

5. La soluzione del problema

A nostro giudizio, Kant ha il grande merito di avere riconosciuto e impostato il problema che sottostà al processo percettivo e, dunque, al processo conoscitivo.

La soluzione che egli ne ha dato, tuttavia, a noi non sembra condivisibile per lo meno per un aspetto: sostenere che dietro ogni *fenomeno* c'è un singolo *noumeno*, che ne costituisce il polo oggettivo, equivale a introdurre la categoria

19. Per un approfondimento di questa tematica, si rinvia ad A. Stella, G. Ianulardo, *Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections*.

della molteplicità, ossia quella che per lui è una struttura a priori del soggetto, in ciò che lo stesso Kant definisce “antepredicativo”, “precategoriale” o “in sé”.

A noi sembra che il polo oggettivo sia l'*essere*, inteso nella sua assolutezza e, quindi, nella sua *indeterminabilità*. L'essere funge da fondamento del sistema dell'esperienza, ma non decreta le forme in cui si presenta l'esperienza al soggetto, cioè le *forme oggettuali*: non determina nemmeno la presenza o l'assenza degli oggetti (enti).

Queste ultime sono comunque vincolate al sistema di rilevamento, così che appartengono all'esperienza e non possono pretendere di essere sostenute (giustificate, fondate) da ciò che, essendo assoluto, si sottrae a ogni relazione, a ogni vincolo²⁰.

Quanto detto impone che si ripensi il processo percettivo. Non si può più parlare di stimolo prossimale e stimolo distale senza considerare che la distinzione esprime un'*esigenza di fondazione* che però viene radicalmente disattesa.

Ciò non significa proporre un'altra teoria della percezione. Significa, invece, riconoscerne l'intrinseco *limite di intelligibilità*, così che quella considerazione teoretico-filosofica, che era stata considerata irrilevante per le spiegazioni scientifiche, torna a riproporsi prepotentemente e l'*epistemologia*, consegnata dalla sua “naturalizzazione” all'ambito proprio della scienza²¹, non può non venire riportata nell'ambito proprio della filosofia, perché è la percezione stessa che necessita della critica filosofica per evitare di confondere l'*inevitabile con l'innegabile*.

La spiegazione psicologica del processo percettivo, che viene data dalla comunità scientifica contemporanea, pone l'*inevitabile* distinzione tra stimolo prossimale e stimolo distale, ma tale distinzione non è *innegabile*, perché la considerazione filosofico-teoretica ne mette chiaramente in luce il limite.

La distinzione non può venire evitata perché nell'agire quotidiano le *forme oggettuali*, che costituiscono l'intersoggettivo, vengono *di fatto* (*inevitabilmente*, appunto) assunte come la realtà stessa, quella realtà che si tende a considerare come indipendente dal soggetto.

Tuttavia, la distinzione è del tutto infondata – è *inevitabile*, ma *non è innegabile* –, perché l'oggetto reale in nulla si differenzia dall'oggetto percepito, dal momento che la forma-oggetto è propria del campo percettivo, cioè dell'ordine dell'esperienza, non certo della realtà oggettiva.

Tutto ciò ha un'importantissima conseguenza anche in ordine al ruolo del soggetto. Comunemente, parlando ancora della percezione visiva, si è soliti

20. Per un approfondimento di questo nodo teoretico, si rinvia a A. Stella, *Riflessioni teoretiche*.

21. Alla “naturalizzazione dell'epistemologia” ha fatto poi seguito la “naturalizzazione della mente”. Si veda, su questo punto, A. Stella, *Il programma di radicale naturalizzazione della mente*.

affermare che il percepito visivo è radicalmente sottodeterminato rispetto alle informazioni trasmesse dai fotorecettori retinici.

I dati disponibili nella retina, insomma, sono compatibili non con un'interpretazione visiva solamente, ma con più interpretazioni visive e ciò implica che il sistema visivo debba integrare questi dati con ulteriori informazioni onde produrre la "ricostruzione" dell'oggetto cosiddetto reale, sì che il soggetto, e in particolare la sua mente, avrebbe una *funzione ricostruttiva*.

Se quanto abbiamo detto ha un senso, si dovrà riconoscere, allora, che la funzione del soggetto, o della sua mente (o del cervello, per le neuroscienze cognitive), non è ricostruttiva, bensì "costruttiva"²², dal momento che l'oggetto cosiddetto "reale" altro non è che l'oggetto percepito, il quale è un costrutto cognitivo, ossia è il *prodotto* dell'attività percettiva del soggetto e non la sua *genesì*, come vale nell'ipotesi ricostruttiva.

Il ruolo del soggetto, nell'ipotesi che andiamo proponendo, diventa quindi ancora più rilevante, perché la genesi del processo visivo è rappresentata soltanto da stimoli informativi, così che l'elaborazione delle informazioni, che mette capo alla costituzione dell'oggetto, che è in effetti solo l'oggetto percepito e poi assunto come "reale", è un processo compiuto *interamente* dal soggetto e l'oggetto è il risultato finale di tale processo, non certo la sua origine.

Ciò significa che le *forme oggettuali*, che inevitabilmente caratterizzano il campo dell'esperienza (il mondo reale, per il realismo ingenuo), sono la *modulazione soggettiva degli input informativi*, sì che attribuire valore reale all'oggetto e intendere per "realtà" ciò che è indipendente dal soggetto, e per questo ha *valore oggettivo*, risulta privo di un fondamento teoreticamente intelligibile.

6. Una conferma ulteriore

Del resto, a conferma di quanto detto si potrebbe far valere un'ulteriore considerazione. Oggetto percepito e oggetto reale non possono essere lo stesso oggetto, a meno che l'oggetto percepito non riproduca fedelmente l'oggetto reale, senza minimamente alterarlo mediante un qualsiasi apporto soggettivo.

Se non che, quando potremo essere certi di ciò? La risposta non può non essere questa: mai! Mai, perché l'oggetto reale *non è attingibile direttamente*. Se non è attingibile, come si potrà, allora, effettuare il confronto con l'oggetto percepito e stabilire che essi coincidono?

22. Come è noto, la *concezione costruttivista* della cosiddetta "realtà" è stata magistralmente espressa da Jean Piaget e può venire fatta risalire a Hermann von Helmholtz.

In altre parole: nel caso in cui l'oggetto percepito fosse la copia fedele dell'oggetto reale, allora la *fonte* della percezione (l'oggetto reale) coinciderebbe con il suo *risultato* (l'oggetto percepito); se non che, la fonte può venire inferita soltanto a muovere dal risultato e l'inferenza – come detto – non può mai venire confermata, nel senso che la coincidenza di oggetto reale (oggettivo) e oggetto percepito (oggettuale) non può venire accertata *stante l'inattingibilità diretta (immediata) dell'oggetto reale*.

Si potrebbe dire, allora, che l'esperienza altro non è che l'*assunzione* dell'oggetto percepito come collocato nello *spazio esterno* al soggetto percipiente e, quindi, *come se fosse* l'oggetto reale. L'assunzione verrebbe confermata solo dall'operatività del soggetto e non da un'effettiva verifica di carattere esperienziale né, tanto meno, da un'argomentazione teorico-concettuale.

7. La naturalizzazione dell'epistemologia e la necessità del suo ripensamento

Come anticipato nel paragrafo 5, l'operazione avviata più di mezzo secolo fa da Quine, ancora presente in molte concezioni concernenti la "teoria del conoscere" e consistente nella *naturalizzazione dell'epistemologia*, non può non venire ripensata.

Come è noto, la tesi di Quine²³ può essere riassunta nella frase:

*Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject. (L'epistemologia, o qualcosa di simile, trova semplicemente il suo posto come un capitolo della psicologia, e quindi delle scienze naturali. Essa studia un fenomeno naturale, cioè un soggetto umano fisico)*²⁴.

Il fallimento della *logische Aufbau der Welt* di carnapiana memoria è, nell'interpretazione di Quine, emblema del destino fallimentare di ogni tentativo di "ricostruzione razionale" del mondo, nonché dell'impianto "normativo" dell'epistemologia, entrambi derivanti dalla teorizzazione del *Tractatus* di Wittgenstein e dalla distinzione fondamentale tra giudizi analitici e giudizi sintetici, messa in discussione da Quine. Di fronte a questo presunto

23. Il riferimento è al testo fondamentale di W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, contenuto in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*. Le citazioni si riferiscono a questo volume e, come anticipato, la traduzione è nostra. Si può confrontare l'edizione italiana pubblicata da Armando: *La relatività ontologica e altri saggi*.

24. Ivi, p. 82.

fallimento, egli scrive: “*Why not settle for psychology?* (Perché non accontentarsi della psicologia?)”²⁵

Accontentarsi della psicologia significa accontentarsi di descrivere, di “vedere” appunto, come “funziona la costruzione delle nostre visioni del mondo (*how this construction really proceeds*)”²⁶ a partire dalla stimolazione dei nostri recettori sensoriali, ma comporta anche la rinuncia alla domanda: che cosa *veramente* percepisce la nostra struttura percettiva? E perché questo?

Il naturalismo di Quine (e di tutta quella parte della filosofia della mente e delle neuroscienze²⁷ che si è mossa in scia) poggia sull’assunto riduzionistico (non discusso) secondo il quale la natura è l’insieme delle “sostanze” veramente esistenti: non esiste nulla al di fuori della natura e ciò che l’uomo percepisce sono enti (sussistenti, sostanze) naturali. Lo stesso uomo (con la sua coscienza e la sua intenzionalità) va concepito “*simply*” (semplicemente, esclusivamente) come essere naturale e, pertanto, deve essere studiato “*simply*”, con quegli stessi concetti che le scienze empiriche e sperimentali usano per la descrizione-spiegazione dei fenomeni naturali.

Più precisamente: se esistono solo gli enti naturali e gli enti naturali sono ciò che viene percepito, la conoscenza che l’uomo ha del mondo, secondo Quine, non può che derivare da ciò che questi percepisce e la percezione altro non è che un rapporto naturale tra enti naturali (l’uomo e gli oggetti che compongono il “mondo”). Sono gli enti naturali che “causano” la stimolazione sensoriale, dalla quale deriva la conoscenza.

Certo, Quine non ignora il fatto che gli input della percezione sono “*certain patterns of irradiation in assorted frequencies*” (determinati schemi di irradiazione a diverse frequenze) e non propriamente “oggetti”; da questa serie di schemi di irradiazione di frequenze, a tempo debito,

the subject delivers as output a description of the three-dimensional external world and its history. [...] The relation between the meager input and the torrential output is a relation that we are prompted to study for somewhat the same reasons that always

25. Ivi, p. 75.

26. *Ibid.*

27. Particolarmente indicativo è il ricorso alla nozione spinoziana di “natura” intesa come totalità di ciò che è operato da A.R. Damasio nei suoi scritti: *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the uman Brain*, Putnam’s son, New York 1994 (trad. it. di F. Macaluso, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995) e *Looking for Spinoza, Joy, Sorrow and the feeling Brain*, Harcourt, San Diego 2003 (trad. it. di I. Blum, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003); va notato, però, che Damasio considera la Sostanza spinoziana come identica al solo attributo della estensione, dimenticando che la Sostanza consta di infiniti attributi. Per un’esame critico della posizione di Damasio cfr. P. Sensi, *Di erranza in erranza. Damasio, la naturalizzazione della mente, la filosofia moderna*, in «Cum-Scientia. Per l’unità nel dialogo», I, 1, 2019, pp. 71-87.

prompted epistemology; namely, in order to see how evidence relates to theory, and in what ways one's theory of nature transcends any available evidence.

(Il soggetto fornisce come *output* una descrizione tridimensionale del mondo esterno e della sua storia. La relazione tra quel magro *input* e quell'*output* torrenziale è una relazione che siamo spinti a studiare all'incirca per le medesime ragioni che sempre ci spinsero all'epistemologia, vale a dire per vedere come l'evidenza abbia rapporto con la teoria e in quali modi la teoria della natura trascenda qualunque evidenza disponibile).²⁸

La distanza tra il “magro input” e il torrenziale “output” è ciò che macroscopicamente evidenzia la distanza tra la teoria (anche quella della “epistemologia naturalizzata” e ricondotta a “capitolo della psicologia”) e la percezione. La teoria “trascende” ogni evidenza disponibile. Ma, per Quine, l'unica evidenza disponibile è – e resta – quella sensoriale. E per lui, come per ogni altro naturalista (anche per quelli cosiddetti “moderati”²⁹, come Goldman³⁰), “evidenza” è sinonimo di “oggettività” indubitabile: *e-vidente* è ciò che si impone alla vista in quanto è da essa indipendente, l'ente esterno autonomamente sussistente.

Nel saggio del 1969, Quine si arrocca all'interno di quelli che chiama i “*two cardinal, tenets of empiricism [...] unassailable* (due inattaccabili dogmi dell'empirismo)”, cioè

One is that whatever evidence there is for science is sensory evidence. The other, to which I shall recur, is that all inculcation of meanings of words must rest ultimately on sensory evidence.

(Il primo è che qualsiasi evidenza ci sia per la scienza è un'evidenza sensoriale. L'altro [...] è che la fissazione del significato delle parole deve poggiare in ultima analisi su un'evidenza sensoriale)³¹.

Solo l'evidenza sensibile è cardine della scienza, solo l'evidenza sensibile rende possibile la fissazione del significato delle parole.

Come giustamente nota Vassallo,

28. W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, p. 83 (corsivi nostri).

29. Sulla distinzione tra naturalizzazione radicale e moderata, cfr. P. Kitcher, *The Naturalistic Return*. Sia i “naturalisti radicali” sia quelli “moderati” condividono, però, come scrive N. Vassallo (*Naturalismo quineano, realismo, teoria della conoscenza*): “la convinzione del senso comune che la percezione [...] ci garantisce l'accesso epistemico al mondo fisico e che questo mondo fisico esiste indipendentemente dalle nostre percezioni”.

30. Cfr. A.I. Goldman, *Epistemology and Cognition*.

31. W.V. Quine, *Epistemology Naturalized*, cit., p. 75. Si noti l'utilizzo del termine “*inculcation*” per indicare il processo di fissazione del significato delle parole (processo che va a sostituire il cosiddetto criterio di demarcazione dei neopositivisti e di Popper): *inculcare* indica una fissazione mediante atti regolarmente ripetuti.

queste dichiarazioni posseggono ben poco valore reale. Il concetto di evidenza è normativo nel senso che se disponiamo di evidenza per una certa nostra teoria, abbiamo buone ragioni epistemiche per pensare che essa sia vera. Secondo Quine, la psicologia descrive le relazioni causali che sussistono tra determinati input sensoriali e le credenze, ma non è capace di offrire alcuna valutazione delle ragioni che ci inducono a pensare che le nostre credenze relative a tali relazioni siano vere³².

Se la psicologia è capace di descrivere e spiegare come si passa “da quel magro input a quel torrenziale output”, non è però in grado di garantire la “verità” e l’oggettività delle evidenze percettive su cui pretende di fondarsi.

Il “genio maligno” di Descartes è sempre in agguato: che il visionario o l’allucinato abbiano “realmente” visioni e allucinazioni (che per loro sono “evidenze” sensibili) è indiscutibile. Che a esse non corrisponda uno stimolo distale (se questo è inteso come oggetto esterno al percepire) è accertato dalla stessa psicologia. Ma che il visionario o l’allucinato abbiano la precisa sensazione di “subire” le allucinazioni e le visioni, di essere “passivi” nei loro confronti, è altrettanto accertato.

In questi casi, non solo l’output della visione ma anche l’input sarebbero prodotti da un “genio maligno”³³. Che le allucinazioni possano essere prodotte da certe sostanze psicotrope che intervengono sui neurotrasmettitori è noto, così come è noto che possono esser prodotte da alterazioni (encefalopatia, demenza, Alzheimer etc.) del “normale” funzionamento del cervello.

La psicologia non è in grado di risolvere la questione. E l’epistemologia naturalizzata di Quine nemmeno. In un intervento del 1975³⁴, pur affrontando esplicitamente la questione dello scetticismo, Quine tenta di ricondurre (ridurre, naturalizzare) il dubbio scettico (che è eminentemente filosofico, teoretico) a “dubbio scientifico”: “*Cartesian doubt is not the way to begin*”: “non si può cominciare dal dubbio cartesiano”, soprattutto se non sei in grado di confutarlo!

Non è sufficiente affermare che il dubbio scettico prende le mosse dalla “*rudimentary physical science, that is, common sense about bodies*” (“dalle nozioni elementari di fisica, ovvero il buon senso riguardo ai corpi”), cioè da quello che abbiamo chiamato “realismo ingenuo”, e che tale rudimentale scienza fisica, in quanto “*discerns regularities of bodily behaviour*”, ossia in quanto “riconosce delle regolarità del comportamento corporeo”, basa su di esse la “*distinction*

32. N. Vassallo, *Naturalismo quineano, realismo, teoria della conoscenza*, cit., pp. 85-86.

33. Le sostanze psicotrope che, interagendo sui neurotrasmettitori coinvolti nella visione, producono allucinazioni potrebbero essere ancora considerate “stimoli distali”; ma le allucinazioni prodotte autonomamente dall’alterazione del “normale” stato del cervello stanno a significare che lo stimolo prossimale non sempre rinvia a qualcosa di “distale”, ossia di situato “nello spazio tridimensionale esterno”, come pretende Quine.

34. W.V.O. Quine, *The Nature of Natural Knowledge*, in *Mind and Language*, pp. 67-68.

between reality and illusion”, cioè “la distinzione tra realtà e illusione”, ed è sufficiente a garantirla; nel famoso esempio del bastone che, immerso in acqua, appare spezzato alla vista, infatti, basterebbe immergerlo e trarlo fuori più volte per scoprire che la “regolarità” della sua integrità prima e dopo l’immersione, accertata dalla ripetizione del gesto, è sufficiente a garantire l’illusorietà dell’apparenza della piegatura (i sostenitori della percezione multisensoriale direbbero che basta “toccarlo” mentre è immerso per accertarsi).

Di nuovo: non basta “correggere” con un supplemento di esperienza ciò che a prima vista appare spezzato, ma in realtà non lo è. Le “nozioni elementari della scienza fisica” e il “senso comune a proposito dei corpi” non possono fondare, quindi, alcuna vera conoscenza.

L’approccio realistico, se vuol essere mantenuto, non può essere “ingenuo”, deve essere necessariamente “critico”³⁵, ossia consapevole che lo stimolo distale viene *postulato* come oggetto reale, *ma non si riesce a dimostrare che lo sia*.

35. La proposta teorica recentemente avanzata da P. Spinicci (ne *Il paradosso della percezione*) di mantenere adeguatamente distinti il “contenuto” (inevitabilmente soggettivo) della percezione dall’oggetto (esterno al soggetto percipiente e ontologicamente indipendente) sembra configurare qualcosa di molto simile a quello che noi chiamiamo “realismo critico”; in effetti, però, tale posizione sconta il limite di continuare a pretendere che la percezione sia comunque “trasparente” e orientante verso il *singolo* oggetto in sé, nella sua particolarità e determinatezza. Affermare che “l’oggetto si manifesta percettivamente nel contenuto” (p. 97), e che tra “contenuto ed oggetto vi è dunque una relazione manifestativa e la trasparenza non è che un modo per alludere al fatto che il contenuto percettivo è caratterizzato eminentemente dall’essere la manifestazione della cosa cui è correlato” (p. 98) lascia intendere che vi sia qualche possibilità di attestare la corrispondenza della manifestazione rispetto al manifestato; per fare ciò bisogna postulare di sapere che l’oggetto in sé è “in qualche modo” somigliante e congruente con il contenuto percepito. Spinicci mostra di essere consapevole del problema, tanto che afferma: “che cosa consent[e] ad una teoria del contenuto di parlare della percezione di *questa* cosa e non di un’altra che sia eguale ad essa?” (p.100); ma lo risolve così: “nessuna descrizione è in generale in grado di fissare un riferimento individuale; ma se si nega alla percezione la capacità di metterci in contatto con le cose nel loro essere proprio queste e non altre realtà individuali, allora non è chiaro per quale altra via si possa raggiungere una simile meta” (pp. 100-101). Ma siamo così sicuri che vi debba essere, per forza, una via per raggiungere una simile meta? Con più consapevolezza critica, ma con qualche salto logico rispetto a quanto appena affermato, così più avanti conclude: “la percezione non ha un contenuto che individua il suo oggetto, descrivendolo, ma è il processo in cui qualcosa – questo oggetto – si viene costituendo come polo ideale di un processo di costituzione interno alla mia esperienza, ma in linea di principio aperto ad un’esperienza intersoggettiva.” (p. 105). Aggiungeremmo solo questo: “polo ideale” e, perciò, mai raggiungibile né determinabile se non come *noumeno*, ossia (parafrasando Kant) come oggetto del “puro pensiero dell’intelletto”, a prescindere dalle condizioni a cui un oggetto può effettivamente darsi alla nostra percezione: “del resto, al di fuori delle forme e dei modi che sono propri di un qualche contesto cognitivo, dell’oggetto non si può semplicemente parlare – nemmeno come un oggetto qualsiasi” (p. 109). Proposte teoriche assimilabili a quello che qui abbiamo chiamato “realismo critico” sono quelle della *Object Oriented Ontology* (OOO), avanzata da G. Harman, e quella del *Correlativismo*, avanzata da Q. Meillassoux. L’economia del lavoro non ci consente di discuterle. La proposta di Spinicci, però, è più pertinente al discorso qui svolto.

La naturalizzazione è un'assunzione postulativa di una certa accezione di "natura", di cui viene postulata altresì l'*intrascendibilità*. Essere consapevoli di (e dichiarare esplicitamente che) questa è una postulazione significa porsi in una prospettiva teoretica che, necessariamente, *eccede* ogni forma di naturalizzazione, in quanto ne riconosce il limite intrinseco e ne contraddice l'intrascendibilità dichiarata.

8. Conclusioni

I punti più importanti che emergono dal discorso svolto sono sostanzialmente due e intrinsecamente vincolati tra di loro.

Il primo è questo: lo stimolo distale è un concetto decisamente ambiguo, perché con esso si intende indicare, da un lato, ciò che si inferisce a muovere dallo stimolo prossimale e, dall'altro, la cosiddetta realtà oggettiva, cioè la realtà indipendente dal soggetto.

Abbiamo cercato di dimostrare che i due aspetti indicati sono inconciliabili: se lo stimolo distale è il risultato di un processo inferenziale che prende avvio dallo stimolo prossimale, allora non potrà in alcun caso venire considerato come *autenticamente* indipendente dal soggetto, così che non potrà in alcun caso venire considerato come tale da configurare l'oggetto reale.

Più precisamente, si dovrà dire che la realtà oggettiva, proprio in quanto tale, costituisce il *prerequisito inoggettivabile* di quella oggettivazione che è il percepito, in modo tale che l'oggetto è il risultato del processo percettivo (un costruito cognitivo) e non la sua genesi.

La genesi fisica è rappresentata dagli stimoli che provengono da quegli agglomerati di materia/energia che costituiscono le *forme ambientali*, laddove le *forme oggettuali* sono l'esito del processo percettivo, sì che l'universo percepito (il campo percettivo, in particolare visivo) è bensì formato da oggetti, ma senza che si possa confondere l'"oggettuale" con l'"oggettivo".

L'oggettuale, infatti, configura l'*inevitabile* traduzione dell'oggettivo, che costituisce l'*inevitabile* prerequisito della percezione. Definiamo "inevitabile" la traduzione dell'oggettivo in oggettuale per la ragione che l'esperienza si costituisce precisamente *in forza di un'assunzione*: ciò che costituisce il prodotto del processo percettivo viene assunto *come se*, invece, valesse quale sua fonte, cioè come se la genesi della percezione fosse l'oggetto e l'oggetto inteso come esterno al soggetto; dunque, l'oggetto che il realismo ingenuo considera la realtà vera: la *realtà oggettiva*.

Se non che, assumere come oggettivo l'oggetto percepito non può non costituire un *grave equivoco teorico*. L'oggetto percepito (esperito), insomma, non

può venire promosso a oggetto reale, perché non è affatto *indipendente* dal soggetto: dunque, non è affatto oggettivo.

Il presupposto della sua *permanenza*, anche al venir meno del soggetto, non tiene conto del fatto che, se il soggetto venisse meno *in quanto tale*, nessun oggetto permarrebbe, per la ragione che *la sua configurazione è dipendente* dal soggetto.

Non di meno, la sua dipendenza dal soggetto è *relativa*, cioè non è assoluta. Se fosse assoluta, infatti, si ricadrebbe nell'idealismo che Kant attribuisce a Berkeley e che definisce "dommatico".

L'oggetto è pertanto *risultato* del processo percettivo del soggetto, ma tale processo viene attivato da stimoli esterni all'organismo, che provengono dai suddetti agglomerati. Questi ultimi configurano quello che potrebbe venire definito il "punto di massima indipendenza" dal soggetto, proprio in quanto essi sono rilevati da strumenti che non sono il soggetto, ma che vengono comunque interpretati da esso e che inoltre sono costruiti da esso, sì che il vincolo alla soggettività continua a sussistere anche per tali agglomerati, che pure vengono ordinariamente interpretati come esistenti a prescindere dal soggetto stesso.

Se non che, anche una tale presunta indipendenza altro non è che una codifica (assunzione, interpretazione) soggettiva. "Se il soggetto non fosse, neanche l'oggetto sarebbe (in qualunque forma esso venga concepito)", si potrebbe affermare usando un condizionale controfattuale.

Il *polo oggettivo*, che è essenziale per evitare di ricadere nell'idealismo dogmatico, deve venire ricercato, quindi, in ciò che *fonda senza subire vincoli*, cioè che *condiziona senza venire condizionato* e, in ambito filosofico, questa caratteristica è propria solo dell'*assoluto essere*.

Emerge così il secondo punto. Se non si vuole assegnare alla percezione un significato e un valore che non le competono, allora essa non potrà venire considerata il basamento su cui erigere il processo conoscitivo, perché l'unico autentico basamento non può non essere la *consapevolezza filosofica* che coglie il limite dell'ordinario percepire nonché del progetto di fondare l'epistemologia sulla percezione.

Ciò impone, pertanto, di ridiscutere il progetto di Quine di *naturalizzare l'epistemologia*, poiché saranno proprio il processo percettivo nonché le teorie naturalizzate che dovranno venire ricondotti all'interno della concezione filosofica, in generale, e teoretica, in particolare.

Lungi dal naturalizzare l'epistemologia, si dovrà *riflettere criticamente* sul concetto stesso di "naturalizzazione", sia dell'epistemologia sia della mente, alla luce di una *prospettiva teoretica*, la quale è resistente a ogni possibile forma di naturalizzazione.

Riferimenti bibliografici

- Briscoe R., Grush R., Springle A., *Action-based theories of perception*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/action-perception/>.
- Bruno N., Pavani F., Zampini M., , *La percezione multisensoriale*, Il Mulino, Bologna 2010.
- Cimmino L., *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Passignano s. T. 2014.
- Damasio A.R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam's son, New York 1994.
- , *Looking for Spinoza, Joy, Sorrow and the feeling Brain*, Harcourt, San Diego 2003.
- Epstein W., Hughes B., Schneider S., and Bach-y-Rita P., *Is there anything out there? A study of distal attribution in response to vibrotactile stimulation*, in «*Perception*» 15, (1986), pp. 275-284.
- Fain G.L., *Sensory Transduction*, Oxford U.P., Oxford 2020.
- Ferretti G., Zipoli Caiani S., *Vedere e agire. Come occhio e cervello costruiscono il mondo*, Il Mulino, Bologna 2018.
- Genovese F., Reisert J., Kefalov V.J., *Sensory Transduction in Photoreceptors and Olfactory Sensory Neurons: Common Features and Distinct Characteristics*, in «*Frontiers of Cellular Neurosciences*», Vol. 15, (Oct. 2021), <https://doi.org/10.3389/fncel.2021.761416>.
- Goldman A.I., *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Hartcher-O'Brien J., Auvray M., *The Process of Distal Attribution Illuminated Through Studies of Sensory Substitution*, in «*Multisensory Research*», 27 (5-6), 2014, pp. 421-441; <https://doi.org/10.1163/22134808-00002456>.
- Harman G., *Object Oriented Ontology. A New Theory of Everything*, Penguin, London 2017.
- Kant I., (1781-1787), *Kritik der reinen Vernunft*, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/6343/pg6343.txt>, (tr. it. di Gentile G. e Lombardo Radice G., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1977⁶).
- Kitcher P., *The Naturalistic Return*, in «*The Philosophical Review*», 101, (1992), pp. 53-114.

- Lewis C.I., *Experience and Meaning*, in «Philosophical Review», 43 (1934).
- Marconi D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.
- Meillassoux Q., *Après la finitude*, Seoul, Paris 2012.
- Newton I., *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*; (1687), <https://www.gutenberg.org/files/28233/28233-pdf.pdf>.
- O' Reagan J.K., Noë A., *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, in «Behavioral and the Brain Sciences», n. 24, (2001), pp. 939-1031.
- Peterson M.A., *Object Perception*, in Goldstein E.B., *Blackwell Handbook of Sensation and Perception*, Blackwell Publishing, Oxford 2001.
- Pinna B., *La percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 2021.
- Quine W.V.O., *Epistemology Naturalized*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969; (tr. it. a cura di M. Leonelli, *La relatività ontologica e altri saggi* Roma 2016).
- Quine W.V.O., *The Nature of Natural Knowledge*, in Guttenplan S., *Mind and Language*, Oxford U.P., Oxford 1975.
- Schlick M., *Meaning and Verification*, in «Philosophical Review», 45, (1936).
- Searle J.R., *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004; (tr. it. *La mente*, Raffaello Cortina, Milano 2005).
- , *Seeing Things as they are. A Theory of Perception*, Oxford University Press, Oxford 2015 (tr. it. *Vedere le cose come sono. Una teoria della percezione*. Raffaello Cortina editore, Milano 2016).
- Sensi P., *Di erranza in erranza. Damasio, la naturalizzazione della mente, la filosofia moderna*, in «Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo», I, 1, (2019), pp. 71-87.
- Spinicci P., *Il paradosso della percezione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2019.
- Stella A. *Il programma di radicale naturalizzazione della mente. Note su alcuni assunti concettuali*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», V (3), (2014), pp. 250-266.
- , *Riflessioni teoretiche*, Morlacchi Editore, Perugia 2023.
- Stella A., Ianulardo G., *Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections*, in «Philosophia», XLVI (4), (2018), pp. 1001-1021, doi.org/10.1007/s11406-018-9951-3.
- Stroud B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984.

Vassallo N., *Naturalismo quineano, realismo, teoria della conoscenza*, in Dalfino M.C., Pozzo R. (a cura di), *Realismo, metafisica, modernità. In margine al volume di Vittorio Possenti Il realismo e la fine della filosofia moderna*, «ILIESI digitale. Ricerche filosofiche e lessicali», n. 3, ILIESI-CNR, febbraio 2018; DOI: 10.19284/ILIESI-RI.03.

Struttura originaria e metafisica dell'esperienza

DARIO RINALDI

leonidario73@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v11i15.633

Abstract: The essay analyzes the possible ways of establishing metaphysical discourse, starting with the meaning assigned to the predicate “being”. From this starting point, two potential paths for metaphysics emerge: rationalism, centered on a univocal assumption of being, and realism, centered instead on an analogical assumption of being. The study highlights, in particular, how these positions—despite their attempts to safeguard either transcendence or immanence—fall into insurmountable aporias because they initially conceive of being as a univocal predicate that excludes differences. The proposed solution lies in the rediscovery of the invaluable Aristotelian lesson of analogy. This allows for the establishment of a protology that safeguards both the dignity of the finite and the absoluteness of the Foundation, resolving their relationship through the theorem of creation.

Keywords: univocism, *analogia entis*, semantization, protology, creation.

Riassunto: Il saggio analizza i possibili modi di stabilire il discorso metafisico, a partire dal significato assegnato al predicato “essere”. Da questo punto di partenza emergono due potenziali percorsi per la metafisica: il razionalismo, centrato su un'assunzione univoca dell'essere, e il realismo, centrato invece su un'assunzione analogica dell'essere. Lo studio evidenzia, in particolare, come queste posizioni — nonostante i loro tentativi di salvaguardare o la trascendenza o l'immanenza dell'Intero — cadano in aporie insormontabili perché concepiscono inizialmente l'essere come un predicato univoco che esclude le differenze. La soluzione proposta risiede nella riscoperta dell'inestimabile lezione aristotelica dell'analogia. Ciò permette l'istituzione di una protologia che salvaguarda sia la dignità del finito sia l'assolutezza del Fondamento, risolvendo la loro relazione attraverso il teorema della creazione.

Parole chiave: univocismo, *analogia entis*, semantizzazione, protologia, creazione.

1. *L'esperienza come struttura originaria*

L'indagine filosofica prende le mosse dall'esperienza originaria, quale struttura in cui si intrecciano la molteplicità estensiva e intensiva – ossia il plesso

di determinazioni, ciascuna qualificata in un dato modo – e l'unità carpita dall'intelletto – la cornice stabile e unitaria entro la quale i contenuti empirici si manifestano¹. Proprio in virtù del rimando analitico della parte al tutto, l'esperienza è anche detta "universo". Occorre però una precisazione fondamentale: mentre gli enti sono dati sensibili e ostensibili, l'unità appresa dall'intelletto ha un valore puramente formale; essa è una notizia necessaria ma non ostensibile allo stesso modo delle datità empiriche. Difatti il giudizio primario dell'intelletto è quello sancente non l'esserci di unità, ma l'esserci di qualcosa (*aliquid*) e dunque l'apprensione di una determinazione attualmente presente, che prende il nome di *ente* e l'unità è dunque ricavata a partire da tali determinazioni. Il realismo, nel suo giudizio indicale che sancisce l'esistenza effettiva di qualcosa, appare l'unica via per evitare le aporie del dubbio metodico o della riduzione fenomenologica. Se infatti si tenta di ricostruire la realtà a partire da un io trascendentale (Husserl) o da una verità soggettiva isolata (Cartesio), si finisce per presupporre dogmaticamente ciò che si vorrebbe fondare o per smarrire la garanzia di verità fornita dall'*adaequatio rei et intellectus*. È quindi da ribadire, con Aristotele, il non esservi dubbio che le nostre conoscenze comincino dall'esperienza, dalla cui apprensione la filosofia riceve il suo oggetto e il suo tema di ricerca: il legame di Uno e Molti². Allo stadio iniziale della riflessione, imperniato sul giudizio sancente l'esserci dell'ente, si è al di

1. Alla struttura originaria appartiene altresì la relazione di soggetto-oggetto, posto che l'esperire è da parte di una coscienza, tuttavia il "sapersi coscienza" è posteriore (nell'ordine conoscitivo) al sapere del dato empirico. Per cui, seguendo la lezione scolastica, si deve riconoscere che: *intentio prima mentis est ens, intentio secunda mentis, per reflexionem, est mens*. In altre parole: prima vi è l'apprensione dell'oggetto (ente) e in un momento successivo ci si accorge che il ricevente di quell'apprensione è la coscienza. È qui in nuce la distinzione tra *ordo cognoscendi* e *ordo essendi* che sarà esplorata nel seguito del presente saggio.

2. Riguardo al dubbio cartesiano, è ormai ampia la letteratura esegetica (da Gilson a Röd) sulla motivazione arbitraria di scegliere questa verità, ponendola come l'unica, da parte del pensatore francese, e di eliminare conseguentemente quella data dall'esistenza del mondo. Il *cogito* è difatti resistente ad ogni dubbio soltanto perché viene riconosciuto all'interno del dubbio stesso come atto della ragione riflettente su di sé (e quindi ha pienamente ragione chi vede nell'entimema cartesiano un *diallelo*, sì che la sua incontrovertibilità deriva in verità dal principio di non-contraddizione, che è principio della realtà, e dunque vale altresì per il pensiero: non si può *volere e non volere* dubitare sotto il medesimo riguardo). Quanto al progetto husserliano, è da notare l'incoerenza di ricostruire la *Lebenswelt* ("mondo della vita") a partire dall'io trascendentale continuando pertanto a presupporlo; in aggiunta a questo, è da menzionare la problematica inerente alle "condizioni pre-logiche della verità": per la noetica classica, infatti, è la cosa esistente a fungere da referente di un giudizio quale condizione di verità (*adaequatio rei et intellectus*), mentre in un prospetto logico che, viceversa, presiede al costituirsi di ogni verità in quanto non si ammettono verità esterne, quale giustificazione potranno avere le condizioni pre-logiche? Se si fonda quindi la verità su un'intuizione originaria, non sottoposta a riduzione fenomenologica, si tradisce il metodo husserliano; se, viceversa, si adotta tale metodo, non si ha alcuna garanzia della sua verità. Si conclude, dunque, che non si possa fondare il realismo nel suo giudizio indicale sancente l'esistenza effettiva di qualcosa, senza imbattersi in delle irrimediabili aporetiche.

qua delle mediazioni filosofiche che vanno dalle forme di idealismo – le quali antepongono la coscienza all'esperienza – a quelle di positivismo – le quali presuppongono l'esperienza alla coscienza, reputando quest'ultima come spogliata di ogni qualità irriducibile alla matematizzazione. Entrambe queste posizioni sono una mediazione ulteriore al giudizio sancente la presenza immediata dell'ente al pensiero³ in atto. Si dovrebbe quindi piuttosto dire che in questa sede si studia l'esperienza da una prospettiva realistica, dal momento che: idealismo, positivismo, empirio-criticismo possono dirsi delle costruzioni secondarie rispetto al giudizio originario, sancente la presenza di *qualcosa che è*⁴.

2. *Sinonimia, omonimia e analogia*

I tre modi possibili di prendere posizione nei riguardi dell'originario sono: omonimia, sinonimia e infine per analogia. Si ha *omonimia* quando le cose hanno in comune sia il nome sia la definizione; in questo contesto, l'essere è trattato come un predicato identico per ogni ente, e dunque è un genere. Per contro, si ha *sinonimia* quando le cose hanno in comune solo il nome, ma la definizione è diversa⁵. Qui l'essere si frammenta: smarrendo il *lógos* che tiene uniti i contenuti, la ragione non è più in grado di scorgere il rimando necessario e originario della molteplicità all'unità. La soluzione a questa frammentazione è l'analogia, tematizzata

3. Il fatto che il pensiero giudichi l'ente come immediato non lo sta così mediando, ma si limita solo a "rilevare" ciò che c'è nella realtà, appunto la presenza immediata di qualcosa, che non cessa di essere immediata.

4. A questo riguardo, il problema del realismo – giudicato da molti autori moderni e da qualche contemporaneo come il principale problema della gnoseologia – è invece un problema esclusivamente metafisico: non è il problema, a ben vedere, se esista qualche cosa, ma concernente la natura di ciò che esiste; il problema del che cosa è la *realtà*. Difatti, la proposizione "esiste qualche cosa" non può essere oggetto di problema, né il risultato di una mediazione, ma è necessariamente già ammessa da chiunque esprima un giudizio dotato di significato. Se così fosse, l'attualista che riduce tutta la realtà all'atto di pensiero sarebbe realista, poiché anche per lui c'è *qualche cosa*: l'atto del pensiero. Anche un empirio-criticista, che riduce tutta la realtà a un plesso di sensazioni potrebbe dirsi realista, poiché per lui le sensazioni esistono, così come sarebbero stati realisti i neoempiristi del Circolo di Vienna, affermandi essi la realtà delle proposizioni, ergo del linguaggio. Da questo prospetto, il realismo non si oppone all'idealismo o all'empirismo, bensì al nullismo; così come l'idealismo, nel suo ridurre tutta la realtà al puro pensiero – rifiutando un essere che non appaia a questo – non nega l'effettiva presenzialità dell'essere al conoscere. L'analisi fenomenologica ha storicamente mostrato come la presenza fenomenologica si ponga al di qua di ogni ulteriore teoria conoscitiva – soffermandosi esclusivamente sulla veridicità (concordanza) raggiunta proprio mediante la stessa – e questo è il discorso che anche qui si vuole portare avanti, rivendicando l'*intenzionalità* al conoscere eliminando quanto meno sia un gretto realismo, per il quale si darebbe naturalisticamente un essere oltrepassante il pensiero, che un solipsistico idealismo, per il quale si avrebbe un pensiero fondamentalmente chiuso all'essere. Sul tema, si veda in particolare A. Millán-Puelles, *Teoría del objecto puro*.

5. *Categorie* 1, 1a 1-12.

nel celebre libro *Gamma* della *Metafisica*. Aristotele vi afferma che: “l’essere si dice in molteplici modi (*tò òn léghetai pollachôs*) ma sempre in riferimento a un’unità (*pros hèn*) e ad una realtà determinata” (*Metafisica* Γ 2, 1003a 33). Sono celebri queste righe, ma non sempre meditate nel corso della storia per il loro insuperabile valore teoretico. L’analogia (detta altrimenti *omonimia relativa*) è la via del realismo metafisico, posto che riconosce che l’essere si dice in molti modi, ma sempre in riferimento a un principio unico, di modo che non sia né identità assoluta né totale alterità. Se quello di “essere” fosse un concetto univoco, sarebbe impossibile compiere una predicazione sui contenuti dell’esperienza, che è esperienza di un molteplice diversificato, e così la sola predicazione possibile sarebbe quella che pone la pura identità dell’essere con sé stesso, come è accaduto in Parmenide. Invero, gli enti esperienziali si manifestano proprio nelle loro differenze, di modo che ognuna sia un non-essere per l’altra, e viceversa⁶. *Differentiae entis sunt formaliter ens*. Questo principio afferma l’inscindibilità dell’essere e delle sue differenze interne, che danno luogo al concetto di ente⁷, così che in quest’ultimo siano presenti sia l’essere come positivo significare che l’essenza come determinato significare – che insieme costituiscono il significato concreto appreso dall’intelletto. Conoscere ciò che è diverso mediante l’identico, ciò che è identico mediante il diverso: ecco, dunque, il ruolo cui assolve l’analogia come forma e metodo di conoscenza delle cose in generale e dell’esperienza umana e storica in particolare, nel rispetto di generi e differenze di ogni datità ontica. L’analogia dell’essere è una verità immediata, appurata dal pensiero riflettendo sulla molteplicità delle presenze ontiche, le quali pur in questo loro differire rimandano comunque all’unità strutturale. Da qui vengono *eo ipso* esclusi tanto l’univocismo quanto l’equivocismo, che sono poi le premesse del razionalismo e dell’irrazionalismo di ogni tempo.

3. La disequazione originaria

Un’obiezione che alla fine di quest’analisi condotta potrebbe sollevarsi, riguarda il valore dell’immediatezza fenomenologica, per cui, assumendo un

6. Questa proprietà fu affermata Platone, discorrendo egli già del μή ὄν, il “non essere”, che perciò lo definì come *diverso*. Ciò costituì una correzione della posizione parmenidea che, proprio nel voler affermare il puro essere, finì con il porre come contenuto semantico e apofantico l’essere astratto da ogni qualificazione, rivelandosi pertanto come un mero *ens rationis* (non vi è difatti l’è, ma il giudizio primale dell’intelletto sancisce la presenza di *qualcosa che è*).

7. Il rimando dell’essere alle sue differenze non è un *atto*, ma è lo “stato” entro cui esso si trova fenomenologicamente: io non sperimento l’essere ma un “certo essere” (l’ente tavolo, l’ente parete, l’ente stanza, e così via: una molteplicità legata all’unità = analogia), così che l’essere è immediato ma come analogico, ossia come ente - le cui differenze sono appunto coestensive. Ciò che è immediato è dunque l’ente, in accordo con la lezione tommasiana.

darsi immediato dell'ente, ed essendo il darsi un mediarsi, si starebbe trasformando ciò che si dice essere immediato in qualcosa di mediato; così è sul fondamento della mediazione compiuta dall'intelletto che si fonderebbe su quel che si dice immediato. L'obiezione si risolve riconoscendo che tanto l'immediatezza fenomenologica quanto l'immediatezza logica sono dette tali poiché anapodittiche, sebbene l'atto discorsivo che le esprime – come qui si sta facendo – sia per sua natura posteriore alla presa di coscienza dell'immediatezza che compete a queste, si tratta appunto di una necessità dell'ordine del discorrere, e non dell'essere di tali presenze – che si costituisce *ab origine* come un dato integrale e antecedente ad ogni mediazione e problematizzazione dei suoi elementi. È sempre una insuperabile lezione della classicità la distinzione tra ciò che è noto di per sé e ciò che è noto per noi, e dunque tra un *ordo essendi* e un *ordo cognoscendi*⁸. L'immediatezza fenomenologica si dà così come nota immediatamente al pensiero, che a sua volta si dà immediatamente come pensiero dell'essere, al quale esso pure appartiene. Le due immediatezze costituiscono così due momenti, si diceva, di un unico circolo originario, sì che è possibile parlare di un'unica evidenza che consta sia di un *protocollo fenomenologico* che di un *protocollo logico*, che rispettivamente divengono la materia semantica diversificata e la forma unitaria. Orbene, se l'esperienza originaria è l'unità di una molteplicità, essa rivela immediatamente una frattura interna. Mentre l'intelletto coglie (e di conseguenza pensa) l'esperienza entro una cornice stabile, eterna e circolare, i contenuti che vi appaiono – gli enti – sono caratterizzati da frazionamento e dalla declività. La suddetta può ben dirsi una disequazione tra Forma e Materia dell'originario. Se si tentasse di identificare l'esperienza con l'Intero (l'Assoluto), si giungerebbe a una conclusione contraddittoria: un Assoluto in frammenti. Per salvare la coerenza del principio di non-contraddizione, la ragione deve concludere che l'Intero non coincide con l'esperienza empirica, ma la oltrepassa. Tale esigenza di oltrepassamento può dirsi immediata e mediata. Questo può apparire nella sua chiarezza se si tien conto che per un verso è immediata la presenza dell'Intero (Assoluto) una volta che sia stata posta la parte, ma per altro verso è appurare la natura dell'Intero, e quindi la sua coincidenza o meno con l'esperienza⁹. Qui si dividono storicamente e speculativamente le metafisiche razionaliste (improntate sull'univocismo) e le metafisiche realiste (improntate sul realismo). Poiché l'esperienza si manifesta come una disequazione tra l'invarianza della Forma (l'Intero) e la declività

8. *Metafisica* Z, 3, 1029 b 3-5; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol I, pp. 489-492; vol II, pp. 98-110.

9. Su questo tema delicato, suggeriamo l'attenta lettura del breve ma significativo saggio di C. Vigna, *Tre questioni di metafisica*, in particolare della *Seconda questione*, dove sono messi a tema rispettivamente il prospetto univocista e realista.

della Materia (il molteplice diveniente), la ragione è costretta a riconoscere la non-coincidenza tra il dato empirico e il Fondamento, inferendo la trascendenza di quest'ultimo. L'errore dell'univocismo consiste nel sottrarsi a tale inferenza, antepoendo dogmaticamente la notizia dell'Uno al giudizio originario; al contrario, la metafisica realista scorge nell'insufficienza ontologica dei Molti il rimando necessario a un Intero trascendente, il solo capace di riscattare la frammentarietà dell'esperienza senza negarne la multiforme realtà. Se quindi le metafisiche razionaliste tengono ferma la notizia dell'unità che accomuna i Molti, ma riducendola all'*ens commune* – una semplice astrazione del pensiero – e facendola infine coincidere indebitamente con l'Assoluto, l'equivocismo, di contro, vede in partenza azzerata la capacità inferenziale, poiché si ferma alla constatazione dei Molti (*tà physiká*) senza intravedere l'unità che pure essi, in certo modo, rivelano¹⁰. La partita, in sede di filosofia prima, si gioca quindi da sempre tra il razionalismo e il realismo.

4. Riepilogo sull'univocismo nella storia del filosofare

È possibile distinguere, mediante una stratificazione interna, le due fondamentali forme con cui l'univocismo tende a presentarsi nella storia, al fine di documentarne in maniera puntuale l'errore di fondo: l'univocismo trascendentista e l'univocismo immanentista, che possono rispettivamente abbreviarsi con le denominazioni di "acosmismo" e "panteismo": porre l'Uno come il solo vero, negando ogni sostrato ai Molti; viceversa, porre l'Uno come vero e i Molti come le sue epifanie. La dottrina che pensa Dio come il *totalmente altro* rispetto al mondo, tale che nulla si possa dire di Lui e nulla ha Egli da spartire con i Molti – pena il venire meno della Sua trascendenza – è antichissima, permeando gli strati più antichi della cultura sapienziale dell'umanità prima che filosofica, a partire dai *Veda* e in seguito tematizzata dai teologi indiani Guadapada e Shankara e riscontrabile altresì negli stadi iniziali del pensiero greco, con Anassimandro e Parmenide (prescindendo dal movimento orfico attivo già da prima). È con la celebre sentenza del *Kevala-advàita* ("Assoluto-non-dualismo") che Shankara sentenziò che l'Assoluto, poiché tale, non ammetterebbe nient'altro all'in fuori di Sé, e di conseguenza non può avere qualificazioni; se infatti esso è il Fondamento di tutto e se all'infuori di lui non vi è che l'illusorietà data dalla molteplicità, allora in virtù del suo essere Principio non può fungere da referente di nessun giudizio. Così in qualche modo è salvaguardata la Trascendenza dell'Uno da ogni compromissione

10. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia II*.

della moltitudine esperienziale, e tuttavia un interrogativo che si pone inevitabilmente nella mente del metafisico non può che essere il seguente: donde i Molti? Anche il solo parlarne non equivarrebbe forse ad ascriverne un sostrato, seppure effimero? Se vi è solo l'Assoluto, il vero e l'eterno, allora come è possibile che si abbia a porre qualcosa di *diverso* oltre a Questo? Su questo punto, alcuni commentatori vedantici, nonché filosofi, hanno semplicemente relegato il Molteplice nell'ambito dell'illusione (*maya*), non risolvendo ma spostando solo la grave aporetica di questa dottrina. Altre dottrine, cognitive di quest'aporetica, hanno tentato di ricomprendere in tale maniera i Molti, rasentando la seconda forma di univocismo, ossia il panteismo: le rispettive dottrine di Nagarjuna e del buddhismo sono due esempi eloquenti di questa seconda forma, che stavolta pone i Molti come membra dell'Uno¹¹, riconoscendo che esse non possono non essere, al pari di Questo – ignorando la grave aporia di una simile conclusione, che negherebbe l'Intero quale orizzonte "altro" della parte, reificandolo a sua volta a parte, così che la sua posizione viene meno. Questa è la fondamentale aporia a cui giunge ogni panteismo: tentare di salvare la parte, ma continuando a muoversi nell'univocismo che di per sé la nega. Resta, alla luce di questi chiarimenti, il fatto che, concependo l'essere come un predicato univoco, ossia che non include nel suo spettro semantico un'intensione oltre che un'estensione, diviene impossibile rendere conto dell'esperienza nella sua multiformità, e quindi la protologia che ne risulta è destinata sempre, prima o poi, ad andare incontro a queste insuperabili aporie. Per spiegazione non s'intende semplicemente una giustificazione, che pure si riscontra nelle dottrine summenzionate – dalla *Maya* all'*ἀμαρτία* – ma proprio la fondazione teoretica del perché degli enti. Se infatti è richiesto il Fondamento per rendere ragione del dato, allora è chiaro che la piena spiegazione di questo risiede nella sua posizione. La domanda è certamente elusa da queste costruzioni, perché affrontarla condurrebbe a un'insormontabile difficoltà, che richiederebbe una messa in discussione dell'Uno così tematizzato, non avente potere alcuno sui Molti capace così di trarli, come sarebbe invece l'Uno Creatore e quindi Colui che liberamente pone i Molti senza che siano apparenza. Prima che fosse conosciuta la Rivelazione e il teorema della creazione, si può dire sia stato questo il concetto di Dio posseduto dall'umanità, e dunque l'Uno che balenò nelle menti dei pensatori d'Oriente e dell'Ellade fu un Uno a tal punto esaltato nel suo essere

11. L'intento esperito ne *La struttura originaria* può dirsi il fondare la pensabilità delle differenze alla luce del concetto estensivo di essere, e dunque un recupero dell'analogia a partire dall'univocismo (cosa ineseguibile speculativamente). È per questa ragione fondamentale che il progetto di una riconduzione della dottrina severiniana alla dottrina tomista, esperita da G. Barzaghi e L. Messinese, a nostro giudizio risulta inattuabile, stante che le due dottrine dipendono da due semantizzazioni dell'essere inconciliabili.

χωριστός da ridursi all'essere μοναχός. Fintantoché fu mantenuta questa posizione, l'aporetica fondamentale del pensiero – la questione dell'έν και πολλά – restò al di qua di una compiuta soluzione. Perché una soluzione avrebbe dovuto rendere ragione del perché vi è il legame di Uno e Molti non già negando il secondo termine, con l'aporia che ne segue, compromettendo dunque anche il primo. Sì che dai Greci fu posta la problematica, ma non fu posta adeguatamente la soluzione, permanendo quell'alterità tra Uno e Molti, e di conseguenza la preoccupazione per la sola dignità dell'Uno – cosa sacrosanta, su questo non si discute, trattandosi del Principio – relegò la constatata presenza dei Molti. Ogni metafisica dell'antichità ha tenuto fermo così il *metà* e ha dimenticato i *physiká*, e si sa quanto l'intelletto greco si sia sforzato progressivamente, da Anassimandro a Plotino, nel superare questa rigida alterità tra l'Intero e l'esperienza, ottenendo solo la rivelazione ebraico-cristiana il teorema richiesto dalla ragione al fine di risolvere la problematica più importante di tutte, e in questo imprescindibile è la lezione di Agostino e Tommaso. Un caso emblematico di univocismo contemporaneo è rappresentato dalla semantizzazione dell'essere istituita da Martin Heidegger. In *Was ist Metaphysik?*¹², Heidegger pone la celebre “differenza ontologica” tra l'essere e l'ente. Sebbene l'idea dell'essere come orizzonte integrale e metempirico che dona significato all'esperienza sia in linea con la necessità dell'Intero, la sua interpretazione scivola verso un sostrato razionalistico e idealistico, dal momento che per il celebre pensatore:

1. L'essere è una realtà indeterminata: coincide con l'apparire stesso, ovvero con il pensiero inteso come l'orizzonte entro cui ogni esistenza si rivela, in virtù della presenza del *Dasein*.
2. *Essere e Niente* sono lo stesso: il termine *Niente* non indica il nulla assoluto, ma il ‘nulla di determinato’. Questa identità deriva dalla proprietà intenzionale del pensiero di contenere potenzialmente ogni contenuto ontico in ragione della sua infinità.
3. La domanda metafisica viene ribaltata: chiedendosi “perché vi è l'essere e non il nulla?”, Heidegger non contrappone il positivo al negativo, ma il determinato all'indeterminato.

In questa prospettiva, la semantizzazione heideggeriana non è propriamente metafisica ma gnoseologica¹³. Egli non indaga il perché dell'essere (il Fondamento), ma il perché dell'ente (il determinato), muovendo da una presunta presenza immediata dell'essere inteso come pensiero. Sebbene la “differenza

12. M. Heidegger, *Segnavia*.

13. Una buona illustrazione della semantizzazione heideggeriana, cogliendone i residui idealistici, è quella di C. Vigna: *La metafisica di Martin Heidegger*, ne *Il frammento e l'Intero*, pp. 319-351.

ontologica” colga l’alterità dell’essere rispetto agli enti, il limite di questa visione risiede nel presupposto idealistico che riduce l’essere a una struttura della coscienza, ricascando nelle aporie di un’unità che non riesce a fondare realmente le differenze. Se il Trascendente è, dopotutto, causa dell’immanente, allora deve necessariamente contenere in sé *modo eminentiori* quest’ultimo; solo così la sua funzione non sarà più quella del re indifferente ai sudditi, trovandosi però dinnanzi alla sua reggia come altre persone da lui, ma affermerà il suo pieno potere come il libero padre di quelli. Così tutte le dottrine appartenenti al comune genere del razionalismo (univocismo), nel loro elevare l’Assoluto al fine di assicurarne la trascendenza, finiscono paradossalmente col negarla nel momento in cui non riescono a fondare una spiegazione del perché del mondo, inevitabilmente destinato a porsi coeterno al Principio. Mentre l’errore fondamentale dell’univocismo immanentista (panteismo) è immediato, l’univocismo trascendentista (acosmismo) se lo ritrova *in adiecto*, una volta aver posto nelle sue premesse la totale alterità del Fondamento rispetto al Fondato, andando in contro all’inevitabile problema della sua spiegazione.

5. *La metafisica originaria*

Alla luce delle analisi svolte in precedenza, cercheremo di dare corpo ad una protologia che, muovendo dalla struttura originaria data dall’intreccio del protocollo fenomenologico e logico, consenta un’adeguata riconduzione dell’esperienza molteplice e diveniente all’Assoluto – che sarà schematizzata, per comodità, in una serie di punti.

a. L’esperienza originaria è presenza immediata di qualcosa (*aliquid*): le determinazioni attualmente presenti, che prendono il nome di *enti*, rimandano all’Intero come notizia in qualche modo costante al sopraggiungere e all’accommiatarsi di questi. Se c’è qualcosa, c’è l’Intero, per cui, data l’immediata presenza di qualcosa (*aliquid est*) il passaggio all’Intero è necessario, perché altrimenti la parte sarebbe limitata da nulla, ma oltre all’inevitabile contraddizione nella posizione del nulla, che varrebbe peraltro come Intero, sarebbe per l’appunto la parte a divenire Intero. Il necessario esservi dell’Intero semantico, anche se alla stregua di notizia, fu riconosciuto fin dall’inizio della speculazione con i presocratici – tant’è che la stessa filosofia riceve il nome di “scienza dell’Intero”, l’orizzonte a cui rimandano le determinazioni empiriche, e che quindi non può venire oltrepassato da altro. Tra i milesi ebbe soprattutto Anassimandro il merito di rilevare la totale purezza dell’Intero come ciò che, in quanto fondamento delle parti, non fosse a sua volta un’empiria (l’errore di

Talete), e quindi condizione della possibilità di quelle. Ciò che per primo è a noi noto, l'ente, rimanda infatti ad altri enti, di modo che l'identità di questo si differenzia dall'identità dell'altro, costituendone quindi una negazione (A è A poiché non è $non-A$), così che un qualsiasi ente – e quindi qualsiasi significato – appreso dall'intelletto sia negazione di tutto ciò che è diverso da questo, che pone negata la totalità di ciò che l'oltrepassa. L'Intero è questo oltrepassamento, trattandosi dell'orizzonte che sporge dal limite semantico dei due rispettivi e diversi significati, come ciò che esclude di essere oltrepassato da un significato ulteriore, e quindi lascia oltre di sé il nulla (che è, com'è noto, un termine non significante altro che nulla d'essere, e quindi nient'altro). La filosofia ha tratto il suo cominciamento dalla presa in atto di questa notizia, cimentandosi nella ricerca del Principio unificatore dei Molti e del rapporto mirabile tra i due.

b. Si suppone qui refutata tanto la posizione gnoseologica quanto quella empiristica, giacché asseverare che possa essere posto qualcosa come altro dal pensiero equivale *eo ipso* a farlo rientrare nel pensiero, di modo che viene meno ogni supposizione di un orizzonte noumenico; allo stesso modo è nota la presenza dell'Intero come ciò a cui rimanda la parte, come detto in precedenza. Da queste osservazioni, resta chiaro che la presenza dell'Intero, non ostensibile eppure necessaria come individuazione dell'immediatezza logica, sia una delle due coordinate fondamentali dell'esperienza originaria. Proprio l'intreccio di queste coordinate fa sì che l'esperienza la si possa appellare come una totalità, ossia l'unità di una molteplicità. Se la molteplicità costituisce la materia semantica, ossia il plesso di determinazioni che si affacciano e si congedano, l'unità costituisce la forma, ovvero la cornice in qualche modo stabile al variare dei contenuti esperienziali. Questo perché c'è unità solo in quanto c'è forma. Aristotele stesso, nella sua teoria della *substantia* per spiegare l'ente diveniente, ricorse ad essa al fine di salvaguardare anzitutto l'unità dell'ente dall'evidenza del divenire¹⁴. *Forma non fit nisi per accidens*: tale adagio esprime proprio l'attributo peculiare della forma aristotelicamente intesa: la perseità (dunque l'unità) sulla dispersione e la mutevolezza della materia. Questo è un altro dato che mette in luce quanto la filosofia classica fosse a conoscenza del primato dell'atto sulla potenza, della perseità dell'essere sul divenire, che si trattava a questo punto di giustificare per meglio accordarla con il *principium firmissimum*. Orbene, vi sono due importanti formulazioni di esso teorema in Agostino¹⁵, che subordina la forma all'unità. È per mezzo di questo teorema

14. Come già in precedenza si è osservato, le proprietà dell'Intero si trovano riprodotte nella sostanza individuale, la quale costituisce in un certo senso un intero, intelligibile secondo i principii d'identità e non-contraddizione.

15. “La potenza stessa della forma viene lodata in nome dell'unità. Questo, infatti, è veramente assumere una forma: essere ridotti all'unità, dal momento che ciò che è sommamente *unum* è principio

che la metafisica trova l'assessamento delle sue ulteriori deduzioni. C'è anzitutto una problematica. Sì che l'atto del filosofare quale *λογὸν διδόναι* è per l'appunto rendere ragione dell'immediato ma problematico rapporto tra il contenuto e la forma, dal momento che costituisce un'esplicita negazione del principio d'identità e non-contraddizione. L'atto speculativo appare fin da qui mediazione dell'immediato: metafisica dell'esperienza.

c. L'esperienza originaria è infatti qualcosa di mobile, dischiuso com'è fin dalla sua prima apprensione, trovandosi la disarticolazione dell'unità (forma) da parte della molteplicità e declività delle parti (materia). Ciò che muta è il contenuto, che così contrasta con la notizia dell'Intero, poiché ciò che è anzitutto molteplice e diveniente va escluso dall'Intero, che esige di darsi in piena circolarità, essendo l'orizzonte che oltre di sé non lascia nient'altro. Sì che il dato fenomenologico contraddice il dato logico: disequazione tra Forma e Materia dell'Originario.

d. Tale disequazione fa concludere che, se l'esperienza fosse l'Intero, sarebbe contraddittoria, poiché si tratterebbe di un Intero in costante frazionamento e declività. La sola via che dunque si prospetta alla ragione è concludere che l'Intero sia trascendente l'esperienza, così che la limitazione esercitata dalla molteplicità e dal divenire non inerisce all'esperienza in quanto qualcosa di derivato e non di assoluto. Prima di discutere del legame che viene a porsi tra Intero e Originario, si dovrà discutere degli attributi propri dell'Intero. Se il primo di questi attributi è indubbiamente quello di forma come altro dalla materia costituita dai molteplici enti, anzitutto l'Intero non potrà che essere l'Uno e dunque il Fondamento da cui il molteplice dipende; a questo fa seguito la sua Immutabilità, non essendo parte rimandante ad altro, ma essendo a Sé in virtù del suo trovare in Sé tutto ciò per cui è quello che è. Dunque l'Intero è propriamente l'Assoluto, e a questo ne segue altresì la sua Semplicità: se qui infatti avesse luogo una molteplicità, le parti sarebbero in potenza o reciprocamente o rispetto a ciò che le unisce. Se molteplicità implica potenza, il Fondamento dovrà necessariamente essere l'Atto Stesso, Puro e di conseguenza Eterno. Ma nondimeno tale Atto Puro, infinito ed eterno sarà pertanto spirituale. È lo spirito, infatti, quel che non conosce divisione né mutamento, ma è posto da sempre in circolo con sé stesso sì da permanere in Sé nell'Identità che non è altro che il suo distendersi illimitato. Del resto, il significato più intimo dell'Identità è il possedersi in modo perfetto, al di là d'ogni disgiunzione, e ciò comporta una conoscenza di Sé, un originario apprendersi, dal momento che un'eventuale ignoranza comporterebbe il darsi di un'alterità entro l'identico, per cui

di ogni forma", poiché "Ogni tipo di forma è sottoposta alla regola dell'unità" (Agostino, *De gen. ad litteram lib. imperf.* X, 32; *De gen. contra Manichaeos* 12, 18).

l'Uno, Identità somma, diverrebbe alterità a Sé, il che conduce all'autocontraddizione. Pertanto si deve riconoscere che l'apprendere Sé Stesso importa che sia parimenti presente questa notizia, in modo che si produca un circolo ternario che prende il nome di *autocoscienza*. È questo vincolo ternario – l'apprensione di Sé Stesso e l'apprensione di tale apprensione – che circoscrive e fonda quindi il verace senso dell'Identità, dunque della stabilità e della per-seità, sì che il Principio dovrà porsi come Pura Forma, non limitata di conseguenza dalla diversità data da un contenuto semantico, facente circolo con Sé nel significato che è a sua volta il suo stesso significare: Autocoscienza assoluta, Razionalità Circolare e Relazionalità Sussistente e per questo in origine aperta verso l'alterità, la cui attuazione cade sempre nell'ambito della progettualità. Da questo triplice rimando nel seno dell'Identità (Trinità) si apre la possibilità di fondare l'altro da Sé, la Diversità che per questo prenderà il nome di creaturalità, tratta nell'atto stesso in cui il Fondamento la conosce (*Entstand*). E questo perché la proprietà dell'Autocoscienza assoluta importa la circolarità della coscienza e della potenza, in quanto Coscienza che ha Potenza. Nel piano originario, non si dà mai tale circolarità negli enti, proprio per la loro commistione d'identità e diversità, di modo che anche l'unico ente cui è dato convenire su ogni altro, l'uomo, in quanto sinolo di coscienza e potenza, necessariamente ha coscienza di sé come atto impuro, e questo perché in lui l'identità è limitata dalla diversità, data primariamente dalla sua corporeità come quella potenza che si accompagna alla di lui coscienza ma che immediatamente si pone come una resistenza, e in secondo luogo dalla sua specifica natura individua che in quanto differenza comporta alterità. Sì che veramente rivela la sua profonda cogenza il detto secondo cui l'uomo, finché non trova Dio, sia mistero a sé stesso. Di qui la preoccupazione del problema dell'io come 'persona' sollevato per la prima volta nella storia da Agostino, e le sue mirabili descrizioni dello spirito in cerca della verità e, da ultimo, di sé medesimo. Pertanto l'eventuale darsi in questo della stessa circolarità dell'Uno, o Identità suprema, condurrebbe all'identificazione contraddittoria dell'identico e del diverso. Per di più, se si tiene fermo rispettivamente che conoscere significa intuire e che l'intuizione è originariamente una ricezione della realtà nel suo manifestarsi a questa, allora è proprio questo attributo dell'intuizione a porle il sigillo della finitezza, in quanto nell'intuizione l'uomo conosce sì ma, a differenza dell'intuito originario, non crea l'oggetto, il quale resta sempre un qualcosa di dato e su cui non può avere potenza (*Gegenstand*). Proprio questo non avere potenza da parte della coscienza è ciò per cui l'alterità si manifesta come uno stare dinnanzi al pensiero. Viceversa, l'Intero è la stessa capacità trascendentale di manifestare. Tale capacità non è un atto conoscitivo e non è neppure realtà conosciuta; essa

è invece la possibilità di ogni conoscenza, di ogni contenuto possibile alla luce della Forma d'intellezione originaria¹⁶. E questo è il Teorema della creazione, riscatto dei Molti nell'Uno. Ma ora è tempo di dirimere le possibili obiezioni inerenti al rapporto che verrebbe a prodursi tra il Fondamento e il Fondato. La più notevole di queste sembra impossibilitare il darsi di una relazione, poiché si dipartirebbero due situazioni aporetiche: se l'addizione tra Dio e l'universo dà per risultato sempre Dio, allora nullo sarà l'essere del mondo, valendo come mero presupposto; se, viceversa, da tale raffronto il mondo risultasse avere un essere, ciò equivarrebbe al darsi di una divisione nell'Assoluto stesso, emergendo il Molteplice come ciò che avrebbe a limitarlo. La soluzione a tale falsa dicotomia sta ancora una volta nell'analogia, e quindi in una concezione intensiva del predicato esistenziale (e non invece univoca, come invece l'obiezione tacitamente assume, riferendolo allo stesso modo sia riguardo a Dio che riguardo al mondo, ossia come 'essere attuale'), per cui è vero il primo corno del dilemma, ossia l'addizione tra il Creatore e la creatura dà luogo all'Assoluto – che pone il relativo (ossia dipendente) esservi del mondo, che così non è un nulla come lo sarebbe un'assolutezza valente come alterità presupposta, bensì è un essere trovante la ragione di sé solo alla luce dell'Assoluto che lo fonda, togliendogli ogni autosufficienza che limiterebbe il Principio (al contrario di quel che il dilemma sembra porre). Questa è la sola via che non sfocia nella duplice aporetica data dal panteismo e dall'acosmismo – che poi sono due aspetti di uno stesso cortocircuito logico nato dal disconoscimento della struttura originaria. Per cui resta la sentenza del teorema della creazione: il Fondamento pone liberamente il fondato, il cui essere si dà solo in ragione del Fondamento, permanendo così la differenza irriducibile tra i due. Da qui si comprende che la metafisica, come si è detto, non sta tanto nella posizione dell'Intero – la cui notizia, sebbene umbratile, è immediatamente nota all'intelletto quale forma costante che accompagna il plesso di contenuti – ma dall'attestazione della sua trascendenza

16. Per questo la relazione che il Fondamento intrattiene col fondato non ne infirma la trascendenza e l'assolutezza. Sono infatti da distinguere rispettivamente una *relazione come stato* (passione) e una *relazione come atto* (potenza attiva): la prima è propriamente la relazione subita da un ente ad opera di un altro, al quale esso si trova legato per natura o per accidenti; la seconda è invece la capacità attiva di disporre di qualcosa secondo libertà e dunque volontà – ed è proprio questa seconda accezione di relazione che salvaguarda la dignità del Fondamento, che, in quanto Autocoscienza Assoluta, è indipendente da altro e dunque capace di disporre liberamente di ogni alterità. Nell'uomo tale capacità è presente ma in modo limitato, poiché la capacità di convenire su ogni altro ente (...) che lo contraddistingue in quanto coscienza si trova comunque dinanzi agli altri su cui non ha un pieno potere. Viceversa, l'Assoluto, in quanto Fondamento, possiede per natura una completa disposizione degli enti tale da essere ciò per cui essi possono essere, ed è proprio tale capacità attiva illimitata (onnipotenza) a sigillare la totale dipendenza dei Molti dal Fondamento senza che tuttavia Questo ne dipenda a Sua volta. Tale è il significato proprio del teorema della creazione.

e dalla relazione che viene ad intrattenere col molteplice relativo, affinché la sua composizione non risulti contraddittoria. È difatti solo il termine medio rinvenuto tramite l'inferenza epistemica a togliere l'aporetica di due orizzonti contraddicentisi. In altre parole: prima dell'inferenza, la compresenza dei due orizzonti senza termine medio comportava contraddizione, che per mezzo del teorema della creazione è stata superata, posta la compostibilità dell'Originario e dell'Intero come relazione asimmetrica.

e. Si domanda l'esserci del Fondamento, trovandolo al di là del piano empirico solo perché si doveva da principio rendere conto della compresenza dei Molti e dell'Uno intravista in questi, così che appare subito impossibile negare poi il *terminus a quo* della deduzione: errore di tutte le metafisiche razionalistiche antiche e moderne, edificate sull'univocismo che storicamente si presenta nella duplice declinazione trascendentista e immanentista: appartengono alla prima categoria le dottrine orientali e della Grecia arcaica; appartengono alla seconda, viceversa, le rispettive individuazioni del panteismo: materialismo, stoicismo e spinozismo, che, ponendo l'identificazione dell'Uno e dei Molti, prospettano una eduazione dell'unità dalla materia al modo da vedere quella come un accidente. Il materialismo classico ricercava un fondamento immanente a tutti i mutamenti delle determinazioni ontiche, un discontinuo rinvenibile nella realtà continua che era il mondo, il quale venne così ricondotto all'unione di molteplici indivisibili che erano gli atomi. Si deve ricordare questa teoria poiché rappresenta un tentativo di superamento della problematica uno-molteplice, e anche per gli sviluppi che essa ebbe nella storia del pensiero occidentale, ma è affetta comunque da notevoli aporetiche. Dal momento infatti che l'atomo è una realtà discreta e in origine separata, allora questa sua assolutezza viene meno proprio quando i molteplici atomi si combinano per generare il continuo. Prima ancora di queste aporetiche cosmologiche, è una l'osservazione che confuta da sola l'errore di queste dottrine: la pretesa di trarre l'unità dalla molteplicità, onde l'Intero precede la parte. Gli stoici concepirono il reale come un'unica sostanza della quale le determinazioni empiriche fossero una pura parvenza. E qui si palesa l'altro volto dell'aporia: se il materialismo, in quanto rintracciante l'Unità nella Molteplicità, conduce immediatamente all'aporetica già rilevata, il vitalismo proprio dello stoicismo, dove non è più da quella che si pretende di trovare la permanenza, ma è l'Uno ad essere calato nel cosmo a guisa di suo atto proprio, e dunque inscindibile da questo, resta il togliimento continuo, lo smembramento vero e proprio di detta forma a opera della materia frammista e diveniente. In età medievale, si distinsero, tra le tante e per cronologia, le posizioni rispettivamente di Amalrico di Bène e Meister Eckhart, ed ecco di nuovo riapparire le due forme di univocismo: il primo di

questi pensava Dio come la stoffa di cui fossero composte tutte le cose, mentre il secondo come l'Assoluto indeterminato¹⁷. Nel corso dell'età moderna, l'attrattiva rappresentata dalla scienza matematica che ispirò l'odierna filosofia della natura, consentì altrettanto il diffondersi della concezione che vede la materia non come la potenzialità aristotelicamente intesa¹⁸, attuata solo dalla forma senza di cui è tra l'altro impensabile, ma a guisa di un ente geometrico dove i particolari fossero contenuti virtualmente al modo dei teoremi ricavabili meccanicamente da quella determinata figura, prospettando così un'educazione degli enti a partire da questa estensione universale. Lo spinozismo viene da qui, così anche il materialismo moderno e l'idealismo¹⁹, e parimenti ai suoi antecedenti storici esse dottrine vanno incontro all'insormontabile difficoltà di confinare l'Assoluto nel diveniente. Nel contesto della filosofia italiana dell'Ottocento, l'univocismo trascendentista trova risonanza con le figure di Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti²⁰. Sebbene mossi dall'intento di salvaguardare la trascendenza, la loro impostazione risente di una semantizzazione dell'essere inteso come oggetto immediato dell'intuizione, ponendo l'essere come un'unità ideale o una 'luce' che precederebbe l'esperienza sensibile. Infine, troviamo gli ultimi sviluppi dell'alternativa tra le due forme di univocismo nella Scuola milanese, incarnate rispettivamente da Bontadini e Severino, onde il celebre scontro fu invero, prima ancora che tra due pensatori, tra l'acosmismo cui nei fatti tendeva il primo (pur contro le sue intenzioni, tutt'altro che miranti a negare il mondo) e il panteismo del secondo come alternativa, trovante ragione nel desiderio di introdurre le *differenze* ma sempre tenendo fermo l'essere quale significato formale – giungendo così all'autocontraddittoria asserzione di un Assoluto costituito dagli enti quali sue membra, similmente all'insieme studiato in matematica, il quale è difatti un concetto meramente estensionale. La storia della filosofia è quindi scandita dall'alternarsi di "due momenti" o "tendenze", nella fattispecie univocismo ed equivocismo. Entrambi derivano da una presa di posizione nei riguardi della struttura originaria, e quindi di fronte

17. Anche qui si può sollevare la legittima domanda di come possano sussistere "due" prospettive, se si è proclamato soltanto l'esserci dell'Assoluto. Per il prospetto creazionistico, che riconduce il finito non ad un'illusione né ad un errore ma alla libera decisione dell'Assoluto, questa duplicità è giustificata. Ma in un prospetto del genere, dove Uno solo sussiste, viene naturale domandarsi come sia possibile l'errore. Esso o coinciderà con l'Assoluto (prima contraddizione) o sarà qualcosa al di fuori dell'Assoluto, e pertanto irriducibile a Questo, essendo la sola Verità (seconda contraddizione).

18. *Fisica*, III, 6, 206a, 23-24.

19. Riguardo all'idealismo è, anche in questo caso, da distinguere una tendenza panteista (Hegel, Croce) e una tendenza acosmista (Gentile), a seconda dell'attenzione rivolta dai diversi esponenti di questo indirizzo ai contenuti empirici.

20. Si sa anche l'influsso che quest'ultimo esercitò su Bontadini, influenzando implicitamente sulla sua semantizzazione dell'essere.

al problema dell'Uno e dei Molti: l'univocismo avverte l'esigenza di riscattare i molti, senza però rinunciare al suo presupposto, producendo così le due fondamentali categorie nelle quali si è sviluppato nella storia; l'equivocismo, smarrendo il logo che solamente può tenere unita la pluralità di contenuti, non si avvede del loro necessario rimando all'unità. Tutto ciò deriva dalla dimenticanza dell'*analogia entis*, e dunque del realismo quale prospetto che, riconoscendo tanto la presenza della molteplicità contenutistica quanto dell'unità trascendentale in cui quella rientra, dispone il pensiero a cercare il dettato capace di salvaguardare le due coordinate dell'esperienza originaria, e quindi produce una metafisica che sia riscatto tanto dell'empiria quanto del logo. Anche la presente epoca storica deve il suo peculiare volto, il ripudio della metafisica, a una presa di posizione – che è in verità una 'presa di opposizione' alla filosofia razionalistica precedente, finendo così per proclamare il non-senso dell'Intero.

Così il teorema della creazione è il solo che consenta alla ragione speculativa di rendere conto dell'esperienza nella sua moltitudine intensiva di contenuti eppure rimandanti alla necessaria presenza dell'unità. Due sono gli itinerari della ragione quando essa si apre alla metafisica: il processo *risolutivo*, che dai Molti muove all'Uno previamente annunciato epperò mai pienamente dato nell'Originario; il processo *inventivo*, che dall'Uno trovato ritorna ai Molti al fine di esplorarli e quindi comprenderli alla luce dell'Assoluto raggiunto. L'Intero è, dopotutto, fondamento speculativo che consente la conoscenza della Totalità del reale, onde esso si distingue da questa in quanto ne apre in un certo modo la strada. Una volta trovato il Principio che rende intelligibile e razionale la realtà, il cammino della metafisica non è perciò concluso, o tutt'al più lo è soltanto nel suo momento *risolutivo* – come mediazione dell'immediato –, ma ha da tornare nuovamente a quell'immediata realtà nella sua molteplicità estensiva e intensiva che aveva destato la prima meraviglia, al fine di conoscerla nel suo aspetto interiore, e quindi approdando al momento *inventivo* della teoresi. Tuttavia la trattazione di questo secondo 'momento', di cui hanno offerto eloquenti e insuperati esempi le metafisiche di Aristotele e di Tommaso, ma poco approfondito dalla riflessione metafisica contemporanea, esula dalle intenzioni del presente scritto.

6. Conclusioni

In queste pagine si è esaminato il modo d'impostare il discorso metafisico, usufruendo di preliminari indagini sulla struttura originaria, pervenendo anzitutto alla figura dell'*analogia entis* esplorata per primo da Aristotele; da qui si sono gettate le basi di una semantizzazione dell'essere a partire dalla notizia

dell'ente, l'esigenza di riscattare l'esperienza dal suo divenire per mezzo del teorema che solo può renderla razionale. La situazione filosofica italiana ha assistito all'elaborazione di diverse istanze ontologiche, che però si son tutte mosse intorno a un presupposto spesso poco discusso: l'univocismo²¹. Questa sembra infatti essere altresì la matrice degli inconvenienti riscontrabili nelle protologie avanzate rispettivamente da Gustavo Bontadini e Marino Gentile – nient'affatto imputabile ai due capiscuola, ma, al presupposto in un certo senso secolare che ha soprattutto caratterizzato l'età moderna (Scoto, Suarez, de Vitoria, Spinoza, Descartes, Hegel), con la quale i due Maestri si sono esplicitamente confrontati al fine di adempire all'esigenza che intendevano far valere: la possibilità della trascendenza in un contesto storico prima che teoretico dominato dalla cura esclusiva per l'immanenza. Mentre Bontadini è incorso nelle sue difficoltà più notevoli (semantizzazione del positivo mediante il negativo, ipostatizzazione dell'*ens commune* e coincidenza di questo con Dio) proprio perché partito dall'attualismo – e dunque dal razionalismo – che è posizione di un concetto che esclude l'esperienza, non riuscendo giustamente a fondare il 'realismo', nella Scuola di Padova si assiste al realizzarsi di una situazione dialettica in cui la problematicità dell'originario viene declinata secondo due enfasi opposte, riassumibili nell'opera di Enrico Berti e Giovanni Romano Bacchin: Enrico Berti ha accentuato l'aspetto empirico della problematicità, e dunque pervenendo all'equivocismo e alla tesi della controvertibilità della metafisica (criticismo empirista)²²; Giovanni Romano Bacchin, pur rivendicando la debita assolutezza del fondamento, e quindi l'impossibilità del suo condizionamento ad opera della determinazione empirica e dalla negazione logica, ha tematizzato il Fondamento come irrelabile e rivestente così una funzione semplicemente ablativa riguardo alle determinazioni empiriche. Una volta, infatti, che queste ultime sono state obliate, ci si trova dinnanzi al

21. Ho qui menzionato le due Scuole di metafisica italiane, ma si potrebbe dire che l'intera vicenda filosofica italiana ed estera del dopoguerra (Scuola torinese, decostruzionismo, pensiero debole, falsificazionismo), abbia avuto quale motivo ispirante l'univocismo, tanto in coloro che hanno difeso la metafisica quanto in coloro che l'hanno apertamente ripudiata (scegliendo, sulla base di quello, il suo opposto: l'equivocismo, ovvero lo scetticismo); perché in fondo quello che in genere si è sempre tenuto fermo è il prospetto che vede l'Assoluto cancellante l'esperienza nella sua ricchezza. Ma di nuovo, per le cose dette, questa, che ancora oggi costituisce la principale ragione di diffidenza nei confronti della metafisica e l'origine delle sue contestazioni, è una questione che inerisce verso le costruzioni razionaliste accomunate dalla sola posizione dell'Uno e presto dimentiche di quel piano originario dato dalla diversità incalcolabile non solo di cose ma altrettanto di situazioni e atteggiamenti aventi per protagonista l'uomo. Situandosi oltre questa falsa dicotomia, sembra dunque che solo un recupero del realismo quale unica e preziosa eredità della classicità nell'attuale panorama culturale possa consentire il decisivo superamento di questo circolo vizioso.

22. E. Berti, *Crisi della razionalità e metafisica; Retorica, dialettica e filosofia*, pp. 19-36.

problema insolubile della loro presenza (stesso problema presente nelle dottrine orientali, anassimandrea e parmenidea) – che, fintantoché non ricondotta al Fondamento, vale pur sempre come presupposto²³. Si può notare come le difficoltà cui sono andati incontro gli esponenti delle due Scuole riguardino, da ultimo, il problema delle *differenze* e del loro inevitabile rapporto con il Fondamento: questo rapporto viene indagato ora predicando indistintamente l'essere a entrambi, ora ponendo l'alterità estrema tra finito e Infinito. Entrambi gli esiti conducono ad aporetiche. Se infatti si lavora con un concetto che di per sé non comprende le differenze nel suo significato, il problema delle differenze e della loro conciliabilità col Fondamento è impassibile di soluzione; mentre se invece il concetto in questione contiene nel suo campo semantico le differenze, come richiesto dalla struttura originaria che è anche l'orizzonte da cui prende le mosse l'inferenza metafisica, ecco le differenze venire adeguatamente comprese e risolte nel Fondamento. Se il *terminus a quo* dell'inferenza metafisica è quindi l'esperienza da giustificare, il riconoscimento di essa è condizione e della possibilità e della validità della metafisica, onde se questa finisse col limitarsi alla sola affermazione dell'Assoluto ne verrebbe irrimediabilmente fuori una filosofia parziale, nonché insostenibile, dimentica proprio di quell'orizzonte che desta per primo la meraviglia in colui che filosofa. Ma ricordarsi di detto orizzonte, che prende il nome di realtà, significa tenere a mente la struttura originaria che è immediato apparire della Molteplicità recante la traccia dell'Unità, dal cui riconoscimento e debito rispetto vengono meno tanto la dottrina che si sofferma solo sul primo termine (univocismo) quanto quella che si sofferma solo sul secondo (equivocismo). Gli errori che lungo la storia si ripetono in materia di teoresi, conducenti alle contraddizioni negli edifici speculativi e, in sede di prassi, al ripudio della filosofia come si assiste soprattutto nella presente epoca, sono riconducibili proprio a questi due corni. Onde solo una metafisica che abbia occhi anzitutto per l'immediato può demandare al logo il compito di riscattarlo, predisponendo l'indagine filosofica anche ad una comprensione *ad intra* del reale proprio nella sua molteplicità estensiva e intensiva ma non certamente estranea al concetto – senza il quale neppure si apprenderebbe; un'indicazione questa debitrice di Aristotele, con la messa a punto della sua *Metafisica* (ovvero ispezione dell'essere *ad intra*). Solo una metafisica realista, imperniata sull'*analogia entis* può oggi quanto meno costituire una valida alternativa al panlogismo di un certo razionalismo, assumendo una concezione multiforme e non univoca del sapere, ma senza rinunciare alla sistematicità e chiarezza. Questa è anche la direzione a cui dovrebbe guardare il ritorno a Tommaso preparato dall'Enciclica *Aeterni Patris* (1878) e invocato proprio contro gli errori della modernità

23. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, Id., *Il rischio di Dio*.

– poggianti sulla dimenticanza del realismo, derivante dalla presa in atto della struttura uni-molteplice della realtà all'intelletto, così che riesca anche a configurarsi come un potente strumento di conoscenza di quella, che com'è noto fu sempre tenuta in primaria considerazione dal *Doctor Communis*, e che stava a cuore anche a Gustavo Bontadini e a Marino Gentile, giungendo alla definizione di una teoria dell'Assoluto, avente dalla sua la chiarezza e il rigore speculativo e tuttavia andante incontro parimenti alla vita, che in sé fosse squisitamente una 'metafisica dell'esperienza'.

Riferimenti bibliografici

- Agostino, *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*; https://www.augustinus.it/latino/genesi_incompiuto/index.htm
- *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, https://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index.htm
- Aristotele, *Fisica*, Bompiani, Milano 2011.
- , *Metafisica*, Bompiani, Milano 2004.
- , *Categorie*, in *Organon*, Bompiani, Milano 2016.
- Bacchin G. R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi Editoriale Enrico Fermi, Perugia 1967.
- , *Originarietà e mediazione del discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- , *Il rischio di Dio*, in «Bollettino filosofico», 1968.
- Berti E., *Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche», 4 (1980).
- , *Retorica, dialettica e filosofia*, consultabile in AA.VV., *Linguaggio, persuasione, verità*, Cedam, Padova 1984.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, tomo I e II, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- , *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938.
- Heidegger M., *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Millán-Puelles A., *Teoría del objecto puro*, Rialp, Madrid 1990.
- Reale G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- Severino E., *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.
- Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- , *De ente et essentia*, Ledizioni, Milano 2012.

Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1964.

Vigna C., *Tre questioni di metafisica*, in «Aquinas», LVI (2013), fasc. I.

—, *Il frammento e l'Intero*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

Spazio e tempo. Entro l'orizzonte di una possibile metafisica in Kant

MYRIAM GARAGUSO

Università Cattolica del sacro cuore di Milano

myriam.garaguso@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v11i15.634

Abstract: By means of the external sense, space, one of the properties of the spirit, man is able to represent all the objects that are outside of himself; however, it is also thanks to time, which cannot be intuited externally like space, that man acquires an immeasurable value. This happens because temporality, as a form of internal meaning, is not a cognitive function, but the very root of human finitude: man is not static object among object, but a synthetic unity that unfolds in time. In this sense, retracing the path promoted by Kant in the *Critique of Pure Reason*, one discovers how through the pure a priori intuitions of space and time one arrives at a new metaphysics, different from the previous ones, capable of understanding itself, but also capable of opening up to the anthropological theme. Kantian investigation thus brings about “Copernican revolution” that shifts the center of gravity from being to knowing, where man emerges not as a passive spectator, but as a legislator of nature: he who, through transcendental apperception, confers meaning and order on sensible chaos. Therefore, one will discover that grasping the essence of man means learning first of all how he relates to phenomena/entities, to the way he has of knowing, in his historical existence. Thus, this particularly complex being, which is man, inescapable in his complexity, is entrusted with the task of questioning himself first about things and then about himself, rediscovering himself in a phenomenological horizon. Here, the human essence reveals itself as the “structure of openness”. A being who, in defining the boundaries of his own knowledge, opens up space for his own ethical and historical destiny.

Keywords: space, time, metaphysics, phenomenology, anthropology.

Riassunto: Per mezzo del senso esterno, lo spazio, una delle proprietà dello spirito, l'uomo è in grado di rappresentarsi tutti gli oggetti che stanno al di fuori di sé; tuttavia, è anche grazie al tempo, che non può essere intuito esternamente come lo spazio, che l'uomo acquista un valore incommensurabile. Ciò accade in quanto la temporalità, come forma del senso interno, non è solo una funzione conoscitiva, ma

la radice stessa della finitudine umana: l'uomo non è un oggetto statico tra gli oggetti, ma un'unità sintetica che si dispiega nel tempo. In questo senso, ripercorrendo il cammino promosso da Kant nella *Critica della ragion pura* si scopre come attraverso le intuizioni pure a priori di spazio e tempo si giunga ad una nuova metafisica, diversa dalle precedenti, in grado di comprendere se stessa, ma altresì capace di aprirsi alla tematica antropologica. L'indagine kantiana opera così una "rivoluzione copernicana" che sposta il baricentro dall'essere al conoscere, ove l'uomo emerge non come spettatore passivo, ma come legislatore della natura: colui che attraverso l'appercezione trascendentale conferisce senso e ordine al caos sensibile. Pertanto, si scoprirà che cogliere l'essenza dell'uomo significa apprendere innanzitutto come egli si rapporti con i fenomeni/enti, al modo che egli ha di conoscere, nella sua esistenza storica. Sicché, a questo essere particolarmente complesso, che è l'uomo, ineludibile nella sua complessità, viene affidato il compito di interrogarsi dapprima sulle cose e poi su di sé, riscoprendosi entro un orizzonte fenomenologico. Qui, l'essenza umana si rivela come una "struttura di apertura". Un essere che, nel delimitare i confini del proprio sapere apre lo spazio per la propria destinazione etica e storica.

Parole chiave: spazio, tempo, metafisica, fenomenologia, antropologia.

1. *Il problema della metafisica*

Nel dipinto a olio dell'artista berlinese Gottlieb Döbler risalente al 1791, Kant viene raffigurato, – durante un suo soggiorno a Königsberg –, accanto a delle penne da scrivere e ad un globo terrestre. Il pittore berlinese era infatti a conoscenza che Immanuel Kant, a differenza di altri filosofi suoi contemporanei, insegnava geografia fisica all'università, divenendo con il passare degli anni e con lo sviluppo della sua speculazione "geografo della ragione", capace di misurare l'ampiezza di tale facoltà attraverso l'applicazione di principi determinati. Kant passò dalla descrizione del cosmo spaziale ad un cosmo temporale, ovvero da una geografia e una topografia empirica a una trascendentale. Tutto ciò si intreccia con il problema metafisico e la ricerca di un metodo adeguato. Nella prima prefazione della *Critica della ragion pura*, riflettendo sulle esigenze umane della filosofia, constata come

in un genere delle sue conoscenze, la ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, perché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana¹.

1. I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 7.

Con questo, ricorrendo a diversi principi, la ragione finisce con il raggiungere livelli sempre più elevati sebbene a condizioni ogni volta più remote; tuttavia, accorgendosi che il suo cammino non si interrompe mai dal momento che le questioni si fanno sempre maggiori, imminenti e remote, si vede costretta ad astrarre sempre più dalla realtà – entrando in una sorta di circolo vizioso –, appellandosi a principi che oltrepassano ogni possibile uso empirico. Cosicché, questi principi (dei quali si serve la ragione), in apparenza utili e condivisi dal senso comune, la conducono in contraddizione e nell'oscurità senza permetterle di uscire all'errore, dal momento che questi, uscendo fuori dai limiti di ogni esperienza, non riconoscono più una pietra di paragone dell'esperienza. Pertanto, quella che un tempo era chiamata la regina di tutte le scienze ora si “lamenta, scacciata e abbandonata come Ecuba”². Ecco allora che ella si strugge, indebolita sempre più dalle dispute tra razionalisti ed empiristi che minano la possibilità di considerare la metafisica una scienza³; secondo questa interpretazione, l'opera di Locke ne rappresenta la vera e propria crisi, ricorda lo stesso autore:

[...] peraltro, sebbene la natura di questa presunta regina venisse derivata dall'origine plebea dell'esperienza comune, e nonostante a buon diritto diventasse sospetta, risultò tuttavia che essa manteneva ancor sempre le sue pretese, dato che questa genealogia in realtà le era stata attribuita falsamente⁴.

Così tutto ricadde nel vecchio e parlato dogmatismo, e nel discredito, dal quale si era voluto salvare la scienza. Infatti, esaminando il passato e dopo aver tentato tutte le vie si è giunti ad un totale indifferentismo, “padre del caos” delle scienze, allontanandosi da ogni eventuale rischiarimento. È dunque in tal misura che Kant auspica ad un cambiamento che porti ad esigere un tribunale che garantisca la metafisica come scienza entro le sue pretese legittime⁵; occorre invitare la ragione ad assumersi il più grave dei suoi uffici, la conoscenza di sé, condannando le pretese senza fondamento e accogliendo invece quelle che ne dispongono, secondo le sue eterne e immutabili leggi. Cosicché occorre che

2. Ivi, p. 8.

3. Come emergerà in seguito, nella prefazione dell'87 della stessa *Critica della ragion pura*, il vero scontro è tra coloro che ritengono che vi sia una e indiscussa verità e coloro che la negano del tutto, ovvero tra dogmatici e scettici. Entrambe le categorie coltivano un falso sapere. All'epoca di Kant lo scetticismo è ritornato sulla scena filosofica nonostante Wolff abbia ritenuto di averlo confutato. Diversamente, egli propone l'elaborazione di una dottrina che consente di stabilire il valore della conoscenza umana e di un sistema come connessione di idee fondate su un unico principio. (cfr. M. Marassi, *Kant e il sistema della ragion pura*, pp. 338–339).

4. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 8.

5. Un tribunale nel quale la ragione mette se stessa a processo, rivelandosi sia giudice che imputato, e nella quale esamina i propri intenti andando ben oltre la certezza delle illusioni metafisiche.

essa rifletta su se stessa all'interno di un processo critico che appaia come un tribunale, ove, – questo tribunale non è altro che la critica della ragion pura –, e, per questa, non si intenda in generale: “una critica dei libri e dei sistemi, bensì la critica della facoltà della ragione in generale, riguardo a tutte le conoscenze, cui la ragione può aspirare indipendentemente da ogni esperienza”; o meglio ancora, “la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione tanto delle fonti, quanto dell'ampiezza e dei limiti di essa, il tutto però stabilito sulla base di principi”⁶. In questo senso Kant, nella prefazione dell'81 e ancor più attentamente in quella dell'87, sottolinea come una questione come quella metafisica si unisca al problema del legame esistente tra gli oggetti conoscibili e le condizioni a priori delle facoltà del soggetto. E, quindi, la tendenza della ragione ad andare oltre all'esperienza apre al tentativo di non cadere in un'illusione trascendentale e ai medesimi errori in cui erano caduti i suoi predecessori, come Hume che Kant comunque stima. Per l'autore della *Critica*, il problema della metafisica si intreccia a quello del metodo; secondo il filosofo tedesco, che parla di metafisica come un abisso senza fondo o come un tenebroso oceano senza rive e senza fari, se si vuole salvare la metafisica dal suo apparente destino di decadenza occorre valutare criticamente le sue pretese di legittimità in quanto conoscenza (in rapporto alla facoltà razionale)⁷. Ovvero, attraverso il metodo designato dalla metafisica, gli oggetti, in quanto fenomeni, sono dati alla sensibilità alla percezione umana e vengono unificati dall'intelletto attraverso le forme a priori di spazio e tempo per essere infine conosciuti (tramite gli schemi dell'immaginazione). In questo modo si arriva al carattere di conoscenza scientifica che si può conseguire solo tramite l'applicazione delle categorie dell'intelletto, nonostante sia la ragione (facoltà distinta dall'intelletto) a possedere le idee di totalità – anima, mondo e Dio – che, pur non essendo conoscibili, si rivelano in realtà pensabili. Sicché, attraverso questo itinerario, Kant ritiene di aver trovato il modo di abbattere gli errori che sino a quel momento avevano messo la ragione in discordia con se stessa; pertanto, egli non si è schernito dai problemi ma li ha semplificati secondo adeguati principi, tanto che aver scoperto il punto del malinteso della ragione rispetto a se stessa, appagando pienamente le esigenze.

Secondo questo itinerario, il dovere della filosofia coincide innanzitutto con il tentativo di eliminarne l'illusione, attenendosi meramente alla ragione

6. Ivi, p. 10.

7. La ricerca della verità passa attraverso il cammino esplorativo promosso dal sistema di Kant: “la critica alla metafisica comprende osservazioni riguardanti la psicologia razionale, la cosmologia e la teologia naturale” (Marassi, *Kant e il sistema della ragion pura*, p. 337). Inoltre, ai fini del completamento del “sistema”, servirà analizzare l'autonomia della volontà, il rapporto tra libertà e legge morale, il formalismo.

stessa e al pensiero puro, andando alla ricerca della certezza e della chiarezza che ci si è imposti per legge: con questa consapevolezza,

in effetti ogni conoscenza, che debba essere fissata a priori, proclama essa stessa di voler venir considerata come assolutamente necessaria, e ciò vale ancora di più per una determinazione di tutte le conoscenze pure *a priori*, la quale deve essere la misura, e perciò anche l'esempio di ogni certezza apodittica (filosofica)⁸.

Ecco allora che, tenendo conto di un'esigenza di chiarezza⁹, occorre procedere all'indagine sulle facoltà a partire da una *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* e da una *Analitica trascendentale*, interrogandosi su cosa e fin dove la facoltà dell'intelletto e della ragione, all'infuori di ogni esperienza, possono conoscere (e non come è possibile la stessa facoltà di pensare). Inoltre, a partire da questa esigenza, occorrerà muoversi in continua oscillazione tra *l'analitica* e la *dialettica* della *Dottrina trascendentale degli elementi* e nella *dottrina trascendentale del metodo*. Si procede dunque alla ricerca di una nuova metafisica che offra un pensiero diverso da quello precedente e che riscopra l'idea di critica come esercizio che la ragione deve compiere su se stessa. Ovvero, attraverso l'interrogativo rivolto sulla ragione e con essa sul rapporto del soggetto con i fenomeni–oggetti e con il mondo, Kant pone il lettore nella necessità di confrontarsi con la domanda metafisico–antropologica essenziale: “cosa è l'uomo”¹⁰.

2. I limiti dell'esperienza sensibile

Per rispondere a questo interrogativo, e a quei problemi tradizionalmente considerati metafisici – l'esistenza dell'anima e i rapporti dell'anima con il corpo¹¹ –, occorre riflettere sulla differenza tra conoscenza pura ed empirica. Afferma Kant:

8. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 12.

9. Nella prefazione dell'87 dimostra come nella seconda edizione non abbia cambiato nulla nelle tesi e nelle loro dimostrazioni rispetto alla prima, mentre ritiene di aver operato qualche modifica circa l'esposizione, adducendo correzioni circa il fraintendimento dell'estetica, – riferendosi in particolare alla polemica con la dottrina tedesca –, o ad un difetto di sufficiente evidenza nelle prove dei principi dell'intelletto puro o riguardo alla falsa interpretazione dei paralogismi imputati alla psicologia razionale.

10. Tutto ciò si intreccia con l'idea di una filosofia a “sistema” basata sull'attività razionale e libera dell'uomo e dell'affermazione dell'uomo come soggetto pratico connotato dalle facoltà della conoscenza, del sentimento di piacere e dispiacere, nonché dal desiderio. (Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*).

11. La posizione kantiana si colloca nell'ampio dibattito della metafisica tedesca. Se Cartesio concepiva anima e corpo come due sostanze diverse con attributi radicalmente diversi (pensiero ed estensione), Kant si interroga sull'unione di anima e corpo nel senso della sua conoscibilità ed intelligibilità.

che ogni nostra conoscenza incominci con l'esperienza, non vi è certo alcun dubbio. In effetti, con quale mezzo la facoltà di conoscenza potrebbe altrimenti venir stimolata ad esercitarsi, se ciò non accadesse mediante oggetti, che impressionano i nostri sensi ed in parte producono da sé delle rappresentazioni, in parte mettono in movimento l'attività del nostro intelletto, consistente nel confrontare tali rappresentazioni, nel connetterle o nel separarle, e nell'elaborare così la materia grigia delle impressioni sensibili, traendone una conoscenza degli oggetti, che si chiama esperienza?¹².

Egli è ben consapevole che l'esperienza è il primo prodotto del nostro intelletto quando elabora la materia grezza delle sensazioni. Tuttavia, egli sa anche che non è l'unico campo con il quale il nostro intelletto abbia a che fare. L'esperienza ci dice che cosa c'è, ma non che debba essere necessariamente così; ovvero, non ci offre una vera universalità, rendendo la ragione ambiziosa ma mai soddisfatta. Questa strutturale lacuna dell'esperienza solleva una questione gnoseologica che va oltre la semplice osservazione: se i sensi ci offrono il materiale grezzo, essi non possiedono la forza logica per trasformare il "fatto" in "legge". Il limite di ogni approccio puramente induttivo risiede nell'impossibilità di fondare la necessità sulla contingenza: il fatto che un fenomeno si sia ripetuto costantemente nel passato non garantisce, di per sé, che debba verificarsi identico nel futuro. Ne consegue che l'universalità a cui la ragione anela non è un oggetto da scoprire "fuori" di noi, ma una funzione da esercitare "dentro" noi. In questo modo, la mente non è uno specchio inerte che riflette la realtà, ma un prisma attivo che la rifrange attraverso le proprie coordinate. Affinché la conoscenza non rimanga un'accumulazione di frammenti psichici slegati, occorre che il soggetto intervenga con un'attività ordinatrice che non è derivata dall'oggetto, ma che ne costituisce la condizione di possibilità. È questo il punto di rottura con la tradizione: la consapevolezza che l'ordine della natura non è una proprietà delle cose in sé, ma il risultato del modo in cui le nostre facoltà umane filtrano e organizzano la materia sensibile. Senza questo quid a priori, che non nasce dall'esperienza ma la rende pensabile, resteremmo prigionieri di un sapere puramente ipotetico. Così, la conoscenza, pur nutrendosi di dati sensibili, riesce a trascenderne l'accidentalità per approdare a una validità oggettiva e condivisa.

Dunque, sebbene si sia divenuti consapevoli che ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, è vero anche che essa non deriva tutta dalla esperienza. Questo non significa cadere in un mero empirismo, occorre infatti che, affinché una conoscenza diventi universale e non resti legata al singolare, vi sia un'altra

12. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 45.

fonte del conoscere, ossia qualcosa che non derivi dall'esperienza. In questo modo ci sarà qualcosa nelle facoltà del soggetto che rende universale l'esperienza. Sicché, secondo Kant, hanno torto sia i razionalisti a far derivare tutto dall'intelletto, sia gli empiristi a far derivare le cose per come si danno nell'esperienza.

Occorre quindi riflettere in merito all'esistenza di conoscenze empiriche, che sono possibili solo a posteriori, oltre che di conoscenze a priori: 1. È evidente che le prime noi le attingiamo dall'esperienza (ad es. la porta è chiusa); 2. Le seconde sono quelle indipendenti dall'esperienza. Pertanto, egli intende non già conoscenze *a priori* "tali che si verificano indipendentemente da questa o da quella esperienza, bensì le conoscenze che sono assolutamente indipendenti da ogni esperienza. [...]. Tra le esperienze *a priori*, peraltro, si chiamano pure quelle che non sono mescolate proprio con nulla di empirico"¹³. Giacché, in tutto questo la logica assume un rilievo fondamentale attraverso la categoria del giudizio¹⁴. Cosicché, prendiamo questo giudizio: "ogni mutamento ha una causa". A tal riguardo, Kant afferma che questo è un principio *a priori* in base al fatto che il mutamento si coglie solo a partire dall'esperienza. Dunque, esisterà qualcosa di *a priori* puro ed impuro, ove per impuro si intende parte del giudizio che non è totalmente costruito *a priori* ma che in parte comincia dall'esperienza. Infatti, possiamo ammettere che del mutamento si fa esperienza. Tale distinzione tra la purezza e l'impurità del giudizio non rappresenta una semplice classificazione tassonomica, ma costituisce il fondamento critico su cui Kant edifica la possibilità della conoscenza scientifica. Se ammettiamo che dal mutamento si fa esperienza, dobbiamo parimenti riconoscere che la legge di causalità che lo governa non può essere estratta induttivamente dai fatti, pena la perdita della sua necessità. È qui che si inserisce la funzione legislatrice dell'intelletto: le forme *a priori* sono i binari entro cui la realtà deve necessariamente scorrere per essere pensata. Tuttavia, proprio la scoperta di possedere facoltà indipendenti dal dato sensibile genera nella ragione umana una sorta di "ebbrezza speculativa". Il filosofo evidenzia come la mente, constatata l'efficacia dei concetti puri nel dominio fenomenico, sia tentata di estendere tale potere oltre i confini del mondo fisico. Si produce quello scarto ontologico tra il pensare e il conoscere; se nel giudizio "impuro" la categoria trova nel materiale empirico il suo contenuto vitale, nel tentativo metafisico la ragione pretende di operare nel vuoto, svincolata dall'intuizione spazio-temporale. Questo sconfinamento segna il passaggio dalla "logica della verità", che presiede alla scienza, alla "dialettica trascendentale", ovvero a quell'illusione naturale che spinge l'uomo a oggettivare l'incondizionato.

13. Ivi, p. 47.

14. Qui si intende la capacità di sussumere il molteplice in una giusta sintesi.

In questa prospettiva, la critica non è una negazione della ragione, ma un'analisi delle sue latitudini: essa stabilisce che, sebbene le idee di Dio, anima e mondo abbiano una funzione regolativa, esse diventano fonti di errore quando vengono trattate come oggetti di una possibile esperienza. La metafisica, dunque, nasce da un errore di giurisdizione, ovvero dall'applicazione di regole nate per ordinare il finito a contenuti che aspirano all'infinito. In questo senso, seguendo questo percorso non si ammette in alcun modo la *δόξα*, l'apparenza, ritenendo che la filosofia abbia bisogno di una scienza che determini i principi oltre alla possibilità e all'ambito delineato dalle facoltà e dalle forme *a priori*. In questi termini si può affermare che: "certe conoscenze abbandonano addirittura il campo di tutte le esperienze possibili, ed hanno l'apparenza di estendere l'ambito dei nostri giudizi al di là di tutti i limiti dell'esperienza mediante concetti, cui da nessuna parte si può fornire nell'esperienza un oggetto corrispondente"¹⁵. Alla luce di tali premesse Kant fa riferimento a delle conoscenze che nell'esperienza sono conoscenze di tipo metafisico: ad es. se Dio esistesse come *res* ne avremmo un concetto e potremmo formulare un giudizio come "la sedia esiste". È per questo che ogni volta che la metafisica ha preteso di conoscere la proprietà più nascosta delle cose con l'ausilio della sola ragione ha costituito un sapere contraddittorio e meramente illusorio, ottenendo delle semplici finzioni, *Erdichtungen*¹⁶. Secondo il filosofo tedesco, è necessario innanzitutto conoscere per avere una autentica filosofia, anche se solo in riferimento ad alcune cose; diversamente su ciò che non è dato conoscere attraverso l'esperienza (si pensi a Dio, l'anima e il mondo) ha senso ammettere che la nostra conoscenza è limitata. Inoltre, dal momento che la ragione opera nell'ambito della prassi e non in quello teoretico (qualificabile come il campo dei *noumeni*, di ciò che non si dà nell'esperienza), bisogna iniziare a distinguere tre diversi tipi di giudizio. Tenendo conto di tutti quei giudizi nei quali è pensato il rapporto di un soggetto con un predicato, egli fa un elenco: 1. I *giudizi analitici*, sono quelli in cui il predicato B appartiene al soggetto A come qualcosa che è implicitamente contenuto in questo concetto A; o B si trova interamente al di fuori del concetto A, sebbene stia in connessione con esso. Secondo Kant, "nel primo caso chiamo il giudizio analitico, nell'altro caso, sintetico". Giudizi analitici (gli affermativi) sono dunque quelli, in cui la connessione del predicato con il soggetto viene pensata mediante "identità", si potrebbe dire che si tratta di giudizi di spiegazione/esplicativi; 2. quelli invece, "in cui tale connessione è

15. Ivi, p. 51.

16. Per Kant l'errore a cui si è giunti con l'ausilio della sola ragione è probabilmente dovuto al fatto che una gran parte, e forse la maggiore delle occupazioni della nostra ragione, consiste nelle analisi dei concetti che abbiamo già degli oggetti.

pensata senza identità, devono chiamarsi *giudizi sintetici*, o anche di estensione¹⁷. Esaminiamo allora l'espressione: "tutti i corpi sono estesi", è chiaro che si tratta di un giudizio analitico, non si ha infatti alcuna necessità di uscire fuori dal concetto, che congiungo alla parola corpo, per trovarne l'estensione connessa a tale concetto. È dall'analisi di questi giudizi che Kant mette in evidenza l'errore dei razionalisti: essi parlano di un giudizio che si fonda sul principio di non contraddizione e che è un giudizio universale e necessario, ma che non insegna nulla. Ovvero, non è possibile togliere dal concetto di corpo l'estensione che ha, sicché tramite questo concetto razionalista di corpo si avrà anche intrinsecamente la notizia dell'estensione (ovvero, il concetto del predicato è già incluso nel concetto che funge da soggetto). Più semplicemente: si tratta di giudizi così universali e necessari che sono già impliciti nelle cose. Al contrario, se dico: "tutti i corpi sono gravi", abbiamo un giudizio sintetico. Diversamente, per "tutti i corpi sono pesanti", o "tutto ciò che accade ha una causa", accade che la pesantezza è un predicato che ricavo dall'esperienza, e pertanto, si potrà ammettere che giudizi sintetici sono quelli che provengono dall'esperienza, e che su essa si fondano (svincolandosi, a differenza dei precedenti, dal principio di non contraddizione, non essendo essi né universali né necessari). Il peso infatti può cambiare, esso diviene, e i giudizi ci insegnano sempre qualcosa di nuovo. Ecco allora che occorre altresì distinguere tra 2.1. *giudizi sintetici a priori* e 2.2. *a posteriori*; tenendo conto che tutti i giudizi matematici sono *giudizi sintetici*, mentre i *giudizi sintetici a priori* sono universali e necessari, ma anche amplificatori del conoscere. Questi insegnano sempre qualcosa di nuovo basandosi sull'esempio: $7 + 5 = 12$. Non posso sapere, se non prima di averne fatto esperienza, che dall'addizione $7 + 5$ uguale 12. Ecco allora che attraverso tali giudizi – che si distinguono da quelli *sintetici a posteriori* che generano in noi la credenza che la conoscenza è derivata solo dall'esperienza –, si giunge finalmente a comprendere il trascendentale come qualcosa che è già in noi e di cui dobbiamo assumere consapevolezza. Seguendo l'itinerario dettato da Kant si arriverà ad intendere la metafisica come una scienza fino ad ora soltanto tentata, ma indispensabile per la natura della stessa ragione umana. Tuttavia, prima di arrivare alla tale comprensione, occorrerà rispondere ad altre domande: 1. come sono possibili i *giudizi sintetici a priori*? 2. E, altresì, come è possibile una metafisica come scienza? Inoltre, per arrivare ad una risposta, bisogna riflettere innanzitutto sul *modo* dell'apparire, ossia sul modo con cui le cose si danno entro i limiti in cui si danno¹⁸. Infatti, per il filosofo della *Critica*, è determinante constatare che da questo scaturisce:

17. Ivi., p. 54.

18. È opportuno anche riflettere sul ruolo che la modalità dell'apparire dei fenomeni ha avuto nella

l'idea di una scienza speciale, che si può chiamare *Critica della ragion pura*. Ragione, in effetti, è la facoltà che fornisce i principi della conoscenza *a priori*. Ragione pura è perciò quella che contiene i principi per conoscere assolutamente *a priori* un qualcosa. [...]. Tuttavia, dato che questa è una pretesa assai forte, e che è ancora incerto, se anche qui, e in quali casi, sia possibile in generale un'estensione della nostra conoscenza, noi possiamo allora considerare una scienza della semplice valutazione della ragion pura, delle sue fonti e dei suoi limiti, come la propedeutica al sistema della ragione pura¹⁹;

in questo senso, una tal scienza non si dovrebbe chiamare più dottrina, ma solo critica della ragion pura, che sia in grado di svolgere un'attività negativa-decostruttiva, che cioè non allarga soltanto l'orizzonte speculativo ma libera la nostra ragione dagli errori. Occorre qui una critica che allarga l'orizzonte di comprensione verso un sistema trascendentale, ove si chiami "trascendentale ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza deve esser possibile *a priori*". Infine, tale metodo deve essere innato nell'uomo²⁰.

Alla luce di tali considerazioni, quella che egli chiama "*Critica della ragion pura*" è solo la preparazione ad un sistema più ampio, una bozza al disegno intero ed una garanzia di solidità e di sicurezza per le parti che compongono l'intero edificio del sapere conoscitivo. In questo modo, alla critica della ragion pura appartiene tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale, ed essa è

fenomenologia tedesca. Lo stesso Husserl ricorda: "l'essere-in-sé del mondo è un dato di fatto indubitabile; ma 'dato di fatto indubitabile' non è altro che una nostra asserzione, naturalmente ben fondata; più esattamente: il contenuto di un nostro asserire, fondato su ciò di cui abbiamo fatto esperienza nel nostro esperire reale e possibile, e che abbiamo pensato e compreso con evidenza" (E. Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, pp. 138-139); si tratta dunque di riflettere sulla nostra percezione del mondo e delle cose nella loro totalità. Se la scienza può occuparsi del particolare, la filosofia si deve occupare dell'ente in quanto ente, della totalità. In tutto questo per Husserl è fondamentale lo sguardo del soggetto, il modo che egli ha di rapportarsi alla realtà e alla modalità con cui i fenomeni a lui si danno. In questo modo la questione fenomenologica si riferisce all'essere del fenomeno che non va confuso con i termini "parvenza" o "apparenza". Anche con Heidegger: "la parola fenomeno designa l'ente così come esso si mostra, nelle diverse probabilità del suo essere-dischiuso. Questo tipo di approccio, in fondo del tutto ovvio, non è una tecnica, bensì è vivo e operante in ogni lavoro originariamente filosofico" (M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 54). In quest'ambito, ciò che distingue la fenomenologia da qualsiasi altro sapere o metodo è l'attenzione per la dinamica tramite cui gli oggetti della coscienza vengono messi in forma, il che concentra l'attenzione sulla categoria della modalità.

19. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 66-67.

20. Come emergerà nell'*Eстетica trascendentale*, l'intuizione pura intesa come forma che è universale e necessaria, è già in noi, e non si ricava dall'esperienza. Ecco allora che emerge la distinzione tra intuizione pura e intuizione empirica; ove l'intuizione pura serve a fare in modo che questo mondo sia percepito dall'uomo come ordinato e non un insieme di cose disparate (svolgendo una funzione unificatrice). Con questo Kant non cade in un relativismo. Egli riflette sulle forme pure, sul trascendentale, non occupandosi della realtà intesa come materia.

l'idea completa della filosofia trascendentale, ma non è ancora questa scienza stessa. Si comprende infatti che la critica è solamente critica in quanto procede dalla sola analisi, aprendo alla necessità di una conoscenza sintetica a priori che conduce l'autore dapprima a confrontarsi con una dottrina degli elementi e poi con il metodo della ragion pura.

3. Estetica trascendentale

All'inizio del capitolo sull'estetica trascendentale²¹ Kant parla di *Erscheinung* = apparizione, o parvenza; per lui l'affezione è il massimo della ricettività. In questo senso, l'oggetto si rivolge all'uomo e ne condiziona i sensi, poi tutto questo viene trasmesso all'intelletto che pensa attraverso le categorie²². Quindi, *Erscheinung* si traduce con "fenomeno", adoperando egli promiscuamente *Ersckeinung* e *Phaenomenon*. Ovvero, afferma Kant: "in apparenza, ciò che corrisponde alla sensazione, io lo chiamo la materia di tale apparenza; ciò che, invece, fa sì che il molteplice dell'apparenza possa venir ordinato in certi rapporti, io lo chiamo la forma dell'apparenza"²³.

In quest'accezione, tutte le rappresentazioni che non hanno a che vedere con ciò che si chiama sensazione le chiamo *pure*, ma "in senso trascendentale". A questo punto ci si deve soffermare sulla prima parte della *Critica della ragion pura*: l'Estetica²⁴, a cui seguirà l'Analitica. Nell'*Estetica trascendentale* spiega cosa intende con questo termine: "estetica" è la scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità, ossia la prima parte di una dottrina trascendentale degli elementi che

21. Quando parla di estetica trascendentale si riferisce ad una facoltà di riferimento, l'estetica/sensibilità, e al modo di conoscere gli oggetti dell'esperienza, il trascendentale.

22. La dottrina delle categorie rappresenta uno dei grandi temi della filosofia occidentale; la sua origine aristotelica è stata motivo di approfondimento per tutto il medioevo ed è stata ripresa nell'Umanesimo fino a Tommaso Campanella e Giordano Bruno, poi da Melantone e Bacone, e infine dall'aristotelismo di Zabarella e Pace ove le categorie vengono considerate *formaliter sub ratione praedicationis e non materialiter*; quando Kant "riprende questa terminologia è consapevole di abbandonare la tradizione leibniziano-wolffiana e di avvicinarsi all'impostazione dell'aristotelismo logico-epistemologico. Non solo: con l'età matura delle Critiche questa eredità sarà ulteriormente modificata e la predicazione consegnerà un nuovo senso", cosicché, "l'elenco delle classi (quantità, qualità, relazione, modalità) e delle dodici categorie è subito seguito dalla specificazione che l'intelletto contiene a priori queste funzioni e proprio perciò si tratta di un intelletto puro" (M. Marassi, *Kant e le categorie di modalità*, p. 591). Tale classificazione dei giudizi e delle categorie è ricavabile dalla facoltà del pensiero, ovvero del giudicare.

23. Kant, *Critica della ragion pura*, pp. 75-76.

24. Nel Settecento sono inventate da Baumgarten tre discipline nuove: 1. l'estetica, 2. la filosofia della storia e 3. l'antropologia. Tutte e tre nascono per motivi diversi. Nella *Critica della Ragion Pura* e in quella *del giudizio*, Kant prende le distanze da Baumgarten ritenendo che si debba ricondurre l'estetica non alla mera sensibilità, ma alle forme pure, a ciò che è universale e necessario.

si contrappone a quella che contiene i principi del pensiero puro, che viene denominata logica trascendentale. Si isola dapprima la sensibilità: come “azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti”²⁵. Infatti, egli parla di un’azione di un oggetto, ove ancora una volta il soggetto è passivo: l’uomo viene colpito nella sensazione dalla presenza degli oggetti. Quindi, in questa prima fase della conoscenza, in assenza della presenza di oggetti, non si conoscerebbe nulla. Così Kant si oppone dapprima ai razionalisti che sostengono come esistano già delle idee innate nella nostra mente; e poi agli empiristi, affermando che quando noi riceviamo delle sensazioni queste non sono isolate, slegate, trattandosi invece di percezione, ovvero di sensazione dotata di coscienza. In sintesi: l’oggetto isolato così come appare non è isolato, come dicono gli empiristi, ma le percezioni sono già da sempre percezioni di qualche cosa. Per Kant se si vuole costruire un “sistema” filosofico autentico occorre senz’altro partire da un livello basso di conoscenza, la sensazione, che compare dapprima in Aristotele (a cui segue la memoria, l’esperienza, l’arte e la scienza), nella metafisica tedesca, con Wolff, e nell’aristotelismo padovano di Jacopo Zabarella e di Giulio Pace. In questo senso, esistono due facoltà: 1. la sensibilità con cui sono dati gli oggetti; 2. l’intelletto che li pensa. Pertanto, occorre sostenere che: “mediante la sensibilità, quindi, gli oggetti ci sono dati, ed essa sola ci fornisce intuizioni; attraverso l’intelletto, invece, gli oggetti vengono pensati, e da esso sorgono i concetti”²⁶. In linea di successione: la sensibilità riceve, l’intelletto con le categorie (12 categorie, universali, che provengono dai 12 giudizi secondo le 4 classi della qualità, quantità, relazione e modalità²⁷) dà forma ai dati che noi riceviamo dall’esterno, a entrambe segue la ragione. In questo modo egli rimarca la necessità di costruire una teoria della sensibilità per comprendere le leggi con cui l’intelletto organizza i dati sensibili. Partendo da due intuizioni riferite alla sensazione: 1. *tempo* e 2. *spazio* (definite in precedenza da Aristotele nella *Fisica* e nel *De anima*), si apprende che il tempo, per Kant, è qualcosa di reale. Esso è forma reale della intuizione interna, non essendo un’idea o un concetto; ha realtà soggettiva rispetto all’esperienza interna, ossia, io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso, mentre la sua realtà empirica si rivela essere la condizione di tutte le nostre esperienze. Vale per il senso esterno e per quello interno, per ciò che è fuori e dentro di me; 2. anche lo spazio non è un giudizio e nemmeno un concetto, bensì un’intuizione sensibile

25. *Ibidem.*

26. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 49.

27. Si parla di deduzione trascendentale. Tra ogni facoltà, sensibilità–intelletto e ragione occorre un ponte; l’immaginazione si pone tra la sensibilità e l’intelletto (che ha a che fare con 12 schemi che permettono di unificare il molteplice: le 12 forme di tempo); mentre, tra l’intelletto e la ragione interviene il giudizio.

pura esterna, sebbene valga solo per il senso esterno, per ciò che è fuori da me. In questo modo, “tempo e spazio sono per conseguenza due fonti conoscitive. [...] Tempo e spazio, riuniti assieme, sono infatti forme pure di ogni intuizione sensibile, e rendono possibili, in tal modo, proposizioni sintetiche a priori”²⁸. Attraverso questo discorso tali intuizioni pure *a priori*, quali appunto spazio e tempo, non vanno oltre gli oggetti dei sensi, valendo soltanto per oggetti di un’esperienza possibile. Cosicché Kant, portando avanti una discussione contro Hume, Newton e Leibniz, fa emergere come “trascendentale” non ha più soltanto una valenza metafisica²⁹, incidendo altresì sul nostro modo di conoscere gli oggetti con delle conseguenze sul contenuto; spazio e tempo, infatti, riguardano il nostro modo di riferirci alla realtà e, in quanto forme pure, hanno una realtà empirica e una idealità trascendentale. In questo senso, spazio e tempo non sono altro che il nostro modo di avvicinarci ai fenomeni, di comprenderli. Essi unificano il fenomeno. Perciò risulta necessario formulare una logica della verità, che essendo anch’essa trascendentale renderà possibile la conoscenza aprendo agli schemi temporali dell’immaginazione che verranno chiariti con maggiore accortezza con quella che Kant definisce: *Analitica trascendentale*.

4. *Analitica trascendentale*

L’*Analitica trascendentale*, considerata come la parte “positiva” della *logica trascendentale*, inizia in questo modo:

questa analitica è la scomposizione di tutta quanta la nostra conoscenza *a priori* negli elementi della conoscenza pura dell’intelletto. Sono importanti in proposito i seguenti punti: 1) che i concetti siano puri, e non empirici. 2) Che essi appartengano non già all’intuizione, bensì al pensiero e all’intelletto. 3) Che essi siano concetti elementari, e vengano bene distinti dai concetti derivati o da quelli composti di concetti. 4) Che la loro tavola sia completa, e che essi riempiano interamente tutto il campo dell’intelletto puro³⁰.

Rispetto alla logica tradizionale non parte più dai concetti, rifiutando di fare astrazione, decidendo di soffermarsi solo sul giudizio. Pertanto, attraverso una analitica dei concetti tenta di trovare quali sono le conoscenze a priori dell’intelletto, quali sono gli elementi puri che stanno all’interno dell’intelletto,

28. Ivi, p. 94.

29. Il trascendentale non è più pensato come un *trans* generico ma come ciò che ci permette di intuire, conoscere le cose. E esso è la condizione di possibilità.

30. Ivi, p. 83.

dopo aver dimostrato gli elementi puri che stanno all'interno della sensibilità (le intuizioni pure di spazio e tempo). Per giustificare questo percorso occorre trovare una regola, quella delineata dal giudizio concepito (come vedremo) da Kant come una facoltà: il giudizio non è altro che una funzione dell'intelletto che non astrae concetti empirici; come la sensibilità non è altro che la capacità di ricevere sensazioni, così anche l'intelletto quando pensa giudica. Ossia, se l'intelletto è la facoltà del giudicare, l'uomo comprende di star pensando nel momento in cui giudica. Per cui, secondo il filosofo tedesco, l'intelletto è attivo, e il carattere di ogni giudizio consiste nel formulare una proposizione (S è P, soggetto, verbo e predicato), ove ciò che conta è la predicazione, "l'è", che congiunge S e P, attuata dall'intelletto che rende effettiva la sintesi del molteplice. In quest'ottica, se la logica formale prescinde da ogni contenuto, non si può dire lo stesso per la logica trascendentale che, al contrario, ha qualche contenuto anche prescindendo dai contenuti empirici³¹. Il problema che si pone Kant, alla luce degli errori compiuti dalla metafisica del passato, è comprendere come l'intelletto pensa, e quindi giudica, mettendo insieme le sensazioni (con l'accortezza di riflettere sempre su una struttura a priori, pur con la consapevolezza che la sensazione proviene dall'esterno). In sintesi: il fenomeno esercita un'azione sulla sensibilità, la quale chiama in aiuto le intuizioni pure di spazio e tempo, con cui viene organizzato il materiale; ma anche per l'intelletto esistono delle forme pure, che si chiamano concetti, i giudizi da cui tramite la deduzione metafisica si ricavano le categorie (e non intuizioni) – *κατηγορεῖν* vuol dire giudicare – che sono 12. Queste 12 categorie (definite condizioni *a priori* dell'esperienza³²) vengono dedotte-giustificate dai giudizi, che sono le forme pure con cui funziona questa facoltà dell'intelletto. Pertanto, il modo di funzionare della sensibilità e dell'intelletto può essere ricondotto alla modalità con cui funziona il linguaggio tramite l'uso di proposizioni. Cosicché, tutte le volte che l'uomo parla lega un predicato ed un soggetto, e, ugualmente, ogni

31. Si allontana da Aristotele sostenendo che nella logica formale del filosofo greco c'è prima il concetto, essendo frutto di astrazione, a cui segue il tentativo di mettere insieme i concetti per formulare un giudizio. Diversamente, secondo Kant prima c'è la facoltà dell'intelletto che naturalmente esprime giudizi, tenendo conto che nei giudizi ci sono i concetti. Quindi per Kant il contenuto della logica trascendentale sono i 12 giudizi (universali, particolari, singolari, affermativi, negativi, infiniti, categorici, ipotetici, disgiuntivi, problematici, assertori, apodittici), ripartiti in 4 classi (qualità, quantità, relazione, modalità). Dai 12 giudizi ricava poi – tramite la deduzione trascendentale – le 12 categorie (unità, pluralità, totalità, realtà, negazione, limitazione, inerenza e sussistenza, causalità, comunanza, possibilità/impossibilità, esistenza-non essere, necessità-contingenza), sempre ripartite nelle 4 classi precedenti (qualità, quantità, relazione e modalità).

32. Sono *a priori* perché universali e necessarie, non provenendo dall'esperienza pur essendo condizioni dell'esperienza. Per Kant senza queste categorie, nozioni universali e necessarie, non si potrebbe formulare alcun giudizio.

volta che si ricevono sensazioni da un fenomeno lo si unifica sotto intuizioni pure *a priori* di spazio e tempo, e al contempo le categorie-concetti puri definiscono il modo con cui il fenomeno ci appare³³. In questo senso senza le categorie non vi sarebbero oggetti di esperienza. Per Kant dunque anche l'intelletto, come la sensibilità, ha le sue forme pure *a priori* attraverso le quali collega le rappresentazioni entro un giudizio, e tali forme le avrà anche la ragione; sebbene, pur partendo da questa consapevolezza, se:

la logica generale è costruita su un disegno, che coincide perfettamente con la divisione delle più alte facoltà di conoscenza. Queste sono: intelletto, capacità di giudizio e ragione. Tale dottrina tratta quindi, nella sua analitica, di concetti, giudizi e inferenze, in esatta conformità delle funzioni e dell'ordine di quelle capacità dell'animo, che si comprendono sotto la vaga denominazione di intelletto, in generale³⁴.

Secondo questa concezione, astraendo da ogni contenuto della conoscenza, occupandosi solo della forma del pensiero, l'analitica/logica trascendentale può contenere ancora il canone della ragione; ma, per Kant un uso trascendentale della ragione non è oggettivamente valido entro un'analitica, non appartenendo essa ad una logica della verità (occorrerà trattarla in una parte speciale del sistema scolastico, sotto il nome di dialettica trascendentale)³⁵. È per tale ragione che Kant sospende il problema, riprendendolo alla fine e soprattutto nelle successive *Critiche, quella della ragion pratica e del giudizio*, limitando la sua riflessione su come i concetti puri, del soggetto, diano luogo ad una conoscenza oggettiva. Si confronta allora con diversi interrogativi: 1. Come fa l'intelletto ad unificare il molteplice empirico? 2. Come vanno applicate le categorie alle intuizioni della sensibilità? Al primo di questi interrogativi, Kant risponde con quella che definisce *deduzione trascendentale* (termine qui assunto in senso giuridico, come sinonimo di giustificazione). Ovvero, dato che ogni nostro pensiero comporta un'unificazione, deve esistere necessariamente un'unità originaria che precede i singoli atti di sintesi. I concetti per potersi

33. A differenza di Aristotele che fa trasparire solo l'elemento oggettivo, ossia le categorie come strutture oggettive del reale, attraverso il quale abbiamo l'ente e sopra di questo le categorie; in Kant, spicca anche l'elemento soggettivo, ovvero, le categorie sono veri e propri strumenti di conoscenza riferibili alla sola facoltà dell'intelletto. Infatti, abbiamo esperienza tramite i sensi e non tramite l'intelletto, ma senza l'intelletto non sarebbe possibile nessuna conoscenza. Categorie e giudizi dell'intelletto organizzano, danno ordine al materiale proveniente dalla sensibilità (già ordinato, bensì a livello della sensibilità stessa e non dell'intelletto, dalle intuizioni pure di spazio e tempo). Occorre che le facoltà operino insieme e non singolarmente.

34. Ivi, p. 213.

35. Infatti la ragione è completamente dialettica nel suo tentativo di stabilire a priori qualcosa riguardo agli oggetti – estendendo la sua conoscenza al di là dei limiti dell'esperienza possibile, e le sue asserzioni illusorie non trovano assolutamente alcun posto nell'analitica.

applicare all'esperienza hanno bisogno di un intermedio, di uno schema prodotto dall'immaginazione. Giacché, questo elemento deve essere necessariamente un atto del pensiero:

L'io penso esprime l'atto del determinare la mia esistenza. Con ciò l'esistenza è già data; tuttavia, con ciò non è ancora dato il modo in cui io debbo determinare tale esistenza, cioè porre in me il molteplice che appartiene ad essa. Per questo si richiede auto-intuizione, che si fonda su una forma data *a priori*, cioè il tempo, il quale è sensibile e appartiene alla ricettività di ciò che è determinabile [...]. L'unità dell'appercezione in riferimento alla sintesi della mia capacità di immaginazione è l'intelletto; questa medesima unità in riferimento alla sintesi trascendentale della capacità di immaginazione è intelletto puro³⁶.

Dal momento che nell'intelletto vi sono conoscenze pure *a priori*, – si tratta delle categorie–, che contengono l'unità necessaria della sintesi pura della capacità dell'immaginazione a riguardo di tutte le apparenze possibili, si può ammettere che quella che egli chiama *io penso* o *appercezione trascendentale* riconduce a sé ogni rappresentazione, costituendone l'elemento unificante. In tal misura l'unità dell'oggetto presuppone quella del soggetto che lo pensa; ovvero, non esiste alcun oggetto prima del soggetto che lo pensa; e, le categorie sono le modalità con cui si ottiene tale sintesi. Mentre al secondo degli interrogativi risponde attraverso lo schematismo trascendentale. A tal proposito Kant ricorda che: “ora è chiaro, che deve sussistere un terzo elemento il quale occorre che sia omogeneo, da un lato rispetto alla categoria, e d'altro lato rispetto all'apparenza, in modo da rendere possibile l'applicazione della categoria all'apparenza”³⁷; come la sensibilità ha per oggetto intuizioni, come l'intelletto attraverso i giudizi, e quindi le categorie, è in grado di operare una prima sintesi dei dati empirici, l'immaginazione ci permette di intuire i dati nel tempo e in una particolare modalità temporale: gli schemi trascendentali. Emerge che, come il concetto di cane indica una regola, secondo cui la mia capacità di immaginazione può tracciare universalmente la figura di un animale quadrupede, senza essere ristretta in una figura particolare, offertami dall'esperienza, anche questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana; in altri termini, gli schemi trascendentali (ad es. lo schema della categoria della sostanza è la permanenza nel tempo, e così via...) sono le categorie calate nel tempo, tradotte in un linguaggio temporale. Ed è sulla base della traduzione delle categorie in termini sensibili che nascono i principi, le vere e proprie

36. Ivi, p. 194.

37. Ivi, p. 218.

conoscenze sintetiche *a priori*, anticipazione di ogni possibile forma di esperienza. Grazie a questo avremo dunque: gli assiomi dell'intuizione, tali per cui tutti gli oggetti che intuiamo sono dati nello spazio e nel tempo, come qualità; anticipazioni della percezione, secondo cui è impossibile percepire senza avere la sensazione dell'intensità, che a sua volta corrisponde ad un grado –che è una grandezza misurabile; le analogie dell'esperienza, per cui l'esperienza del mondo è possibile solo in quanto si configura come un insieme di leggi necessarie; e i postulati del pensiero empirico, ove qualcosa è possibile se in accordo con le condizioni formali dell'esperienza reale, necessario se dimostrabile in base ad una legge universale. In questo modo, tramite l'analitica, egli pensa di aver spiegato il mondo fenomenico dando importanza al soggetto che conosce, anche se è consapevole che esiste però un'altra facoltà: la ragione, che non ha a che fare con semplici fenomeni. Il senso, infatti, eccede il mondo fenomenico. Egli è oramai consapevole che, accanto alle idee fondamentali della ragione che hanno in loro stesse e non in altro la loro condizione di possibilità, esistono delle domande fondamentali per la filosofia (a cui l'uomo deve dare un significato coerente con la propria esistenza): che cosa posso conoscere? cosa posso fare? Queste, infatti, tutte domande che culminano in una sola: cos'è l'uomo? In questo modo, ogni forma dell'esistere – il conoscere, il fare e lo sparare – sussistono perché esiste un uomo, che fa, pensa e spera. Una metafisica, che in quanto tale, deve aprirsi ad un'antropologia dell'esistenza.

Riferimenti bibliografici

- Barone F., *Logica formale e logica trascendentale da Leibniz a Kant*, Edizioni di Filosofia, Torino 1957.
- , *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. a cura di M. E. Reina, Laterza 1999.
- Heidegger M., *Platon: Sophistes*, tr. it. a cura di Cariolato A. Fongaro E. Curcio N., Adelphi, Milano 2013.
- Husserl E., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, tr. it. a cura di Claudio La Rocca, Arnoldo Mondadori, Milano 1990.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976.
- , *Critica del giudizio*, tr. it. a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004.
- Marassi M., *Kant e il sistema della ragion pura*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica: Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della sua nascita», 4 (2009), Supp., Vita e Pensiero, Milano, pp. 335-345.

—, *Kant e le categorie di modalità*, «Rivista di Filosofia NeoScolastica», 3 (2017), pp. 591-601.

Schiavo A., *Scienza, esperienza e ontologia in Kant*, DeriveApprodi, Roma 2024.

Vanni Rovighi S., *Introduzione allo studio di Kant*, Scholè, Brescia 2024.

ANALISI D'OPERA

Riccardo Manzotti, *Sono libero, o non sono*, Liberilibri, Macerata, 2025

FEDERICA DE FELICE

Università di Chieti

federica.defelice@unich.it

DOI: 10.57610/cs.v11i15.635

Abstract: “Sono libero, o non sono” is a rebuke to the apathy of an asphyxiating culture and a society that seems to have exchanged the glory of existence for the security of survival. Life, Manzotti emphasizes, is not a function to be maximized, but an art form to be realized. A practice of freedom in which the subject makes and exposes himself, assuming the risk of choice as a condition of his own being.

Keywords: freedom, choice, MOI, scientism, artificial intelligence, glory.

Riassunto: “Sono libero, o non sono” è una scossa contro l’apatia di una cultura asfittica e contro una società che sembra aver scambiato la gloria dell’essere con la sicurezza del sopravvivere. La vita, sottolinea Manzotti, non è una funzione da massimizzare, ma una forma d’arte da realizzare. Una pratica di libertà in cui il soggetto si fa e si (es)pone, assumendo il rischio della scelta come condizione del proprio essere.

Parole chiave: libertà, scelta, MOI, scientismo, intelligenza artificiale, gloria.

1. Ci hanno convinto che siamo liberi. Mentono

Partiamo da un’immagine che tutti noi conosciamo bene. Siamo in auto e dobbiamo raggiungere una città che non conosciamo. Accendiamo Google Maps, inseriamo la destinazione, seguiamo la voce metallica che ci guida tra svincoli, sensi unici, rotonde, deviazioni, fino a quando arriviamo a destinazione. Bene. Il navigatore ha deciso per noi? In un certo senso sì: ci ha condotti a destinazione, ha selezionato un percorso, ne ha esclusi altri, ha organizzato il tragitto per raggiungere la meta. Ma fermiamoci un momento. Chi ha deciso che volevamo andare proprio lì? Chi ha stabilito se privilegiare il percorso più breve, quello più ecologico, quello panoramico, quello che evita i pedaggi? Chi, soprattutto, ha scelto di partire? L’algoritmo non sa nulla di tutto questo. L’algoritmo

arriva *dopo*. Ha seguito quello che noi abbiamo impostato; elabora mezzi una volta che il fine è stato posto.

È questo l'esempio con cui Riccardo Manzotti apre le prime pagine del suo libro. Un esempio semplice, ma capace di dischiudere una questione filosofica radicale: quando diciamo che siamo liberi, di che cosa stiamo parlando esattamente?

Il titolo del testo dice tutto. O quasi. In quel *Sono libero, o non sono* c'è un *aut-aut* che non lascia scampo. Non dice: sono libero o sono schiavo. Non dice: sono libero o sono determinato. La formula è più drastica, più ambiziosa, più ontologicamente aggressiva: o sono libero, oppure non sono proprio. *Tertium non datur*. L'alternativa alla libertà non è la schiavitù, che presuppone comunque una soggettività, se pur in catene; l'alternativa è il nulla, il non essere. Se non sono libero, non esisto: è una tesi estrema, che costringe il lettore a interrogarsi sul senso stesso dell'esistenza personale.

Sono libero o non sono potrebbe sembrare una frase ad effetto, destinata a evaporare rapidamente, se l'autore si limitasse a celebrare la libertà come parola nobile da pronunciare con arte retorica in questi *mala tempora*. Ma non è questo il caso. Manzotti non difende la libertà in astratto; la difende polemicamente, andando a cercare i dispositivi teorici e culturali che oggi la svuotano di significato e la rendono progressivamente impensabile. Lo dice con brutale nettezza: "Ci hanno convinto che la libertà non sia altro che un calcolo cognitivo fatto male. Non è vero!" (p. 139). Da qui comincia la battaglia del libro. E come ogni battaglia che si rispetti, anche questa comincia con la diagnosi del nemico.

2. Il nemico invisibile: lo scientismo. L'utilitocrazia unidimensionale

Manzotti, professore ordinario di Filosofia teoretica allo IULM, ingegnere e scienziato cognitivo di formazione, non ha dubbi nel rintracciare l'avversario. Non è il dittatore di turno, non è, almeno in prima battuta, il Grande Fratello orwelliano. Il nemico della libertà è qualcosa di molto più interno, sottile, pervasivo, apparentemente ragionevole e perfino benevolo. È l'insieme di quegli automatismi, di quelle convinzioni sedimentate, di quegli assunti travestiti da evidenze scientifiche, che ci portano a pensare noi stessi come un combinato disposto di corpo e interiorità con il baricentro sempre più spostato sul corpo, o meglio ancora sul cervello. Ci pensiamo come macchine biologiche che elaborano informazioni, sistemi calcolanti che massimizzano utilità, minimizzano costi, ottimizzano preferenze. E proprio qui, secondo Manzotti, si apre la trappola.

Il libro chiama questo scenario con un'espressione provocatoria e volutamente disturbante: "fascismo tecno-sanitario" (p. 82): la pretesa della scienza di andare oltre il suo compito (quello di descrivere il funzionamento dei fenomeni), trasformandosi silenziosamente in grammatica normativa della vita. La scienza oggi non si limita a dire *come* funzionano le cose, ma pretende di suggerire *cosa* valga, *cosa* meriti di essere perseguito, quali rischi siano tollerabili, quali comportamenti debbano essere corretti. In questo modo la scienza non è più strumento per l'umanità ma diventa criterio di addomesticamento dell'umanità.

Facciamo l'esempio che propone l'autore. Il medico sa che un certo comportamento aumenta il rischio di infarto del 30%. Ma chi decide se quel 30% valga il prezzo di una rinuncia? Chi stabilisce che la salute sia il valore supremo attorno a cui organizzare l'intera esistenza? La scienza, in quanto tale, non può e non deve rispondere a queste domande. Può descrivere scenari, stimare probabilità, correlare fattori, misurare esiti. Ma non può, da sola, decidere che cosa debba contare. Eppure, osserva Manzotti, sempre più spesso il discorso pubblico le attribuisce proprio questo potere: quello di parlare al posto nostro, "per il nostro bene", inducendoci ad aderire con docilità ai comandamenti della sanità, della prevenzione, del protocollo, della tutela.

Manzotti la chiama "utilitocrazia unidimensionale": un regime bio-politico in cui il valore dell'esistenza viene appiattito sulla massimizzazione dell'utile materiale e sulla minimizzazione del rischio: è il navigatore che sceglie la strada, l'algoritmo che suggerisce il partner, l'esperto che decide il lockdown, il neuroscienziato che stabilisce che cosa è essenziale e che cosa no. È un dominio che non ha bisogno della repressione o della coercizione fisica, perché si regge sul consenso, sull'interiorizzazione, sulla rinuncia preventiva. Non ha bisogno di manganelli, ma di cittadini convinti che non esista alternativa, che la scienza sa e che noi, non sapendo, dobbiamo semplicemente adeguarci. Il risultato, scrive Manzotti con una formula felice e crudele, è una società di "zombie cognitivi": soggetti che sembrano liberi ma hanno già delegato ad altri la definizione del bene, del valore, della misura stessa del vivere. Schiavi volontari.

Mentre si leggono queste pagine del libro, sembra di avere tra le mani *L'uomo a una dimensione* di Marcuse, ma la penna di Manzotti lo aggiorna e lo radicalizza, portando la critica sulla contemporaneità. Se negli anni Sessanta Marcuse aveva nel mirino il capitalismo americano, nel terzo millennio il meccanismo si è perfezionato: non più solo il consumismo come oppio delle masse, ma una triade di salute, sicurezza e benessere che ha sostituito ogni altro valore. E lo ha fatto con il consenso entusiasta delle vittime: le persone *vogliono* essere protette, *chiedono* di essere controllate, *temono* la libertà e si rifugiano nella scienza, abdicando alla loro stessa vita.

Così dall'alienazione derivante dall'apparato tecno-capitalistico di produzione, oggi si passa a un "totalitarismo tecno-sanitario", il cui unico *telos* è l'ottimizzazione del benessere fisiologico, l'eliminazione del rischio e l'estensione indefinita della *nuda vita* (un'espressione di Giorgio Agamben, con cui Manzotti dialoga criticamente a p. 154).

3. *"La libertà è errore": il paradosso della scelta nell'era dell'intelligenza artificiale*

Uno dei passaggi più taglienti del libro è quello in cui la libertà di scelta appare, nella cultura odierna, non come bene, ma come difetto, imperfezione del sistema. Ciò che chiamiamo libertà sarebbe soltanto ignoranza mascherata: se disponessimo di abbastanza dati, di sufficiente potenza computazionale, di modelli abbastanza accurati, la scelta svanirebbe sotto la forza della previsione certa. Da questo punto di vista, l'intelligenza artificiale non ci priverebbe della libertà, ci libererebbe dalla fatica di scegliere male: l'IA diventerebbe il compimento tecnicamente super-efficiente di un mondo in cui i fini sono già dati e il problema è solo trovare il mezzo migliore.

È qui che l'autore colpisce il cuore del problema. La questione decisiva, dice, non è se un algoritmo sia più o meno bravo a ottimizzare una funzione. Il vero problema è chi ha scelto la funzione: chi ha stabilito che il fine dell'esistenza sia sopravvivere di più, ammalarsi di meno, ridurre l'incertezza, massimizzare l'efficienza? Prima della funzione di costo, prima dell'algoritmo, prima del calcolo, c'è un *atto* che nessun calcolo può fondare: la scelta del fine. Ed è lì che si gioca la libertà.

La libertà, in questa prospettiva, non è semplicemente scegliere tra A e B. La libertà è *aggiungere* C. È introdurre una possibilità che prima non esisteva nel "menù" delle opzioni disponibili. È aprire un "terzo" inedito, non semplicemente selezionare tra alternative preconfezionate. È forse questa la formula più potente del libro: la scelta autentica non è comparazione tra opzioni, ma inaugurazione di realtà.

Quando scelgo, creo una possibilità che prima non c'era. L'innovatore sceglie. L'artista sceglie. Il padre o la madre scelgono. L'innamorato sceglie. Ogni scelta vera aggiunge qualcosa che prima non c'era. Quando decido di assistere qualcuno, creo una realtà diversa da quella dominata dall'utile. Quando intraprendo un nuovo percorso di studio, realizzo qualcosa che prima non c'era. Quando mi innamoro e costruisco una vita insieme a qualcuno, faccio fiorire una nuova esistenza. La scelta è proiettata verso un orizzonte che non è ancora compiuto. La scelta è sempre accrescitiva (p. 24).

Torniamo all'esempio del navigatore. Google Maps può decidere il percorso, ma non decide *che io voglio andare a Pavullo nel Frignano*. Non decide che valga la pena partire. Non decide che quel viaggio abbia senso per me. Non decide che quella meta sia degna di essere desiderata. La macchina elabora, non vuole, non desidera, non sceglie. E questo, applicato all'intelligenza artificiale, diventa un punto filosoficamente esplosivo. Gli LLM sanno fare moltissime cose: calcolano, traducono, diagnosticano, riassumono, simulano. Manzotti non nega affatto la loro impressionante potenza cognitiva; al contrario, proprio riconoscendola, ci costringe a vedere quale sia davvero il confine. E questo limite della macchina è, per Manzotti, l'orizzonte della libertà dell'umano, perché l'IA ottimizza funzioni, ma non sceglie quali funzioni debbano *valere*.

La vera minaccia dell'intelligenza artificiale, allora, non è che superi l'intelligenza umana in compiti specifici. In molti compiti lo ha già fatto e continuerà a farlo. La vera minaccia è che ci convinca, a poco a poco, che anche *noi* funzioniamo allo stesso modo, che anche noi siamo solo processori di informazione, che anche le nostre decisioni siano soltanto algoritmi biologici un po' più complessi, ma non qualitativamente diversi. Una volta accettata questa premessa, consegnarsi ai sistemi artificiali non apparirà più come una rinuncia, una perdita, bensì come la *naturale* delega a macchine più efficienti di noi, un atto di massima convenienza.

4. Perché Romeo sceglie Giulietta

A questo punto del libro ci si potrebbe aspettare una lunga disamina tecnico-scientifica, una difesa serrata della libertà attraverso citazioni, controcitazioni, dibattiti specialistici tratti dalla storia della filosofia e delle neuroscienze. E invece no.

Arriva Shakespeare. Ed è una scelta molto manzottiana, e insieme molto intelligente. Perché la tesi più radicale del libro non viene illustrata con formule astratte, ma con figure esistenziali ed esperienza di vita.

Perché Romeo ama Giulietta? Non perché Giulietta sia, oggettivamente, la migliore donna di Verona. Ci sono molte altre donne, forse più belle, più sagge, più adeguate. Romeo ama Giulietta perché *sceglie* Giulietta. E quella scelta *crea* Romeo, lo costituisce, lo *fa essere* quello che prima non era. Prima della scelta, non esiste "la ragazza migliore per Romeo": Giulietta diventa "la migliore" perché Romeo l'ha scelta. Il valore di Giulietta non precede l'atto come una proprietà misurabile e deducibile; viene *posto* da quell'atto. Giulietta diventa incomparabile proprio perché scelta. Prima della scelta esiste un campo aperto

di possibilità; dopo la scelta esiste un valore assoluto, non perché dimostrato, calcolato, ma perché posto.

Mettimi avanti agli occhi una bellezza quanto tu vuoi perfetta: agli occhi miei sarà soltanto un foglio su cui leggerò il nome di colei ch'è ancor più bella.

Non è il discorso di una mente irrazionale. È il linguaggio dell'esistenza quando smette di essere pensata come calcolo. Giulietta non è il risultato di un'ottimizzazione: è una realtà (esistenza) posta da una scelta che, proprio nel porla, crea il soggetto che sceglie in una sorta di atto autopoietico.

La stessa logica vale, nel libro, per Galileo che sceglie Copernico in un momento in cui le prove disponibili non imponevano ancora definitivamente l'eliocentrismo (la prima prova definitiva arrivò solo nel 1728, oltre cento anni dopo Galileo).

Certo, si potrebbe discutere la tenuta storica precisa dell'esempio, e una recensione onesta deve dirlo. Ma il punto filosofico è molto chiaro: esistono decisioni teoriche e pratiche che non sono il prodotto di un semplice confronto neutrale tra dati già organizzati; sono decisioni che aprono un nuovo modo di guardare il mondo e di interpretarlo. Se la scelta fosse solo selezione tra alternative già definite, non sarebbe libertà. Sarebbe amministrazione ponderata dell'esistente.

Di qui la formula amarissima del libro: "Scegliamo da un menù di alternative concesse dalla società e debitamente igienizzate, selezionate, controllate. La libertà è diventata un menù" (p. 66). È una frase che condensa perfettamente la *pars destruens* del volume. La nostra epoca ha sostituito l'idea forte di libertà con una libertà addomesticata, priva di rischio, priva di rottura, priva di potenza ontologica.

5. *La società dei corpi e il neuroscientismo dilagante*

Il capitolo quinto, "La società dei corpi", è forse il più provocatorio del libro. La tesi di partenza è che il fallimento delle grandi religioni e del tradizionale dualismo anima-corpo abbia lasciato un vuoto. E in quel vuoto non si sarebbe affermata una nuova antropologia, bensì un riduzionismo di segno neurobiologico: l'idea che io sono il mio corpo, o più precisamente il mio cervello. Manzotti non reagisce a questo scenario invocando anime immateriali o nostalgie spiritualistiche. Lui è un pensatore materialista (o meglio, "fisicista") e non crede che vi sia, "dentro" il corpo, nascosto da qualche parte nel

cranio, un'oasi interiore immateriale dove abiterebbe la libertà. “Questa storia dell'interiorità è troppo debole”, taglia corto (p. 85). Ma una cosa è rifiutare il dualismo, un'altra è ridurre la persona al corpo.

La distinzione che propone è cruciale: si può essere materialisti senza credere che ciò che siamo si esaurisca nel corpo. Io, dice l'autore, non sono il mio corpo. Il corpo è condizione dell'esistenza, non il suo contenuto ultimo. Manzotti fa un esempio volutamente intuitivo, e proprio per questo efficace, quello della radio: la radio è necessaria per ascoltare la musica, ma non contiene le note.

Il problema, dunque, sorge quando il corpo, da condizione, diventa valore assoluto. In quel momento tutto si rovescia: se siamo solo corpi, allora la medicina ci conosce meglio di quanto conosciamo noi stessi; l'ECG sa più della nostra coscienza; la risonanza magnetica funzionale sa più dei nostri desideri; l'esperto sanitario, il neuroscienziato, lo psicologo diventano gli interpreti autorizzati della nostra vita e noi scivoliamo nella posizione di utenti passivi di noi stessi.

La conseguenza etica e politica di questa visione, per Manzotti, è devastante. Se il fine della società è solo conservare e ottimizzare le macchine biologiche, ogni gesto che introduca rischio, esposizione, dismisura, diventa una patologia. L'amore, l'avventura, l'insubordinazione, la prossimità fisica, la generosità imprudente, perfino certe forme di dissenso politico possono essere riletti come deviazioni da correggere, irrazionalità da ricondurre a norma, bias da trattare, errori cognitivi da neutralizzare. Qui il libro entra in un territorio molto sensibile, e anche controverso, ma la questione che pone è seria: quando una società assolutizza la salute, la sicurezza e il benessere fisiologico, fino a che punto è ancora capace di riconoscere il valore di ciò che non è riducibile all'“utile”?

Non sorprende, allora, che Manzotti denunci la “medicalizzazione del dissenso” (p. 59) e stabilisca analogie storiche forti, come quella con l'uso psichiatrico repressivo nell'URSS. Si può giudicare la formulazione iperbolica, e, probabilmente, in alcuni passaggi, lo è. Ma ciò evidenzia quella che è la denuncia di tutto il discorso, ossia il rischio che il prestigio epistemico delle neuroscienze venga utilizzato per emettere giudizi impliciti su che cosa sia una vita normale, sana, accettabile.

Qui la critica al “neuroscientismo” (p. 61) è una delle parti più forti del libro. La critica non è alle neuroscienze in quanto scienze empiriche. Manzotti ne riconosce l'importanza e non indulge in un atteggiamento antiscientifico. Il bersaglio è il neuroscientismo, cioè la pretesa di usare il proprio “credito epistemico per sostenere visioni antropologiche che esulano dal loro campo di competenza e non sono fondate su dati empirici.” (p. 140).

Se uscire da questo stato comatoso di “totalitarismo scienziata” che l'Europa sembra aver abbracciato con rassegnazione è un'urgenza, ricentrare il discorso

su ciò che davvero ci definisce come “costituenti essenziali della realtà” (p.10) diventa una necessità improrogabile.

Il fatto che certi processi mentali abbiano correlati neurali non autorizza a dire che la persona si esaurisca in quei correlati. D'altra parte, il fatto che la coscienza non sia stata “trovata” come entità localizzabile nel cervello non dimostra che sia immateriale, ma certamente rende problematica la disinvoltura con cui tanta divulgazione neuroscientifica parla della coscienza come se la sua natura fosse ormai chiarita.

Manzotti ricorda il celebre dibattito del 1994 tra Crick, Dennett, Penrose e altri, e richiama la scommessa perduta da Christof Koch con David Chalmers nel 2023. Anche qui la formulazione è polemica, forse troppo se è letta per invalidare l'intero programma neuroscientifico. Ma il senso del richiamo è un altro: mostrare quanto sia ancora aperta la questione della coscienza e quanto sia azzardato trasformare la ricerca dei correlati neurali in una metafisica compiuta della persona.

6. *MOI: siamo mondo, non corpo*

Dopo aver demolito il riduzionismo, l'utilitocrazia, la società dei corpi, il calcolo come orizzonte unico del vivere, Manzotti compie la mossa più coraggiosa, con cui inizia la *pars construens* del libro. Non si limita a denunciare, ma propone un'alternativa. Ed è qui che entra in scena la MOI (*Mind-Object Identity*), la teoria della coscienza che Manzotti sviluppa da decenni e che in questo testo viene presentata nella sua forma più accessibile e, insieme, più apertamente esistenziale e politica.

La tesi è, in sintesi, questa: non siamo un soggetto che fa esperienza del mondo. Siamo mondo che si manifesta relativamente a un corpo. La differenza sembra minima e invece è abissale. Il modello tradizionale, dualista o strettamente materialista che sia, continua a postulare una separazione: da una parte il soggetto, dall'altra l'oggetto. Da una parte l'io, dall'altra il mondo. I dati arrivano da fuori, vengono elaborati dentro, producono rappresentazioni, stati mentali, esperienze soggettive. La persona resta così segregata in una interiorità che deve poi spiegare come si relazioni all'esteriorità del reale.

Manzotti ribalta l'intero schema: l'esperienza della mela non è una rappresentazione “interna”, soggettiva della mela; è la mela stessa, in quella relazione concreta con quel corpo.

Siamo fiore, acqua, automobile, palazzo, nuvola. In tale prospettiva, l'idea della mela non è altro che la mela. Siamo esattamente l'esistenza che troviamo nel nostro vivere di ogni giorno (p. 109).

L'esperienza è esistenza, realtà. Non esiste una coscienza interna separata dal mondo che debba poi ricostruirlo: le cose sono, esistono, ma sono sempre in una relazione concreta.

Il rosso non è né una proprietà assoluta della materia né una pura rappresentazione o illusione del cervello; è una proprietà che esiste relativamente a un certo apparato visivo. Il suono di un treno che si avvicina non è identico a quello del treno che si allontana, e non per questo uno dei due è "falso": cambia la relazione, cambia il fenomeno. Non è relativismo, insiste Manzotti, è realismo relazionale. Le cose esistono davvero, ma non in assoluto: le cose sono sempre in relazione.

Tutto questo, che potrebbe sembrare un gioco metafisico, ha in realtà conseguenze profonde per la libertà. Se non siamo un interno separato, rinchiuso nel cranio e destinato a interrogarsi su come i propri stati mentali possano causare qualcosa nel mondo fisico, allora la libertà smette di apparire come un mistero insolubile. Non c'è più bisogno del miracolo cartesiano che colleghi mente e mondo. Siamo già mondo. Siamo già causa. Siamo già oggetto. E allora la scelta non è un accidente inspiegabile, ma un modo reale in cui l'esistenza si pone, un atto – parola cara all'autore – attraverso cui si inizia ad essere.

Così, la scelta di Romeo non è un fatto mentale privato, ma un evento del mondo. Romeo esiste in modo nuovo, Giulietta esiste in modo nuovo, la stessa Verona non è più lo stessa. In questo senso la libertà non è un piccolo teatro interiore, ma la concretizzazione reale di un valore.

7. *La gloria: una parola di valore*

Si arriva così all'ultimo capitolo, *La vita è gloria e riscatto dell'esistenza*, forse il più personale, e certamente il più toccante. Qui Manzotti recupera una parola quasi scomparsa dal lessico contemporaneo: gloria. Non nel senso retorico, militaresco o patriottico in cui la modernità l'ha resa sospetta, ma nel senso di "spendere consapevolmente la propria esistenza perché un valore trascendente sia la causa di un'azione immanente" (p. 135), ossia come vita che spende consapevolmente il proprio tempo per far esistere e affermare un valore. Detto in termini più semplici: la gloria è ciò che accade quando si vive non per conservare la vita, ma per darle un senso che la oltrepassi. Gloria è

vivere per qualcosa. L'amore, la giustizia, il coraggio, la bellezza, la conoscenza, la generosità: qualunque valore che sottragga l'esistenza alla mera inerzia del meccanismo e la trasformi in atto.

L'esempio di Lafayette è tra i più belli. Alla domanda di George Washington su quale vantaggio potesse ottenere partecipando alla Rivoluzione americana, il giovane aristocratico francese avrebbe risposto: "Ma per la gloria! Che diavole!" (p. 136). Manzotti non vuole costruire un elogio ingenuo dell'eroismo. Vuole mostrare che esiste una regione dell'agire umano che non si lascia tradurre in costi e benefici, una regione in cui il tempo viene speso, non ottimizzato.

Ed è qui che il libro tocca una nota quasi poetica, con l'apporto di Guccini: "Le stagioni e i sorrisi son denari che van spesi con dovuta proprietà" (p. 132). Il tempo non va conservato, non va massimizzato. Il tempo va speso e bene. Su questa scia si innestano la parabola dei talenti e la celebre frase di Jack London: "la funzione dell'uomo non è esistere, ma vivere. Io non sprecherò i miei giorni nel cercare di prolungarli. Io userò il mio tempo" (p. 132).

L'immagine finale di Firs, il vecchio maggiordomo de *Il Giardino dei ciliegi* di Čechov, è forse la più struggente di tutte. Morendo, dimenticato nella casa vuota, mormora: "La vita è passata, e io ... è come se non l'avessi vissuta". Non c'è fallimento più radicale, suggerisce Manzotti. Non la morte, che è inevitabile, ma il non aver mai speso davvero l'esistenza per qualcosa che ne valesse la pena.

8. I punti di forza del libro del libro

Il primo è la chiarezza di un pensiero radicale. Manzotti pensa in modo radicale, ma scrive in modo limpido. Non nasconde la sua posizione, non finge una neutralità accademica di facciata, ma nemmeno cade nell'oscurità. Il libro è fitto di riferimenti – Whitehead, Marcuse, Han, Agamben, Shakespeare, Eliot, Kuhn, Popper, Pirsig – ma non è mai pedante. La filosofia viene sempre restituita a scene, esempi, immagini riconoscibili. Questo è un talento raro.

Il secondo è l'originalità della proposta. La MOI non è una trovata estemporanea escogitata per questo libro: è il frutto di un lungo lavoro teorico. Qui viene resa leggibile nelle sue implicazioni esistenziali e politiche, ed è proprio questa scelta a darle nuova forza. L'idea che non siamo un interno separato ma un mondo che si manifesta relativamente a un corpo è radicale e obbliga a ripensare categorie che il dibattito corrente usa spesso in modo stanco: soggetto, oggetto, esperienza, coscienza, libertà.

Il terzo è il coraggio politico e culturale. In un'epoca in cui buona parte del pensiero pubblico si muove per allusioni prudenti e formule anestetizzate,

Manzotti osa discutere temi incandescenti: pandemia, cambiamento climatico, wokismo, medicalizzazione, gamification, totalitarismo. Lo fa non da polemistista di professione (le sue fonti spaziano da Chomsky a Lomborg, da Agamben a Popper), ma da filosofo che prende sul serio la coerenza e la forza delle idee. Si può dissentire da alcune accelerazioni o interpretazioni storiche, ma non gli si può imputare mancanza di coraggio.

Il quarto punto di forza è la critica al neuroscientismo. Non è una critica romantica, genericamente umanistica. Viene da un autore che conosce bene il lessico della scienza cognitiva e che proprio per questo è legittimato a chiedere conto dei salti troppo rapidi dal dato sperimentale all'ontologia dell'umano. È un punto molto importante, soprattutto oggi, quando il prestigio delle neuroscienze tende a funzionare come lasciapassare epistemico per affermazioni che, in realtà, restano filosoficamente fragili.

Il quinto è quella che l'autore definisce "il paradosso della libertà", ossia l'idea di libertà come necessità assunta. Forse la formula più controintuitiva e più profonda del libro è proprio questa: si è tanto più liberi quanto più si aderisce a un corso d'azione che, in assenza di costrizioni, si riconosce come inevitabilmente proprio. "Uno è massimamente libero quando, in assenza di condizionamenti, non potrebbe e non vorrebbe fare altro" (p. 144). Qui la libertà non coincide con l'arbitrio, ma con la fedeltà a ciò che si è. È un'intuizione che richiama da vicino Spinoza, e più in generale quelle filosofie in cui la libertà coincide non con il fare qualsiasi cosa, ma con il realizzare la propria necessità autentica. E, in fondo, chiunque l'abbia vissuta almeno una volta lo sa.

9. *Alcune resistenze critiche*

Certamente, un libro così ambizioso non può essere letto senza qualche perplessità critica, e forse è proprio questo che lo rende interessante da discutere.

La prima riguarda la stessa MOI. In questo volume viene presentata con grande efficacia, ma in forma molto condensata. Chi voglia misurarne davvero la robustezza teorica deve rivolgersi agli altri testi di Manzotti, in particolare *La mente allargata*. Qui la teoria è più evocata che dimostrata. Il lettore avverte la sensazione di trovarsi davanti a qualcosa di filosoficamente importante, ma non sempre riceve tutti gli strumenti per seguirne i passaggi più difficili. Restano così sullo sfondo questioni cruciali: come pensare e spiegare l'errore percettivo? l'allucinazione? il conflitto tra prospettive? Non sono obiezioni *a latere*, ma domande che meriterebbero uno spazio più ampio.

La seconda resistenza riguarda la parte socio-politica. Il salto da “la scienza non decide per noi” a certe conclusioni su lockdown, wokismo, Europa burocratica o totalitarismo tecno-sanitario è a volte più rapido di quanto un lettore filosoficamente esigente vorrebbe. Non perché quelle tesi siano necessariamente false, ma perché non sempre ricevono lo stesso trattamento argomentativo riservato ai nuclei teorici centrali. In alcuni passaggi il libro preme polemicamente il pedale dell’acceleratore proprio dove sarebbe stato meglio rallentare.

La terza riguarda il confronto con la tradizione. Manzotti pensa in modo autonomo e non ha alcun interesse a trasformare il proprio libro in una rassegna bibliografica. Tuttavia, il prezzo di questa scelta è che alcune grandi tradizioni che avrebbero potuto costituire interlocutori decisivi restano quasi sullo sfondo, tra questi: il compatibilismo classico e contemporaneo, da Hume e Hobbes fino a Dennett, Susan Wolf o John Martin Fischer e la grande riflessione moderna sulla libertà, da Kant a Hegel, da Nietzsche a Sartre, fino ad Arendt. Anche il confronto con alcuni pensatori italiani (Zuolo o De Caro, per fare qualche nome) o con qualche riduzionista ferreo che pensa che la stessa scelta non è libera, ma frutto di decisioni e convincimenti “latenti”, avrebbe potuto far guadagnerebbe al libro ulteriore forza.

La quarta resistenza riguarda il concetto di gloria. Il recupero di questa parola è una delle intuizioni più affascinanti del testo. E tuttavia la domanda resta aperta: come distinguiamo la gloria autentica da una narrazione seducente che raccontiamo a noi stessi? Come evitare che un concetto tanto nobile diventi giustificazione di qualsiasi intensità soggettiva, purché vissuta “con convinzione”? Manzotti sa che il problema esiste, e in parte lo aggira distinguendo la gloria dalla fama o dal riconoscimento pubblico. Ma la questione normativa rimane: quale criterio ci permette di dire che un valore merita davvero di essere posto?

La quinta resistenza, infine, è forse la più politica. Manzotti invita a scegliere, a rischiare, a vivere la propria esistenza con gloria. Ma quali istituzioni possono custodire questa libertà? Se la democrazia rappresentativa è ridotta a simulacro, se la tecnica e la burocrazia tendono strutturalmente a neutralizzare la scelta, quale forma politica resta possibile? Come costruire spazi di rischio senza precipitare nell’arbitrio? Come educare alla libertà senza trasformarla in slogan del “tutto è possibile”? Il libro apre la questione con forza, ma non la sviluppa in termini istituzionali. Anche questo, però, più che un difetto, è il segnale della sua natura propriamente filosofica: Manzotti non consegna un programma di governo, costringe a pensare il problema da cui ogni politica degna dovrebbe ripartire.

Queste resistenze, va detto con chiarezza, non indeboliscono il libro. Lo rendono più vivo, più aperto, più adatto alla discussione che lo stesso autore sembra auspicare. “Sono libero, o non sono” non è un libro che chiude i

problemi, è un libro che li riapre là dove la nostra epoca preferisce considerarli archiviati. Riporta al centro ciò che il linguaggio della performance, della prevenzione, della sicurezza, della computazione tende a espellere: il fatto che vivere non è semplicemente funzionare.

10. Conclusione

La lettura di “Sono libero, o non sono” è una scossa contro l’apatia di una cultura asfittica e contro una società che sembra aver scambiato la gloria dell’ esistere con la sicurezza del sopravvivere. Se, come ricorda Manzotti, l’esistenza è “una partita che si gioca una volta sola”, allora il suo riscatto non può coincidere semplicemente con l’ottimizzazione dei costi o con la riduzione integrale del rischio. La vita non è una funzione da massimizzare, ma una forma d’arte da realizzare. Una pratica di libertà in cui il soggetto si fa e si (es)pone, assumendo il rischio della scelta come condizione del proprio essere.

In un mondo che ci vorrebbe corpi da amministrare, utenti da proteggere, dati da profilare, processi da ottimizzare, la rivendicazione della scelta libera appare davvero come uno degli ultimi atti rivoluzionari possibili. Non nel senso romantico di una ribellione generica, ma nel senso più ontologico e più serio: la scelta autentica è ciò attraverso cui una vita smette di essere mera sopravvivenza e diventa opera. “Per sbocciare un solo giorno”, scrive l’autore con accento quasi poetico, “un fiore richiede un intero universo”. Allo stesso modo, ogni scelta libera giustifica e riscatta l’universo intero.

Allora, alla domanda “per chi è questo libro?” o “vale la pena leggerlo?”, la risposta è semplice.

Sono libero, o non sono è un libro per chi sente che qualcosa non va, senza riuscire a dire esattamente cos’è che non va. È per chi avverte di essere trascinato da “magnifiche sorti e progressive” verso una strada a senso unico e fatica a credere che non esista alternativa. È per chi guarda con entusiasmo all’intelligenza artificiale e insieme percepisce che, nel cuore di quell’entusiasmo, si nasconde una domanda ancora inesausta sull’umano. È per chi ha letto Harari e ne è uscito con l’impressione di una descrizione lucidissima ma incompleta, come se mancasse il punto decisivo. È per chi lavora nell’università, in azienda, nelle istituzioni, e vede crescere la logica dei KPI, dei ranking, del peer-review, che misurano tutto tranne ciò che conta davvero. È per chi insegna, per chi fa il genitore, per chi ama, per chi si interroga su come trasmettere ai più giovani qualcosa che vada oltre la semplice massimizzazione delle opportunità. Ed è, in fondo, per chiunque si sia chiesto, almeno una volta, in un momento di

autentica sincerità con sé stesso, per che cosa valga la pena vivere. Manzotti questa domanda la pone con forza rara. La risposta che offre non è definitiva, come nessuna risposta filosofica potrebbe essere. Ma è nitida, radicale e scomoda al punto da costringerci ad alzare gli occhi dagli schermi, a guardare fuori dalla finestra e a domandarci seriamente: io, per che cosa scelgo di esistere?

Cum-Scientia Unità nel dialogo | Rivista semestrale di filosofia teoretica

In questo numero

SAGGI

La percezione e l'oggetto. Riflessioni teoretiche e annotazioni critiche

Aldo Stella, Piergiorgio Sensi

Struttura originaria e metafisica dell'esperienza

Dario Rinaldi

Spazio e tempo. Entro l'orizzonte di una possibile metafisica in Kant

Myriam Garaguso

ANALISI D'OPERA

Riccardo Manzotti, *Sono libero, o non sono*, Liberilibri, Macerata 2025

Federica De Felice

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

