

TRADIZIONE E MODERNITÀ

a cura di
LORENZO BIANCHI
GIUSEPPE D'ALESSANDRO
ANTONELLA SANNINO



BIBLIOPOLIS

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali (DISUS) dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Proprietà letteraria riservata

ISBN 978-88-7088-682-5

Copyright © 2021

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, Via Arancio Ruiz 83

<http://www.bibliopolis.it> – e-mail: info@bibliopolis.it

INDICE

INTRODUZIONE	pag. 9
NICOLA PANICHI, <i>Del buon uso dell'immaginazione: tradizione e modernità, rinascite e 'rivoluzioni'</i>	» 17
ANTONELLA SANNINO, <i>Il divino Pimandro: teosofia e alchimia tra antico e moderno</i>	» 47
LORENZO BIANCHI, « <i>Seneca mi è servito più di Aristotele; Plutarco più di Platone [...] Montaigne e Charron più di tutti i precedenti</i> ». <i>Tradizione e modernità in Gabriel Naudé</i>	» 77
GIANNI PAGANINI, <i>Thomas Hobbes e il peccato originale dei moderni</i>	» 103
GUILLAUME COQUI, <i>La scolarisation du cartésianisme: l'exemple du Cogito</i>	» 125
ANTONELLA DEL PRETE, <i>Una questione strategica. Tradizione e modernità in Descartes e nel cartesianesimo olandese</i>	» 141
MARIASSUNTA PICARDI, <i>Corpuscolarismo e cura a distanza. La traduzione italiana (1742) del Discours di sir Kenelm Digby sulla terapia con la polvere simpatica</i>	» 163
GIUSEPPE D'ALESSANDRO, <i>La questione dei Moderni e la filosofia trascendentale degli Antichi</i>	» 193
PIERRE GUENANCIA, <i>Tradition et origine: sur Husserl</i>	» 217

ANTONIO RAINONE, <i>Filosofia analitica fra innovazione e tradizione. Una prospettiva storica</i>	» 239
TIZIANA PANGRAZI, <i>«Il tramite della persona». Tradizione e modernità in Romano Guardini</i>	» 251
VIOLA CAROFALO, <i>Simone Weil e la crisi dell'Europa</i>	» 269
JEAN-PIERRE SYLVESTRE, <i>Des rapports au passé et des usages de l'histoire</i>	» 293
ELENA TAVANI, <i>L'esemplare e il suo valore per l'esperienza. Tradizione e attualità di un concetto</i>	» 313
INDICE DEI NOMI	» 337

GIUSEPPE D'ALESSANDRO

LA QUESTIONE DEI MODERNI
E LA FILOSOFIA TRASCENDENTALE DEGLI ANTICHI

Il titolo del contributo fa riferimento a una definizione che Kant dà della filosofia antica nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, del 1787, dove, al paragrafo dodici, nell'Analitica, quindi nella sezione produttiva della conoscenza, della Logica, egli, in maniera sorprendente, estende all'Antichità la caratteristica del trascendentale¹. Ciò facendo, Kant rivela due cose: 1. La qualità atemporale della filosofia trascendentale, il suo valore intrinseco, in sé e per sé, che ingloba la crono-spazialità delle sue manifestazioni (il concetto e il termine di trascendentale, emersi per la prima volta e con grande chiarezza nella dissertazione del 1770 *Sulla forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile e sui principi di essa*, indicano proprio la struttura della forma, di ogni forma logica, a partire dalle nozioni intuitive di spazio e tempo, per poi estendersi ai concetti dell'intelletto, le categorie, e a quelli della ragione, le idee). 2. La presenza di una dimensione storico-filosofica della prima *Cri-*

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), in ID., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. WEISCHEDER WBG, Darmstadt 1983, 6 Bd.e, II, pp. 123 sg. (B 113 ss., secondo la paginazione dell'edizione dell'Accademia), d'ora in poi cit. con *KrV*; *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. GENTILE e G. LOMBARDO RADICE, Laterza, Roma – Bari 2017, pp. 100 sg.: «Ma nella filosofia trascendentale degli Antichi si trova ancora un capitolo, contenente concetti puri dell'intelletto che, pur non essendo annoverati fra le categorie, per loro dovevano tuttavia valere come concetti puri degli oggetti».

tica, che, se non si sviluppa in senso cronologico-successivo, per tappe, affronta tuttavia tutte le questioni filosofiche che si sono presentate alla mente umana, alla ragione, nel corso della sua storia plurimillenaria, e le risolve radicalmente, come Kant afferma senza indugi, proprio grazie alla filosofia critico-trascendentale, quella cioè che è stata in grado di stabilire i principi fondamentali dell'interrogarsi filosofico superando (*aufheben* è termine tecnico già kantiano) sia il dogmatismo antico e moderno (e quest'ultimo è più sterile), sia lo scetticismo humeano, che in ogni caso rimane più vitale rispetto a quello. L'atteggiamento kantiano, nella duplicità dei suoi due aspetti, quello logico e quello storico, ricorda molto quello successivo hegeliano, pur con tutta la diversità tra i due filosofi, per il fatto di conferire al momento logico, atemporale, la priorità nella trattazione delle diverse posizioni filosofiche succedutesi nello sviluppo storico².

Logica, critica e storia si pongono così come le colonne portanti del trascendentalismo, che si presenta come la filosofia tout-court, una vera e propria *philosophia perennis* che al tempo stesso porta in sé il seme del progresso, vale a dire della tensione continua al trascendimento del dato per l'affermazione della no-

² *Ivi*, p. 698 (B 864, A 836), trad. it. cit., p. 511: «Se io astraggo da ogni contenuto della conoscenza, considerata oggettivamente, allora ogni conoscenza, considerata soggettivamente, è o storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece *cognitio ex principiis*». Cfr. pure I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800, in ID., *Werke*, cit., III, p. 444 (A 20): «Le conoscenze razionali vengono contrapposte a quelle storiche. Quelle sono conoscenze da principi, queste da dati. Una conoscenza può però essere scaturita dalla ragione e nondimeno essere storica; come se ad esempio un mero letterato impara i prodotti di una ragione estranea, e la sua conoscenza di simili prodotti razionali è solo storica». Cfr. inoltre ID., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga 1783, in ID., *Werke*, cit., III, p. 113 (A 3s.), trad. it. di P. CARABELLESE, riv. da R. ASSUNTO, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma – Bari 2009, p. 3: «Ci sono doti, per i quali la storia della filosofia (sia degli Antichi che dei Moderni), costituisce la loro stessa filosofia» e sono diversi da quelli che invece «sono impegnati a creare dalle fonti della ragione stessa».

vità permanente, che è il fine dell'antropologia. Proprio in virtù di questo carattere atemporale, Kant può attribuire il nome di filosofia trascendentale agli Antichi, facendolo in un luogo di snodo assai importante della *Critica*, quando parla delle categorie, cioè dei «concetti degli oggetti» (questa definizione Hegel, nella sua *Logica*, l'avrebbe poi pari pari assegnata alle idee, conferendo ad esse, nel grande confronto proprio con l'analitica e la dialettica kantiane, la piena facoltà conoscitiva dell'assoluto)³, e le connette con la questione della causalità, col principio di ragione sufficiente, e col nesso aggregato-sistema. Nella trattazione delle categorie Kant critica la soluzione offerta da Aristotele sia per il carattere rapsodico e addirittura casuale della sua elencazione linguistico-predicabile dei concetti dell'intelletto⁴, sia per la loro aumentabilità infondata (nei *Prolegomeni* e nello scritto sulle razze umane viene ripreso il detto scolastico per cui «entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem»). I «presunti predicati trascendentali delle cose» sono quelli scolastici dell'inerenza, nell'essere, del buono, del bello e del vero («quodlibet ens est unum, verum, bonum»), che nell'affermarsi del dogmatismo metafisico si sono trasformati in mere tautologie, ma che tuttavia rivelano l'esigenza logica, fondata nella natura della ragione, della conoscenza di tutte le cose⁵.

Proprio il giudizio rispetto ad Aristotele viene modificandosi nel corso degli anni, giungendo alla lode esplicita della sua filosofia nello scritto del 1796 rivolto contro «il tono esclusivo»

³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica* (1812), trad. it. di A. MONI, riv. da C. CESA, Laterza, Roma – Bari 1981, Introduzione, p. 32: «L'idea platonica non è altro che l'universale, o più determinatamente il concetto dell'oggetto». Cfr. I. KANT, *KrV*, p. 132 (B 126 sg.), trad. it. cit., p. 118; ID., *Prolegomeni*, cit., p. 199 (A 128), trad. it. cit., p. 173: «La distinzione tra idee, cioè puri concetti della ragione, e categorie, ovvero concetti puri dell'intelletto, considerate ciascuna come conoscenze di tipo, origine e uso completamente diversi, è un pezzo "decisivo" per la fondazione di una scienza che contenga tutte queste conoscenze a priori».

⁴ Cfr. I. KANT, *KrV*, p. 110 (B 107, A 81), trad. it. cit., p. 97.

⁵ *Ivi*, pp. 123 sg. (B 113 sg.), trad. it. cit., pp. 100 sg.

che si andava elevando nella filosofia di fine secolo, irrazionalisticamente a favore di un misterioso «oracolo interiore» sentimentalistico e misticheggiante (in diretta connessione con i toni di un trentennio prima, dei *Sogni*)⁶. Si tratta di uno scritto, accanto ad altri, in cui l'elemento logico e quello storico-filosofico si uniscono nella definizione stessa della filosofia e nella priorità, affermatasi storicamente e manifestantesi nel suo valore atemporale, del criticismo e del trascendentalismo (che riguarda sia l'aspetto fenomenico che quello noumenico del processo conoscitivo). Così, troviamo come il giudizio su Aristotele, più positivo rispetto a quello espresso nella *Critica*, si accompagni a quello su Platone, che invece, anche se solo parzialmente, viene coinvolto nella stessa corrente irrazionalistica e intuizionistica di fine secolo. Sono tre i filosofi antichi che Kant prende in considerazione nel *Tono*, facendo in tal modo per un verso storia critica della filosofia (non come quella, solo di nome, composta alla metà del secolo da Brucker) e affermando al tempo stesso il valore imperituro della conoscenza razionale sistematica: Platone, Pitagora e Aristotele. I primi due avevano in comune l'essere matematici e filosofi al tempo stesso, accentuando il primo la geometria e le sue meraviglie, il secondo l'aritmetica. Entrambi «filosofavano sulla matematica», attribuendo all'elemento intellettuale tutta la conoscenza a priori, sia quella intuitiva che quella concettuale; mediante questo tipo di filosofia «credettero di essere giunti a un mistero, laddove non ve n'è nessuno» (dopo qualche anno Schelling e Schopenhauer avrebbero parlato ancora di misteri nella filosofia); e ciò non perché la «ragione possa rispondere a tutte le domande che le vengono poste», bensì perché «il suo oracolo ammutolisce, se la domanda

⁶ I. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in «Berlinische Monatsschrift» (Mai 1796), in ID., *Werke*, cit., III, pp. 379-382 (A 392-397), trad. it. *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in ID., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. DE FLAVIIS, Laterza, Roma - Bari 1991, pp. 257-273. Kant parla di «oracolo» nella filosofia anche agli inizi dei *Prolegomena*, cit., p. 114 (A 6), trad. it. cit., p. 5.

viene portata così in alto da non avere più senso»⁷. Va notata l'attenzione che Kant dedica qui alla figura di Pitagora, confermata e ampliata poi nel «breve schizzo di una storia della filosofia» contenuto nella *Logica* (il che conferma il nesso tra le sue prospettive sopra richiamato), definito «un uomo di raro genio», fondatore di una scuola e di un programma filosofico senza precedenti. La «società di filosofi» che egli fondò era basata sull'amicizia e sulla divisione tra dottrine essoteriche ed esoteriche, sul simbolismo della verità logica, fisica e teologica, sulla suddivisione tra semplici uditori e coloro che potevano intervenire nella discussione. Scopo della società pitagorica, condiviso con partecipazione dalla prospettiva filosofico-politica di Kant, intrisa di socratismo, era di «purificare la religione dalla pazzia del popolo, di moderare la tirannide e di introdurre una maggiore legalità negli Stati»⁸.

Va notato qui che la comunità filosofica di amici (i termini utilizzati sono *Sozietät*, *Bund*) viene fondata pure da Epicuro, altro rappresentante sommo della filosofia antica, e quindi del suo carattere trascendentale, e si ritrova costantemente nel modello filosofico e filosofico-politico proposto a più riprese da Kant, orientato al criterio della «ragione umana universale» (*allgemeine Menschenvernunft*)⁹. Addirittura, nella Dialettica, vi è una sorta di fondazione più profonda di ogni modello societario, ed è quella fornita dal «*corpus mysticum* degli esseri razionali», che consente loro, su una base costitutiva di carattere noumenico, di attingere all'essenza della sostanza di ogni comunità umana, dove si manifesta e si realizza quello stoico e neoplatonico «uomo divino in noi (*göttlicher Mensch in uns*)», ineffabile,

⁷ I. KANT, *Vornehmen Ton*, cit., pp. 379-382 (A 392-397), trad. it. cit., pp. 259-262.

⁸ I. KANT, *Logik*, cit., pp. 452 sg. (A 33 sg.)

⁹ I. KANT, *KrV*, p. 710 (B 882, A 854), trad. it. cit., p. 520: «Riguardo all'oggetto di tutte le nostre conoscenze razionali, alcuni erano solo filosofi del senso, altri solo dell'intelletto. Epicuro può essere chiamato il filosofo più eminente della sensibilità, Platone dell'elemento intellettuale».

non categorizzabile e tuttavia nucleo dell'esistenza¹⁰. Platone viene da un lato accomunato al giudizio sui «nuovi platonici» (il riferimento era all'opera di Schlosser)¹¹ e sulla «nuovissima sapienza tedesca» – per la quale, con toni che sarebbero stati propri anche della critica hegeliana al soggettivismo intuizionistico, «sapere, fede e opinione (*Wissen, Glauben und Meinen*)», e non il lavoro della ragione, costituivano l'essenza della filosofia –, dall'altro liberato dall'interpretazione conservatrice antirivoluzionaria (e sappiamo che Kant aveva difeso appassionatamente la rivoluzione francese) ed elogiato per la sua coerenza, pur non essendo giunto alla domanda capitale circa la possibilità dei giudizi sintetici a priori e avendo ammesso un'intuizione intellettuale¹². «Platone l'accademico» (diversa era stata la pennellatura del filosofo nella *Critica*) divenne così «il padre di ogni fantasticare esaltato nella filosofia», sebbene senza sua «colpa», giacché la sua intuizione intellettuale valeva solo «all'indietro», per spiegare la possibilità di una conoscenza sintetica a priori, non «in avanti», per ampliarla mediante «quelle idee leggibili nell'intelletto divino»¹³. Rispetto a questa deriva misticheggiante e irrazionale riluce invece la filosofia di Aristotele, per il quale essa è «lavoro» (e anche su questo punto vi è continuità con il successivo «lavoro del concetto» hegeliano), considerato da Kant, al pari di Pitagora e Platone, «solo come metafisico, cioè scompositore di ogni conoscenza a priori nei suoi elementi, e come artista della ragione, nel ricomporli nuovamente a partire da essi (cioè dalle categorie)». Pur non avendo distinto tra uso

¹⁰ *Ivi*, pp. 513 (B 597, A 569), 679 (B 836, A 808), trad. it. cit., pp. 367, 497.

¹¹ J. G. SCHLOSSER, *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795.

¹² Cfr. I. KANT, *Vornehmen Ton*, cit., pp. 380, (A 393); 385 nota, (A 402); trad. it. cit., pp. 259 sg., nota, 264. Sulla triade *Glauben, Wissen e Meinen*, cfr. pure ID., *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in «Berlinische Monatsschrift» (Oktobre 1786), in ID., *Werke*, cit., III, p. 276 (A 319).

¹³ Cfr. I. KANT, *Vornehmen Ton*, cit., p. 387 (A 408), trad. it. cit., pp. 265 sg.

sensibile e intelligibile delle categorie, volendole estendere all'ultrasensibile attraverso il principio di causalità (e trasformandole in idee platoniche, categorizzando le idee, secondo pure la soluzione hegeliana), tuttavia Aristotele, «un pensatore estremamente prosaico», come lo è ogni filosofia, diventa un bastione contro le mode irrazionalistiche e sentimentalistiche («filosofare poeticamente» sarebbe come se un commerciante redigesse i suoi «libri contabili non in prosa, ma in versi»), e riceve su di sé, come Platone, «il sigillo dell'Antichità». Lo scritto kantiano si chiude con un riferimento a Fontenelle e alla sua ironia nei confronti di coloro che vogliono credere agli oracoli e non possono essere impediti in questo¹⁴.

Il richiamo a Fontenelle ci consente di dedicarci alla prima metà del titolo del nostro contributo, alla questione dei Moderni. A Kant in realtà non interessava la ripresa o la ricostruzione della *Querelle* tra Boileau e Fontenelle – con la quale si era confrontato nei suoi corsi di logica¹⁵ – quanto piuttosto il significato in sé di ciò che è moderno, e questo si collega direttamente al significato e al valore universali e atemporali della Modernità, che si stacca e supera il riferimento crono-spaziale del suo svolgimento. Non si è moderni perché si è superata una determinata era, e infatti di polemica sulla barbarie medioevale non c'è traccia; si è moderni perché, anzitutto, si riprende la domanda socratica del «conosci te stesso» (basti richiamare qui le prime pagine della *Ragion pura*)¹⁶. Qui, la ragione matura dei Moderni viene invitata fortemente a intraprendere nuovamente la sua «occupazione più impegnativa», vale a dire la «cono-

¹⁴ *Ivi*, pp. 382 (A 397), 396 sg. e nota (A 425 sg.), trad. it. cit., pp. 261 sg., 273.

¹⁵ Cfr. N. HINSKE, *Kant e la Querelle des Anciens et des Modernes. La Riflessione 2569 e gli appunti delle lezioni di logica. Sull'idea polemica del pregiudizio*, in ID., *Tra Illuminismo e Critica della Ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Edizioni della Normale, Pisa 1999, pp. 73-92.

¹⁶ I. KANT, *KrV*, p. 13 (A XI), prefazione alla prima edizione, trad. it. cit., pp. 6 sg.

scenza di sé (*Selbsterkenntnis*)», in diretta filiazione dello *gnōti seautōn* socratico e dell'Apollo delfico e la si sviluppa nuovamente, con il proprio contributo di originalità. Questa autoco-noscenza, e autoconsapevolezza, è legata strettamente all'esercizio della critica, che costituiva l'orizzonte e la prospettiva dell'Illuminismo («la nostra epoca è la vera e propria epoca della critica»), e alla quale ogni operazione dell'intelletto e della ragione, e delle relative discipline, andavano sottoposte, mentre religione e legislazione intendevano sottrarsi per mantenere i loro privilegi sociali e politici¹⁷. La critica kantiana, nella maturità illuministica, chiudeva la parabola aperta agli inizi del secolo da Leclerc, il quale aveva collocato il compito della sua *ars critica* nel passare al setaccio i portati delle tradizioni culturali per vagliarne autorevolezza e credibilità. La prospettiva di Kant è di innalzare la critica a un livello antropologico atemporale di validità, innestando su di essa il discorso sull'uomo e sul mondo che egli veniva facendo e che si staccava dalle tradizioni storico-culturali determinate.

La questione non si concretizza e non si limita alla maieutica e al connesso metodo di trarre fuori la verità, perché questa alberga in noi e noi la dobbiamo far emergere. Il vero carattere sostanziale sta nella modernità degli Antichi: non è Hume a essere lodato (anzi egli è fortemente criticato per non aver appreso l'«arte della navigazione» e dell'orientamento e aver fatto «arenare la sua nave» sulle sabbie dello scetticismo, secondo l'efficace immagine kantiana)¹⁸, a parte il risveglio dal sonno dogmatico, è Platone! E la conoscenza di sé socratica trova il suo momento fondativo forte nella dottrina platonica delle idee. Non è infatti un caso che Kant, molto prima di Schopenhauer, definisca «sublime» (*erhaben*) il padre della filosofia, il quale, se non può essere seguito nel suo innalzarsi al mondo delle idee¹⁹, tut-

¹⁷ *Ivi*, p. 13, nota (A XII), trad. it. cit., p. 7, nota; cfr. I. KANT, *Logik*, cit., p. 457 (A 40).

¹⁸ I. KANT, *Prolegomena*, cit., p. 121 (A 18), trad. it. cit., p. 17.

¹⁹ I. KANT, *KrV*, pp. 321 sgg. (B 370, A 313 sgg.), trad. it. cit., pp. 247 sgg.

tavia è colui che ha colto il primato della dimensione contemplativa rispetto all'affannosità e alla sterilità del mero occuparsi del pragmatico, dai moderni inquadrato come l'unica possibilità del fenomenico²⁰. Kant, come del resto, in grande continuità, avrebbe fatto Hegel, critica fortemente Brucker, il quale, irretito nel pragmatismo di una storia della filosofia definita «critica», che impediva a questa di sottrarsi alla ripetitività meramente ricostruttiva e narrativa del metodo pragmatico, basato sul nesso di causalità, non era riuscito a presentare in maniera viva le tappe e le tematiche forti del pensiero filosofico nel suo svolgimento storico²¹. Colui che si presentava come il rappresentante moderno e filo-moderno della tradizione filosofica intesa come *Historia critica philosophiae*, con la sua opera fin dal titolo rinvia alla questione sul che cosa fosse la critica e quando fosse sorta (si pensi all'*Ars critica* di Leclerc); essa è critica letteraria (e letteratura e critica sono due cose distinte, vogliono dire due cose diverse), critica testuale, filologica, linguistica, comparata (di *vergleichende Sprachwissenschaft*, fondata storicamente, avrebbe parlato a fine secolo un teologo antikantiano, Gabler)²².

²⁰ I. KANT, *Logik*, cit., pp. 467 sg. (A 56 sg.): «Se nella cultura delle scienze si fosse sempre solo guardato al guadagno materiale, all'utilità delle stesse, non avremmo nessuna aritmetica e nessuna geometria. Inoltre il nostro intelletto è organizzato in modo che esso trova soddisfazione nella semplice intelligenza e ancor più che non nell'utilità che scaturisce da ciò. Questo fatto lo notò già Platone. In ciò l'uomo sente la sua eccellenza [...]. Il valore interiore, che le conoscenze hanno mediante la perfezione logica, non è paragonabile con il loro valore esteriore, quello nell'applicazione».

²¹ I. KANT, *KrV*, pp. 323 sgg. (B 372 sgg., A 316 sgg.), trad. it. cit., pp. 248 sgg.; sulla mancanza di critica storica in Brucker, la cui storia della filosofia è una «pesante zavorra», cfr. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. CODIGNOLA e G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 1, p. 132 sg.; sulla storiografia pragmatica cfr. ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. CALOGERO e C. FATTA, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. 1, pp. 4, 10, 13, 200-203; sul pragmatismo storico cfr. G. D'ALESSANDRO, *L'Illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e il suo tempo*, Liguori, Napoli 2000, pp. 191-200.

²² Cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica. La Religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 205 sg.

Quando però vuole diventar storia critica della filosofia, limitandosi invece a una mera ricostruzione storica, estrinseca, fallisce proprio il suo obiettivo dichiarato. Più volte Kant si sofferma sulla distinzione tra logica e storia, tra filosofia critico-trascendentale (le *Begebenheiten*, gli avvenimenti storici, vengono inquadrati nel più ampio campo delle *Erscheinungen*, dei fenomeni, soggiacendo così al principio di causalità, di connessione tra la causa e l'effetto, nocciolo del pragmatismo storico, un principio strettamente connesso a quello di ragione sufficiente) e filosofia dogmatica, incapace di superare il meccanicismo e il determinismo e di volgersi a libertà, alla pietra angolare di tutto il sistema della ragione, unica in grado di consentire il passaggio dalla meccanica alla dinamica. Questo costituiva un compito decisivo per la filosofia moderna, che consentiva di considerare il tutto della realtà e della natura nel suo fluido divenire, che andava ben oltre la staticità della causalità deterministica, nel quale la filosofia leibniziano-wolffiana era rimasta irretita²³.

Kant dimostra di conoscere molto bene il dibattito della sua età sullo statuto delle scienze: se in maniera esplicita mette a confronto la dottrina delle idee, quella platonica e quella sua (intesa come grande specificità della conoscenza filosofica, e abbiamo già visto come Hegel identificasse idea e categoria, definendo la prima negli stessi termini kantiani della seconda, «concetto dell'oggetto»), privilegiandola senz'altro rispetto al mero fenomenismo causalistico e storico-erudito bruckeriano, già nella *Storia generale della natura* egli si era confrontato con l'approccio "pragmatico"- empiristico dei teologi storici della *Storia universale del mondo*, che avevano tradotto e ampliato quella inglese²⁴. Il confronto con Brucker è anche l'occasione per l'ulteriore analisi della filosofia wolffiana e leibniziana, della quale questi era esponente; essa agli occhi di Kant era rimasta nell'am-

²³ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, in ID., *Werke*, cit., V, pp. 47-99.

²⁴ I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Königsberg und Leipzig 1755, in ID., *Werke*, cit., I, p. 235.

bito del dogmatismo e non era stata in grado di compiere il passo decisivo verso la filosofia critico-trascendentale, quello poi fatto dal criticismo, e unico in grado di conferire alla filosofia il carattere di scienza²⁵. Né l'empirismo di Hume, né il dogmatismo di Leibniz e Wolff, i cui sistemi rivelavano nella parte pratica il loro contributo più efficace (il «regno della grazia» leibniziano²⁶ e la volontà agente wolffiana), potevano reggere il confronto con le altre discipline e costituire la filosofia come scienza. L'unica possibilità in questo senso era quella garantita dal criticismo, e il fatto che Kant parli esplicitamente di «filosofia trascendentale degli Antichi» vuol dire che l'attribuzione di questo carattere a Platone e ad Aristotele li faceva ricomprendere nella scienza filosofica tout-court, svincolantesi da categorie e periodi storici, scienza fondata sul sistema (si pensi all'architettonica della ragion pura)²⁷, sull'idea dell'intero e sulla armonizzazione dell'approccio apriorico, critico e trascendentale (riguardante cioè la struttura della forma delle categorie conoscitive) con quello empirico-fenomenico.

Va inoltre messo in rilievo il fatto che il concetto di libertà (concetto della ragione, quindi idea) e quello di trascendentalità (che riguarda sia l'intelletto che la ragione, e anche l'intuizione sensibile) ricevono la loro dimensione fondante nella prospettiva dell'intelligibile che è pure noumenico: non va dimenticato che la sintesi dell'appercezione è sintesi dell'immaginazione prima che dell'intelletto, e che essa è «una facoltà dell'anima cieca, di cui solo raramente siamo consapevoli»²⁸, vale a dire la sintesi della conoscenza fenomenica ha un sostrato noumenico. L'attri-

²⁵ I. KANT, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1791/1804), in ID., *Werke*, cit., III, pp. 589-595 (A 7- A 22), trad. it., *Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff?*, in ID., *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 153-158.

²⁶ I. KANT, *KrV*, pp. 682-685 (B 840-845, A 812-817), trad. it. cit., pp. 499-502.

²⁷ *Ivi*, pp. 695 sgg. (B 859 sgg., A 831 sgg.), trad. it. cit., pp. 509 sgg.

²⁸ *Ivi*, p. 117 (B 104, A 78), trad. it. cit., p. 95.

buzione dell'intuizione al solo dominio (termine matematico, che sarebbe diventato il «campo») della sensibilità non è una cessione empiristica, è il giusto riconoscimento della possibilità conoscitiva trascendentale. Questo elemento è anche critico, tant'è vero che Kant parla più volte di filosofia critico-trascendentale (la nuova scienza, come la definisce nei *Prolegomeni*), e non dogmatica o scettica, come l'unica filosofia che possa essere scienza, che assolve così i compiti della conoscenza scientifica moderna e si mette al passo con la matematica e con la fisica. Ora, filosofia trascendentale vuol dire tante cose, che comprendono in sé il significato kantiano ad essa attribuito e al tempo stesso lo superano: essa da un lato è platonica, dall'altro recepisce le istanze empiristiche, di una conoscenza utile, le quali nelle conoscenze umanistiche diventano critica, filologia, storia, ermeneutica. Una critica meramente empirica non andava tuttavia oltre il campo fenomenico, mentre a Kant, e alla filosofia come scienza, importa, eccome, la possibilità di intrattenersi nel mondo delle idee. È in questo senso precipuo che Kant introduce Platone, e lo definisce sublime. La critica a Brucker e alla sua critica empiristico-causalistica è dovuta al fatto che essa non coglie per niente l'essenza della filosofia, vale a dire proprio quel noumenico e trascendentale mondo delle idee, così vicino al trascendente, che certo interessava Kant, e che era strettamente connesso col bisogno profondo della ragione e col suo ineliminabile anelito all'assoluto.

La filosofia non può rinunciare a questo, verificando ancora una volta, con Platone, che la quintessenza della conoscenza è l'attingimento della verità nella realizzazione della giustizia. Il richiamo alla *Repubblica* platonica è sia contro Brucker e la metodologia cosiddetta pragmatica (ricordiamo che il termine risale ai primi anni del Settecento), con la curvatura utilitaristica da metà Settecento, sia contro una costituzione politica, col riferimento implicito ma chiaro a quella americana, che aveva posto nel conseguimento della felicità il suo scopo. La *polis* platonica aveva come fine la giustizia, e questa è la realizzazione piena della verità, e sul mondo delle idee così articolato è ne-

cessario meditare nuovamente e in maniera approfondita, avvertiva Kant²⁹. Proprio nel mondo delle idee troviamo la soluzione della problematica della causalità, che non poteva rimanere arenata nelle secche sterili dello scetticismo humeano (campione della modernità filosofica agli occhi dei pragmatici). Kant parla esplicitamente, e con grande convinzione, visto che i paragrafi 11 e 12 sono della seconda edizione della *Critica*, di una filosofia trascendentale degli Antichi perché è con essi, non con i Moderni (né con Hume e Locke, e neanche con Leibniz e Wolff, perché non avevano filosofato adeguatamente, cioè platonicamente!) che egli vede unità di intenti con il criticismo trascendentale. Questo avviene non nel senso di una ricostruzione storico-erudita, che consentirebbe al massimo di accrescere il proprio bagaglio di nozioni, e nemmeno di un ossequio incondizionato nei confronti dell'antichità, che significherebbe soggiacere al «pregiudizio» nei confronti di quest'ultima. Avviene piuttosto nel solco di quella concezione della filosofia perenne, di valore universale e atemporale, che caratterizza l'essenza stessa della filosofia antica e moderna. In questo contesto, insieme a Platone, a Socrate, a Epicuro, agli Stoici, troviamo Aristotele. Se da un lato egli non è stato capace di andare oltre un mero «aggregato» e una «rapsodia» nell'elencazione accidentale delle categorie, rientra tuttavia fortemente in gioco quando, contro le mode romanticheggianti, Kant, come abbiamo visto, afferma la necessità di fare filosofia ragionando e non poetando e già quando, nelle Analogie dell'esperienza della *Critica* (alle quali egli nei *Prolegomeni* raccomandava grande attenzione), la centralità della sostanza, cioè proprio della principale categoria aristotelica, viene affermata prima del nesso di causalità, cioè della causa efficiente (il famoso *Ursache-Wirkung-Zusammenhang*; la causa formale la si ritrova nel trascendentale, la causa finale nell'ideale del Sommo Bene) e poi, nella «permanenza della sostanza» (*Beharrlichkeit der Substanz*) stessa, nella quale

²⁹ *Ivi*, pp. 322 sgg. (B 371 sgg., A 314 sgg.), trad. it. cit., pp. 247 sgg.

rientra addirittura, in maniera stupefacente, il tempo che «permane e non passa», il tempo dunque come «modo dell'essere», diverso da quello del flusso della coscienza percettiva dell'Estetica³⁰. Aristotele è stato vero «geografo della ragione», più di Hume, perché ha saputo dare consequenzialità alla sua costruzione razionale-misurativa-logica. Il trascendentale si presenta anche, di fatto, come il togliimento (proprio nel senso della *Aufhebung*, già kantiana) del fenomenico, in quanto indica la permanenza delle strutture logiche che organizzano la fenomenicità; in questo contesto il termine indica la soluzione apicale della Modernità rispetto alla questione della realtà e del tempo. Quello che Heidegger avrebbe delineato come esistenziali, sostituendoli alle categorie, indica la stessa esigenza profonda, che è di assoluto (e Kant ci indica la centralità della tematica).

Parlare di trascendentale, di filosofia trascendentale, a proposito degli Antichi può sembrare a prima vista esagerato, e tuttavia Kant lo fa a ragion veduta, offrendoci egli stesso la chiave per interpretare sia questa sua definizione, sia, più universalmente, la sua stessa filosofia³¹. Nei *Prolegomeni* leggiamo che «l'intera filosofia trascendentale, che precede necessariamente ogni metafisica», rappresenta la «soluzione completa» della possibilità di giudizi sintetici a priori e quindi della filosofia come scienza, offerta secondo un «ordine sistematico» e una «estensione detagliata»; essa è una «scienza nuova», che deve precedere ogni metafisica (emerge una grande esigenza di novità, cioè di esplorare terre nuove, muniti di una bussola e una mappa, secondo un'immagine ricorrente all'epoca, per favorire l'incremento delle scienze e del progresso morale, ben diverso dalla mania delle novità alla moda)³². Se egli inserisce – agli inizi dell'Analitica e dopo che ha spiegato trascendentalmente spazio

³⁰ *Ivi*, pp. 220 sgg. (B 225 sgg., A 182 sgg.), trad. it. cit., pp. 158 sgg.

³¹ I. KANT, *Fortschritte*, cit., pp. 596 sgg.: «Storia della filosofia trascendentale tra noi nell'età contemporanea», trad. it. cit., pp. 159 sgg.

³² Cfr. I. KANT, *Prolegomena*, cit., p. 140 (A 47), trad. it. cit., p. 57.

e tempo, cioè le intuizioni – una sorta di cornice introduttiva, preparatoria e legittimante lo stesso criticismo, collocandolo quindi nel solco della tradizione massima della filosofia, della *philosophia perennis*, dello *scire per causas* (completato e giustificato dalla libertà, concetto della ragione, idea indimostrabile e basata sulla fede razionale), della metafisica (da lui rinnovata, modernizzata in quanto deprivata del principio come dogma e riportato alla sua radice di *arché*, legato alla *ousìa*, quindi platonicamente e aristotelicamente), vuol dire proprio che col trascendentale ci troviamo nel solco della filosofia in quanto tale. Noi parliamo di filosofia trascendentale degli Antichi, come fa Kant per Aristotele e per Platone (giacché il trascendentale è sì platonico, nel senso dell'intelligibile e del sensibile e della loro forma), e come possiamo fare noi per lui, e in realtà spesso non ci accorgiamo che mettiamo un nome, definiamo, inseriamo in una categoria un fenomeno, un qualcosa che riguarda magari secoli – tra Aristotele e Marco Aurelio passano circa cinquecento anni, che noi pensiamo di ricomprendere in un battito del pensiero... – e che abbiamo l'ardire di riportare a una sintesi della brevità che non tiene affatto conto dei concreti e imprevedibili sviluppi fenomenici, temporali. Gli elementi che entrano in gioco sono tantissimi, e quelli suggeriti da Kant si concentrano sia sulla strutturazione contenutistica del trascendentale, che su quella metodologica. La meditazione filosofica sulla temporalità si congiunge all'attingimento della verità profonda del senso dell'essere e, in ultima istanza, con il conferimento di senso a questo mediante il superamento della sua fissità.

L'empirismo e la fenomenicità non possono più bastare (lo stesso principio di ragione sufficiente, leibniziano e wolffiano, non è in grado di dar conto della realtà), ci vogliono i fondamenti di quella, che in fondo si presentano come ultra-fenomenici, a-spaziali e atemporali, noumenici, quindi trascendentali. Ecco che, per questa sua caratteristica, il trascendentale rivela possedere molti tratti in comune col noumenico, e ciò offre nuovi squarci interpretativi per la filosofia kantiana. Chi si era accorto bene di questo valore perenne del criticismo, continua-

tore quindi del platonismo e dell'aristotelismo proprio in quanto espressione della filosofia universale e del grande portato antropologico della filosofia come scienza, oltre che come sapienza e come saggezza, era stato Stäudlin, il teologo al quale non a caso Kant dedicò il *Conflitto delle Facoltà* (e un altro teologo di stretta osservanza kantiana, Tieftrunk, criticato proprio dal primo per non aver preliminarmente «purificato» i termini del rapporto tra criticismo e cristianesimo, fu autorizzato da Kant stesso a curare un'edizione delle sue opere). Egli, nelle sue *Idee* e poi nella *Storia dello scetticismo*, aveva distinto Kant da Hume³³. E se noi consideriamo bene la struttura della prima *Critica*, vediamo come già in essa, oltre che nei *Principi metafisici della scienza della natura* e nei *Prolegomeni*, Kant avesse messo in rilievo i limiti dell'empirismo humeano e dei suoi esisti scettici. Parlare di filosofia trascendentale degli Antichi vuol dire dare sostanza a quella storia della filosofia che la *Critica della ragion pura* anche è, e il richiamo tanto a Platone quanto ad Aristotele avviene nel segno dell'elogio, diverso dal riconoscimento per i meriti di Hume, perlopiù svalutato poi, e dalla critica sia a Leibniz che a Wolff, rimasti fermi al meccanicismo, con il primo che in certi termini lo rompeva con l'apertura verso il «regno della grazia» (fondatrice della libertà), che non a caso Kant riprende e fa proprio quando introduce il «regno dei fini» e la libertà fondata sulla fede. Gli Antichi sono per molti aspetti migliori (evitando senz'altro, in ogni caso, il «pregiudizio dell'antichità», che peraltro faceva il paio con quello sulla modernità), e i Moderni si rifanno ad essi quando prendono su di sé nuovamente il compito più arduo della ragione, del *Lògos*, che è la conoscenza di sé. Qui emerge e si dà la nostra radice fondante, sostanziale, che è noumenica e trascendentale. Il progresso si fonda sulle idee, e queste sono sottratte al tempo, universali ed eterne. Il più grande spettacolo della storia dell'umanità, la ri-

³³ Su Stäudlin cfr. G. D'ALESSANDRO, *Kant e l'ermeneutica*, cit., pp. 48-55, 259-262.

voluzione francese, si fonda su di esse e sulla dignità dell'uomo, che la filosofia insegna e proclama.

Abbiamo già avuto modo di vedere come, per più di un aspetto, la *Ragion pura* sia anche una storia della filosofia, non cronologica ma tematica, ed è alla conclusione di questo sviluppo storico della ragione che Kant può affermare di aver affrontato tutti i problemi posti sul tappeto dalla ragione nel suo interrogarsi e di averli risolti tutti. È storia della filosofia quando esplicitamente richiama Brucker e lo critica, quando fin dall'inizio della *Critica* parla di Talete (Hegel lo avrebbe fatto nelle lezioni di storia della filosofia, e va ricordato che entrambi erano professori di logica e metafisica), e poi di Platone e Aristotele, di Locke, Leibniz e Hume. Lo è ancora, in maniera del tutto esplicita sia contenutisticamente che metodologicamente, agli inizi dei *Prolegomeni*, cioè di quell'opera che intendeva chiarire in maniera più fluida la struttura della prima *Critica*, quando Kant, in un modo che sarebbe riemerso in Hegel, parla della storia della filosofia e del suo rapporto con la filosofia. Nella stroncatura della recensione di Feder sulle «Göttingische gelehrte Anzeigen», a questi viene rimproverata una crassa ignoranza filosofica e di non accorgersi del proprio empirismo scettico superficiale presente nel muro dell'esibito dogmatismo wolffiano³⁴. Sono luoghi nei quali Kant si confronta col portato della tradizione, dai quali emerge e si conferma che la modernità del discorso filosofico non è un fatto cronologico, ma sostanziale (e forte è l'eco della «permanenza della sostanza» delle Analogie dell'esperienza, che è analogico proprio nel senso della *analogia entis* e della derivazione del fenomenico dall'essenza, malgrado e anzi proprio per la sostituzione dell'ontologica con l'analitica). Infatti, a potenziare questa lettura è, già all'inizio, il richiamo al «conosci te stesso» delfico e socratico, presentato come il compito più im-

³⁴ Cfr. I. KANT, *Prolegomena*, cit., pp. 250 sgg. (A 201 sgg.), trad. it. cit., pp. 273 sgg.: «Aggiunta, su quel che può succedere, per rendere reale la metafisica come scienza», e «Prova di un giudizio sulla critica, che precede l'analisi».

pegnativo della ragione nell'età moderna: essa si richiama all'antico, alla sua fondazione, e l'orientamento kantiano conferma così, tra l'altro, l'invito a superare i pregiudizi, dell'antichità e della modernità, che era stato affrontato nelle lezioni di logica³⁵. Il primo si basa sul riconoscimento incondizionato degli autori classici, per conoscere i quali è necessaria una grande erudizione, il secondo sull'atteggiamento superficiale che si può fare a meno degli Antichi in quanto superati dalla novità. Nello scritto contro Eberhard³⁶, oltre al riferimento alla mera lettera (a proposito di Leibniz, e la cosa richiama Lessing e anticipa la polemica anti-teologica), emerge il ruolo del trascendentale, come vero criterio di interpretazione dei momenti forti della storia del pensiero, vere e proprie tappe in attesa che la critica della ragion pura ne risolvesse le istanze, basate fondamentalmente sulla possibilità di giudizi sintetici a priori senza far ricorso a una intuizione intellettuale o illuminazione ultrasensibile, intelligibile.

Va notato come, quarant'anni dopo la prima *Critica*, Hegel, nei suoi corsi di storia della filosofia, usasse proprio gli stessi toni di Kant: primato della ragione, affermazione del valore atemporale delle conquiste della ragione nel corso dei millenni, da quando cioè l'uomo in quanto uomo ha esercitato la ragione pensante (la hegeliana *denkende Vernunft*, che si collega alla *allgemeine Menschenvernunft* kantiana e mendelssohniana), chiarificazione ed esposizione dei risultati conseguiti dal pensiero razionale, critica a quei punti di vista meramente storici, estrinseci, aggreganti e non sistematici tipici delle storie della filosofia dell'epoca. Colpisce molto la padronanza che Hegel mostra del linguaggio illuministico a proposito della causalità: egli ne parla addirittura alla potenza, come *Ursachlichkeit*, che richiama for-

³⁵ Cfr. N. HINSKE, *Kant e la Querelle...*, cit., pp. 83 sgg.

³⁶ I. KANT, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg 1790, in ID., *Werke*, cit., III, pp. 297-375, trad. it., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in ID., *Scritti sul criticismo*, cit., pp. 61-128.

temente quella *Kausalität der Ursache* di cui aveva parlato Kant, dove la causalità rappresenta un elemento essenziale nella sua ricostruzione trascendentalistica della filosofia antica. Del resto, per molti aspetti i veri moderni, portatori di contributi originali nel far proprie le verità della filosofia, sono gli antichi: questo è il grande risultato al quale approdano sia Kant che Hegel, e basta vedere l'attenzione e lo spazio dedicati alla filosofia antica per rendersene conto. Un esempio valga per tutti: il giudizio su Hume, irrimediabilmente naufragato su lidi scettici (l'immagine è di Kant, mentre Hegel elogia piuttosto Sesto Empirico, per il quale l'*epoché* scettica era solo un momento per giungere all'affermazione della verità, un po' come il ruolo del negativo, dell'essere che perennemente risorge nel divenire: questo è la verità dell'essere e del nulla, in realtà è la verità dell'essere, giacché il nulla è un astratto, e in tal modo viene realizzata, nello spirito eternamente diveniente, l'esigenza kantiana di dinamizzare la meccanica causale, cosa che né Leibniz né Wolff avevano fatto, tantomeno i loro seguaci). Ciò facendo (leggendo la tradizione, appropriandoci di essa e installandoci nella nostra novità), noi realizziamo nella nostra concretezza l'essenza atemporale perennemente evolventesi nella temporalità, e l'interpretazione nostra specifica diventa foriera di aperture sempre nuove al flusso della vita e all'appropriazione identitaria autocosciente delle soggettività personali, della verità dell'essenza che si rivela nell'esistenza. Lo stesso avviene nell'ambito della storia della filosofia, quando il giudizio di entrambi i filosofi toglie di mezzo una mera ricostruzione di dati estrinseci, come fa Kant col wolfiano Brucker e Hegel col kantiano Tennemann (oltre che con Brucker stesso)³⁷. Entrambi parlano di storici della filosofia (*Geschichtschreiber der Philosophie*)³⁸, dice Kant, e la stessa espres-

³⁷ I. KANT, *KrV*, pp. 323 sgg. (B 372 sgg., A 316 sgg.), trad. it. cit., pp. 248 sgg.; G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 130.

³⁸ I. KANT, *Über eine Entdeckung...*, cit., p. 373 (BA 126), trad. it. cit., p. 128: «Così la critica della ragion pura potrebbe benissimo essere la vera e propria apologia di Leibniz, anche contro i suoi seguaci, che gli tessono

sione la utilizza Hegel³⁹, diversi da coloro che pensano e ricercano in proprio, come Kant richiamava agli inizi dei *Prolegomeni*, e con la dimensione del *forschen* distinta da quella dello *schreiben*, come aveva indicato appunto uno storico, Heeren)⁴⁰, e, ciascuno dal proprio punto di vista (Hegel critica il kantiano Tennemann per il presupposto di non poter conoscere la verità, Kant e Hegel criticano entrambi Brucker per la morta erudizione, la mancanza di spirito filosofico), mettono in evidenza come la speculazione filosofica abbia in sé un valore atemporale, proprio della dignità dell'uomo, e non dipenda dalle circostanze storiche determinate. Si può fondatamente parlare di «filosofia trascendentale degli Antichi» giacché proprio Platone e Aristotele si erano mossi su quella sicura via della scienza pur avendo avuto bisogno di quella *Erläuterung praeliminaris* (una proposta che riprendeva l'esigenza manifestata da Wolff nel *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*) che non fecero e che viene fatta da Kant, dopo il risveglio humeano, con la divisione tra mondo sensibile e mondo intelligibile e con l'attribuzione dell'intuizione al primo. La necessità di portare sicurezza nel territorio della metafisica porta a evitare le chiacchiere di tutti quelli che si sentono autorizzati a mettersi lingua senza avere la necessaria competenza, i cosiddetti «naturalisti della ragion pura», che ricorrono poi presuntuosamente allo «spirito profetico» della «sana ragione». Gli stessi oppositori di Hume, tra cui Beattie e Priestley, invece di penetrare a fondo nella natura della ragione, escogitarono il ricorso al «comune intelletto umano», inteso come un «oracolo», la stessa cosa che avrebbero fatto i neoispirati romanticheggianti, come gli eclettici neoplatonici e i loro «grilli». L'impresa riuscita a Kant, e che non era riuscita a nessuno, né degli

elogi non onorevoli; come può esserlo anche per diversi filosofi più antichi, ai quali più d'uno storico della filosofia, pur con tutte le lodi loro attribuite, nondimeno fa dire evidenti assurdità».

³⁹ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, pp. 16-19, 29 sgg., pp. 131 sg.

⁴⁰ A. H. L. HEEREN, *Etwas über die Seltenheit classischer Geschichtschreiber, besonders in Deutschland* (1809), in ID., *Historische Werke*, Göttingen 1824, IV, pp. 443-449.

Antichi né dei Moderni, prima di lui, era stata quella di costruire un sistema in base a un «piano» sicuro (un'esigenza comune agli storici illuministi, come Gatterer e Schlözer)⁴¹.

L'orizzonte del trascendentale rende così possibile la fondazione critica della base sistematica, e architettonica, dell'edificio intero della ragione. Esso mette al riparo sia dal dogmatismo che dallo scetticismo, diventa criterio di spiegazione e di svolgimento della storia della filosofia; è fondativo, è il sostrato della sostanza, proprio quella delle Analogie della prima *Critica*, alle quali Kant nei *Prolegomeni* raccomanda di riferirsi. Per questo si può parlare di un carattere perenne della filosofia trascendentale, la quale non disdegna affatto di riconoscere aspetti classici della metafisica e della logica (si pensi alle sei tappe della conoscenza delineate in quest'ambito)⁴². La cosa notevole è che Kant nei *Progressi* parla proprio, in maniera ricapitolativa, di una «storia della filosofia trascendentale tra noi nell'età contemporanea», e questo titolo fa il paio con il cenno a quella degli Antichi fatto nella *Ragion pura*; non solo, parlando di storia, va subito al nocciolo della questione, attinge alle «fonti stesse della ragione» e ci espone la sua filosofia, la sua soluzione alla questione metafisica deflagrata con gli attacchi di Hume alla causalità e impossibilitata a essere difesa dalle filosofie di Wolff e di Leibniz. Proprio in virtù delle sue scoperte la filosofia ha potuto fare dei progressi e si è affermata come filosofia trascendentale, la nuova metafisica che non è più metafisica in quanto emendata, purificata dalla critica.

Dopo il discorso logico e storico si presenta un'ulteriore dimensione del trascendentale, ovvero della filosofia critico-trascendentale (la «scienza nuova»⁴³, cosa che nel titolo riecheggia

⁴¹ I. KANT, *Prolegomena*, cit., pp. 182, 191 (A 103, A 117), trad. it. cit., pp. 139 sgg., 159; ID. *Was heißt...*, cit., p. 279 nota (A 324), trad. it. cit., p. 26 nota.

⁴² I. KANT, *Logik*, cit., p. 468 (A 57 sg.)

⁴³ I. KANT, *Prolegomeni*, pp. 120 sg. (A 17 sg.), trad. it. cit., p. 17: la critica è «una scienza completamente nuova, della quale in precedenza nessuno aveva concepito nemmeno il pensiero».

Vico e riprende Bacone), che ne costituisce la quintessenza, vale a dire la libertà: questa, in un sol colpo, realizza l'esigenza della «dinamica», in quanto dà senso, ordine e prospettiva al dinamismo della natura, antica tematica kantiana dall'epoca delle «forze vive». Già l'impostazione della terza antinomia fa vedere chiaramente da che lato propende Kant, da quello di una causalità messa in moto dalla libertà. Ma questa era proprio l'esigenza manifestatasi già nell'Analitica a proposito dell'«Io penso», che grazie all'immaginazione poteva mettere in atto serie di causalità a partire da sé, spontaneamente, quindi liberamente, ponendosi come ultima *ratio*, non nel senso della causalità (semmai a fondamento, come causalità della causa, ovvero come libertà), ma di spontaneità originaria. Nell'orizzonte della filosofia pratica si passa quindi al rapporto tra libertà e fede razionale, legge morale e autonomia. Il discorso sulla «scienza completamente nuova che è la filosofia critico-trascendentale» tiene presenti sia le istanze del pensiero metafisico che quelle del pensiero empirico, ruotanti fondamentalmente intorno alla questione della causalità. Ciò avviene sia tenendo di vista il punto di vista storico-ricostruttivo, sia quello sistematico-gnoseologico, come risulta chiaramente dai *Prolegomeni* e dai *Progressi*. L'incapacità della prospettiva leibniziano-wolffiana di dare un fondamento stabile alla metafisica era stata messa bene in evidenza dalla critica humeana al principio di causalità, sul quale la prima continuava a basarsi. Pretendere di dare una spiegazione al tutto della realtà, ovvero della natura, nei termini della causalità deterministica, secondo un modello di *regressus ad infinitum* di stampo aristotelico, voleva dire vietarsi la possibilità di concretizzare una conoscenza efficace e di costruire la scienza filosofica come sistema. Nello stesso tempo Hume era rimasto avvolto anch'egli nelle spire del causalismo, pur se di stampo associativo, convenzionalistico e a-posteriori. Né l'una né l'altra opzione erano in grado né di costruire una scienza della natura e della totalità della realtà ispirata a principi filosofici, (quello che era il manifesto kantiano dei *Principi* metafisici, e non fisici come quelli newtoniani, della scienza della natura), né di dar conto, di render ragione, proprio secondo il

principio della ragione sufficiente strettamente legato a quello di causalità, del punto che di fatto superava il causalismo e si poneva come l'elemento fondamentale dell'intero sistema, vale a dire della libertà. Questa non è un mero desiderato della ragione, e neanche una possibilità della volontà: no, la libertà è assolutamente reale, e la sua realtà viene affermata decisamente agli inizi della *Ragion pratica*. Già l'impostazione della terza antinomia nella prima *Critica* ci faceva vedere come, a partire dall'ordine dell'universo e di tutte le manifestazioni della natura, si potesse propendere, anche senza dimostrarlo, per una causalità nella scansione della fenomenicità che dipendesse dalla libertà. E addirittura nell'*Analitica*, nel rapporto tra sintesi dell'appercezione dell'Io penso e sintesi dell'immaginazione, emergeva chiaramente l'attività spontanea dell'Io di creare a partire da sé catene di causalità. A conclusione del lungo meditare kantiano su questi temi fondamentali per la conoscenza e per l'esistenza, già a partire dallo scritto sulle *Forze vive* e dalla *Storia generale della natura*, si colloca l'incipit della *Ragion pratica*, con l'asserzione secca «che la libertà è reale» (*daß Freiheit wirklich ist*), cioè non è un predicato della possibilità, bensì della realtà, dell'essere. Essa, che è concetto della ragione, cioè idea (proprio nel senso platonico) si pone come l'architrave, «la chiave di volta (*Schlußstein*) dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche di quella speculativa», e tutti gli altri concetti della ragione, vale a dire le altre idee (quella di Dio e quella dell'immortalità), che di per sé sole rimangono senza sostegno nella ragione, «si collegano ora ad esso (*an ihn*), e ricevono con esso (*mit ihm*) e mediante esso (*durch ihn*) stabilità e realtà oggettiva»⁴⁴. Quello di Kant è un linguaggio davvero straordinario: all'apice dell'intera costruzione critico-trascendentale egli trova la soluzione, la esplicita e la mette in collegamento niente meno che con la formula dell'incarnazione

⁴⁴ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, in ID., *Werke*, cit., IV, pp. 107 sg. (A 3 sgg.), ID. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. MATHIEU, trad. it. di F. CAPRA, riv. da E. GARIN, Laterza, Roma – Bari, 1979, pp. 3 sg.

di Cristo! Perché lo «an ihn, mit him e durch ihn» (in esso, con esso e per esso) è la chiarissima traduzione, e trasposizione in termini filosofici, di quella formulazione: «in ipso, cum ipso, per ipsum». È un fatto di lampante evidenza e di enorme importanza, che ci offre la soluzione dell'intera questione della filosofia critico-trascendentale: la possibilità della sintesi giudicativa a priori si fonda su una base, trascendentale e noumenica assieme, che dà conto, rende ragione, di tutta la causalità e che si sottrae ad essa, vale a dire sulla libertà. Questa è base reale e sostanziale della scansione causale e di ogni schema originario che rende possibile quest'ultima. Il fatto che la libertà venga identificata con Cristo, con grande chiarezza linguistica e concettuale, mette in una luce ancora più intensa la celebre espressione kantiana nella seconda edizione della *Critica*, di aver dovuto «superare (*aufheben*) il sapere per ricavare posto per la fede»⁴⁵. Dopo qualche anno, nella parte teologica del *Conflitto delle Facoltà*, Kant ci parla della piena realizzazione della metanoia, del diventare un «uomo nuovo», proprio nel senso paolino del termine, attraverso il «far nostro lo spirito di Cristo, ovvero piuttosto, poiché egli si trova già in noi con l'originaria disposizione morale, di procurargli solo spazio»⁴⁶. Nel 1798 si chiude così, e si apre al tempo stesso e si conferma una prospettiva filosofico-antropologica completamente nuova, quel circolo iniziatosi nel 1755, con la *Storia generale della natura*, quando Kant, parlando anche di una «ragione areopagitica» – che richiamava quella di san Paolo di fronte all'Areopago di Atene (col «Dio ignoto» che è sia il noumeno che il «conosci te stesso») –, aveva manifestato l'esigenza di superare la sconsolata casualità che l'accettazione dell'epicurismo nella totalità dell'ordine della natura comportava.

⁴⁵ I. KANT, *KrV*, p. 33 (B XXX), trad. it. cit., p. 24.

⁴⁶ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798, in ID., *Werke*, cit., VI, p. 328 (A 93 sg.).