

ESTRATTO

Angelo Crescini

IL TRASCENDENTALE CONTENUTO METAFISICO
DELLA REALTÀ

Il titolo di questa mia comunicazione può apparire a prima vista una vera e propria contraddizione, almeno se ci si riferisce al significato che al termine "trascendentale" è stato dato da Kant, e che anche qui sarà tenuto in centrale considerazione. È stato infatti basandosi proprio sul carattere trascendentale della nostra conoscenza che Kant ha pensato di confutare la metafisica come conoscenza. Intendo invece dimostrare che proprio il carattere "metafisico" dei contenuti dell'esperienza sta alla base dell'autentico carattere trascendentale della conoscenza che abbiamo della realtà e della relativa esperienza della realtà. Il nostro discorso si svilupperà quindi in tre tappe diverse. Nella prima cercherò di chiarire le difficoltà a mio avviso insormontabili a cui è andato incontro il significato di "trascendentale" elaborato da Kant. Nella seconda, dopo aver individuato l'autentico *contenuto* metafisico della realtà, mostrerò che nel concetto di "trascendentale" che ne consegue quelle difficoltà spariscono. Nella terza cercherò di rendermi conto della radice da cui quelle difficoltà erano germogliate.

1. LE INSUPERABILI DIFFICOLTÀ
DEL TRASCENDENTALE KANTIANO

La conoscenza per Kant risulta dalla sintesi tra i dati della sensibilità e le "forme pure" prima della sensibilità stessa (spazio e tempo), e poi dell'intelletto (le 12 categorie). È una sintesi però

che ha più il carattere di un'antitesi perché la sensibilità è caratterizzata dalla "recettività" (*Receptivität*), dalla passività, e le forme invece dalla "spontaneità" (*Spontaneität*), dall'attività. Ogni conoscenza quindi, che è "necessario riferimento agli oggetti" dell'esperienza, "ha luogo solo a condizione che l'oggetto ci sia dato (*uns das Gegenstand gegeben wird*); e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto esso modifichi in certo senso lo spirito (*das Gemüth*), ossia attraverso la sensibilità". L'intelletto poi "elabora il rozzo materiale delle sensazioni" (*den Rohenstoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet*), che è stato passivamente colto¹.

Queste "forme" sono talmente diverse dal materiale che elaborano da essere appunto "pure", ossia senza nulla di ciò che appartiene alla sensazione e tali pertanto che la conoscenza che permettono hanno le caratteristiche dell'universalità e della necessità, ossia appunto non sono condizionate dai dati di senso. Esse sono piuttosto le condizioni della possibilità dell'esperienza. Sono cioè conoscenze "a priori"². In queste due caratteristiche pertanto si riassume il significato di conoscenza "trascendentale": 1) è "conoscenza che si occupa non di oggetti ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori"³. Ma come può dare una conoscenza autentica dell'esperienza se è indipendente dagli oggetti dell'esperienza stessa? La seconda caratteristica risponde a questa domanda. Ossia, 2) le forme a priori sono le condizioni a priori della possibilità di un'esperienza:

le categorie mediante l'intuizione pura non ci danno alcuna conoscenza delle cose, se non soltanto per la loro possibile applicazione a un'intuizione empirica (*empirische Anschauung*), esse cioè servono solo alla possibilità della conoscenza empirica (*zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis*). Ma questa si chiama *esperienza*. Dunque le categorie non hanno alcun uso alla conoscenza delle cose, se non in quanto queste son prese come oggetti di esperienza possibile⁴.

Sembra che in quest'ultima citazione vi sia una certa indicazione dell'unità tra i dati colti dall'intuizione che costituisce "il campo e

¹ *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, III, p. 74; IV, p. 17.

² Ivi, § 1, III, pp. 49-51.

³ Ivi, *Einleitung*, III, p. 43.

⁴ Ivi, § 22, III, p. 117; tr. it. Gentile-Lombardo Radice (1969), p. 58.

l'oggetto tutto quanto dell'esperienza possibile", e "i concetti puri a priori" (ossia la struttura trascendentale) che rappresenta invece le condizioni a priori di quella possibile esperienza. Ma si tratta di un'unità che non convince perché rende ancor più evidente e inconciliabile la differenza. Se è nell'"intuizione" (evidentemente di un soggetto cosciente) che gli oggetti sono "dati", l'intuizione è ben altro dalla passività della sensibilità, diventa infatti ciò per cui gli oggetti si danno, ciò che fa sì che gli oggetti si diano, che siano accolti e si rivelino. E d'altra parte se "i puri concetti a priori" fossero "pure condizioni di una possibile esperienza" non si vede come possano da pure "condizioni di esperienza" diventare effettivi contenuti di esperienza. Si può dire: lo diventano applicandosi alle intuizioni, ma questo è appunto di nuovo il problema da risolvere: come la condizione di qualche cosa possa diventare questa cosa. Questo tentativo di soluzione è stato anche altrove indicato da Kant con la sua famosa frase molto citata: "i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche"⁵. Ma così di nuovo il problema è solo posto, non risolto: si tratta infatti di spiegare come qualcosa di "cieco" possa unirsi a un "vuoto" per generare un'esperienza cosciente⁶.

Lo stesso Kant si è ben reso conto di questa fondamentale difficoltà, che egli stesso ha chiaramente denunciato: "i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei (*ganz ungleichartig*), e non possono trovarsi mai in una qualsiasi intuizione". E allora ne viene di conseguenza che "ci deve essere un terzo termine, il quale dev'essere omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro con il fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo

⁵ "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind", ivi, III, p. 75; IV, p. 48.

⁶ È una difficoltà che evidentemente rimane in tutte le filosofie che si basano sull'impostazione di quella di Kant, come quella degli idealisti postkantiani, i quali in conseguenza non poterono sviluppare una credibile filosofia della natura. È la difficoltà che Gioberti rivolgeva al Rosmini, in questo punto discepolo di Kant: come è possibile, scriveva, che il tuo "essere ideale", che è universale e oggettivo, si unisca in sintesi con la sensazione del reale che è empirica e soggettiva? La risposta del Rosmini che esempi di tale sintesi si possono ovunque riscontrare: quella ad esempio dell'individuo umano che è un insieme di anima e di corpo, non poteva soddisfare il Gioberti: ci si ferma infatti alla ripetizione del problema invece che alla sua soluzione, dalla quale soltanto può derivare una concezione corretta dei due elementi da conciliare.

[...] da un lato intellettuale, dall'altro sensibile"⁷. Kant ha creduto di trovare tale intermediario nel "tempo" (e, dopo di lui molti altri filosofi insigni come Heidegger), dal momento che sempre "in concreto" con le sue categorie l'intelletto dispone le varie intuizioni servendosi della "immaginazione produttiva" che "produce" appunto uno "schema" secondo il quale è nel tempo che la categoria universale si applica alle intuizioni della sensibilità. Il tempo infatti per la sua genericità è omogeneo con la categoria, ma in quanto ha a che fare con la molteplicità delle intuizioni è omogeneo con i fenomeni. Ma la soluzione è ben lontana dall'essere chiara, ed è per lo meno estremamente macchinosa. L'introduzione di un intermediario, il tempo, sembra infatti complicare il problema, anziché risolverlo, perché sono due ora i termini da unificare: il tempo con le categorie da una parte, il tempo con le intuizioni empiriche dall'altra. Chiaro è soltanto che nelle applicazioni delle categorie alle intuizioni compare sempre il tempo: nell'applicazione della "sostanzialità" la "permanenza", nella "causalità" la "successione necessaria", nella categoria della "quantità" il "numero" che viene "contato" facendo "seguire" l'una all'altra le "varie unità", e raccogliendole nella loro "totalità", e così via. Ma tra la *costatazione* di questa presenza nel tempo e la *dimostrazione* del modo necessario con cui dovrebbe assolvere il suo ruolo c'è un abisso che rimane ancora aperto. In altre parole in questa impostazione il tempo: entità bifronte con il compito di combinare elementi che devono rimanere radicalmente "eterogenei", assume un aspetto decisamente fantomatico, per non dire mostruoso. E le filosofie esistenzialistiche quando fanno del tempo il perno delle loro considerazioni sono solo descrizioni e mai dimostrazioni.

Una conferma dell'impossibilità di superare questa centrale difficoltà se si rimane fermi a questa impostazione del problema si è avuta dalla storia della scienza che ha mostrato come i principi da cui essa muove non sono mai definitivi perché sono soltanto ipotesi che si modificano via via con il tempo quando devono necessariamente essere sottoposte ai controlli sempre più rigorosi dell'esperimento, e quindi in definitiva dell'osservazione. I principi della geometria euclidea e quelli della fisica newtoniana, "assolutizzati" da Kant come pilastri della scienza perché asserti sintetici *a priori*

⁷ *Op. cit.*, III, p. 134; tr. it. cit., p. 167.

derivati dalle intuizioni pure del tempo e dello spazio e delle categorie, sono stati invece sostanzialmente modificati e integrati dalle nuove geometrie non-euclidee tanto valide quanto quella euclidea con la quale sono incompatibili, e dai nuovi capitoli della fisica relativistica e quantistica.

Era fatale che anche in generale la distinzione tra giudizi sintetici e analitici, così rigidamente stabilita da Kant, dovesse venir sottoposta a un'analisi più accurata e precisa, dalla quale è emerso che non è mai esatta e definitiva. "La cultura dei nostri padri è un tessuto di enunciati [...]. È una cultura grigia, nera di fatti e bianca di convenzioni. Ma non ho trovato alcuna ragione sostanziale per concludere che vi siano in essa fili del tutto neri e altri del tutto bianchi"⁸. In buona parte questa distinzione è sempre relativa ai progressi della ricerca scientifica, in generale della cultura, e alle loro conseguenti variabili sistemazioni. Nuove esperienze rese possibili dalle nuove teorie finiscono per modificare le teorie stesse⁹. Questa interiore dialettica, essenziale alla natura sperimentale della scienza che sta alla base del suo continuo progresso sia nella formulazione dei suoi principi teorici che delle conseguenti applicazioni tecniche sempre più vaste, non è compatibile con la radicale contrapposizione dei due elementi, empirico e trascendentale, rimasta centrale nella filosofia di Kant, e in quelle da essa derivate. La loro unità va ricercata prima della loro distinzione.

2. IL TRASCENDENTALE CONTENUTO METAFISICO DELLA REALTÀ

I contenuti più immediati e insieme più evidenti della realtà

⁸ W. Quine, "Carnap e la verità", in *La filosofia di Rudolf Carnap*, a cura di P.A. Schilpp; tr. it. Il Saggiatore, Milano 1974, I, p. 390. Per informazioni più dettagliate sull'impossibilità di un'esatta definitiva distinzione tra giudizi sintetici e analitici e sulla sua radice, cfr. A. Crescini, *Il senso della ricerca scientifica*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1978, cap. XVI.

⁹ "La scienza nella sua globalità è come un campo di forza i cui punti limiti sono l'esperienza. Un disaccordo con la esperienza alla periferia provoca un riordinamento all'interno del campo [...]. Una nuova valutazione di certe proposizioni implica una nuova valutazione di altre a causa delle loro reciproche connessioni logiche – mentre le leggi logiche sono, a loro volta, certe altre proposizioni del sistema, certi altri elementi del campo", W. Quine, *From a logical point of view*, Cambridge 1961; tr. it. *Il problema del significato*, Roma 1966, p. 40.

sono le cose nella loro concreta individualità. Alcune di esse mi sono qui presenti: questo tavolo su cui scrivo, questo foglio di carta, questo libro. Molte altre cose non mi sono ora presenti ma so che anch'esse ci sono a costituire la realtà: se vado nel giardino vedo che ci sono i fiori, se apro la finestra mi si presentano le montagne. Ognuna di esse mi si presenta, o può presentarsi perché la "riconosco" e in quanto la riconosco, ossia in quanto la so distinguere da tutte le altre. *Il riconoscimento* è dunque la condizione perché una cosa si presenti, si manifesti. Naturalmente vi sono cose che non sono riconosciute da me, ma ciò non vuol dire che non ci siano. Ci sono in quanto sono riconosciute da altri, o in generale in quanto possono essere riconosciute. Se qualcosa non è né può essere riconosciuto in nessun modo non appartiene alla realtà di cui posso parlare. Se di qualcosa non si può parlare in nessun modo, se non se ne può parlare assolutamente perché non può in nessun modo essere riconosciuta, non appartiene appunto per definizione alla realtà di cui posso parlare.

Già da questo discorso risulta che il *riconoscimento* di una cosa, qualunque essa sia, viene espresso dal *significato* della parola che la nomina. Il termine "espresso" è tuttavia troppo debole: il riconoscimento, come risulterà fra poco, *si identifica* sostanzialmente con questo significato. Il significato è infatti ciò che fa riconoscere la cosa che viene nominata dalla parola, quando la sua presenza fisica stimola l'organismo. La grande differenza che si crede di vedere tra significato e riconoscimento dipende dal fatto evidente che *la cosa* riconosciuta e nominata è ben lontana dall'identificarsi con la parola che la nomina: qui la differenza è enorme e trascina con sé la falsa supposizione che il riconoscimento relativo alla cosa sia molto diverso dal significato relativo alla parola che la nomina. Il discorso sul riconoscimento di una cosa è un discorso dunque che sostanzialmente vale per il significato della parola che la nomina con il guadagno che per molte correnti filosofiche il discorso diventa in quest'ultimo caso più concreto di quello reputato più complicato, per risonanze di secolari controversie filosofiche, di quello sul riconoscimento. Quando però questo termine "riconoscimento" sia purificato da queste incrostazioni si mostra più ricco di quello di "significato" perché appunto relativo alla cosa e non soltanto alla parola che nomina la cosa, a cui restano spesso impigliate filosofie analitiche ed ermeneutiche contemporanee.

Ora riconoscere una cosa significa distinguerla da tutte le altre cose con una distinzione che è diversa per ciascuna di esse. Nella sostanza e alla base di ogni cosa presente fisicamente o anche solo psicologicamente sta dunque la struttura delle sue diverse differenze che la fanno apparire, che la fanno emergere, ossia appunto che la fanno riconoscere. È una struttura dunque che sta *aldilà, a fondamento* della presenza fisica della cosa: mentre questa è soltanto lo stimolo fisico che la cosa esercita sull'organismo di chi la riconosce, quella invece è la sua struttura "metafisica", ben più costitutiva della cosa di quanto non lo siano gli stimoli fisici o psicologici in cui si fa presente. In essa soprattutto consiste dunque il contenuto della cosa. Emerge quindi anche che il riconoscimento si identifica con il significato che assumono i dati di senso provocati dagli stimoli fisici provenienti dalle cose.

Anche in un animale è presente questa struttura metafisica in quanto esso sa riconoscere ossia distinguere le cose una dall'altra; ma il riconoscimento dell'animale differisce sostanzialmente da quello dell'uomo. Il riconoscimento puramente "animale" si riferisce e termina con la presenza fisica del suo oggetto, sia pure appunto riconosciuto, il riconoscimento "umano" si riferisce alla presenza fisica dell'oggetto ma riconoscendo insieme che questo oggetto è uno dei possibili oggetti come lo sono gli altri oggetti assenti con i quali è riconosciuto in una relazione costitutiva. Significa, in altre parole, che assieme al riconoscimento dell'oggetto attualmente presente vi è il riconoscimento di che cosa sia "riconoscere", avere presente, un riconoscimento dunque alla seconda potenza, ossia ancora, il riconoscimento, oltre che dell'oggetto, anche della sua "presenza" a differenza della "assenza" di tutti gli altri che rimangono tuttavia nella possibilità diversa da cui sono legati a quello attualmente presente. Sono tutti aspetti di uno stesso significato, in esso compresi. Se la "capacità di riconoscere" la chiamiamo, come del resto viene suggerito dal linguaggio ordinario come "avere coscienza" delle cose, qui siamo davanti alla coscienza della coscienza, alla coscienza di se stessa, all' "autocoscienza".

Abbiamo così raggiunto un piano che è ben distinto da quello semplicemente *fisico*, senza del quale tuttavia quello fisico non si rilevarebbe nella sua qualità di "fisico". Le radiazioni ottiche che vengono emesse da un oggetto concreto qualunque, da questo sasso, per esempio, non si rivelerebbero come lo stimolo di un sasso

se prima questo non fosse riconosciuto come un sasso e insieme non fosse riconosciuta la sua distinzione dallo stimolo che provoca. Tanto è vero che le stesse radiazioni, quando colgono un altro sasso non diventano per questo sasso radiazioni di un "sasso", segni della presenza di un "sasso".

Si evidenziano in tal modo due distinzioni fondamentali: la distinzione tra la dimensione fisica di una cosa qualunque e la sua dimensione metafisica costituita dal suo "riconoscimento", e la distinzione tra il semplice "riconoscimento" (e relativa capacità di riconoscimento, ossia semplice coscienza, comune a tutti gli animali) e il riconoscimento del riconoscimento (e la sua relativa capacità, ossia l'autocoscienza), che è caratteristica dell'uomo.

Il riconoscimento del riconoscimento, ossia il riconoscimento alla seconda potenza, fa emergere la distinzione tra riconoscimento e ciò che viene riconosciuto: s'identifica addirittura con questa distinzione. Equivale a dire che fa emergere il significato dal segno di cui è il significato, ossia fa emergere il contenuto metafisico da quello fisico presente in ogni essere dell'esperienza. Con questa seconda distinzione abbiamo raggiunto il piano trascendentale, che va distinto sia da quello fisico che da quello metafisico della realtà ma nel senso che ne è la consaputa distinzione e relazione. È un piano che verifica in pieno le definizioni che Kant ha dato del "trascendentale": riguarda infatti non direttamente gli oggetti nella loro fisica presenza: il loro essere dato in una intuizione, ma la conoscenza che se ne ha, ossia il loro riconoscimento. E inoltre è la condizione della possibilità dell'esperienza perché senza questa conoscenza della relazione tra contenuto metafisico e contenuto fisico di una cosa, ossia tra significato della cosa e segno fisico, tra significato della parola e suo segno convenzionale (scritto, vocale, o in genere gestuale) non vi è nessuna esperienza, in particolare nessuna articolata struttura unitaria dei segni tra di loro, delle cose tra di loro, e del rapporto tra queste due strutture.

Ma è anche evidente che non vi è né può esservi separazione tra questi segni e questi significati, tra i riconoscimenti delle cose e le cose riconosciute. E così la difficoltà centrale emersa così prepotente nella impostazione kantiana non ha più ragione di esistere, non ha più nessun significato. Sarebbe come se la seconda potenza, a^2 di un numero qualunque a , potesse separarsi dal numero stesso; e, d'altra parte, come se il numero a non avesse in sé, nella sua

natura, la possibilità di essere elevato alla seconda potenza: se così fosse non avrebbe la natura di numero¹⁰. La dimensione metafisica, che abbiamo visto presente anche nel "riconoscimento" di cui è capace un semplice animale, va dunque certo distinta da quella trascendentale, a cui il semplice animale non sa elevarsi, ma nello stesso tempo è quella che costituendo la sostanza stessa di ogni cosa sperimentata da un'autocoscienza rientra necessariamente in ogni relazione costitutiva della struttura trascendentale.

Non è possibile qui tracciare un quadro complessivo di tali strutture trascendentali, si voleva soltanto indicare il loro luogo nella realtà e nell'esperienza, e il loro senso. Il fatto evidente che l'individuazione delle diverse differenze tra le cose e all'interno delle cose non può mai essere completo (la maggior parte dei messaggi fisici che partono dalle cose non viene colto dai sensi), e quindi non può essere completo il riconoscimento delle cose, e quindi il riconoscimento della coscienza che si ha delle cose, e quindi il significato delle parole che nominano le cose, e quindi in generale il linguaggio che le organizza, indica la presenza universale di un elemento negativo che accompagna ovunque la manifestazione di ogni cosa, dalla sua nascita alla sua ultima formazione, come suo nascondimento e insieme come possibilità di disvelamento. È l'elemento materiale, anch'esso caratteristica trascendentale dell'esperienza, dal quale deriva il fatto che non sia possibile identificare la realtà con l'esperienza che se ne ha perché quella contiene strutture che non si risolvono in esperienza consapevole¹¹.

Nella inevitabile presenza di questo universale elemento negativo nel processo dialettico immanente ai contenuti metafisici, per cui ognuno è costretto a passare negli altri per essere se stesso, non sarà difficile scorgere il profilo di un altro elemento portante della

¹⁰ Si manifesta qui il significato di "funzione" con cui è stato anche definito "il trascendentale": applicato a una cosa qualunque la eleva alla sua manifestazione e al suo rapporto con la sua manifestazione.

¹¹ In questo universale elemento ha la sua radice la relatività e la storicità di ogni interpretazione di culture, testi, accadimenti per quanto sembrano chiari quando per la prima volta si presentano, su cui ha puntato in questi ultimi tempi la sua attenzione la filosofia dell'ermeneutica. Però quando non si scorge anche la relatività di questa sua radice e si assolutizzano le sue conseguenze, questa stessa loro relatività si distrugge e finisce nel nulla, come effettivamente è successo nel "pensiero debole".

struttura trascendentale, la causalità, e, sul piano esteriore dei contenuti fisici, il tempo¹².

Abbiamo già osservato come in questa impostazione, incentrata sul concreto contenuto metafisico della realtà, il problema, rimasto insoluto e addirittura insolubile nella filosofia critica di Kant, dell'unità della conoscenza, e, più remotamente, dell'esperienza, neppure si presenta. In base alle ultime considerazioni se ne può evidenziare meglio la ragione. L'aspetto materiale, empirico, contingente s'identifica con l'incompletezza dei concreti contenuti metafisici della realtà: ossia del "significato" dei segni espressi dai dati di senso, del "significato" delle parole che nominano quel significato, e del "riconoscimento" delle cose manifestate da quei significati: tre aspetti diversi di una stessa cosa. Si tratta di un'incompletezza puramente soggettiva perché in quel contenuto concreto è anche contenuta potenzialmente la sua completezza e l'esigenza di questa completezza: potenzialità ed esigenza che oggettivamente si esprimono nelle "forme" trascendentali di cui si rivestono i concreti contenuti metafisici della realtà, e che diventano quindi oggetto della conoscenza trascendentale. Questa dunque non riguarda direttamente i contenuti manifesti della realtà ma l'esigenza della loro completezza potenzialmente in essi contenuta¹³.

È facile allora riconoscere che questi trascendentali addossati ai contenuti concreti della realtà, e che possiamo quindi chiamare trascendentali "ontici", sono aperti, e addirittura esprimono l'esigenza di quei trascendentali "classici", che possiamo chiamare "ontologici": l'*unum*, il *verum*, il *bonum*. Kant ne parla ma per metterne in evidenza "il valore miserevole" perché il loro uso ha avuto come conseguenza solo "mere frasi tautologiche", e per tentare di collegarli in qualche modo ai propri, nel senso che non sarebbero "altro che esigenze logiche e criteri di ogni *conoscenza delle cose* in

¹² Ripetiamo, qui è indicato il metodo di un'opportuna impostazione e trattazione delle strutture trascendentali, e solo un cenno vago dei risultati a cui esso porta. Per un'indicazione più dettagliata di questi risultati, anch'essi del resto da portare avanti, rimando al mio libro *L'enigma dell'Essere*, Tilgher, Genova 1990, e all'altro *Il ritorno dell'essere*, Tilgher, Genova 1995.

¹³ Non è un caso che già in Kant la considerazione dei trascendentali conoscitivi sia in definitiva sfociata negli ideali espressi dalle "idee", e nell'"imperativo categorico" della ragione pratica, e più esplicitamente in Fichte abbia assunto il pratico senso di un imperativo etico.

generale, e riposano sulle categorie della *quantità*, ossia della *unità*, *pluralità* e *totalità*¹⁴. Una forzatura su cui non è il caso di soffermarsi. Il senso dei trascendentali della tradizione è ben più profondo e autentico se ci si riferisce, come abbiamo detto, agli autentici trascendentali "ontici", e prima ancora ai contenuti metafisici concreti, di cui sono la necessaria conseguenza. Ogni cosa, ogni qualità, ogni aspetto di una cosa o di un insieme di cose è quello che è soltanto nella sua relazione costitutiva con tutte le altre cose, qualità, aspetti. È infatti se stessa per la sua diversa differenza da tutte le altre cose senza alcuna eccezione; se non differisse anche da una sola di queste altre cose si confonderebbe con essa e perderebbe quindi in questo punto la sua identità, ossia il suo essere. In ogni cosa è dunque presente la totalità assoluta di tutte le altre, ossia l'essere di ogni ente e in ogni ente è sempre "uno" in tutte le sue distinzioni, le quali anziché contrapporsi all'unità la costituiscono: una unità che non è più pertanto astratta, come era pensata dalla filosofia classica tradizionale, ma essenzialmente concreta.

Per la stessa fondamentale ragione ogni *ente* (e quindi a fondamento l'Essere nella sua totalità) è quello che è, ossia si costituisce nella sua identità, in quanto occupa l'unico posto *che gli compete*, il che equivale a dire, in quanto è costituito nella sua "verità". Da questa verità "ontologica" dipende la verità della conoscenza, la quale in sostanza consiste nel riconoscimento, e conseguente affermazione, sia pure sempre soltanto parziali, di questo posto che, nell'insieme e in relazione a tutti gli altri, ogni cosa possiede come costitutivo del proprio essere. In altre parole, per quanto si è detto all'inizio di questo numero, la verità della conoscenza di una cosa consiste nel possesso del giusto significato della parola con la quale quella cosa viene nominata, di quel significato cioè che la fa distinguere in modo diverso da tutte le altre.

Analogamente per "il bene", che dell'essere mette in evidenza l'aspetto della soddisfazione che nasce dal suo possesso, una soddisfazione che evidentemente non si limita a un sentimento, anche se questo ne deriva, ma è l'appagamento di un'esigenza di carattere universale, ontologico.

¹⁴ *Kants Werke*, cit., § 12, III, pp. 97-98; tr. it. Gentile-Lombardo Radice, cit., p. 124.

3. LA RADICE DELL'INSUPERABILE DIFFICOLTÀ DEL TRASCENDENTALE KANTIANO

In base all'esposizione fatta non è difficile individuare la radice da cui è germogliata la difficoltà centrale del trascendentale kantiano e le altre che da questa derivano. Egli ha ignorato semplicemente quel concreto nucleo centrale della realtà da cui immediatamente germoglia la sua struttura trascendentale. Come si è visto nel primo numero, da una parte egli mette in rilievo il fatto che un oggetto ci viene "dato mediante (*vermittelt*) la sensibilità", dall'altro che le "forme" "elaborano" ciò che ci viene dato. Ma non dice, e non se lo chiede, *ciò che viene dato* "attraverso" la sensibilità, senza venire "dalla" sensibilità. In tal modo anche la sensibilità si riduce ad essere una pura forma, l'esistenza di un "fatto" accanto al fatto dell'esistenza delle altre forme, anche se dice che si tratta di una forma negativa, consistente nella passività, nella "recettività", opposta a quella delle altre forme attive con le quali quindi non può certo conciliarsi per un'autentica sintesi. Ciò che viene trascurato è dunque la cosa più importante: il *contenuto* di ciò che è dato. Un contenuto che poi, analizzato, manifesterà di essere frutto di un'elaborazione, che non essendo completa, mostra anche insieme la sua natura di non-completezza da completare.

In altre parole, non si parla in questa impostazione degli oggetti concreti, che sono l'autentico contenuto dell'esperienza, e quindi poi anche della conoscenza. Questi oggetti concreti: il sasso, il tavolo, il foglio di carta, la pianta, non sono soltanto oggetti empirici puramente fisici, destinati a lasciare poi i sensi di un organismo, ma sono anche oggetti metafisici, contenuti metafisici, irriducibili agli stimoli che le cose di cui sono i contenuti provocano nei sensi e anche alle forme a cui vengono sottoposti. Che questi contenuti costituiscano il centro stesso dell'esperienza lo si è visto nel numero 2 quando hanno mostrato i loro tre aspetti:

- 1) il *riconoscimento* della cosa presente all'organismo;
- 2) il *significato* della parola che nomina la cosa di cui sono il contenuto;
- 3) il *significato* dei segni espressi dai dati di senso.

Ma mentre il primo aspetto di questo contenuto metafisico l'abbiamo riscontrato comune agli animali e all'uomo, gli altri due che contengono in sé anche il riconoscimento della distinzione del

contenuto metafisico stesso dal contenuto fisico che lo accompagna, sono caratteristici dell'uomo, e esprimono in questa loro qualità l'aspetto trascendentale dell'esperienza e della conoscenza umana. I dati fisici di senso, sostituiti poi dai segni *fisici* delle parole, vengono riconosciuti come tali dopo l'apparizione dei contenuti metafisici, e il loro senso è la potenzialità non realizzata dei concreti contenuti metafisici stessi, la quale diventa anch'essa allora un loro costitutivo, e non qualcosa di radicalmente diverso con essi incompatibile, come risulta dalla filosofia di Kant e delle molte altre prima e dopo quella di Kant. Aver pensato in partenza come diversi questi due diversi aspetti della realtà, togliendosi così in partenza la possibilità di vederne la simultanea parallela reciproca formazione, impedisce in queste filosofie di vedere come da essi scaturisca l'unità che è costitutiva di un'autentica esperienza.

A confronto di questa struttura trascendentale concreta perché derivata e appoggiata sui contenuti metafisici concreti, la struttura trascendentale kantiana si mostra nella sua autentica verità: è una struttura trascendentale astratta, la garanzia della cui universalità e necessità assoluta sta in questa sua lontananza dagli autentici contenuti della realtà, il cui costo è tuttavia la perdita della costitutiva unità e addirittura dei suoi contenuti che la rendono "vuota". Ma i contenuti esistono e confutano quindi in continuazione questa pretesa assolutezza di universalità e necessità, come abbiamo già messo in evidenza. Non vuol dire che questa impostazione concreta non possa rendere conto di tutte quelle trattate da Kant, quando siano semplificate e purificate dalla loro macchinosa giustapposizione. Abbiamo indicato la via attraverso la quale questo può avvenire. Ma in più la concreta struttura trascendentale è in grado di spiegare l'inevitabile sua componente di relatività e storicità, e gli sforzi che, in base ai suggerimenti che derivano dal suo stesso essere, rendono possibile ridurla indefinitamente.

Al di fuori delle strutture trascendentali astratte e di quella concreta, da cui quelle derivano, restano dunque soltanto i segni fisici: gli stimoli che vengono dal di fuori dei contenuti, la cui penetrazione e la cui graduale trasformazione nei concreti contenuti metafisici e trascendentali rimane in gran parte come compito della ricerca scientifica e della ricerca filosofica. Anche tali segni fisici ovviamente potranno emergere ed emergono in base ai *significati* che anch'essi assumono nell'insieme degli altri significati,

solo che i loro specifici contenuti sfuggono per definizione a un riconoscimento diretto, sebbene il loro riconoscimento indiretto, e quindi soltanto parziale, formi l'oggetto specifico della ricerca scientifica.

La seconda radice da cui sono nate le insuperabili difficoltà dell'impostazione kantiana è strettamente legata alla prima: ne è anzi la causa. Kant non ha infatti potuto dirci che cosa si debba intendere per "dati della sensibilità" perché non si è reso conto che solo una minima parte di ciò che viene "dato dall'oggetto", viene colto dalla sensibilità. Ne viene come immediata conseguenza che il "materiale della sensibilità", la "materia" che viene elaborato dalla "forma" è per la massima parte mancante, e gravemente mancante è in conseguenza la sintesi tra dati sensibili e forme sia della sensibilità che dell'intelletto che costituisce il fenomeno e la conoscenza che ne deriva. È come se si avesse il materiale per costruire solo la porta e le finestre: esso non basta per costruire la casa per quanto esperto sia il costruttore.

È proprio la mancanza dell'analisi di questo aspetto, anch'esso essenziale della realtà e dell'esperienza che ne abbiamo, a impedire a Kant di rendersi conto della radice da cui scaturisce l'aspetto di relatività e storicità, a cui abbiamo poc'anzi accennato, e insieme anche della possibilità di orientarlo e di ridurlo. Le diverse differenze che identificano le cose per la massima parte non vengono colte, anche se sono poi riscontrate esistenti dalla scienza, e pertanto limitata risulta la coscienza che delle cose è possibile avere, e quindi anche la loro conoscenza. Ma proprio per il modo in cui non vengono colte, e quindi il modo in cui rimangono al di fuori di ciò che appare, al di fuori del "fenomeno", pur agendo dal di fuori, danno informazioni essenziali di carattere metafisico e trascendentale che non potevano risultare dall'impostazione, rimasta sostanzialmente parziale, datale da Kant¹⁵.

¹⁵ Nel § 1 della "estetica trascendentale" si parte, come si è già accennato, dalla rigida radicale contrapposizione di ciò che è dovuto alla "sensazione" (*Empfindung*), della "materia", a ciò che "ordina" questa materia, ossia alla "forma", e quindi di ciò che è "empirico" e "a posteriori" a ciò che è "puro (in senso trascendentale)" e "a priori". E quindi nel seguente § 2 si dice che "per mezzo del senso esterno ci rappresentiamo gli oggetti fuori di noi, e tutti insieme nello spazio" (*Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vor*), *op. cit.*, III, pp. 49-51.

La stessa qualità dello stimolo da cui inizia la nostra conoscenza risulta allora meglio chiarita: lo stimolo fisico è un'azione che viene solo parzialmente percepita, ma anche in quanto non è percepita agisce nascostamente, indirettamente, per cui la cosiddetta sensibilità, o percezione dello stimolo non è mai totalmente passiva, ma solo in parte non direttamente, ossia solo indirettamente attiva. Si arriva allora alla possibilità di una sintesi che non è sintesi di elementi completamente eterogenei, e addirittura contrapposti (passività e attività, recettività e spontaneità, contingenza e necessità, empiricità ed essenzialità, sinteticità e analiticità), come pensava Kant, ma una composizione tra attività scoperta, riconosciuta nei suoi contenuti, direttamente consapevole, e attività nascosta, solo indirettamente consapevole, ma talmente unita alla prima da poter sempre più disvelarsi e in essa trasformarsi nell'inarrestabile cammino di ogni tipo di ricerca.

RIVISTA DI BIOLOGIA / BIOLOGY FORUM

Quadrimestrale diretto da Giuseppe Sermoni

Anno 89 (1996), N. 1

Editoriale / Editorial

Paguri, camaleonti, gattopardi... / Hermit Crabs, Chameleons, Leopards...

Attualità biologica

È accaduto... / Libri / Schede

Articles / Articoli

M. Conrad, *The Geometry of Evolution*

G. Sermoni, *Mythical Clonations / Clonazioni mitiche*

Y.-P. Gunji, *Behavioral Plasticity of Hermit Crabs. A Preliminary Report / Plasticità comportamentale dei paguri. Nota preliminare*

E. Salemme, S. Diano, P. Maharajan, V. Maharajan, *Nitric Oxide, a Neuronal Messenger. Its Role in the Hippocampus Neuronal Plasticity / L'ossido di azoto, un messaggero neuronale. Suo ruolo nella plasticità dell'ippocampo*

R. Morchio, T. Crippa Franceschi, *Interactions between Complementary Mating Types of Paramecium aurelia: A Molecular Model / Interazione tra "mating types" complementari in Paramecium aurelia: un modello molecolare*

M. Sarà, *A "Sensitive" Cell System. Its Role in a New Evolutionary Paradigm / Un sistema cellulare "sensitivo". Il suo ruolo in un nuovo paradigma evolutivo*

Discussions / Discussioni

P. Croce, *The Function of the Brain: an Hypothesis between Science Fiction and Reality / La funzione del cervello: un'ipotesi tra fantascienza e realtà*

News and Views

Rivista di Biologia / Biology Forum. Casa Editrice Tilgher-Genova s.a.s.

Abbonamento 1996: Italia L. 78.000; Estero Lit. 117.000. Fascicoli singoli 1996: Italia L. 30.000 (+ L. 1.000 spese postali) - Estero Lit. 45.000 (+ Lit. 3.000 spese postali)

Conto corrente postale N. 19055169 intestato a Tilgher-Genova s.a.s. - Via Assarotti 31 - 16122 Genova