

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Intorno al libro di

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

Philosophia transcendentalis

La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant

Firenze, Leo S. Olschki, 2009

Se il concetto di “trascendentale” è l’architrave del criticismo kantiano e la riflessione sui *transcendentali* o “nomi trascendenti” – *ens, unum, verum, bonum* – è una delle cifre delle speculazioni della filosofia medievale, raramente il loro rapporto è stato indagato al di fuori di specialistici contributi storiografici, quasi che, in fondo, non configurasse un nucleo teoretico di primaria importanza. Eppure si tratta, a nostro giudizio, di una questione senza dubbio rilevante, alla cui chiarificazione fornisce un valido contributo il lavoro di un giovane studioso italiano, Francesco Valerio Tommasi, *Philosophia transcendentalis*, pubblicato nella collana ‘Subsidia’ delle edizioni Olschki. Già il titolo indica che questo studio ha però come peculiare oggetto di indagine le coordinate, più ampie, di una vera e propria *philosophia transcendentalis* – internamente alla quale si delinea poi la questione del rapporto tra il pensiero di matrice aristotelico-scolastica e il criticismo di Kant – nell’ottica teoretica della “questione antepredicativa” e dell’*analogia*, come recita il sottotitolo del volume. Va subito detto che il testo che stiamo esaminando si sviluppa sulla base di un’approfondita, solida, ricerca storiografica e terminologica, strettamente intrecciata con il filo dell’indagine concettuale.

Per iniziare, chiariamo che la questione generale del trascendentale s’incrive nel rapporto tra due distinti e separati ambiti: l’ambito della *predicazione*, del giudizio, strutturato sulla base delle *categorie*, e quello *antepredicativo* o *ultrapredicativo*, tale anche in quanto del primo costituisce la condizione ontologica. Per tracciare un quadro generale, infatti, l’Autore sostiene che tra il “trascendentale” scolastico e quello kantiano si può individuare

una continuità sotto il profilo della questione centrale: si tratta del paradosso teorico per cui è al contempo necessario e impossibile pensare una trascendenza rispetto all’ambito categoriale. A loro volta le categorie sono pensate, sia in Kant che nella Scolastica, in termini anzitutto predicativi; così la questione può essere espressa come contemporanea necessità e impossibilità di rivenire un piano antepredicativo, e può di conseguenza essere proficuamente accostata a quella della predicazione per analogia (*Introduzione*, p. x).

La filosofia critica di Kant, nella prospettiva di Tommasi, si svilupperebbe proprio nella consapevolezza dell'ambiguità del progetto scolastico di una metafisica come scienza, per cui l'essere come trascendentale è compreso *analogicamente* ossia è e non è, allo stesso tempo, un predicato. Qui il nucleo di questioni teoretiche, legate strettamente alla struttura e al funzionamento del linguaggio, che giunge fino al filosofo di Königsberg, intorno alla metà del XVII secolo, attraverso molte elaborazioni, puntualmente seguite nel testo sia riguardo le loro implicazioni speculative che il loro complicato svolgimento. Il punto di partenza è, giustamente, la ricostruzione della storia del termine-concetto di "trascendentale": semplificando al massimo, esso esplicita la tensione e oscillazione tra due sensi fondamentali: *comunanza* o genericità – "ciò che è massimamente comune", come un "genere sommo" – ed *eminenza* o primarietà. A partire da qui, cercheremo allora di seguire in alcuni suoi snodi principali la suddetta ricostruzione, aggiungendovi qualche riflessione a margine.

L'Autore ricorda che i classici studi di Giorgio Tonelli sulla genesi della terminologia kantiana mettevano in evidenza come alcuni termini-chiave – "trascendentale", appunto, "categoria", "analitica e dialettica" – fossero stati mutuati dal lessico proprio dell'aristotelismo scolastico tedesco (anche con l'intento di distanziarsi da quello di derivazione wolffiana). Ma, sottolinea Tommasi, il rapporto tra Kant e il pensiero di impostazione aristotelica non era suffragato da prove e dati chiari e inoppugnabili, e ciò in particolare per quanto concerne proprio il trascendentale. L'ipotesi, non solo storiografica, diffusamente e minuziosamente sviluppata nel corso del libro, è che le origini di esso siano rinvenibili «solo nella rielaborazione medievale del peripatetismo, per cui si rende indispensabile ipotizzare un'influenza su Kant degli autori che, ancora nel Settecento, consideravano il pensiero aristotelico come il canone di riferimento principale della filosofia, appunto secondo il modello scolastico» (p. 4). A Kant si arriva quindi attraverso la mediazione del pensiero aristotelico, ancora basilare nella Germania filosofica tra Sei e Settecento. Tommasi ritiene che sulla base del recente ritrovamento dei *Vorlesungsverzeichnisse*, gli "indici-programmi delle lezioni" settecenteschi dell'Università di Königsberg, si possa confermare in modo significativo le tesi di Tonelli, il quale aveva già rilevato che nel Seicento tedesco l'uso del termine "trascendentale" (*transcendentalis*) si ricollegava direttamente alla dottrina delle "categorie". Questo nel senso che i trascendentali ossia i *communia, ens, unum, verum, bonum* eccetera, costituiscono degli *antepraedicamenta*, cioè, come puntualizza Tonelli «i principali concetti generali, che non appartengono alle categorie, perché al contrario di esse (che sono *genera summa*) non possono venir riferiti solo alle rispettive classi di oggetti, ma a tutti gli oggetti e dunque a tutte le categorie» (cit. p. 5).

Si tratta perciò di “nozioni universalmente comuni”, poiché rimandano allo statuto peculiare riconosciuto, a partire dal XIII secolo, ai concetti o termini “trascendenti”: predicabili di tutto, quindi transcategoriali e *fondativi*; Tommasi ricorda opportunamente all’epoca non esistesse una vera distinzione semantica tra *transcendens* e *transcendentalis* e che quest’ultimo poteva anche essere considerato sinonimo di “essenziale”.

Negli importanti studi sulle fonti, tre accezioni prekantiane del concetto di “trascendentale” sono state individuate da Norbert Hinske, studioso che firma la Prefazione del volume (egli ridimensiona l’influenza esercitata su Kant da Baumgarten, i cui manuali, come noto, il primo usava come base per le sue lezioni). “Trascendentale”, allora, in un primo senso è ciò che riguarda l’*ente* e le sue proprietà, ma è anche un sinonimo di *generalis* – aggettivo che definisce una branca, la cosmologia, delle “metafisiche speciali” – nel sistema filosofico di Wolff e, infine, in una terza e decisiva linea di fonti, il termine di qualificazione della *filosofia prima* o *metafisica*, come dimostra l’uso del sintagma *philosophia* o *theoria transcendentalis* in diversi autori, tra cui, in particolare, Johannes Scharf (che lo usa 150 anni prima di Kant) e Franz A. Aepinus. Specifica l’Autore che nell’ultimo senso il termine denota «l’aspetto di anteriorità e fondatività che un ambito detiene sugli altri» e che questa accezione risulta, sul piano della storia delle idee, di “capitale importanza” per riuscire a chiarire il modo e il significato con cui il termine in questione segnerà il nuovo indirizzo impresso da Kant alla filosofia con la sua *Transzendentalphilosophie*. Il percorso, anche filologico è chiaramente precisato, così come uno degli obiettivi che la ricerca intende perseguire: un approfondimento che, sulla base degli importanti studi di Hinske «rivelando il presumibile rapporto tra Kant e la tradizione aristotelico-scolastica in riferimento a quest’ultima accezione del termine, è altresì in grado di suffragare l’ipotesi generale di Tonelli» (p. 13). Si mira quindi a mettere in evidenza, a partire dalla teorizzazione scolastica, il ruolo fondativo della nozione di ‘trascendentale’ e le “difficoltà teoriche connesse”, in rapporto all’ambito predicativo, per chiarire il contesto filosofico del Settecento tedesco e conseguentemente il significato che essa riveste nella svolta operata dalla filosofia critica kantiana.

Se in epoca medievale, in origine quindi, non sussiste una distinzione semantica tra *transcendens* e *transcendentalis* (termine utilizzato a partire da Suarez) e risultano «ignote le origini esatte del passaggio» dal primo al secondo, in ogni caso “trascendere” sta a indicare l’essere *oltre* i *praedicamenta*, oltre le categorie: i *nomina transcendentalia* e le successive “nozioni trascendentali” hanno quindi lo statuto di *prima* e *communissima* (vi si comprenderanno, secondo i diversi autori, anche *aliquid*, *res* eccetera). Questo è un *Leitmotiv* dell’accurato lavoro di Tommasi, che puntualmen-

te si sofferma sugli snodi fondamentali, gli autori, i testi, le teorizzazioni eccetera, in cui quelle prospettive emergono con chiarezza e densità di implicazioni. La questione trascendentale viene definita da più punti di vista, per mostrare poi la loro convergenza, e in primo luogo mediante quello relativo all'*intensione/estensione* (qualificazioni inversamente proporzionali) dei termini. Un passaggio che ci è parso interessante riguarda l'opera, la *Summa de bono*, di un autore poco noto, Filippo il Cancelliere (vissuto tra XII e XIII secolo), nella quale si avrebbe una "anticipazione del ruolo architettonicamente fondativo" che in seguito rivestiranno i *nomina transcendentia*: in quel testo si definiscono proprio gli aspetti-chiave dell'eminenza e della comunanza – letti attraverso il rapporto tra astratto e concreto, forma e materia – e una predicazione di carattere *riflessivo*. Nel procedimento logico della *resolutio*, che conduce ai "nomi trascendenti", si opera mediante il togliimento di caratteri o predicati connotanti fino all'individuazione di termini indefiniti e privi di intensione, perciò predicabili di tutto. Ma ciò che è predicabile di tutto deve esserlo anche di sé stesso, riflessivamente, con una mera tautologia, ponendosi con ciò a fondamento della stessa possibilità di predicazione.

I problemi che incontra questa teoria vengono ben definiti e contestualizzati in un più ampio ambito di concetti e aporie. E a proposito degli aspetti aporetici della dottrina trascendentale medievale, essi vengono esplicitati in riferimento all'obiettivo che questa dottrina intende realizzare, ovvero tenere insieme un "duplice aspetto": da una parte «un fondamento indiscutibile dal punto di vista formale, che mediante il togliimento delle note permetta di giungere ad un concetto vuoto, ad un genere sommo come termine universalmente predicabile ['univoco'], e applicabile a tutto, così che l'unità dell'ente è allora solo di tipo nominale (il termine, infatti, non possiede una vera intensione). Al contempo, però, si vuole che tale concetto formale abbia nuovamente caratteristiche contenutistiche che permettano il costituirsi delle differenze connotanti, e anzi che possano contenere tutti i significati: su che fondamento basare altrimenti la predicazione? L'ente deve essere dunque un mero segno, e al contempo, essere *realissimum*» (p. 22). L'esigenza è quella di mantenere le differenze e quindi il "vallo tra essere e predicazione", ma insieme anche garantire la possibilità di formulare giudizi veri. È allora una peculiare ambiguità a contraddistinguere la riflessione intorno ai *prima e comunissima*, ambiguità che attraversa tutta la seconda Scolastica e giunge fino al Kant precritico, incidendo prima sulla meditazione metafisica e poi sull'impostazione criticistica del filosofo tedesco.

L'Autore evidenzia poi che la questione trascendentale, oltre che in termini di intensione/estensione, può anche essere proficuamente letta, soprattutto, sul piano della tensione tra la coppia concettuale categorie-

sincategoremi. In riferimento a ciò i *nomina transcendentia* esibiscono una natura sincategorematica essendo termini massimamente indefiniti, i quali, a differenza dei nomi e dei verbi, non sono significanti autonomamente o di per sé stessi poiché acquistano consistenza semantica solo in connessione con un termine categoriale. Tutto ciò assume un’evidente rilevanza per il verbo ‘essere’, *l’est*, la copula – ma anche per la negazione, il *non* –, la cui natura, nel tredicesimo secolo, è spesso discussa in riferimento ai *sincategoremi*. Il dato significativo è che *l’est* rivela un carattere fondativo sincategorematico parallelo a quello che l’ente-*ens* assume in ambito categoriale: come puntualizza il citato Meier-Oeser, il verbo ‘essere’ «nella sua funzione di predicatore di esistenza è un categorema, mentre come copula rappresenta un sincategorema».

La sapiente ricostruzione storiografica e concettuale – e il passare da un versante all’altro è la caratteristica del lavoro che stiamo esaminando – procede a una messa a fuoco della teoria dell’*analogia entis* nel quadro generale di una “metafisica come scienza”. Dov’è la connessione tra questione trascendentale e questione della comprensione analogica? Nel fatto che «nel caso dell’analogia, così come in quello dei nomi trascendenti, si tratta di un problema che, a partire dall’ambito apparentemente marginale della predicazione, giunge a rivestire un ruolo fondativo di tipo eminentemente metafisico» (p. 31). Si procede quindi alla disamina del pensiero di Tommaso d’Aquino, in particolare delle *Quaestiones disputatae de veritate*, in cui la nozione di *ente* detiene il primato fondativo in quanto termine più universale di tutti (culmine della *resolutio* concettuale) e si presenta come il *primum obiectum intellectus*. *Ens* è ciò che l’intelletto concepisce, apprende primariamente “come notissimo”, dice Tommaso, e dal quale dipendono l’operazione “che compone e divide”, il giudizio, e lo stesso principio di (non) contraddizione. Le analisi insistono su questo punto: le dispute sull’analogia sono strettamente legate al trascendentale e hanno un ruolo di “primo piano” nelle trattazioni di maestri della Scolastica. Si guarda ai trascendentali e all’ente compreso per analogia per poter pensare «un ordine della realtà che non sfoci nel monismo e per la possibilità di predicare correttamente attributi di Dio senza però comprenderne l’essenza e dunque salvaguardandone la distanza rispetto al linguaggio umano [...]» (pp. 38-39): in tal senso, l’ente per la sua trascendentalità, per il suo essere al di là della predicazione *categoriale*, si può predicare sia di Dio che della creature. Per Duns Scoto, ad esempio, l’ente è l’*universale transcendens*, *primo cognitum* o oggetto della metafisica; una questione ben individuata, ma che non possiamo qui ripercorrere, è quella del “rapporto” tra l’ente e le differenze ultime ontiche: in tal senso sarebbe da approfondire proprio la concezione scotista secondo cui, come viene ricordate, l’ente o essere trascende ogni *differenza*. Al di là di

ciò, nel quadro della dottrina scolastica, come mira a mostrare Tommasi, si può rinvenire un intreccio tra la dimensione *ontologica* e quella *gnoseologica* del trascendentale e ciò porta l'Autore a contestare la tesi secondo cui con Kant si assisterebbe a un passaggio dalla prima dimensione alla seconda. Sicuramente la questione è speculativamente più complessa di quello che lascia intendere una certa *vulgata*, con la quale «non si rende nemmeno giustizia, da un punto di vista storico-filologico, ai testi e ai loro rapporti effettivamente documentabili», che è, precisamente uno degli intenti del libro in oggetto.

Nel testo si segue poi, tra ontologia e teologia, in particolare l'interpretazione dei trascendentali nella aristotelismo scolastico di matrice *protestante* (dell'ortodossia luterana). Il dato che l'Autore mira a mettere in evidenza è che attraverso alcuni autori del luteranesimo ortodosso, tra cui soprattutto Franz Albert Aepinus (1673-1750) e la “chiave” della *philosophia transcendentalis* come filosofia “prima”, si può giungere fino al contesto speculativo in cui opera il giovane Kant. Di qui si dipana il capitolo II (*Collegium dialectico-analyticum*) del volume, dedicato a individuare dirette e indirette influenze negli esordi della riflessione del filosofo tedesco, a partire dagli ordini degli studi dell'Università di Königsberg, attraverso i testi usati nei corsi di lezioni e le figure dei docenti (tra cui Thomas Burckhard). Tommasi formula precise ipotesi al riguardo e insiste sull'importanza, già citata, della filosofia trascendentale di Aepinus, decisiva anche in quanto in essa sarebbe possibile rintracciare quasi tutte le tradizioni con cui il termine “trascendentale” giunge al Settecento tedesco (ciò che trascende le categorie ed è perciò predicabile di ogni cosa, sinonimo di *metaphysica*, sinonimo di *essentialis*, secondo la lettura di Baumgarten). Da notare come Aepinus divida la logica in *analitica*, volta al ‘vero’, e *dialettica*, volta al ‘probabile’: “tratto centrale” del rapporto tra Kant e la tradizione speculativa in oggetto. E in Kant interessante è il fatto che dall'iniziale concezione della dialettica come “logica della probabilità” (*Wahrscheinlichkeit*) si passerà, nella filosofia critica matura, a intenderla piuttosto come “logica dell'apparenza” (*Schein*).

Altro passaggio cruciale è la riflessione kantiana sulla *conoscenza*, che si sviluppa mediante l'analisi della teoria della *adaequatio* (*Übereinstimmung*) tra conoscenza e oggetto, e l'indagine sulla possibilità di definire un criterio “generale e sicuro” della verità. Questo, kantianamente, deve prescindere da ogni contenuto materiale e riguardare la sola forma. Kant coglie perfettamente l'aporia della suddetta teoria nella sua versione classica, la quale rischia di sfociare nella *impasse* di una coincidenza della conoscenza dell'oggetto con la conoscenza dell'oggetto, in un'identità *idem per idem*, perciò “nulla”, in una vuota circolarità, circolarità che in Tommaso d'Aquino sarebbe invece evitata grazie all'analogicità e trascendentalità

dell'ente. Kant sostiene in un importante passo della *Critica della ragion pura* (I^a ed.),¹ riportato nel testo, che «non si può chiedere un carattere (*Kennzeichen*) generale della verità della conoscenza quanto alla sua materia, perché ciò è in se stesso contraddittorio». Giustamente viene rilevato che connotazione e riferimento a tutti i contenuti o oggetti possibili sono incompatibili, per cui «La verità è un genere sommo assolutamente privo di ogni tratto contenutistico; non è dunque propriamente un genere, ma una pura funzione o modalità di predicazione, una mera forma: nonostante ciò deve avere applicazione materiale» (p. 79). Al riguardo la sfida decisiva, come si è cercato di stabilire, è tenere insieme la *separazione* radicale e *correlazione* tra materia e forma della conoscenza, intelletto e cosa conosciuta. È importante, approfondendo il discorso, cogliere poi la “tensione” della comprensione classica dei trascendentali, *in primis* tommasiana, per cui *ens* e *verum* sono nozioni correlative, convertibili, alla luce della *adaequatio*, rimanendo però che l'ente deve svolgere funzione fondativa (Tommaso riprende pur con significative oscillazioni la tesi agostiniana secondo cui *verum est id quod est*). Lo snodo teoretico cruciale, che però non significa non aporetico, è che «l'ente eccede l'intelletto e ne è criterio di riferimento; al contempo, però, può essere conosciuto e fatto oggetto di giudizio»; è in questa prospettiva che Kant può notare che la teoria dell'*adaequatio* implica una circolarità. Il quadro è tracciato con chiarezza: Tommasi cita opportunamente un lavoro di Theo Kobusch che insiste sulla carattere di *riflessività* insito nella comprensione tommasiana dell'adeguazione-corrispondenza – la conoscenza della verità contiene la “determinazione della corrispondenza tra i momenti conosciuti a priori ed a posteriori della cosa” –, per arrivare a un punto-chiave, mediante cui si correttamente definisce l'apporto del criticismo kantiano: «L'atto conoscitivo si pone infatti su di un livello in cui è in gioco la possibilità di paragonare due giudizi, piuttosto che due concetti, vale a dire su di un piano *de dicto*. Il guadagno del trascendentale kantiano consiste, a nostro giudizio, nell'aver messo in luce tale questione [...]» (p. 81). L'*analogia entis* veniva considerata quindi come il tentativo da parte della metafisica scolastica di superare la circolarità della teoria dell'*adaequatio* (cap. 2, 5): ciò dà luogo alla concezione dell'ente come predicabile di ogni cosa (*communissimum*), ma non in termini di un genere, in quanto *primum*, ovvero trascendente. Questa l'eredità scolastica con cui dovrà confrontarsi Kant.

Nel capitolo III (*Collegium disputatorium*) si illustra la diffusa e importante pratica delle *disputationes*, delle dispute – in generale della dialettica

¹ Le edizioni della *Critica della ragion pura* verranno indicate con *Crp A*, I^a ed., e *Crp B*, II^a ed.: per il riferimento alla traduzione e all'edizione si veda il testo in esame, nota 1, p. 1.

– nel quadro dell’insegnamento filosofico nella università tedesche, importanza che è direttamente proporzionale alla preminenza del modello scolastico (in particolare protestante) e al ruolo della filosofia aristotelica. Da evidenziare l’“oscillazione” della logica del probabile di stampo aristotelico tra l’appartenenza all’ambito dialettico ed il suo dover riferirsi comunque ai sillogismi, dunque all’incontrovertibilità dell’analitica. È qui si rileva che “esattamente” come l’ente nella sua comprensione trascendentale e analogica, il rapporto tra dialettica e analitica è equivoco: «da un lato la dialettica è sottoposta all’analitica, ossia alla sillogistica, per quanto attiene al metodo che deve conferirle certezza; dall’altro lato fonda a sua volta l’analitica stessa, fornendo le premesse materiali necessarie ai sillogismi, che l’analitica, puramente formale, non può darsi autonomamente» (p. 113).

Kant, nel suo progressivo approdo al criticismo, si troverà allora ad affrontare precisamente quest’ordine di problemi, intorno a cui si sono spese molte analisi nel corso dei secoli e per la cui “soluzione” si sono elaborati proprio i concetti di scolastici di ‘analogia’ e ‘trascendentale’: come concepire insieme l’intrascendibilità del piano predicativo del linguaggio e la necessità di attribuirgli un fondamento esterno? Riformulato in altri termini, il problema-obiettivo è come pensare il darsi dell’essere, fondamento indeterminato, nella determinatezza di un oggetto di giudizio (categoriale). Sullo sfondo della questione degli antepredicamenti, negli anni ’60 Kant congiunge la propria riflessione sulla “scientificità” della metafisica al “rapporto tra filosofia e linguaggio e alla possibilità di individuare termini primi su cui fondarsi” (cap. IV, “Linguaggio e fondamento”). Per chiarire: al fondo della speculazione del filosofo tedesco urge la questione del «nesso tra ‘termini’ e ‘definizioni’ e la questione antepredicativa quale fondamento del rapporto tra linguaggio e realtà», nonché, in generale, della possibilità di una filosofia come scienza (p. 124). L’approccio kantiano si sviluppa intorno alla distinzione tra *coordinazione* e *subordinazione*, la prima indicando il rapporto tra intuizioni, di per sé prive di estensione, nell’ambito della sensibilità, la seconda invece il legame tra concetti, ossia tra classi (l’esigenza della coordinazione è espressa anche dai sincategoremi, termini privi di referenza semantica, non analizzabili, i quali hanno quindi solo valenza sintattica). Il punto interessante riguardante il ruolo dell’‘essere’ è il profilarsi dell’essere stesso, in quanto genere sommo e copula, rispettivamente in un aspetto subordinante e uno coordinante (relazione senza riferimento alla sostanza).

Uno degli scopi primari, dovrebbe esser chiaro, del libro in oggetto è l’approfondimento della questione del *linguaggio* nell’opera di Kant. Scandagliando quest’ultima anche in fonti meno note, l’Autore cita dalla *Metaphysik Pölitz* (risalente agli anni ’80) un passaggio dal paragrafo inti-

tolato *Die transcendente Philosophie*, in cui questa viene definita da Kant “filosofia dei principi” o “degli elementi della conoscenza umana a priori”. Il filosofo tedesco sostiene, in un brano riportato, che «se dividessimo così i concetti trascendentali avremmo una *grammatica transcendente* che contiene il fondamento della lingua umana», del linguaggio, grammatica che si integra con la logica formale e la filosofia trascendentale, “dottrina dei concetti generali a priori”. Ma la grammatica trascendentale non riuscirebbe pienamente a costituirsi a causa della presenza nell’analisi-chiarificazione dei termini (in base ad altri termini) di quelle parole *sui generis* – ‘in’, ‘per’, ‘a’, etc. – che in quanto sincategoremi hanno natura esclusivamente funzionale, sintattica, *ergo* non semantica. Individuiamo una tesi conclusiva dell’Autore su questo nodo di tematiche e aporie: la questione antepredicativa scolastica, delle condizioni di possibilità delle categorie (che sono condizioni di possibilità della conoscenza), «è anche la questione della filosofia trascendentale kantiana: significativamente essa viene assimilata alla questione delle regole della grammatica. Tale passaggio indica a nostra avviso il guadagno del piano del giudizio come filo conduttore dei concetti [...]» (p. 147).

Mettendo a tema attentamente la fisionomia del pensiero del Kant *precritico* su temi strettamente metafisici, Tommasi coglie un “primato della realtà sulla possibilità”, per cui l’*esistenza* risulta radicalmente sganciata dalla *verità*, anche se è l’esistenza a fondare quest’ultima mediante la presupposizione della realtà come “totalità delle intensioni”. Se la realtà come totalità precede la possibilità, essa dipende però a sua volta da Dio, *Ens realissimum* che contiene tutte le perfezioni “senza però essere riducibile alla realtà [dell’esistenza fenomenica] stessa: in questo modo «si ripropongono le difficoltà classiche della dottrina dell’analogia». Come noto, nel *Beweisgrund* del 1762 si registra un passaggio intermedio nell’evoluzione del pensiero kantiano con la tesi per cui l’essere è posizione assoluta e dunque non un predicato, mentre nella predicazione l’*est* della copula, istituendo il rapporto tra un termine e un altro, è la posizione di un *quid*: «La definizione dell’esistenza come posizione assoluta sottrae all’*est* della copula ogni determinazione categoriale e dunque ogni connotazione» (pp. 158 e ss.).

Viene successivamente posta in primo piano l’analisi dello statuto dell’Io trascendentale esordendo con la puntualizzazione che «Mentre l’ente nella sua comprensione trascendentale era predicabile di tutto, l’io trascendentale è soggetto di ogni predicazione e non può essere predicato di nulla». Se l’essere, quindi, si presenta come “legame sintattico”, in quanto non consiste in una definizione che raggiunge l’oggetto, l’Io è invece il soggetto che accompagna ogni predicato e che, precedendo ogni posizione, non ha significazione propria: può essere compreso

come «un sincategorema meramente funzionale che esprime la necessità della sintassi come limite alla riconduzione dei termini ad un genere sommo unico». In Kant con una radicale separazione tra i due significati del verbo essere – *secundum e tertium adiacens*, copula-connessione tra termini (sintassi) e posizione assoluta – e l’“inaggrabilità del piano *de dicto*” si garantirebbero l’«eccedenza della realtà rispetto al pensiero e dunque le differenze reali tra gli enti». La garanzia di un piano trascendente rispetto alle categorie si rinviene nel carattere della sostanza e, come appena visto, nell’Io – definito dallo stesso Kant come «soggetto trascendentale dei pensieri = x, che non vien conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono i suoi predicati» –, il quale diventa “il nuovo *nome transcendens*”.

Per chiarire la propria linea interpretativa della concezione kantiana, l’Autore puntualizza che solo con «l’affermazione della radicale eterogeneità di rappresentazione e oggetto, paradossalmente, si può affermare la possibilità di un discorso relativo all’“oggetto stesso”» (p. 160). L’Io si configura, insieme, come *fondamento e limite* della predizione categoriale, mediante concetti (puri), in ciò esplicitando l’eccedenza e, aggiungiamo, la precedenza, della realtà (esistenza antepredicativa) rispetto al pensiero. Tommasi parla di reciproca interdipendenza tra Io trascendentale e empiricità e la spiega nei seguenti termini: l’Io esprime primato e insuperabilità del *dictum* ma anche il suo intrinseco limite, ossia il non potersi dare da sé un contenuto. In generale la questione decisiva riguarda la struttura della predicazione e i suoi fondamenti prima che il rapporto tra la conoscenza e le cose. Il discorso kantiano viene ricostruito, ci pare, secondo questo schema essenziale: in un giudizio il predicato rimanda alla predicazione e al soggetto trascendentale della predicazione stessa (= Io) e a una realtà predicabile: Io e realtà sono antepredicativi. Come noto, in Kant l’*appercezione pura* o *originaria* è l’autocoscienza che produce la rappresentazione “Io penso”; essa accompagna tutte le rappresentazioni e in ogni coscienza è una e identica: la sua unità è chiamata anche “*unità trascendentale dell’autocoscienza*” (*Crp*, B pp. 131-132). L’Autore al riguardo ben evidenzia, però, che l’Io, unità semplice priva di contenuto, non rappresenta la condizione ultima della possibilità della predicazione, la quale invece coinvolge un “orizzonte più profondo” ovvero l’attività sintetica, la *sintesi*: dice espressamente Kant che l’unità *analitica* dell’appercezione è possibile sul presupposto di una qualche unità *sintetica*. Questa è “ultimamente indefinibile” in quanto condizione oggettiva, primaria, di ogni categorizzazione o predicazione categoriale (conoscenza). Senza una sintesi, infatti, “il molteplice non si unificherebbe in una coscienza”, la sintesi è il fondamento operante in ogni categorizzazione e costituzione di significato, «è la “natura” e l’attività dell’Io trascendentale». Si giunge così a una parziale conclusione: la funzione sintattica che garanti-

rebbe l'eterogeneità dell'essere rispetto alla predicazione è congiunta alla presupposizione orizzonte ultimo irraggiungibile. L'aspetto fondativo della sintesi, esterno al giudizio, è tutt'uno con il limite di quest'ultimo, o, in altri termini, il giudizio necessita del concorso della sensibilità. Il risultato è che l'equivocità dell'essere viene tradotta nell'equivocità dell'Io trascendentale, limite sintattico (che esprime a un nuovo livello quello della 'copula') e fondamento della sintesi. Dobbiamo notare che in questi serrati passaggi, obiettivamente complicati, il discorso interpretativo di Tommasi risulta un po' farraginoso e non del tutto chiaro, ma nonostante ciò ha l'utilità di fare emergere alcuni luoghi davvero nevralgici del pensiero kantiano.

Nel quadro di una progredita *philosophia transcendentalis* Kant colloca la distinzione delle facoltà conoscitive (preliminare rispetto alla categorizzazione). Come si è visto, sintassi e sensibilità sono in correlazione, e mostrerebbero «come l'inaggrabilità dell'aspetto soggettivo e l'obiettività si implicano in modo inevitabile: questo il cuore del problema del *verbinden*, ossia della sintesi [...]». Allora: nella copula del giudizio si esprime sia, in senso oggettivo, l'elemento sincategorematico, imprevedibile, che esplicita l'irriducibilità della realtà o dell'essere al giudizio, sia quella sintesi che ha come punto di convergenza l'Io trascendentale, in senso soggettivo. Ma nel Kant maturo emerge, a differenza delle elaborazioni precritiche, che è nell'ambito della *modalità* che «si manifesta il senso di obiettività e di riferimento alla realtà implicitamente contenuto nella copula». La particolarità delle categorie della modalità secondo il filosofo tedesco è che esse non sono determinazioni dell'oggetto, non accrescono quindi il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il *rapporto* con la facoltà conoscitiva. L'esistenza perciò dipende dal modo in cui i predicati sono riferiti a quest'ultima, non, come nella fase precritica, ad un “problematico” piano antepredicativo di realtà – fondamento esterno – concepito come *totalità* delle *intension*i. Le modalità quindi concernono la posizione di una cosa: precisamente, come sostiene Kant, non sono *concetti di oggetti* (*Gegenstände*) né predicati, ma *posizioni dell'oggetto* (*Objects*): posizione e modalità sono dunque correlative. Se la copula è sempre modalizzata, l'esteriorità della realtà al giudizio sta nell'eterogeneità irresolubile della copula stessa, nel suo aspetto sintattico-proposizionale, rispetto a ogni categoria: l'essere, mera posizione, si dà come un determinato *modo* del giudizio, ovvero in termini di possibilità, esistenza, necessità. Il giudizio ha sempre una sua modalità che esprime un rapporto con la realtà, con l'essere, mediato dal fenomenico: Kant stesso chiarisce che i principi della modalità non sono altro che la limitazione delle categorie al loro uso empirico, all'esperienza.

Allora, che la realtà sia esterna, quindi irriducibile, al *dictum* si evince dalla correlazione tra *sintassi* e *sensibilità*, sostiene Tommasi. Ma nel *dictum* si dà un'ulteriore correlazione, quella tra *sintassi* e *semantica*, tra forma-funzione e materia, tra pensiero e contenuto, tra concetto e intuizione: come noto, infatti, «I pensieri senza contenuto sono vuoti...». La sintassi si profila come il piano decisivo del linguaggio e della conoscenza. Ma cosa consente l'effettivo riferimento delle categorie ai fenomeni. la relazione dei concetti puri agli oggetti, in cui i primi ricevono "significato"? È un «terzo termine, medio in tutti i giudizi sintetici», il *tempo*, il senso "interno" e la sua forma a priori, che è anche perciò "concetto d'insieme" di ogni essere (*Crp.* A 155/B 194, *Inbegriff von allem Sein*). È il tempo, specifica l'Autore, che si rivela come la vera chiave della questione della sintesi e della predicazione, "con i suoi aspetti di oggettività e limitatezza inevitabilmente correlati": tempo, dunque, ultimo "fondamento e limite". E riguardo la kantiana verità *trascendentale*, tale in quanto precede e rende possibile ogni verità empirica, essa allora non può che essere la seguente: ogni conoscenza implica il riferimento alla totalità dell'esperienza possibile mediante gli schemi della sensibilità (tempo, *schematismo trascendentale*).

Intorno al concetto portante di "limite", opportunamente viene indagata, esplicitandone le implicazioni nel discorso svolto, la nota distinzione (*Prolegomeni*) tra "confini" (*Grenzen*) e "limiti" (*Schranken*), per poi delineare la concezione kantiana dell'analogia, il ruolo delle "analogie dell'esperienza" (permanenza, conseguenza, contemporaneità). Il loro principio generale è che tutti i fenomeni sottostanti, per la loro esistenza (*Dasein*), sono sottoposti a "regole a priori delle determinazione del loro rapporto di subordinazione in un tempo", convergenti nell'unità necessaria dell'appercezione trascendentale, garante della *sincronicità*. Ma l'importanza che il concetto di 'analogia' assume nel criticismo kantiano ben si dà a vedere nella terza critica, nella *Critica del giudizio*, in cui l'analogia stessa viene descritta come conoscenza simbolica (*cognitio symbolica*): essa esprime la struttura della facoltà di giudizio. Da queste ultime considerazioni, riguardo la lettura generale del criticismo kantiano, apparirebbe «allora ancor più giustificata l'interpretazione della filosofia trascendentale sotto un'ottica semiotica, così come la sua riconduzione ad un orizzonte anzitutto di tipo predicativo» (p. 191).

Risalendo, in conclusione, a un piano generale, Tommasi ribadisce con chiarezza il percorso kantiano: partito dall'idea dell'impossibilità di una *analogia entis* e dall'affermazione dell'intrascendibilità del piano *de dicto*, Kant giunge a focalizzare l'equivocità dell'essere insita nel giudizio, per cui nella critica della ragione ciò che eccede rispetto al piano del *dictum* «rappresenta una presupposizione tanto più necessaria, nella

sua eterogeneità, quanto più viene ritenuta attingibile come correlato e dunque nell’ambito di esso» (p. 196). La dottrina trascendentale – si riannodano così i fili – era nata come descrizione di un ambito antepredicativo; con Kant il fulcro della questione si è trasferito nel problema del rapporto tra essere e predicazione, all’interno del giudizio sintetico a priori,² e quindi delle condizioni della fondatezza e dell’accrescimento della conoscenza. Secondo un’efficace sintesi: «Il problema della *philosophia transcendentalis*, nella Scolastica e in Kant, sembra risiedere qui: il guadagno kantiano è descrivibile nei termini di una messa in luce della struttura inevitabilmente equivoca che sorregge la predicazione nei suoi tentativi di applicazione metafisica, ossia nel tentativo di riferimento a una realtà extrapredicativa, all’essere, e che è inscritta originariamente appunto proprio nel verbo essere» (p. 203). Complementare è la rinuncia all’applicazione ontologica dell’analogia e il suo confronto con questo concetto nell’*Analitica dei principi* e nella *Critica del giudizio*.

Al capolinea dell’articolato e ricco percorso lungo le coordinate concettuali e storiografiche della “filosofia trascendentale”, qual è la cifra del criticismo kantiano? Che la filosofia prima costruita intorno alla predicazione e alla equivocità dell’essere «consiste in ultima istanza nella riduzione della temporalità alla misura del soggetto quale condizione di possibilità del giudizio obiettivo». E in Kant la *verità* ha luogo solo nel giudizio, nella relazione dell’oggetto col nostro intelletto. La trascendenza che è possibile raggiungere, allora, è solo *apparenza* (*Schein*), dal momento che il giudizio è iscritto entro i “confini” dell’esperienza possibile. In ultima analisi, Kant separa con la lama della *critica* ‘trascendentale’ e ‘trascendente’, riconoscendo però con estremo acume che se l’“apparenza” dei giudizi trascendenti è definitivamente disvelata dalla dialettica trascendentale, l’apparenza non per questo scompare, non cessa di essere tale: un radicale “problema” teoretico cui mette di fronte il pensiero kantiano.

² «Che cos’è qui l’incognita x, su cui si appoggia l’intelletto, quando crede di trovare fuori dal concetto A un predicato, ad esso estraneo, e che, ciò malgrado, stima con esso congiunto?», *Crp*, A p. 8 / B p. 13).

