



OTROSIGLO

Revista de Filosofía

Lorenzo Nuscis

Substantia sive potentia: la costruzione immanente dell'ontologia in Spinoza

Alex Ibarra Peña

Recuperar la perspectiva ideológica en la historia de las ideas latinoamericanas

Sergio González Araneda

Existencia, libertad y mala fe: revisión a la ontología fenomenológica y al psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre

Annapaola Varischin

*Tra il soggettivo e l'oggettivo.
Per una lettura positiva della Dialettica trascendentale di Kant*

Vol. 3, N° 1. Año 2019

ISSN 0719-921X

REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO*

VOL. 3 N°1 AÑO 2019

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto por medio de un debido protocolo de publicación con el fin de asegurar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada. Las áreas generales desde las cuales se aborda este propósito corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

COMITÉ EDITORIAL

Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral.

Alberto Allard, Licenciado en Filosofía.

Luciano Allende, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral.

José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral.

Mauricio Rojas Peña, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala.

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Índice

Lorenzo Nuscis

Substantia sive potentia:

la costruzione immanente dell'ontologia in Spinoza.

05 – 46

Alex Ibarra Peña

Recuperar la perspectiva ideológica

en la historia de las ideas latinoamericanas.

47 – 81

Sergio González Araneda

Existencia, libertad y mala fe: revisión a la ontología

fenomenológica y al psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre.

82 – 95

Annapaola Varischin

Tra il soggettivo e l'oggettivo. Per una lettura

Positiva della Dialettica trascendentale di Kant.

96 – 144

Santiago, Chile / Julio – 2019

Substantia sive potentia: la costruzione immanente dell'ontologia in Spinoza

Lorenzo Nuscis¹
(lorenzo.nuscis@sns.it)

Recibido: 03/01/2019

Aceptado: 18/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355715

Resumen:

Le citazioni dall'*Etica* di Spinoza seguono la seguente edizione: B. Spinoza, *Etica*, tr. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010; tutte le altre opere sono citate da B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007. Le abbreviazioni utilizzate sono le seguenti: *CM* = *Cogitatio Metaphysica*, *E* = *Ethica*, *Ep* = *Epistulae*, *KV* = *Korte Verhandelng*, *TIE* = *Tractatus de intellectus emendatione*, *TP* = *Tractatus politicus*, *TTP* = *Tractatus teologico-politicus*. Per le citazioni dall'*Etica* si seguono le seguenti abbreviazioni: *def.* = *definitio*, *ax.* = *axioma*, *prop.* = *propositio*, *cor.* = *corollarium*, *sch.* = *scholium*, *app* = *appendix*.

Palabras clave: Immanent cause – Absolute potency – Univocity – Modal ontology

¹ Doctor en Filosofía por la Scuola Normale Superiore de Pisa y por la Université Paris I Panthéon Sorbonne. Investigador en la Scuola Normale Superiore de Pisa, Italia.

Introduzione

Questo articolo è dedicato all'analisi e alla ricostruzione teoretica del rapporto tra le idee di sostanza e di potenza nel contesto della trasformazione, in senso immanentista, impressa da Spinoza all'ontologia. La tesi che intendiamo sostenere è che una tale trasformazione non possa a tutti gli effetti essere compresa, se non a partire dal rovesciamento, messo in opera da Spinoza già nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, dell'antecedenza aristotelica dell'atto sulla potenza, e dalla conseguente identificazione dei due termini in Dio. Nella misura in cui pone la potenza come identica all'atto, Spinoza può giungere a intendere Dio come quella sostanza che eternamente è tutto ciò che può essere. Oltrepassando la distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, la fondazione spinoziana dell'ontologia si sviluppa, in tal senso, come una dimostrazione dell'impossibilità di concepire dei differenti livelli all'interno dell'agire divino: ciò che Dio può fare coincide immediatamente con ciò che Dio fa. In altre parole, la potenza per Spinoza non è più uno dei tanti attributi di Dio, ma ne esprime la stessa sostanzialità.

A partire da questa prospettiva, l'articolo intende considerare la concezione spinoziana di Dio come *natura naturans*, mettendo in rilievo come il principio di identità tra la sostanza e la potenza non possa realmente sussistere che all'interno di una teoria della causalità univoca: Dio produce la totalità delle cose attraverso il medesimo con cui produce la propria esistenza. L'essere di Dio e quello degli enti prodotti sono pertanto i due poli opposti della medesima dinamica produttiva: in questo senso Spinoza sostiene che ciascun ente è un modo finito in cui si esplica l'unica e universale potenza di Dio. L'obiettivo finale dell'articolo è quello di mostrare come da ciò Spinoza possa derivare due fondamentali conseguenze: 1) l'essenza dell'ente determinato corrisponde alla sua potenza di agire; 2) la sostanza è l'attività infinita, totale e comune dei modi, che non esiste altrove che nell'individualità di ciascuno.

1. Il concetto di sostanza in Descartes.

Nella filosofia di Descartes ritroviamo il principio scolastico, condiviso anche da Spinoza, per cui tutto ciò che esiste si divide nella sostanza, che è in sé, e nei modi, che sono in altro. La sostanza deve essere qualcosa che per esistere non necessita del concorso di altro come causa², al contrario dei modi, che esistono soltanto come effetti di una causa esterna che li determini. C'è dunque una sostanza unica, cioè Dio, che esiste in senso assoluto, come causa di sé. Tutte le altre cose, invece, sussistono in seguito alla sua azione creatrice, come si legge nell'art. 51 dei *Principi della filosofia*:

Per *sostanza* possiamo intendere soltanto la cosa che esiste non avendo bisogno, per esistere, di un'altra cosa. Di certo una sostanza che non ha affatto bisogno di un'altra cosa, può essere intesa soltanto come unica, ossia come Dio. Mentre percepiamo che tutte le altre cose possono esistere solamente per l'azione diretta di Dio³.

Le cose si complicano, tuttavia, quando Descartes introduce le nozioni di *res cogitans* e *res extensa*, che definisce *sostanze create*. Se la sostanza è ciò che non

² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 3, a. 5 e q. 1, a. 29, 2, tr. it. T.S. Centi, Salsomaggiore 1984, che definisce *substantia* l'«ens per se subsistens» e «in se existens». Per Tommaso è sostanza 1) l'ente che è *per sé* (perseità), che gode cioè di autonomia, autosussistenza, e a cui primariamente ineriscono tutte le proprietà che ne dipendono; 2) l'ente che è *in sé* (inseità), cioè che non è parte di qualcosa, non inerisce a null'altro, dunque non è indigente (*non indiget*). Il concetto scolastico di *substantia* deriva poi dalla definizione aristotelica, che concepisce l'οὐσία come essenza non ulteriormente inerente e quindi sostrato (ὑποκείμενον) di accidenti (συμβεβηκότα) che invece ineriscono ad essa. Cfr. Aristotele, *Categorie*, 2, a 5 – b 28, in *Organon*, a cura di G. Colli, Milano 2003, pp. 7-10 e Id., *Metafisica*, Δ, 8, 1017, b 10-26 e 1025, a 14-34, tr. it. G. Reale, Milano 2000, pp. 215-217 e 263-265. In generale, nella Scolastica post-tomista e poi, in maniera esplicita, nella Scolastica post-tridentina e barocca, si registra la tendenza a considerare sempre più la non- inerenza come il carattere fondamentale della sostanza, mentre il carattere di sostrato di inerenza diviene secondario e dipendente dal primo. Per Suárez, ad esempio, perfetta sarebbe quella sostanza causata che sotto nessun rispetto è soggetto di accidenti. Cfr. P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, Firenze 1968, pp. 47-63. In contrasto con le attitudini della Scolastica, Descartes non concepisce la proprietà fondamentale della sostanza nei termini negativi della non-indigenza o della non-inerenza, ma la riferisce alla sua sussistenza positiva rispetto alle proprietà secondarie e derivate, che da essa dipendono come rispetto al loro sostrato di inerenza. In altre parole, definendo la natura della sostanza, la priorità viene spostata da Descartes sulla positività causale piuttosto che sulla negatività della non-inerenza. Ciò che lo interessa, infatti, non è elaborare una teoria della sostanza divina alla maniera scolastica, bensì *determinare* la natura delle sostanze seconde, *res cogitans* e *res extensa*, al fine di assicurarne la distinzione. Per una specifica analisi della concezione di sostanza in Suárez e della sua trasformazione in Descartes, si veda J.L. Marion, *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. a cura di I. Agostini, Milano 2010, pp. 52-70 (cap. 3: *Sostanza e sussistenza. Suárez e il trattato della substantia*, in *Principia philosophiae*, I, 51-54).

³ R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 51, tr. it. in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, 1969, p. 623.

dipende da altro, allora l'unica sostanza in senso proprio è Dio; le sostanze create, invece, possono essere tali soltanto se il significato di sostanza venga inteso, nel loro caso, in un senso secondo o derivato⁴; *res cogitans* e *res extensa*, invece, sono dette sostanze create perché non dipendono da altri se non da Dio⁵, contrariamente ai modi, che dipendono a loro volta, oltre che da Dio, anche dalle sostanze create. La distinzione tra la sostanza divina e le sostanze create consente a Descartes di mantenere, in accordo con le dottrine scolastiche, una discrepanza ontologica tra Dio e la creazione, con la conseguente impossibilità di riferirsi ad essi univocamente o indifferentemente:

Quindi il termine sostanza non si addice a Dio e alle cose *in modo univoco*, come a ragione si usa dire nelle Scuole, vale a dire che non si può intendere distintamente nessun significato di quel termine, che sia comune a Dio e alle cose create.⁶

Al contrario, *res cogitans* e *res extensa* si dicono *substantiae* nel medesimo senso: la loro univocità reciproca è garantita proprio dal fatto di essere entrambe cose che, per esistere, «hanno bisogno del solo concorso di Dio»⁷, e di nient'altro. Il fatto che si parli dell'esistenza di una sostanza *pensante* e di una sostanza *estesa*, implica però che di esse si conosca già una determinazione qualitativa e che la si stia predicando: cioè, nella fattispecie, che l'una esiste *come* pensiero (*cogitatio*), l'altra invece *come* estensione (*extensio*). In realtà, scrive Descartes, «non si può comprendere da principio una sostanza per il solo fatto che è una cosa che esiste, poiché questo solo fatto per sé

⁴ Per Descartes ciò vale a maggior ragione se consideriamo la sostanza divina che, immutabile, è del tutto

priva di accidenti. Cfr. *ivi*, I, 56, p. 625: «E dunque in Dio propriamente non diciamo che vi siano modi o qualità, ma soltanto attributi, poiché in lui non si può intendere alcuna variazione».

⁵ Le sostanze create sono anche conservate in ogni istante della loro esistenza dall'azione di Dio.

Descartes

riprende la teoria della creazione continua, spiegandola mediante la natura discontinua del tempo. Il tempo può essere concepito soltanto come un composto di istanti indipendenti l'uno dall'altro: non c'è alcuna ragione intrinseca per cui una cosa esistente in un certo istante debba esistere anche in quello successivo. È dunque Dio che conserva, ossia ricrea ad ogni istante le singole creature. Cfr. R. Descartes, *Meditazioni filosofiche*, III, tr. it, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 223-225: «Sebbene io possa supporre di essere sempre esistito come sono adesso, non saprei per questo sottrarmi all'efficacia di questo ragionamento, e devo riconoscere che è necessario che Dio sia l'autore della mia esistenza. Tutta la durata della mia vita infatti può essere divisa in infinite parti, alcune delle quali non dipendono in alcun modo dalle altre; così dal fatto che sono esistito un momento fa, non segue che debba esistere adesso, a meno che qualche causa in questo momento non mi produca e mi crei, per così dire, un'altra volta, cioè non mi conservi».

⁶ Id., *I principi della filosofia*, I, 51, cit., p. 623. Traduzione modificata.

⁷ Ibidem, I, 52.

non è da noi percepito»⁸. Dalla semplice esistenza di una sostanza non deriva anche la sua effettiva concepibilità: poiché noi non conosciamo la sostanza immediatamente per se stessa, non ci è dato di averne un'idea distinta⁹. In altre parole, se decidiamo di partire dall'idea dell'esistenza indeterminata di una sostanza, non possiamo concludere anche per la certezza della sua esistenza effettiva ed attuale. Il nostro intelletto, infatti, concepisce distintamente una sostanza soltanto a partire dalle sue determinazioni, che Descartes chiama qualità o attributi: «Poiché percepiamo la presenza di qualche attributo, concludiamo che una cosa esiste, ovvero che anche la sostanza, alla quale si può attribuire quell'attributo, necessariamente esiste»¹⁰. Di conseguenza, quanti più attributi conosciamo di una sostanza, tanto più conosciamo la sua stessa essenza¹¹.

Pensiero (*cogitatio*) ed estensione (*extensio*) sono per Descartes i due *attributi essenziali* o le due *proprietà precipue* (*praecipuae proprietates*), rispettivamente della *substantia cogitans* e della *substantia extensa*. Ciò significa che il pensiero costituisce l'essenza della sostanza pensante, mentre l'estensione costituisce l'essenza della sostanza corporea:

Ogni altra proprietà che possa attribuirsi al corpo (*corpori*) presuppone l'estensione ed è soltanto un *modo* della sostanza estesa (*substantiae corporeae*), come anche tutte le cose che ritroviamo nel pensiero (*in mente*) sono soltanto diversi modi del pensare (*modi cogitandi*)¹²

Una sostanza si conosce con certezza attraverso qualche attributo; tuttavia, c'è una sola proprietà principale che qualifica essenzialmente ciascuna sostanza creata, che ne costituisce e determina l'essenza o natura. Pensiero ed estensione sono le proprietà fondamentali della sostanza pensante e di quella estesa, cioè le due proprietà in cui si

⁸ Ibidem.

⁹ Si veda, in questo senso, la risposta ad Arnauld in Id., *Obbiezioni e risposte*, III, tr. it., in *Opere filosofiche*, cit., p. 360: «Noi non conosciamo le sostanze immediatamente per se stesse; ma percepiamo soltanto alcune forme o attributi, che debbono essere inerenti a qualche cosa per esistere, e chiamiamo *Sostanza* la cosa alla quale essi ineriscono».

¹⁰ Id., *I principi della filosofia*, I, 52, cit., p. 624. Soltanto in linea di principio, operando una distinzione di ragione, Descartes ammette che si possa separare una sostanza dal suo attributo e così conoscere la prima a prescindere dal secondo. Necessariamente, tuttavia, una tale conoscenza verrebbe a coincidere con l'idea confusa di un ente capace di esistere per sé, ma la cui essenza rimane del tutto indeterminata e indistinta. Cfr. ivi, I, 62, p. 628.

¹¹ Cfr. la risposta alle obiezioni di Gassendi sulla seconda meditazione, in Id., *Obbiezioni e risposte*, V, cit., 463: «Quanto a me, null'altro ho ritenuto mai di indagare per scoprire una sostanza, all'infuori dei suoi diversi attributi; sicché tanti più attributi di una sostanza conosciamo, quanto più perfettamente intendiamo la sua natura».

¹² Ivi, I, 53, p. 624. Traduzione modificata; corsivi nostri.

inscrivono e a cui ineriscono tutte le altre. Descartes opera una duplice sovrapposizione. Sovrappone gli attributi alle proprietà¹³, e così gli attributi ai modi, dal momento che gli stessi modi sono proprietà. Ci sono, quindi, proprietà primarie, gli attributi principali, e proprietà secondarie, i modi, che sono dipendenti dalle prime come loro stesse condizioni di possibilità. Tuttavia, anche *le proprietà principali* sono scambievolmente chiamate *modi*, se guardate come modificazioni della sostanza¹⁴, cioè dal punto di vista dei modi finiti che ineriscono ad esse e le determinano. Viceversa, dal punto di vista della loro immediata inerenza alla sostanza, sono chiamate *attributi*. La proprietà principale è un modo, perché costituisce l'essenza dei modi, ma nello stesso tempo è anche un attributo, perché costituisce l'essenza della sostanza che qualifica:

Qui senz'altro intendiamo per *modi* proprio la medesima cosa che altrove intendiamo per *attributi*, o per qualità. Ma li chiamiamo *modi* quando consideriamo che la sostanza sia da essi ordinata o diversificata; e quando, per questa variazione, [una sostanza] può essere definita tale, li chiamiamo *qualità*; e, infine, li chiamiamo *attributi*, quando più in generale li vediamo soltanto come inerenti alla sostanza.¹⁵

L'attributo principale è ciò che costituisce essenzialmente la sostanza, i modi sono attribuzioni estrinseche o affezioni della sostanza che le ineriscono soltanto accidentalmente. Dunque una sostanza non si distingue da un modo secondo lo stesso criterio con cui si distingue da un attributo. Per Descartes esistono, in questo senso, tre tipi di distinzioni: *reale*, *modale* e *di ragione*¹⁶. *Reale* è la distinzione che si trova tra due o più sostanze e tra i modi di due sostanze diverse. Possiamo affermare che due sostanze sono realmente distinte «soltanto dal fatto che possiamo concepire chiaramente l'una senza l'altra»¹⁷. *Modale* è la distinzione tra il modo di una sostanza e la sostanza

¹³ Descartes, su questo punto, rimane del tutto fedele alla sinonimia che la seconda Scolastica istituiva tra gli attributi e le proprietà. Suàrez, ad esempio, riprendendo Aristotele, distingueva gli attributi in necessari (*essentialia*) e accidentali (*accidentalialia* o *contingentia*), con una tendenza a privilegiare l'utilizzo del termine "attributo" soltanto per le proprietà necessarie.

¹⁴ Cfr. R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 64, cit., p. 629: «Il pensiero e l'estensione possono anche essere intesi come modi della sostanza, in quanto una identica mente può avere pensieri diversi; e un solo e medesimo corpo, mantenendo la stessa quantità, può estendersi in molti modi diversi».

¹⁵ Ivi, I, 56, cit., p. 625.

¹⁶ Cfr. Ivi, I, 60-61-62, pp. 627-629. Per la teoria cartesiana delle distinzioni, si veda l'esposizione che ne fornisce Spinoza in *CM*, II, 5, pp. 372-373. Il concetto di distinzione reale e di distinzione di ragione è presente già in Tommaso D'Aquino, *Somma teologica*, I, q. 28, a. 3 e q. 30, a. 2, dove la prima indica una distinzione tra cose che possono essere realmente separate o che si possono concepire come separate per azione di una potenza superiore alla nostra, e la seconda una distinzione operata soltanto dal nostro intelletto.

¹⁷ R. Descartes, *I principi della filosofia*, I, 60, cit., p. 627.

da cui esso dipende, e tra due diversi modi di una stessa sostanza. *Di ragione*, infine, è la distinzione tra una sostanza e il suo attributo. Di una sostanza non possiamo infatti avere un'idea chiara e distinta se la separiamo da un attributo, dunque non possiamo concepirla nemmeno come realmente distinta. Possiamo invece conoscere distintamente una sostanza pur non conoscendo i suoi modi¹⁸, senza che ciò valga reciprocamente (non possiamo conoscere un modo senza la sostanza cui inerisce).

Per Descartes una sostanza può essere separata dal proprio attributo unicamente per astrazione. L'attributo principale è infatti identico all'essenza della sostanza che qualifica e determina dal punto di vista del mutamento. Anche l'attributo può essere distinto dalla sostanza, però senza poter essere inteso a sua volta come sussistente per sé, cioè come un'altra sostanza. In questo senso, la sostanza non è altro che lo stesso attributo sostanzializzato. La comprensione delle determinazioni nella sostanza creata, tuttavia, non può essere intesa in maniera equivalente alla comprensione delle stesse nella sostanza divina. La sostanza creata, attraverso l'attributo o la proprietà principale, contiene tutte quante le determinazioni e le proprietà secondarie, di cui abbiamo un'idea, *formalmente*, mentre la sostanza divina, in quanto sostrato ultimo di inerenza di tutte le sostanze create, le contiene *eminentemente*:

Ogni cosa nella quale risiede immediatamente (*inest immediate*) come nel suo soggetto, o per la quale esiste qualche cosa che noi concepiamo (*percipimus*), cioè qualche proprietà, qualità o attributo (*aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum*) di cui abbiamo in noi una reale idea, si chiama *sostanza*. Poiché noi non abbiamo altra idea della sostanza precisamente presa, se non che essa è una cosa nella quale esiste *formalmente o eminentemente*, ciò che noi percepiamo.¹⁹

¹⁸ Per Descartes ciò vale a maggior ragione se consideriamo la sostanza divina che, immutabile, è del tutto priva di accidenti. Cfr. *ivi*, I, 56, p. 625: «E dunque in Dio propriamente non diciamo che vi siano modi o qualità, ma soltanto attributi, poiché in lui non si può intendere alcuna variazione».

¹⁹ Id., *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo, ordinate secondo il metodo geometrico*, def. 5, in appendice a *Obbiezioni e risposte*, II, cit., p. 312. Traduzione modificata. Sul significato della coppia *formalitas – eminentia*, cfr. *ibidem*, def. 4: «Le stesse cose sono dette essere *formalmente* negli oggetti delle idee, quando sono negli oggetti tali e quali li percepiamo; e sono dette esservi *eminentemente* quando non sono, in effetti, come tali, ma sono così grandi che possono supplire a ciò che manca negli oggetti stessi». In questo senso, si veda l'interpretazione che Spinoza dà della posizione cartesiana in *CM*, I, 2, p. 348: «Dio contiene eminentemente ciò che si trova formalmente nelle cose create, ossia Dio ha attributi tali che in essi sono contenute tutte le cose create in modo eminente». D'altra parte, questa concezione è diametralmente opposta rispetto alle idee proprie della filosofia di Spinoza, per cui risulta contraddittorio da un punto di vista logico applicare il criterio dell'eminenza alla realtà della sostanza. Come vedremo, per Spinoza l'unica relazione tra l'idea e la sostanza è formale.

Il fatto che esista una molteplicità di sostanze ha come conseguenza che *la distinzione reale è allo stesso tempo una distinzione numerica*. Questo non significa però che le cose *concepite* come realmente distinte siano anche realmente diverse. La distinzione reale non ha infatti in sé la ragione del diverso²⁰. Descartes lo spiega nelle risposte ad Arnauld: per conoscere la distinzione reale tra due cose non è necessario averne un'idea completa o adeguata (*idea adaequata*), ma soltanto un'idea chiara e distinta, cioè «una conoscenza che non sia resa da noi inadeguata (*inadaequata*) per astrazione dell'intelletto»²¹. Tuttavia, per giustificare il passaggio dall'idea che abbiamo della distinzione alla diversità reale, l'idea chiara e distinta non basta: occorre l'idea adeguata. Ma soltanto a Dio è concesso di avere una conoscenza perfetta e adeguata di tutte le cose²².

Descartes può così sostenere che la ragione della distinzione reale e del passaggio derivi dall'azione esterna e trascendente della causalità divina, che crea e fa sussistere le sostanze in corrispondenza all'idea distinta che ci facciamo di esse²³. L'idea di sostanza realmente distinta, cioè l'unica nozione che propriamente possiamo avere di una sostanza, equivale pertanto solo all'idea della sua esistenza possibile, come Descartes risponde ad Arnauld:

Ora, è proprio questa la nozione di sostanza: una cosa che *può* esistere per sé, cioè senza un'altra sostanza.²⁴

²⁰ Su questo, in confronto con Spinoza, torneremo dettagliatamente più avanti. Il punto di riferimento è G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999, pp. 20-24.

²¹ R. Descartes, *Obbiezioni e risposte*, IV, cit., p. 360.

²² Da ciò consegue anche che di Dio noi non possiamo avere *idea adaequata*, ossia Dio è eminente rispetto all'idea che abbiamo di lui.

²³ Secondo la teoria della creazione continua; cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, cit., p. 225: «È chiaro ed evidente, infatti, a tutti coloro che osservano con attenzione la natura del tempo, che una sostanza, per essere confermata in tutti i momenti della sua durata, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che è necessaria a produrla e crearla quando non esiste ancora». Per Descartes Dio mancherebbe di verità se creasse le cose diversamente dall'idea chiara e distinta che ce ne dà, e cioè se non facesse conseguire l'idea chiara e distinta che noi ci formiamo dall'idea adeguata è in lui.

²⁴ Id., *Obbiezioni e risposte*, IV, cit., p. 362. Corsivi nostri. A questo proposito Descartes è in totale accordo con le posizioni scolastiche. La nozione di sostanza possibile, del resto, è funzionale a giustificare il fatto che Dio crei sostanze: una sostanza che esiste necessariamente non può infatti dirsi creata. Proprio su questo punto verte la critica di Spinoza; cfr. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, Firenze 1975, p. 6: «Gli scolastici avevano sostenuto che la sostanza, avendo l'esistenza in se stessa, non dipende da un altro soggetto di esistenza. Questo, però, non esclude la dipendenza della sostanza da una causa efficiente. Infatti, l'essere della sostanza è nella sostanza, ma questo non prova che venga dalla sostanza».

Riepiloghiamo schematicamente quest'ultimo passaggio. Abbiamo visto che, secondo Descartes, 1) l'idea adeguata o completa è l'unico criterio della distinzione reale delle sostanze, quindi anche l'unico criterio di giustificazione della loro molteplicità, ma 2) soltanto Dio possiede di esse un'idea adeguata, di conseguenza 3) soltanto Dio, grazie alla sua estrinseca azione creatrice, garantisce il passaggio dall'idea di sostanza realmente distinta alla sostanza realmente diversa. Corollari: 4) la nozione di sostanza include in sé la possibilità (una cosa che *può* esistere *per sé*); 5) esistono sostanze create.

2. L'idea adeguata e la definizione genetica

La reazione di Spinoza alle concezioni cartesiane è fondamentalmente costruita attorno a questi punti. L'origine della critica parte già dal *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Vi troviamo un esplicito rifiuto dell'equivalenza posta da Descartes tra i due criteri dell'eminenza e della formalità. Spinoza dimostra infatti con assoluta precisione che, in generale, comporta conseguenze assurde concepire la relazione tra l'idea e la sostanza nei termini dell'*eminencia*. Il criterio dell'eminenza deve essere sostituito del tutto con quello della formalità. E questo vale a maggior ragione se si vuole considerare la sostanza divina:

Se l'uomo ha l'idea di Dio, è chiaro che Dio deve esistere *formalmente*; ma *non in modo eminente*, poiché al di sopra o fuori di lui non può esistere nulla di più reale o eccellente.²⁵

La motivazione del rapporto formale si trova innanzitutto nel fatto che *conosciamo Dio in modo adeguato*: l'essenza di Dio è rappresentata adeguatamente nell'idea vera che abbiamo di lui²⁶. L'argomentazione di Spinoza procede in questo modo: non possiamo dire che nella realtà divina sia contenuto più di ciò che la sua idea rappresenta, cioè che il rapporto sia eminente (e di conseguenza la nostra idea, seppur distinta, comunque inadeguata), dal momento che non risulta possibile arrivare all'idea di questa maggiore perfezione a partire dall'idea di Dio; la si dovrebbe allora dedurre

²⁵ KV, I, 1, 9, p. 96. Corsivi nostri.

²⁶ Cfr. *ivi*, I, 7, 11, cit., p. 126.

dall'idea di qualcosa che esiste con una realtà maggiore (eminentemente) rispetto a Dio stesso. Ma ciò è impossibile. Ne segue che dall'idea adeguata di Dio non si può derivare la sua realtà eminente, ma solo quella formale: «se c'è un'idea di Dio, la sua causa deve esistere formalmente e deve contenere in sé tutto ciò che l'idea contiene oggettivamente»²⁷.

Nel settembre 1661, durante il periodo di stesura del *Breve trattato*, Spinoza scrive a Henry Oldenburg che «il primo e massimo errore» di Bacone e di Descartes è stato quello di essersi «allontanati di molto dalla conoscenza della prima causa, origine di tutte le cose»²⁸. Spinoza non condivide innanzitutto il metodo cartesiano fondato sull'idea chiara e distinta, che parte dagli effetti per inferire soltanto secondariamente l'implicazione della causa. Come ha notato Gilles Deleuze, secondo Descartes «prima di avere una conoscenza chiara e distinta della causa, dobbiamo avere una conoscenza distinta dell'effetto. Ad esempio, io so di esistere come essere pensante prima di conoscere la causa che mi fa esistere»²⁹. In Descartes partiamo dalla conoscenza chiara di un effetto e così giungiamo alla conoscenza chiara della causa. Da ciò segue che della causa non conosciamo altro se non quello che se ne può dedurre dall'effetto: dunque di essa non possiamo avere conoscenza adeguata³⁰.

L'idea chiara, partendo dalla conoscenza delle proprietà degli effetti, non ci conduce ad altro che ad una conoscenza negativa della causa. *Così la teoria dell'idea chiara e distinta si congiunge perfettamente con il criterio dell'eminenza*³¹. Già in

²⁷ Ivi, I, 1, 4, cit., p. 94. Spinoza riprende da Descartes la distinzione tra formale e oggettivo: formale indica la realtà di una cosa indipendentemente dalla sua relazione con un'idea; *oggettiva* è invece la realtà di una cosa in quanto contenuto di un'idea o oggetto del pensiero. Cfr. R. Descartes, *Ragioni ...*, def. 3 e 4, cit., p. 312.

²⁸ *Ep.*, II, p. 1240. Le citazioni dall'*Epistolario* verranno fatte mantenendo la numerazione dell'edizione Gebhardt.

²⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 122.

³⁰ Cfr. *TIE*, 21, p. 32: «Dopo aver chiaramente percepito che sentiamo questo corpo e nessun altro, da ciò, dico, concludiamo chiaramente che l'anima è unita al corpo e che tale unione è causa di quella sensazione; *ma che cosa siano quella sensazione e quell'unione non possiamo intenderlo assolutamente a partire da ciò*». Corsivi nostri.

³¹ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, III, cit., p. 221: «Con il nome Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, dalla quale io stesso e tutte le altre cose esistenti (ammesso che ce ne siano) sono state create e prodotte. Ora, queste qualità sono così grandi ed eminenti che, quanto più le considero, più mi persuado che l'idea che ho di esse non può trarre origine da me solo. E per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto finora, che Dio esiste».

ambito scolastico la dottrina dell'eminenza trovava il proprio fondamento nella conoscenza a partire dagli effetti: dato un effetto determinato, si elevano infinitamente le sue proprietà e le si attribuiscono a Dio.

Spinoza respinge fermamente questa dottrina, peculiare delle scuole tomiste³², per cui possiamo dimostrare e conoscere l'esistenza di Dio soltanto a partire dai suoi prodotti sensibili³³. La conoscenza fondata sulla causa deve sostituire quella fondata sugli effetti e ugualmente l'idea chiara e distinta deve essere superata per arrivare all'idea adeguata. Dio, infatti, «causa prima di tutte le cose, si fa conoscere da se stesso»³⁴. Si tratta, precisamente, di invertire lo schema scolastico-cartesiano: solo avendo un'idea adeguata della causa prima se ne possono conoscere veramente anche gli effetti. Noi infatti «non possiamo legittimamente intendere nulla della natura se nello stesso tempo (*simul*) non rendiamo più ampia la conoscenza della causa prima, ossia di Dio»³⁵. Il termine fondamentale è l'avverbio *simul*: la conoscenza di Dio, propriamente, non precede la conoscenza degli effetti, come se si trattasse di una causalità impressa dall'esterno, in modo estrinseco. Al contrario, gli è *simultanea*, è *intrinseca* e *prossima* alla stessa esplicazione effettuale:

Per conseguire il nostro fine ultimo si richiede che la cosa sia concepita o mediante la sua essenza soltanto o mediante la sua causa prossima. Ossia, se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, causa di sé, allora dovrà essere intesa mediante la sua sola essenza. Se invece la cosa non è in sé, ma richiede una causa per esistere, allora deve essere intesa mediante la sua causa prossima. Infatti conoscere l'effetto non è altro, in verità, che acquisire una più perfetta conoscenza della causa.³⁶

³² Su questo punto, cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze 1960, vol. 1., pp. 94-96. Per Tommaso Dio non può essere dimostrato *a priori*, ma unicamente *a posteriori*. Si veda la critica di Spinoza in KV, I, 1, 10, p. 97.

³³ Nella dottrina di Tommaso, poiché Dio è l'ultimo nell'ordine della conoscenza, bisogna partire dalle realtà colte sensibilmente, che sono prime rispetto al nostro modo di conoscere. Ogni oggetto empirico richiede Dio come causa, ossia a partire da esso induciamo l'esistenza di Dio. Ma siccome l'esistenza che ci è data empiricamente non è la stessa esistenza di Dio, allora occorre dimostrare quest'ultima. L'esistenza di Dio è pertanto una certezza dimostrativa, che non concede nulla, in nessun momento, a un'evidenza intuitiva. Cfr. E. Gilson, *Il tomismo*, tr. it. a cura di C. Marabelli, Milano 2010, p. 80: L'esistenza di Dio non è «evidente, dal momento che la si è dimostrata, e occorre ben dimostrarla, poiché in mancanza di un'esperienza intuitiva di Dio, non si può affermare l'esistenza se non al termine di un'induzione fondata sui suoi effetti».

³⁴ KV, I, 1, 10, cit., p. 97.

³⁵ TIE, 92, nota f, cit., p. 61. Su questo punto, in confronto con le posizioni dell'*Etica*, cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris 1998, pp. 11-12.

³⁶ TIE, 92, cit., p. 61.

Senza il significato di causa prossima (come simultaneità di causa ed effetto), non si potrebbe comprendere l'introduzione della definizione genetica, che costituisce la corrispondenza logica della conoscenza adeguata della causa. I paragrafi 95-97 del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* pongono da questo punto di vista le basi della teoria della definizione³⁷. È fondamentale distinguere, innanzitutto, tra *definizioni nominali e definizioni reali o genetiche*.

Le prime sono composizioni di puri termini: procedono per astrazioni (genere e differenza specifica), a partire da qualità proprie (Dio, come essere eminentemente perfetto) o da una proprietà (il cerchio, come luogo dei punti equidistanti da un medesimo punto). Queste definizioni rimangono di natura esteriore: in realtà «non spiegano l'essenza»³⁸, ma soltanto ciò che consegue da determinate proprietà. La dimostrazione che segue la definizione nominale sarà perciò anch'essa di natura esteriore: non esplica l'essenza della cosa definita, ma la mette semplicemente in relazione con altre cose a lei esterne. *Il movimento è di congiunzione estrinseca, ossia presuppone un punto di vista esteriore che la determini*.

Le definizioni reali, invece, sono in senso stretto di cose, cioè enunciano la causa della cosa o la sua essenza simultaneamente alla sua percezione³⁹. Il rapporto definito è affermativo⁴⁰, intrinseco, genetico. «Una definizione, per dirsi perfetta, dovrà spiegare l'essenza intima di una cosa e procurare di non designare in sua vece delle proprietà»⁴¹. Si definiscono geneticamente sia le cose create (in altro) sia quelle increate (in sé).

Consideriamo le prime: la definizione dovrà comprendere la causa prossima della produzione, ossia quella causa che determina la cosa nell'interezza della sua natura. «Si richiede un concetto o una definizione della cosa tale che da essa possano essere dedotte tutte le proprietà della cosa considerata da sola, non insieme alle altre»⁴². Nel caso del cerchio, ad esempio, la definizione reale sarà: movimento di una linea di

³⁷ È altamente significativo che la teoria della definizione segua, anche a livello testuale, la trattazione della nozione di causa prossima.

³⁸ *TIE*, 95, cit., p. 62.

³⁹ Cfr. E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma 1985, pp. 39-42.

⁴⁰ Cfr. *TIE*, 95, cit., p. 62: «Ogni definizione deve essere affermativa. Parlo dell'affermazione intellettuale, curandomi poco di quella verbale».

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, 96, p. 63.

cui un'estremità è fissa. Da questa definizione vengono poi dedotte quelle nominali (fra le quali: luogo dei punti equidistanti da un medesimo punto), che definiscono realmente soltanto alcune proprietà⁴³. Consideriamo ora le cose in sé, increate. La loro definizione reale dovrà escludere ogni causa: l'oggetto infatti non deve richiedere per la sua spiegazione «altro essere oltre al suo»⁴⁴. Pertanto, data la definizione reale di una cosa che esiste in sé, ne segue che non si possa più porre la domanda circa la sua esistenza⁴⁵. Anche in questo caso, tutte le proprietà vengono dedotte dalla definizione.

La dimostrazione di una definizione genetica non è altro che l'esplicitarsi intrinseco della stessa definizione. Mostra lo svolgersi di tutte le proprietà coimplicate nel nucleo definitorio, sia che questo determini la cosa come causa prossima (cosa creata), sia che la determini come causa di sé (cosa increata). In altre parole, la dimostrazione spiega la cosa simultaneamente all'atto di percezione della sua causa, enunciando il movimento interno che determina tutte le proprietà che le convengono. Non occorre alcuna posizione esterna per determinare il rapporto, poiché ci si trova già al suo interno: l'interiorità o prossimità della percezione della causa è sempre presupposta allo svolgimento di qualsiasi movimento di definizione. Così Spinoza a De Vries nel 1663:

O qualcuno esigerà da me che dimostri la mia definizione? Costui di certo non mi dice se non di concepire ciò che ho concepito, ossia esige da me che io dimostri di aver concepito quel che ho concepito, il che è davvero scherzare.⁴⁶

⁴³ Ciò significa che le definizioni nominali sono ricomprese nelle definizioni reali come loro forme parziali.

⁴⁴ *TIE*, 96, cit., p. 63

⁴⁵ Ciò significa che la sua esistenza si mostra come verità eterna di cui non si può avere alcun dubbio, come Spinoza chiarisce nella prima parte dell'*Etica*. Si veda l'interpretazione di C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 76: «Si potrebbe allora osservare che quello che sta dicendo Spinoza è anzitutto questo: che l'esistente ci sia è condizione assoluta di qualsivoglia definizione; nulla si può definire se non a patto che qualcosa ci sia. La prima definizione dell'*Etica* stabilisce anzitutto questo principio, che è insieme *principium essendi* e *principium veri*: che qualcosa c'è. Qualcosa di assoluto, sicché nella definizione noi diciamo sempre il che cosa (l'essenza), ma il che cosa presuppone il che c'è (l'esistenza)».

⁴⁶ *Ep.*, XI, p. 1319. Deleuze riassume così questo punto: «Quando la definizione è reale, [...] la dimostrazione è idonea a concludere tutte le proprietà della cosa, nello stesso tempo in cui diviene una percezione, vale a dire afferra un movimento interiore alla cosa. La dimostrazione si collega allora con la definizione indipendentemente da un punto di vista esteriore. È la cosa che "si spiega" nell'intelletto, e non più l'intelletto che spiega la cosa». Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano 1991, pp. 79-80.

La definizione genetica dispiega l'essenza e comprende in sé la causa prossima. L'idea adeguata che si enuncia in tale definizione non è infatti causata dal suo oggetto mediante una percezione esterna, ma si esplica anch'essa all'interno della causalità dell'oggetto che percepisce e che enuncia simultaneamente⁴⁷. Nel momento in cui la definizione della cosa esprime la genesi del definito, la stessa idea della cosa esprime la propria causa, senza possibilità di regressione in senso contrario⁴⁸: l'idea chiara è superata nell'idea adeguata, l'eminenza nella formalità.

3. La trasformazione spinoziana del concetto di sostanza

Nella prima parte del *Breve trattato*, Spinoza procede sistematicamente, destrutturando la nozione cartesiana di sostanza e costruendo, nello stesso tempo, lo statuto di una «identità sostanziale dell'oggetto»⁴⁹, che assume un senso radicalmente nuovo. Nelle strutture concettuali e semantiche del cartesianesimo vengono disseminate le influenze della filosofia neoplatonica del tardo Rinascimento, l'entusiasmo eroico del panteismo, l'idea bruniana⁵⁰ di infinito inteso come potenza non solo onnipervasiva, ma anche onniespansiva. L'infiltrazione di queste idee porta ad una netta trasformazione

⁴⁷ In questo senso occorre intendere la natura delle dimostrazioni *a priori* dell'esistenza di Dio, che troviamo sia nel *Breve trattato* sia nell'*Etica*. Che una cosa si dimostri *a priori* significa innanzitutto che essa si fa concepire per se stessa (*per se concipitur*) e non attraverso altro. La dimostrazione *a priori* risulta pertanto la l'enunciarsi e l'essere concepito della verità della cosa attraverso la sua stessa natura, in modo tale che tale dimostrazione o manifestazione sia sempre presupposta a qualunque altra conoscenza se ne possa avere. Di conseguenza la definizione di Dio non segue né precede la dimostrazione, ma gli è simultanea: la dimostrazione esplica immediatamente, cioè senza bisogno d'altra nozione, tutto ciò che è complicato nella definizione stessa. La dimostrazione di Dio *a priori* è quindi propriamente l'esplicazione della sua definizione genetica: essa non procede muovendo da altro e pervenendo in un secondo tempo all'affermazione della sua esistenza, ma afferma l'adeguatezza tra l'identità dell'*idea* dell'esistenza necessaria e l'idea che l'intelletto raggiunge nella conoscenza intuitiva. Come osserva F. Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari 1996, p. 47: «la mente, considerata come intelletto o conoscenza intuitiva, non è precostituita a tale idea, ma si costituisce attualmente e originariamente mediante il processo di una tale idea».

⁴⁸ Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, cit., vol. 1, p. 128: «Poiché la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, il passaggio inverso dall'effetto alla causa risulta escluso dal processo della conoscenza vera».

⁴⁹ A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Roma 1998, p. 54

⁵⁰ Senza che ciò abbia come esito un ritorno all'idea rinascimentale di animismo cosmico analogo a quello di Bruno, come osserva S. Zac, *L'idee de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1963, pp. 90-93. Sull'idea di potenza assoluta come concetto cardine dello spinozismo, si veda F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, in AA.VV., *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.C. Zarka, Milano 2000, p. 387-409.

delle nozioni cartesiane. Le prime quattro proposizioni e le relative dimostrazioni del cap. II appaiono come il vero e proprio manifesto di tale trasformazione. Spinoza dimostra in ordine conseguente che

1. Non esiste sostanza limitata, ma ogni sostanza, nel suo genere, deve essere infinitamente perfetta; cioè, nell'infinito intelletto di Dio nessuna sostanza può essere più perfetta di quella che già esiste nella natura. 2. Non esistono due sostanze uguali. 3. Una sostanza non può produrne un'altra. 4. Nell'infinito intelletto di Dio non esiste altra sostanza se non quella formalmente esistente nella natura.⁵¹

1) *Non esistono sostanze finite.* È impossibile infatti che una sostanza sia limitata, perché avrebbe dovuto o essere limitata da se stessa, se la si intende come causa di sé («tale che è esistita da se stessa»⁵², oppure essere stata limitata dalla sua causa, se la si intende causata da Dio. Ma se è causa di sé, non può essere che infinita; se fosse invece causata da Dio, rimarrebbe comunque infinita, poiché da una causa infinita, come è Dio, non può derivare un effetto finito. Dunque esistono soltanto sostanze infinite.

2) *Non esistono sostanze uguali.* Se una sostanza è infinita, allora non possono nemmeno esistere due diverse sostanze dello stesso genere (in questo senso uguali), perché necessariamente l'una limiterebbe l'altra e non sarebbero più infinite. Ciò significa che *non esistono sostanze diverse dello stesso attributo*. Un attributo⁵³ esprime infatti l'infinita perfezione della sostanza sotto un determinato genere.

3) *Una sostanza non può produrne un'altra.* Perché sia prodotta, è necessario che la causa della produzione abbia lo stesso attributo del prodotto, con una pari o maggiore perfezione. Ma ciò è impossibile, perché in entrambi i casi la sostanza sarebbe limitata. Dio quindi non può essere causa di altre sostanze nemmeno in senso eminente, come volevano Descartes e gli scolastici, giacché da ciò deriverebbe una limitazione della sua stessa perfezione.

4) *Nell'intelletto di Dio non ci sono altre sostanze o attributi se non quelli formalmente esistenti in natura.* In caso contrario, si dovrebbe concludere che la natura infinitamente potente di Dio non sia né infinita né perfetta: ci sarebbe infatti un numero infinitamente maggiore di sostanze inesistenti piuttosto che di sostanze esistenti attualmente, con l'assurda conseguenza che la potenza infinita di Dio si esplicherebbe infinitamente di

⁵¹ KV, I, 2, 2, p. 98.

⁵² Ibidem.

⁵³ Cfr. *Ep.*, II, p. 1239: «Per attributo intendo tutto ciò che si concepisce per sé e in sé, in modo che il suo concetto non implichi il concetto di un'altra cosa».

più come non esistente che come esistente. *La conseguenza è l'identificazione della definizione di Dio con quella della Natura:*

Da tutto ciò segue dunque che della natura viene affermato assolutamente tutto e che la natura consiste perciò di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. E questo concorda esattamente con la definizione che si dà di Dio.⁵⁴

Della Natura va affermato tutto assolutamente, perché la Natura stessa è assoluta affermazione dell'attività causale di Dio. L'idea del panteismo vive come pura affermazione intrinseca. Poiché abbiamo trovato che deve esistere un Ente infinito e perfetto, per il quale «non si può intendere altro che un essere di cui si deve predicare assolutamente tutto»⁵⁵, ogni sostanza esistente deve essere pensata come inerente ad esso in modo intrinseco, con l'impossibilità di pensarla in una esistenza esterna. Dunque ogni sostanza che concepiamo esiste necessariamente, ossia è ciò che per essenza esclude la non esistenza: «non può darsi sostanza che non sia esistente»⁵⁶. Da qui la contraddittorietà della nozione di creazione.

Dal punto di vista di Spinoza, la nozione di sostanza creata è un'idea falsa derivante da un'idea inadeguata: Bacone, Descartes, e prima di lui i teologi scolastici, sono caduti in questo errore perché non hanno prestato abbastanza attenzione alla causa prima di tutte le cose, non ne hanno avuto un'idea vera. La loro concezione di Dio e delle sostanze si fonda su idee confuse prodotte perlopiù dall'immaginazione, dalle abitudini e dall'idea inadeguata della causa.

Troviamo questa critica già formulata implicitamente nella prima parte del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Qui lo scopo è puramente metodico: distinguere l'idea vera da tutte le altre, finte, false, dubbie, affinché l'intelletto non le confonda e possa così giungere all'idea adeguata. Spinoza tratta anzitutto delle idee finte (*idae fictae*) che riguardano l'esistenza. Esse hanno per oggetto le cose *possibili*, non le necessarie o le impossibili. Segue una definizione delle tre categorie modali:

Chiamo impossibile quella cosa la cui natura implica contraddizione che

⁵⁴ KV, I, 2, 12, cit., p. 101.

⁵⁵ Ivi, 1, 2, 17, p. 102.

⁵⁶ Ivi, nota 2, p. 103.

esista; necessaria, quella la cui natura implica contraddizione che non esista; possibile, quella la cui esistenza, per sua stessa natura, non implica contraddizione che esista o non esista, ma la cui impossibilità di esistere dipende da cause a noi ignote, mentre fingiamo la sua esistenza.⁵⁷

Un ente possibile è quindi un ente che semplicemente ci fingiamo come esistente; questa finzionalità deriva dal nostro ignorare quale causa lo produca necessariamente all'esistenza, oppure quale causa gli impedisca di esistere, rendendolo impossibile. In altri termini, noi «possiamo fingere finché non vediamo alcuna impossibilità e alcuna necessità»⁵⁸. Percepriamo una cosa come possibile unicamente perché non conosciamo se è impossibile o necessaria, vale a dire perché abbiamo un'idea confusa della sua causa (produttiva o impeditiva). Infatti, «se la sua necessità o impossibilità, che dipende da causa esterna, ci fosse nota, non potremmo neppure fingere nulla intorno a essa»⁵⁹. La nozione cartesiana di sostanza come ciò che *può* esistere, costituisce così nient'altro che una finzione, che diventa però idea falsa nel momento in cui noi diamo il nostro consenso ad essa⁶⁰, finendo per considerarla come vera⁶¹. Nei termini dell'*Etica*, «Se uno afferma che una sostanza viene creata, afferma al tempo stesso che un'idea falsa è diventata vera, del che nulla si può concepire di più assurdo; e dunque bisogna ammettere che l'esistenza della sostanza, come la sua essenza, è verità eterna»⁶².

⁵⁷ *TIE*, 53, p. 43.

⁵⁸ *Ivi*, 56, p. 45.

⁵⁹ *Ivi*, 53, p. 43.

⁶⁰ La finzione è «attenzione rivolta contemporaneamente a diverse idee confuse, ma senza assenso» (*ivi*, 62, p. 48). Si danno infatti nella mente cause che le impediscono di associarsi totalmente all'immagine confusa. Tale diverso livello di associazione è ciò che distingue l'idea finta dall'idea falsa. Quest'ultima corrisponde a un'associazione totale che produce di conseguenza l'assenso: «Tra le stesse non c'è altra differenza se non che l'idea falsa suppone l'assenso, ossia [...] suppone che, mentre si offrono all'errante delle rappresentazioni, non si offra nessuna causa dalla quale possa dedurre, come colui che finge, che esse non nascono da cose che sono fuori di lui» (*ivi*, 66, p. 50).

⁶¹ Sulla distinzione tra la *verità* e l'*adeguatezza* dell'idea, si veda *Ep.*, LX, p. 1489: «Tra l'idea vera e l'adeguata non conosco altra differenza se non che il termine “vero” riguarda soltanto l'accordo dell'idea con il suo ideato, il termine “adeguato” invece la natura dell'idea in se stessa. Sicché non si dà nessuna differenza tra l'idea vera e l'adeguata, oltre a quella relazione estrinseca».

⁶² *E*, I, prop. VIII, sch. II, cit., p. 29.

4. Teoria delle distinzioni

La critica alla nozione di sostanza creata, già sviluppata nel *Breve trattato*, in tutta la prima parte dell'*Etica* è ripresa e condotta parallelamente ad un superamento della teoria cartesiana delle distinzioni. Per Descartes, ricordiamolo, esistono sostanze del medesimo attributo. La conseguenza è che la distinzione reale è anche una distinzione numerica. La distinzione reale non ha tuttavia in sé la ragione del diverso, ma richiede l'azione esterna di un Dio creatore che ne determini il passaggio.

Spinoza rovescia i termini della questione. La natura della sostanza, intesa come infinita affermazione della propria esistenza, come abbiamo visto, esclude che: 1) possano esistere sostanze finite; 2) possano esistere sostanze uguali, e cioè dello stesso attributo; 3) possano esistere sostanze create. Da ciò deriva l'impossibilità di intendere la distinzione reale come una distinzione numerica, alla maniera di Descartes. Sono infatti realmente distinte due cose che possono essere concepite *per sé*, ossia l'una senza l'altra. Due cose numericamente distinte, al contrario, non possono che essere concepite l'una a partire dall'altra, dal momento che la distinzione numerica implica essenzialmente la serialità. Sostenere che la distinzione reale è anche una distinzione numerica equivale così a dire che ci sono due sostanze del medesimo attributo, le quali pertanto non possono distinguersi che attraverso i modi. Ma ciò è assurdo, dato che significa affermare la precedenza di un'affezione della sostanza sulla sostanza stessa.

Il problema fondamentale per Spinoza è quello di negare la composizione numerica dell'infinito. Se affermiamo che l'infinità delle parti deriva dalla loro molteplicità, incorriamo necessariamente nella conseguenza assurda per cui risulta impossibile concepire una moltitudine maggiore di parti⁶³. In altri termini, pretendiamo di porre una distinzione numerica che tuttavia non sia nello stesso tempo inserita all'interno di un rapporto seriale. Così, quando si dice che una distinzione numerica è anche reale non si fa altro che concepire una quantità molteplice come infinità⁶⁴ e un'affezione come sostanza.⁶⁵

⁶³ Su questo punto si veda *Ep.*, LXXXI, p. 1501.

⁶⁴ Di qui seguono numerose assurdità, cfr. ad esempio *E*, I, prop. XV, sch., cit., p. 39: «Se si misura una quantità infinita in parti equivalenti a un piede, dovrà risultare costituita di infinite di queste parti, come se fosse misurata in parti equivalenti a un dito; e perciò un numero infinito sarà dodici volte maggiore di un altro infinito, il che è assurdo».

Per Spinoza si tratta invece di affermare che *la distinzione numerica è una divisione, ma la divisione riguarda esclusivamente il modo*:

La divisione non avviene mai [...] nella sostanza, ma sempre e soltanto nei modi della sostanza. Volendo dividere l'acqua, divido soltanto il modo della sostanza e non la sostanza stessa, la quale, sia dell'acqua sia di qualcos'altro, è sempre la stessa.⁶⁶

La distinzione numerica non è mai reale, e viceversa la distinzione reale non è mai numerica. I modi si distinguono numericamente, cioè si dividono nella sostanza, senza che questa divisione sia reale. Gli attributi si distinguono invece realmente, ma senza produrre una divisione numerica nella sostanza. La divisione che si realizza negli attributi stabilisce certamente una molteplicità, ma una molteplicità puramente *formale* o *quidditiva*, che non produce una partizione numerica dell'infinito.

Esistono allora due tipi di molteplicità o quantità: il molteplice astratto dei modi, che comporta una distinzione numerica e una divisione nella sostanza, e il molteplice qualitativo degli attributi, a cui corrisponde una distinzione reale⁶⁷. Da ciò risulta, scrive Spinoza a Meijer, che noi concepiamo «l'esistenza della sostanza secondo un genere totalmente diverso dall'esistenza dei modi»⁶⁸. La sostanza esiste infatti solamente in virtù della propria essenza, mentre i modi esistono nella sostanza e come effetti della sua potenza.

Tuttavia, il numero non esprime in maniera adeguata la natura dei modi nella loro inerenza necessaria alla sostanza, cioè nel loro non essere altro dalla sostanza che determinano. Ciò consegue dalle stesse definizioni di sostanza e di modo: «Per sostanza intendo ciò che è in sé e che per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare»; «per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce»⁶⁹.

⁶⁵ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 24-26.

⁶⁶ KV, 1, p. 105.

⁶⁷ Cfr. *Ep.*, XII, p. 1324: «La quantità viene da noi concepita in due modi: astrattamente o superficialmente, in quanto l'abbiamo nella immaginazione per opera dei sensi; oppure come sostanza, cosa che non avviene se non per opera del solo intelletto».

⁶⁸ Ivi, p. 1323.

⁶⁹ *E*, I, def. III e V, cit., p. 23.

Dalla natura *in sé* della sostanza deduciamo l'esistenza *in altro* del modo: le affezioni sono in altro nel senso che sono *nella* sostanza e, ugualmente, sono concepite per altro nel senso che sono concepite *per* la sostanza.

Ciò che è in altro esiste come una modificazione di ciò che è in sé. In altri termini, l'essere in altro del modo non è a sua volta altro rispetto all'essere in sé della sostanza di cui è affezione, proprio perché altrimenti la stessa sostanza risulterebbe in altro, sarebbe a sua volta un modo. Di conseguenza i modi si distinguono dalla sostanza soltanto astrattamente, come quantità numerica⁷⁰, cioè secondo una distinzione di ragione che non li considera nella loro dipendenza necessaria ed eterna dalla causa prossima che li produce:

Neppure gli stessi modi della sostanza potranno mai essere intesi correttamente, se venissero confusi con quegli enti di ragione o strumenti dell'immaginazione. Infatti quando facciamo così, li separiamo dalla sostanza e dalla modalità con cui derivano dall'eternità, senza le quali, tuttavia, non possono essere intesi correttamente.⁷¹

Non si dà nulla di contingente⁷²: in ogni cosa esistente la produzione dell'esistenza è ad un tempo un legame di implicazione logica; data la causa, non solo è necessario che segua un determinato effetto, ma sarebbe contraddittorio che quell'effetto non seguisse⁷³. L'effetto è implicato⁷⁴ nella causa e, viceversa, la causa è

⁷⁰ Per Spinoza la misura, il numero, il tempo non sono che enti di ragione, i quali non esistono realmente nella sostanza cui ineriscono dal punto di vista delle affezioni. Cfr. *Ep.*, XII, p. 1325: «Dalla separazione delle affezioni della sostanza dalla stessa sostanza e dalla loro riconduzione a classi al fine di immaginarle facilmente, per quanto è possibile, nasce il numero, per mezzo del quale le determiniamo. Da ciò si può vedere chiaramente che la misura, il tempo e il numero non sono se non modi di pensare o piuttosto di immaginare».

⁷¹ Ibidem.

⁷² Nelle *Riflessioni metafisiche*, Spinoza inserisce la contingenza nella sfera dell'ente fittizio. Mentre la possibilità si dice della sua causa, la contingenza si dice della sua essenza. Cfr. *CM*, I, p. 353. Si veda anche *E*, I, prop. XXXIII, sch. I, p. 61: «Non si dice che qualcosa è contingente se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza». Su questo punto, cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 98: «Contingente non è affatto il mondo, ma solo l'idea della contingenza del mondo».

⁷³ Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari 2008, p. 15: «La traduzione della causalità nell'implicazione logica che, in Cartesio, valeva solo per il rapporto tra l'essenza divina e la sua esistenza, diviene, in Spinoza, una teoria generale della causalità, secondo la quale ogni effetto è implicato nella sua causa, tanto che, data la causa, l'effetto non può non seguire, pena il contraddire la definizione della causa, esattamente come, data la definizione di Dio, sarebbe contraddittorio che non ne seguisse l'esistenza».

⁷⁴ Cfr. *E*, I, prop. IV, p. 25: «La conoscenza della causa dipende dalla conoscenza della causa e la implica».

esplicata nell'effetto. Tutti i modi sono dunque implicati eternamente nell'essenza della sostanza e seguono necessariamente come effetti della sua attività infinita. Vale a dire che la necessità affermativa dell'esistente in sé si riferisce in uno stesso ed unico senso di tutto ciò che esiste in altro ed è concepito per altro. Spinoza si oppone così direttamente all'equivocità cartesiana: *la sostanza è causa di sé nel medesimo senso in cui è causa dei propri modi*.

5. *Natura naturans e natura naturata: l'univocità della sostanza.*

La questione a questo punto si trasforma. Non si tratta più di mostrare che non esistono sostanze del medesimo attributo, ma che «non c'è che un'unica sostanza della stessa natura»⁷⁵: non vi è una molteplicità di sostanze, ma soltanto un'unica sostanza infinita, alla quale ineriscono tutti gli attributi e che è causa della totalità modale nello stesso senso in cui è *causa sui*. Per Spinoza a questa conclusione si perviene dalla definizione stessa della sostanza. La definizione reale, infatti, non implica né esprime altro che la sua essenza. Da ciò consegue che la definizione della sostanza non può esprimere una molteplicità numerica: in caso contrario, la sua stessa essenza risulterebbe divisa numericamente.

Esiste una sola sostanza, la cui esistenza infinita coincide con la sua essenza: «In Dio l'essenza non si distingue dall'esistenza»⁷⁶. La definizione di sostanza si congiunge così ad altre due definizioni, quelle di *causa sui* e di Dio:

Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»; «Intendo Dio come ente assolutamente infinito, ossia sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»⁷⁷.

In questo senso, le prove dell'esistenza di Dio non sono altro che prove dell'esistenza della sostanza, ossia del manifestarsi di ciò che è reale come esistenza

⁷⁵ Ivi, I, prop. VIII, sch., p. 29.

⁷⁶ CM, I, 2, cit., p. 349.

⁷⁷ Etica, I, def. I e VI, p. 23.

assolutamente infinita⁷⁸. La *causa sui*, cioè Dio, è *la sola sostanza che esiste e che ha il potere di esistere per se stessa*: «Oltre Dio non può esserci né essere concepita alcuna sostanza»⁷⁹. Dio o la sostanza è ciò che eternamente ed assolutamente esiste, la semplice esistenza che è impossibile concepire inesistente, e senza la quale non potrebbe né essere né essere concepito alcunché d'altro. Tutto ciò che esiste e che noi pensiamo come esistente sussiste dunque necessariamente *nella* sostanza e *per* la potenza della sostanza, sicché tolta tale potenza verrebbe di conseguenza tolto anche ogni singolo esistente⁸⁰.

Spinoza sviluppa la determinazione causale come una produzione infinita, ma la rovescia dall'interno, secondo il metodo che gli è proprio. Vi è un solo piano d'esistenza, quello dell'autocausalità della sostanza che si svolge come produzione intrinseca di infiniti effetti. La nozione di *causa sui* esclude precisamente la distinzione di causa ed effetto: l'effetto della causa è la stessa causa e viceversa la causa dell'effetto è lo stesso effetto⁸¹.

Natura naturans e *natura naturata* sono i due estremi della stessa attività produttiva⁸², nella quale ciò che esiste *in sé* non è mai posto separatamente da ciò che esiste *in alio*. È sempre la stessa natura che agisce come causa e, nello stesso tempo, si presenta come insieme degli effetti di questa azione. Gli effetti sono interni alla causa e

⁷⁸ Si veda in questo senso P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 100-101: «Plutôt qu'elle ne démontre l'existence de Dieu, la proposition 11 fait comprendre que, cette existence étant intrinsèquement nécessaire, elle n'a pas du tout besoin d'être démontrée: et l'on voit bien comment Spinoza ici retourne le topos traditionnel des preuves de l'existence de Dieu, en le ramenant à la thèse selon laquelle il y a du réel».

⁷⁹ *E*, I, prop. XIV, p. 37.

⁸⁰ *Ivi*, I, prop. XI, dem., p. 33. «Poter non esistere è impotenza e, di contro, poter esistere è potenza (come è per sé noto). Se dunque ciò che già necessariamente esiste sono soltanto gli enti finiti, allora degli enti finiti sono più potenti dell'ente assolutamente infinito; e questo (come è per sé noto) è assurdo. Dunque o non esiste nulla, o esiste anche, necessariamente, l'ente assolutamente infinito».

⁸¹ Hegel ha spiegato con grande precisione questo punto. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964, vol. III, p. 111: «“Causa di sé” è un'espressione importante; infatti, mentre noi ci immaginiamo che l'effetto sia opposto alla causa, la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto sé stessa, e quindi nel produrre toglie questa differenza. Il suo porre sé stessa come un altro è la caduta, e a un tempo la negazione di tale perdita: è questo un concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione. La causa, nella quale la causa s'identifica con l'effetto, è la causa infinita».

⁸² Cfr. *E*, I, prop. XXIX, sch., p. 57. Concepire come separate natura naturante e natura naturata equivale a introdurre un dualismo ontologico nella sostanza: si avrebbero cioè due diverse sostanze, delle quali la prima sarebbe causa esterna della seconda, ma ciò per Spinoza contraddice il concetto di sostanza.

viceversa la causa è interna agli effetti. La produzione interiore degli effetti, che non deriva pertanto da una transattività, è il punto in virtù del quale Spinoza rivoluziona la nozione scolastica di natura naturante⁸³. Il transito immediato dal sostantivo (*natura*) al verbo (*naturare*) restituisce alla realtà causale della sostanza una dinamica interna attraverso cui è possibile pensare la sua produttività come un processo autogenetico di naturazione. Il movimento interno tra natura naturante e natura naturata si costituisce in corrispondenza del binomio *in Deo / a Deo*, là dove i due termini sono organizzati in una relazione di assoluta inclusività reciproca⁸⁴. Spinoza forza la grammatica dell'ontologia. Il lessico della sostanza è costituito da sostantivi verbali e di verbi sostantivati: l'unità è essenzialmente mobile e attiva. Come ha scritto Bernard Rousset, per Spinoza «l'Essere è una potenza che, in tanto è causa, in quanto necessariamente diviene»⁸⁵.

Identificando la natura infinita di Dio con quella dell'unica sostanza da cui segue per implicazione logica ogni esistente determinato⁸⁶, Spinoza traspone nell'assoluto la teoria dell'univocità: «Nel senso in cui Dio si dice causa di sé, va detto anche causa di tutte le cose»⁸⁷. Dio è causa di sé in quanto la sua esistenza è implicata nella sua essenza, e a sua volta l'essenza di tutte le cose è implicata nell'essenza infinita di Dio; vale a dire che le cose nella loro essenza e nella loro esistenza sono determinazioni modali dell'essenza di Dio e dei suoi attributi: «Le cose particolari null'altro sono se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi in cui gli attributi di Dio si esprimono in una certa e determinata maniera»⁸⁸.

La *causa sui* è ad un tempo *causa omnium*: le cose sono necessariamente ed eternamente prodotte nella sostanza dall'attività causale con cui Dio genera la sua stessa

⁸³ KV, I, 8, p. 127: «Per natura naturans intendiamo un essere che concepiamo chiaramente e distintamente mediante lui stesso e senza aver bisogno d'altro che di lui stesso, come tutti gli attributi [...]: il quale è Dio. Anche i Tomisti hanno inteso Dio allo stesso modo, ma la loro *natura naturans* era un essere (così lo chiamavano) esterno a tutte le sostanze».

⁸⁴ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 137: «C'est selon ce rythme, qui paraît commencer par une inspiration et se continuer par une expiration, qu'est organisé le mouvement d'ensemble du *De Deo*».

⁸⁵ B. Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in AA.VV., *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris 1994, p. 23.

⁸⁶ E, I, prop. XXV, sch., p. 53: «Data la natura divina, se ne devono necessariamente dedurre tanto l'essenza, quanto l'esistenza delle cose».

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem, cor.

esistenza, e proprio per questa ragione sono infinite. Dio produce infinite cose in virtù della potenza assolutamente infinita mediante la quale esiste. Vale a dire che le produce, così come esiste, causa tutte le cose nel medesimo senso in cui è causa di sé. Le produce «nei suoi attributi, poiché i suoi attributi costituiscono nello stesso tempo la sua essenza e la sua esistenza»⁸⁹. L'eterna e infinita potenza produttiva coincide con la stessa necessità della natura divina: «Dalla necessità della natura di Dio debbono derivare infinite cose (cioè, tutto quanto può cadere sotto un intelletto infinito) in infiniti modi»⁹⁰. Non vi è dunque alcuna passività, immobilità, divisione nella sostanza. Viceversa, l'*attività*, il *movimento*, l'*unità* sono posti come termini univoci che si rovesciano l'uno nell'altro in un circolo che organizza l'assolutezza della sostanza.

L'Ente infinito è essenzialmente causa, e non può non causare; ma da una causa infinita non possono seguire che infiniti effetti. La produzione è pertanto infinita e coincide con l'assoluto, poiché la stessa essenza di Dio non è altro che attività produttiva; concepire un solo momento in cui Dio non ha prodotto il mondo equivale a pensare la sua non esistenza *tout court*: «ci è tanto impossibile concepire che Dio non agisca, quanto concepire che Dio non sia»⁹¹. La necessità della produzione si esplica in questo senso come principio di ragion sufficiente di ogni esistenza determinata. Ogni cosa esiste 1) *per la sostanza*, cioè in virtù della sola e unica causalità e ugualmente in virtù del solo e unico atto con per cui Dio stesso esiste e agisce; 2) *nella sostanza*, poiché ciascun modo può esistere soltanto come una determinazione della sola e unica natura divina⁹².

6. L'identità dell'essenza e della potenza

La Natura coincide così con il movimento assolutamente infinito di produzione, nel quale Dio esplica la propria esistenza in perfetta coincidenza con la sua essenza. Ciò che sta a fondamento dell'idea di *causa seu ratio*, cardine della teoria del determinismo universale, è la coincidenza dell'essenza della sostanza e della potenza. La prop.

⁸⁹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 73.

⁹⁰ *E*, I, prop. XVI, p. 43.

⁹¹ *Ivi*, II, prop. III, sch., p. 81.

⁹² Cfr. F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, cit., p. 389.

XXXIV enuncia questo principio con assoluta chiarezza: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*)»⁹³. Spinoza rovescia la tradizionale concezione della relazione tra Dio e la potenza di Dio: la potenza non è più una delle proprietà di cui Dio dispone come secondo una facoltà, ma è la costituzione stessa della sua essenza⁹⁴, che nello stesso tempo coincide con la sua eterna esistenza, come sostiene la prop. XX: «L'esistenza di Dio e la sua essenza sono un'unica e medesima cosa»⁹⁵. Se si domanda che cos'è l'essenza di Dio, occorre allora rispondere che 1) essa è potenza assoluta, e che 2) proprio per questo motivo, essa coincide anche con l'esistenza; vale a dire che l'essere di Dio corrisponde alla sua stessa esplicazione e determinazione come forza in infinite forme.

Dio esiste come tutto ciò che può essere, vale a dire come attualità assoluta di tutta la potenza. «*Posse existere potentia est*»⁹⁶: non c'è nulla che sia in potere di Dio che non sia ad un tempo realizzato nella sostanza. Non c'è alcuna possibilità che qualche cosa, avendo la possibilità di esistere, non esista in atto, ossia non venga prodotta eternamente dalla potenza divina. La potenza dell'essenza è attiva secondo il principio di necessità della sua natura: essa è atto assoluto, che esaurisce ogni possibilità nel dinamismo eterno della produzione. Il Dio dello spinozismo non concepisce dei possibili nell'intelletto che realizzerebbe con un atto arbitrario di volontà. Intelletto e volontà sono soltanto modi del pensare, che si attribuiscono a Dio unicamente come effetti della sua potenza, come proprietà della sua *natura naturata*, non come costitutivi della sua essenza⁹⁷. Considerato come *natura naturans*, Dio non intende né vuole, ma produce sia l'intelletto che la volontà come suoi *propri*, ossia come effetti dell'attività di produzione della sua esistenza.

⁹³ E, I, prop. XXXIV, cit., p. 65.

⁹⁴ Spinoza porta così alle loro estreme conseguenze le concezioni neoplatoniche già sviluppate da Cusano e da Bruno. Cfr. F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, cit., p. 387: «La conception spinoziste de la puissance est la conclusion radicale d'une ligne philosophique déjà clairement tracée pendant les siècles XV et XVI, notamment dans le philosophies de Nicolas de Cuse et Giordano Bruno».

⁹⁵ E, I, prop. XX, p. 49. Ma a questa conclusione si perviene ugualmente facendo reagire la def. 1, che delinea la *causa sui* come ciò la cui essenza implica l'esistenza, sulla prop. XXX, che stabilisce l'identità di sostanza e potenza.

⁹⁶ Ivi, I, prop. XI, dem., p. 33.

⁹⁷ Cfr. ivi, I, prop. XXXII, cor. II, p. 59: «La volontà non appartiene alla natura di Dio più di quanto non le appartengano tutte le cose naturali».

La teoria spinoziana della potenza, proseguendo sulla linea filosofica di Cusano e di Bruno, appare in questo senso come la radicale e definitiva negazione della distinzione scolastica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Tale distinzione si regge infatti esclusivamente sulla separazione della potenza e della volontà e sulla subordinazione della prima alla seconda. Dal punto di vista dello spinozismo, porre anche solo il *problema* della volontà come *distinta* dalla potenza, vale a dire ipotizzare un istante in cui Dio *avrebbe potuto* non produrre, equivale a negarne l'essenza (a negare cioè, in primo luogo, il suo essere *causa sui*): «Quando concludiamo che Dio non ha potuto omettere di fare ciò che ha fatto, lo deduciamo dalla sua perfezione, perché in Dio sarebbe un'imperfezione poter omettere ciò che fa»⁹⁸. La potenza di Dio non è pertanto analoga a quella di un sovrano imprevedibile, per cui le cose potrebbero essere create altrimenti da come sono semplicemente in seguito ad un atto del suo arbitrio. La volontà è posta come completamente superata nell'attività assoluta. Dalla potenza dell'essenza deriva la *predeterminazione* di tutto ciò che esiste, senza che tra le due possa essere stabilita alcuna divisione:

Poiché dunque tutto ciò che avviene è fatto da Dio, diciamo allora che deve essere necessariamente predeterminato da lui – altrimenti egli sarebbe mutevole, e ciò costituirebbe in lui una grande imperfezione – e che questa predeterminazione da parte sua deve esistere dall'eternità, nella quale eternità non esiste prima o dopo. Da ciò segue per forza che Dio non ha potuto predeterminare le cose in nessun altro modo se non come sono determinate ora dall'eternità, e che Dio non ha potuto esistere né prima né senza questa determinazione.⁹⁹

La necessità dell'esistente così è coincidente con l'assoluta perfezione. Le cose non avrebbero potuto essere prodotte in altro modo né ordine rispetto a quello in cui effettivamente si trovano proprio perché Dio è l'Ente assolutamente perfetto. Se le cose fossero state prodotte diversamente, bisognerebbe di conseguenza attribuire a Dio un'altra natura, che non potrebbe pertanto essere detta perfetta. La semplicità divina, congiunta alla sua attualità, esclude che gli effetti della potenza possano essere diversi da quelli che sono¹⁰⁰.

⁹⁸ KV, I, 4, p. 115.

⁹⁹ Ibidem. Cfr. E, I, app., p. 67: «Tutte le cose sono state predeterminate da Dio, ma non da libera volontà, ovvero assoluto arbitrio, bensì dall'assoluta natura di Dio, ossia dalla sua infinita potenza». Sulla teoria della predestinazione è fondata anche la critica ai miracoli.

¹⁰⁰ Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, cit., p. 37.

La potenza che determina ogni cosa e in cui ogni cosa esiste, vale a dire la sua inerenza alla sostanza, ne segna ad un tempo l'eternità e la perfezione: «Per eternità intendo l'esistenza stessa»¹⁰¹; «per realtà e perfezione intendo la stessa cosa»¹⁰². In quanto perfetta, ossia in virtù dell'assoluta necessità della potenza, la sostanza si pone ad un tempo come assoluta libertà. Dio si dice *causa libera* precisamente perché esiste e agisce in base alla sola necessità della sua natura¹⁰³. La libertà è una libertà della potenza, dunque non esclude affatto la determinazione, ma al contrario la richiede. Dio è libero non in quanto dispone arbitrariamente delle cose, bensì perché necessariamente *si determina* nell'esistenza e nell'azione. La libertà coincide cioè perfettamente con l'estrinsecazione della potenza d'agire.

La distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* deriva da quella più profonda tra potere (*potestas*) e potenza (*potentia*). La tesi della libera volontà comporta infatti la posizione di una differenza di piani, un dislivello tra quanto Dio può in assoluto fare (*potentia*) e quanto Dio effettivamente fa (*potestas*), vale a dire tra quanto è contenuto *in interiore Dei* e quanto è attualmente dato nel mondo. Spinoza riduce totalmente la *potestas* alla *potentia*, seguendo il principio della determinazione assoluta. Nell'infinità attuale della *potentia*, ogni *potestas* è assorbita e annullata. La potenza dell'Essere fissa il potere e lo distrugge, lo pone e lo oltrepassa, dentro un processo di costituzione produttiva¹⁰⁴.

Vi è un'unica potenza in continua ed eterna espansione, vi è un unico piano di esplicazione intrinseca della causalità assoluta. La causa si esprime sempre dall'interno di ogni cosa, come immanenza: permane in sé per produrre, in opposizione alla causa transitiva, e non si disgiunge minimamente dall'effetto, in opposizione alla causa

¹⁰¹ E, I, def. VIII, p. 23.

¹⁰² Ivi, II, def. VI, cit., p. 77.

¹⁰³ Cfr. ivi, I, XVII, sch., p. 45: «Altri ritengono che Dio sia causa libera per il fatto che può, secondo loro, far sì che quelle cose che abbiamo detto derivare dalla necessità della sua natura, che cioè sono in suo potere (*potestate*), non si facciano, ossia non vengano prodotte da lui. Ma questo è lo stesso che dire che Dio possa far sì che dalla natura del triangolo non derivi che i suoi tre angoli siano uguali a due angoli retti; o che da una data causa non derivi un effetto, il che è assurdo. [...] Veramente io credo di aver mostrato in modo abbastanza chiaro (vedi prop. che dalla suprema potenza (*potestas*), ossia dall'infinita natura di Dio, sono scaturite infinite cose in infiniti modi, cioè necessariamente tutte le cose. [...] Perciò l'onnipotenza di Dio (*omnipotentia Dei*) è stata in atto dall'eternità e rimarrà in eterno nella medesima attualità».

¹⁰⁴ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 243.

emanativa¹⁰⁵. «Dio è causa immanente, non transitiva, di tutte le cose»¹⁰⁶. La causalità immanente è l'atto per cui l'effetto non si separa dalla sostanza, ma continua a sussistere in essa: «L'effetto della causa interna rimane unito con la sua causa in modo tale da formare un tutto con questa»¹⁰⁷. Nulla sussiste fuori di Dio: la potenza si determina in effetti interni¹⁰⁸. La sostanza è assolutamente agente proprio nel senso per cui *agisce in sé* e non in altro (ossia non è causa transitiva), è causa di sé nello stesso identico senso per cui è causa di tutte le cose. Non causa cioè degli effetti che esistono fuori di essa, ma soltanto effetti interni, che esprimono essi stessi la sua infinita potenza, come gradi della sua attività produttiva:

Di un tale agente, che agisce in se stesso, non si può mai dire che abbia l'imperfezione di un paziente, poiché non patisce da un altro. Invece la passività, quando l'agente e il paziente sono distinti, è un'evidente imperfezione, poiché il paziente deve necessariamente dipendere da ciò che dall'esterno gli ha causato il patire. Questo non avviene in Dio, che è perfetto.¹⁰⁹

Ogni cosa in quanto riferita a Dio è attiva, è pura attività, vale a dire parte, determinazione della sua potenza: non è determinata da un qualche fine esterno, ma soltanto dall'esplicazione del proprio grado di potenza. La logica della determinazione universale e dell'immanenza produttiva si sviluppa in totale contrasto rispetto all'illusione del finalismo. Tutti i pregiudizi, scrive Spinoza, «dipendono unicamente dal fatto che gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscono, come loro, in vista di un fine, e anzi tengono per certo che Dio stesso diriga tutte le cose verso un certo fine»¹¹⁰.

L'uomo proietta sull'intera natura quelli che sono soltanto i contenuti della propria conoscenza immaginativa, ma in tal modo non fa altro che confondere il relativo con l'assoluto permanendo nell'ignoranza dei veri rapporti causali. Crede di essere libero poiché è consapevole di desiderare alcune cose, pur ignorando quale sia la natura del desiderio: così si convince che i propri desideri siano senza causa, o meglio che siano determinati come prodotti del suo libero volere. Pospone la potenza alla volontà, non rendendosi conto che, al contrario, è sempre l'utile, ossia tutto ciò che favorisce

¹⁰⁵ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 73.

¹⁰⁶ *E*, I, prop. XVIII, p. 47.

¹⁰⁷ *KV*, I, dial. 2, cit., p. 110.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, I, 2, p. 105.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *E*, I, app., p. 67.

l'espressione di una maggiore potenza, a determinare la volontà:

Questa dottrina del fine sovverte completamente la natura, poiché considera come effetto ciò che in verità è causa, e viceversa. Inoltre ciò che in natura vien prima lo fa venir dopo, e infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo.¹¹¹

L'interpretazione finalistica della natura si sviluppa a partire da una illusione fondamentale, da una sorta di "movimento retrogrado del vero", a causa del quale si confondono gli effetti con le cause. Si presuppone che all'Essere manchi sempre qualcosa che deve essere realizzato, e si pone questo qualcosa come una causalità che ci determina ad agire dall'esterno (la causa finale è così nello stesso tempo causa transitiva). La perfezione è sempre mancante perché è finalità esteriore.

Dal presupposto finalistico deriva ugualmente la convinzione dell'esistenza nelle cose di nozioni valutative, che sussistono invece soltanto nell'immaginazione come sensazioni soggettive. «Gli uomini, una volta persuasi che tutto ciò che si produce viene prodotto per loro, hanno dovuto giudicare che più di tutto contasse in ciascuna cosa ciò che a loro fosse più utile, e considerare superiori a tutte le cose quelle dalle quali erano maggiormente colpiti»¹¹². Di conseguenza chiamano la natura di cosa buona o malvagia, bella o brutta, a seconda che il contatto con essa produca in loro un aumento o una diminuzione della capacità di agire, ignorando che tali nozioni non sono altro che modi dell'immaginazione.

All'interno del dominio immaginativo devono essere inclusi gli stessi concetti di ordine e di disordine. L'idea di *ordine* appare quando le cose sono disposte in maniera tale per cui ci è facile e istintivo immaginarle così come vengono rappresentate dai sensi e, di conseguenza, ricordale; viceversa, l'idea di *disordine* appare quando la rappresentazione che delle cose ci fornisce la sensazione trova con difficoltà una corrispondenza a livello immaginativo, e per questo diciamo che sono *confuse*. In realtà, nella natura delle cose non vi è né ordine né disordine, nello stesso senso per cui non vi è né bene né male, né merito né colpa¹¹³, ma soltanto esplicazione della potenza: «La

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ivi, p. 73.

¹¹³ Cfr. ibidem: «Tutte quelle altre nozioni, del resto, non sono altro se non modi di immaginare, da cui l'immaginazione è variamente colpita, e tuttavia gli ignoranti le considerano come i principali attributi

perfezione delle cose è da valutarsi unicamente in base alla loro natura e potenza, ed esse non sono più o meno perfette a seconda che arrechino piacere od offesa ai sensi degli uomini, e che siano in conformità e contrasto con la natura umana»¹¹⁴.

7. La logica delle varianti: la potenza degli attributi.

Spinoza non dice che la sostanza è naturante gli attributi, ossia che li produce in altro come altro da sé. Dice invece che è naturante *negli* attributi. Non c'è alcuna superiorità, alcuna eminenza della sostanza rispetto agli attributi, né di un attributo rispetto ad un altro attributo: gli attributi non sono dedotti da una sostanza che li precede, ma la sostanza produce se stessa negli attributi, esprime in essi la propria essenza. Il rapporto tra la sostanza e gli attributi, e di conseguenza tra gli attributi e i modi, non si svolge secondo uno schema gerarchico, ma *nella* causalità prossima dell'assoluta immanenza.

Gli attributi costituiscono l'espressività del piano di immanenza, l'espansione della potenza infinita di Dio: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo della sua essenza»¹¹⁵. Ogni attributo costituisce l'essenza della sostanza, ma poiché l'essenza coincide con la potenza, *tale costituzione è espressiva e non compositiva*: «Intendo Dio come ente assolutamente infinito, ossia sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita»¹¹⁶.

L'infinità di attributi che costituiscono l'essenza di Dio non è prodotta in una composizione, che presuppone una divisione antecedente, ma in un'espressione. Ogni attributo non costituisce la sostanza come parte, ma ne esprime interamente l'essenza. La potenza di Dio si esprime infinitamente, come una eterna propagazione: l'ordine di questa attività è filtrato attraverso il flusso di infiniti attributi. L'attributo si collega necessariamente all'intelletto non perché esso risieda nell'intelletto, come se fosse una

delle cose; questo perché [...] credono che tutte le cose siano state fatte per loro, e dunque chiamano la natura di una cosa buona o malvagia, sana o marcia e corrotta, a seconda di come ne sono colpiti».

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ E, I, def. IV, p. 23.

¹¹⁶ Ivi, I, def. VI.

mera attribuzione estrinseca o un modo del pensare, ma piuttosto perché la sua espressività implica necessariamente un intelletto che lo percepisca¹¹⁷. La sostanza coincide con i suoi attributi in quanto questi ne esprimono l'essenza:

Per sostanza intendo ciò che è in sé e per sé si concepisce, ossia il cui concetto non implica il concetto di altra cosa. Lo stesso (*idem*) intendo per attributo, in quanto [sostanza] si chiama attributo rispetto all'intelletto che attribuisce alla sostanza una tale certa natura. Questa definizione, dico, spiega abbastanza chiaramente cosa intendo per sostanza o (*sive*) attributo.¹¹⁸

La costituzione degli attributi è formale. Gli attributi si distinguono realmente tra loro, ma a questa distinzione, come abbiamo visto, non può corrispondere una molteplicità numerica. Spinoza sostiene, in accordo con Descartes, che gli attributi vengono intesi l'uno indipendentemente dall'altro: «Attributo è infatti ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo dell'essenza di essa, e dunque deve concepirsi per sé»¹¹⁹. Contro Descartes, Spinoza tuttavia nega che agli attributi concepiti indipendentemente l'uno dall'altro debbano corrispondere altrettante sostanze diverse. Poiché Dio è l'unica sostanza infinita, ogni attributo deve esprimere l'essenza di quella stessa sostanza:

Per quanto distinti si concepiscano due attributi, ovvero l'uno senza l'ausilio dell'altro, non ne possiamo tuttavia concludere che essi costituiscano due enti ossia due diverse sostanze; è infatti nella natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi si concepisca per sé; giacché gli attributi che ha sono sempre stati tutti assieme in essa, e nessuno si è potuto produrre da un altro, ma ciascuno esprime la realtà ossia l'essere della sostanza.¹²⁰

Gli attributi sono i generi dell'espressione: in ogni attributo si esprime infinitamente l'intera natura della sostanza, ma secondo un unico genere. All'attributo non appartiene quindi l'assoluta infinità della sostanza, ma l'infinita perfezione di un suo genere. Sotto il profilo dell'infinito, ogni attributo coincide perfettamente con la

¹¹⁷ La referencia all'intelletto interviene nella definizione di attributo in un senso assoluto: l'attributo è ciò che l'Intelletto, e non il nostro intelletto o l'intelletto umano in generale, percepisce della sostanza come costitutivo della sua essenza. Se il fatto di comprendere suppone l'esercizio di un pensiero in atto, quest'ultimo si effettua in condizioni che non gli conferiscono una portata relativa, ma universale. Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 40. Si veda in questo senso *Ep.*, IV, in p. 1245, in cui l'attributo è definito semplicemente come «ciò che si concepisce in sé e per sé (*id quod concipitur per se et in se*)».

¹¹⁸ *Ep.* IX p. 1320.

¹¹⁹ *E*, I, prop. X, dem., p. 31.

¹²⁰ *Ibidem*, I, prop. X, sch.

sostanza (vale a dire che la sostanza è tutta quanta in ogni attributo), però soltanto in riferimento al determinato genere che esprime. Al contrario, finito nel suo genere è tutto ciò che può essere limitato da altro della medesima natura. Per esempio, un corpo finito può essere limitato da un altro corpo finito, e un pensiero da un altro pensiero, ma un corpo non può limitare un pensiero e viceversa. Gli enti finiti nel proprio genere sono dunque i modi della sostanza, vale a dire le determinazioni finite dei suoi generi infiniti. Nello spinozismo la semplicità dell'essere divino non esclude mai la molteplicità qualitativa delle diverse linee di variazione in cui essa si produce. In questo senso, la sostanza implica una pluralità di accezioni, di generi di espressione irriducibili, senza che a tale pluralità corrisponda una divisione numerica. L'infinità degli attributi non è addizionale: l'unità della sostanza non può essere concepita come mera unità numerica, ma come affermazione unica all'interno di infinite differenze. La distinzione reale fra attributi coincide con una distinzione formale nella sostanza. Come scrive Filippo Mignini nel suo commentario, «gli attributi sono riferiti alla sostanza dall'intelletto in modo a questo conforme perché sono formalmente dati nella sostanza»¹²¹.

Noi non conosciamo che due attributi, il pensiero e l'estensione. Possiamo infatti concepire come infinite soltanto quelle qualità che comprendiamo nella nostra essenza¹²². Tuttavia sappiamo che vi è una infinità di attributi che formano, ognuno nel suo genere, la costituzione espressiva della sostanza. L'infinità degli attributi è derivata dalla stessa natura di Dio:

Lungi dall'essere assurdo l'attribuire più attributi ad una sola sostanza; nulla è anzi in natura più chiaro del fatto che ogni ente debba esser concepito sotto qualche attributo, e che quanto più abbia di realtà o di essere, tanti più attributi abbia, che esprimono e la necessità, ossia l'eternità, e l'infinità; e di conseguenza nulla pure è più chiaro del fatto che sia necessariamente da definirsi ente assolutamente infinito l'ente che consta di infiniti attributi ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita.¹²³

Quando si ha un mutamento nel corpo, di quel mutamento si ha anche un'idea e nello stesso senso si può dedurre un mutamento in ognuno degli infiniti attributi sconosciuti: l'attività che si propaga all'interno di ciascuno è infatti sempre la stessa. La teoria spinoziana degli attributi introduce nel determinismo universale una logica della

¹²¹ F. Mignini, *Note*, in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 1717.

¹²² L'essenza dell'uomo non coincide infatti con quella della sostanza. All'uomo è dato dunque di concepire soltanto quegli attributi che ne costituiscono l'essenza. Cfr. *E*, II, prop. X, p. 87.

¹²³ *Ibidem*, I, prop. IX, p. 31.

variazione infinita¹²⁴. La realtà o essenza di implicata nei modi corrispondenti di ogni attributo è ontologicamente identica. In questo senso gli attributi costituiscono la variazione infinita dell'identico, la relazione univoca dell'infinita molteplicità¹²⁵. È sempre lo stesso ordine a costituirsi espressivamente negli attributi, ma ogni attributo lo esprime secondo una prospettiva differente¹²⁶. «L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose (*idem est ordo et connectio rerum ac ordo e connectio idearum*)»¹²⁷: il contenuto dell'idea è sempre il corpo, cioè l'altro attributo che siamo in grado di conoscere. Ma l'ordine e la connessione comune si estende interamente a tutti quanti gli attributi, dunque la modificazione che si esprime nel pensiero e nel corpo trova simultaneamente una modificazione corrispettiva in ognuno degli infiniti attributi.

L'attributo è sempre l'espressione di una variazione dell'essere. La sostanza è, in questo senso, la variazione assoluta¹²⁸, ossia la totalizzazione neutrale e indeterminata di tutti i generi che la esprimono, di tutte le varianti che la percorrono: in essa ogni genere si identifica al principio di necessità della potenza, per il quale essi sono unificati ed esistono assolutamente, ognuno come tutti gli altri¹²⁹.

¹²⁴ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 91: «L'attributo deve essere la regola espressa del processo di trasformazione della spontaneità in organizzazione, deve essere la logica delle varianti dell'infinito».

¹²⁵ L'essenza di ciascun modo coincide poi con la potenza che ciascun modo esplica: gli attributi sono varianti della potenza, costituiscono l'espressività dell'unica sostanza nella sua infinita variabilità. Si consideri in questo senso B. Spinoza, *Etica*, III, prop. II, sch., cit., p. 151: «La mente e il corpo sono la medesima cosa, che si concepisce ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione. Di qui deriva che l'ordine, ossia la concatenazione delle cose sia uno solo, che la natura si concepisca sotto questo o sotto quell'attributo».

¹²⁶ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza...*, cit., p. 137 «En percevant des essences de substance ou attributs, c'est comme si l'intellect appréhendait la substance à travers une pluralité de grilles de déchiffrement, entre lesquelles une traduction simultanée doit toujours être possible, mais qui produisent des textes complètement autonomes et s'offrant à la compréhension à travers des critères de lisibilité qui sont propres à chacun; ces textes s'équivalent dans la mesure où ils ne se mélangent pas entre eux, mais expérimentent une unique réalité, celle de la substance qui est Dieu, à chaque fois dans le langage qui leur est spécifique».

¹²⁷ *E*, II, prop. IX, dem., p. 87.

¹²⁸ Su questo punto Spinoza è del tutto in linea con le posizioni bruniane. Cfr. S. Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, cit., p. 60: «Dans la métaphysique et la cosmologie de Giordano Bruno, la puissance infinie de Dieu correspond à la métamorphose incessante des choses, à leur principe interne de constitution. L'infini, c'est la variation des formes, leur composition et leur agrégation/dissociation sur le plain de leur production immanente».

¹²⁹ Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 214: «La sostanza si concepisce sempre come attributo: *sive*, ossia, cioè come tutti».

8. Il *conatus*: la potenza dei modi finiti

L'essenza del singolo modo finito non implica l'esistenza. Il modo non è infatti *causa sui*, non esiste per sé, ma soltanto in quanto causato da altro. La determinazione modale si costituisce nell'orizzonte della serialità infinita:

Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza; e anche questa causa non può a sua volta esistere, né essere determinata ad operare, se non sia determinata a esistere e ad operare da un'altra, anch'essa finita e avente un'esistenza determinata, e così all'infinito.¹³⁰

La determinazione reciproca dei modi pone dunque una catena causale che si svolge secondo una successione che rimanda infinitamente ad altri enti finiti, che si limitano a vicenda nell'ordine dell'attributo cui ineriscono. Il modo finito è, in altri termini, la determinazione particolare dell'attributo¹³¹. L'esistenza di ogni ente singolo si dispiega come durata all'interno della serie, ossia è determinata ad iniziare e a finire dal rapporto causale con gli altri enti. La serie infinita dei rimandi, tuttavia, non implica che l'attività produttiva di Dio sia concepibile come causa remota¹³². Al contrario, Dio è la causa «assolutamente prossima»¹³³ della modalità: ciascuna cosa finita individua una determinazione singolare della sostanza, proprio perché l'attività di Dio la produce immediatamente in quanto tale.

L'identità della potenza e dell'essenza è in effetti il punto intorno a cui ruota l'impossibilità di pensare la divisione dell'infinito anche all'interno della serie dei modi¹³⁴. «La potenza di Dio, per la quale tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa

¹³⁰ E, I, prop. XXVIII, cit., p. 55.

¹³¹ La nozione di modo finito si sovrappone così alla definizione di ente finito nel proprio genere. Cfr. ivi, I, def. II: «Si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Un corpo, per esempio, si dice finito, perché ne concepiamo sempre un altro maggiore. Del pari, un pensiero è delimitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo».

¹³² Cfr. ibidem, sch.: «Infatti intendiamo per causa remota una causa tale da non essere in alcun modo collegata con l'effetto». La concezione della serialità modale come causalità remota è soltanto un prodotto della conoscenza immaginativa.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, cit., p. 82: «Questo racchiudersi dell'esistenza nell'infinito non è un processo: è una produzione dell'infinito stesso in quanto essenza positiva. Il reale è sempre ordinato alla determinazione infinita: ma questa tendenza

essenza»¹³⁵; «tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la potenza di Dio»¹³⁶. Spinoza non pensa l'essenza come potenza, ma viceversa la potenza come essenza¹³⁷. La potenza di ogni modo finito è una parte o un grado dell'unica potenza infinita di Dio, ma da ciò non consegue affatto che l'essenza del modo coincida con l'essenza della sostanza. Se, per esempio, l'essenza dell'uomo fosse coincidente con l'essenza della sostanza, non vi sarebbe che *un* uomo (e quest'unico sarebbe la sostanza stessa)¹³⁸. Così l'essenza delle singole cose finite non è la stessa essenza della sostanza, sebbene la potenza che si produce nella loro esistenza è la stessa potenza divina:

La potenza di cui le cose naturali hanno bisogno per iniziare a esistere sarà invece la stessa potenza di cui hanno bisogno per perseverare nell'esistenza. Da ciò consegue che la potenza delle cose naturali, per la quale esistono e quindi agiscono, potrà essere soltanto la stessa potenza eterna di Dio. Se fosse infatti qualche altra potenza creata, non potrebbe conservare se stessa e quindi neppure le cose naturali; avrebbe invece bisogno, per perseverare nell'esistenza, della stessa potenza di cui ha avuto bisogno per cominciare ad esistere. La potenza delle cose naturali, con cui esistono e agiscono, è dunque la stessa e identica potenza di Dio.¹³⁹

La serie della modalità non costituisce un ordine causale ulteriore rispetto alla causalità immanente: si tratta della stessa causalità, considerata però in maniera differente. La serialità infinita si riferisce all'esistenza del modo nella durata, la

all'infinito deve essa stessa – viceversa – esprimersi, rovesciarsi come determinatezza plurale delle cose prodotte, senza che con ciò l'infinito sia concepito come divisibile».

¹³⁵ *E*, I, prop. XXXIV, dem., p. 65.

¹³⁶ Ibidem, prop. XXXVI, dem.. Su questo punto, cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*; tr. it. a cura di F. Del Lucchese, Milano 2002, p. 170: «È questa unità reale di produzione dei modi, entro ed attraverso l'infinitezza degli attributi (poiché l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose), che definisce l'unità stessa della sostanza, entro ed attraverso la sua affermazione assoluta».

¹³⁷ Zourabichvili nota che l'identità dell'essenza e della potenza «è ciò che sta alla base dell'idea di *causa seu ratio*, [...] non nel senso che la potenza sarebbe l'essenza dell'essere (un'ontologia volgare della potenza), ma, inversamente, nel senso che l'essere possiede potenza solo in virtù della sua essenza, nemmeno nella misura della sua essenza, quasi si trattasse di una facoltà distinta o aggiuntasi ad essa, ma come potenza *dell'essenza*». Cfr. F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*; tr. it. a cura di C. Zaltieri, Mantova 2012, p. 96.

¹³⁸ L'essenza del modo finito rovescia la concezione universalistica dell'essenza. Per Spinoza gli universali non sono altro che astrazioni della conoscenza immaginativa. La formazione di una nozione universale, infatti, non è un'operazione della ragione, ma deriva dalla capacità di immaginare nello stesso momento un numero molto grande di immagini, con la conseguenza che di tali immagini l'immaginazione non può selezionare i caratteri particolari di ognuna, ma esclusivamente quelli comuni. Non ci sono quindi essenze universali, ma sempre e soltanto essenze individuali.

¹³⁹ *TP*, II, 2-3, p. 1111.

causalità immanente alla sua produzione *sub specie aeternitatis*¹⁴⁰. Se riferiamo le due accezioni a due ordini causali separati e differenti, allora siamo costretti 1) a mutare l'immanenza della causa prossima in exteriorità, poiché l'ordine seriale, con il suo regresso all'infinito, non potrebbe chiudersi che aristotelicamente alla maniera di Leibniz, ponendo una causa somma esterna al mondo; oppure 2) a rendere i due ordini completamente irrelati e dunque a riferirli a due sostanze differenti. In entrambi i casi, si contraddice la natura della sostanza: la prima conseguenza ne nega la causalità immanente, la seconda l'unicità.

Come è stato notato da Deleuze, «una cosa esistente rinvia a un'altra cosa finita come causa. Ma si eviterà di dire che una cosa finita è sottoposta a una doppia causalità, l'una orizzontale costituita dalla serie indefinita delle altre cose, l'altra verticale costituita da Dio. Infatti in ogni termine della serie si è rinviati a Dio come a colui che determina la causa ad avere il suo effetto»¹⁴¹. La sostanza è sempre causa prossima di ogni termine¹⁴²: causando il primo termine causa insieme l'intero ordine della serie regrediente. Di conseguenza, *ogni termine è posto sempre come l'inizio della serie*.

La molteplicità infinita delle cause transitive è soltanto il lato estrinseco della *causa sui*. Spinoza inverte il paradigma classico: non è la causalità immanente a derivare da quella efficiente (il movimento avviene dall'esterno), ma viceversa è la causalità efficiente a derivare dall'immanenza (il movimento si dispiega dall'interno)¹⁴³. Per Spinoza l'attività è sempre un dispiegarsi interiore delle forze, un movimento produttivo nel quale Dio è causa prossima di ogni singolo movimento di esplicazione. L'eterno auto-prodursi della sostanza è la stessa causa immanente di ogni effetto che si

¹⁴⁰ Cfr. C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris 2005, pp. 47-58.

¹⁴¹ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 73.

¹⁴² *TIE*, 92, p. 62: «Per conseguire il fine ultimo si richiede che la cosa sia concepita o mediante la sua essenza soltanto o mediante la sua causa prossima. Ossia, se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, *causa di sé*, allora dovrà essere intesa mediante la sua sola essenza. Se invece la cosa non è in sé, ma richiede una causa per esistere, allora deve essere intesa mediante la sua *causa prossima*». La conoscenza di ogni ente singolo implica la conoscenza di Dio, che è la causa prossima sia della sua essenza sia della sua esistenza.

¹⁴³ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 73: «Qui Spinoza rovescia doppiamente la tradizione: poiché causa efficiente non è più il senso primario di causa, e poiché non è più causa di sé quella che si predica in un senso differente da quello di causa efficiente, ma è la causa efficiente che si predica nel medesimo senso della causa di sé».

svolge nella durata. La causalità efficiente è spiegata adeguatamente soltanto dal punto di vista della causalità immanente. In questo senso ogni modo può essere inteso come una quantità intensiva, come una parte o un grado della potenza infinita di Dio.

Di qui la concezione assolutamente affermativa che Spinoza ha della sostanza: ogni determinazione, anche finita, nella sua individualità è ad un tempo affermazione piena e intrinseca della sostanza. Il concetto di determinazione assume una duplice accezione¹⁴⁴. Una cosa si determina negativamente dal punto di vista astratto della conoscenza immaginativa: la potenza di Dio è concepita come la causa remota e separata dell'insieme relazionale che produce la cosa dall'esterno. Una cosa si determina invece positivamente dal punto di vista della conoscenza intellettuale, che la concepisce nella relazione immediata e immanente alla necessità della potenza divina. I modi esistono come parti di potenza, essenzialmente attive, come zone intensive della sostanza. François Zourabichvili a questo riguardo scrive che la serie infinita dei modi, «pur formando un intreccio infinito, si chiude su se stessa, poiché il movimento proviene da ciascuna delle parti – che devono quindi essere dette “parti di potenza”»¹⁴⁵. La realtà attuale di un ente è una realtà agente: ogni ente è essenzialmente azione, efficienza causale di effetti conformi alla sua propria natura.

La nozione di *conatus*, che identifica l'esistenza di una cosa con il suo sforzo continuo di realizzarsi¹⁴⁶, non deve dunque essere intesa come un semplice mantenimento, bensì come un'attività intrinsecamente produttiva, una produzione di effetti interni all'Essere nel suo movimento di genesi universale. Il *conatus* pone la coincidenza dell'*essentia actualis* di una cosa, dell'essenza in tanto che esiste nel presente, e dell'*essentia actuosa*, ossia dell'essenza agente, considerata come attività che produce effetti: «la potenza di ciascuna cosa, ossia la tensione (*conatus*) con cui tende a continuare nel suo essere, non è altro se non l'essenza data, ossia attuale (*actualem*) di quella cosa»¹⁴⁷.

La teoria del *conatus* è sviluppata da Spinoza a partire dall'idea di prossimità e

¹⁴⁴ Su questo punto si vedano le considerazioni di P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris 1990, pp. 174-180.

¹⁴⁵ F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, cit., p. 98

¹⁴⁶ Cfr. E, III, prop. VI, p. 157: «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere».

¹⁴⁷ Ibidem, prop VII, dem.

di *causa sui*, ed è posta in diretta opposizione alla teoria della creazione continua di Descartes. *Per Spinoza la conservazione dell'ente è produzione*¹⁴⁸. Non avviene in seguito all'azione efficiente, esterna e creativa di Dio, ma in senso intrinseco, come partecipazione attiva e immediata alla sua potenza. La costituzione dell'essere di una cosa, proprio in quanto *conatus*, non è dunque uno stato, ma una *forza*: la *forma* dell'ente esiste sempre e soltanto sul punto della sua trasformazione¹⁴⁹.

Quali sono le conseguenze della distinzione modale? Se consideriamo i modi nella loro relazione estrinseca, se cioè li pensiamo come serie in senso estensivo, in relazione a tutti gli altri modi, ci accorgiamo che essi risultano reciprocamente opposti, separati; il loro essere è un misto di attività e passività (determinano altri modi all'esistenza, e nello stesso tempo essi stessi sono determinati dagli altri). Al contrario, se li consideriamo in sé, nella relazione intrinseca alla sostanza che è la causa prossima di ognuno, allora essi ci appaiono come parti intensive della natura divina. Da questo punto di vista ogni cosa esistente, in quanto parte di potenza, è una determinazione essenzialmente attiva e positiva, e non lascia nulla alla passività del negativo.

L'immanenza della sostanza in ciascun modo è l'elemento che converte la passività estrinseca in attività interna. Grazie al principio di identità dell'essenza e della potenza la sostanza è necessariamente e interamente presente in ciascuno dei suoi atti o dei suoi modi, infiniti o finiti che essi siano. La limitazione e la negatività del modo finito è soltanto esistenziale ed estrinseca, si riferisce soltanto alla relazione numerica e seriale. In rapporto alla sua causa prossima, come esplicazione immediata della potenza che possiede in atto, ciascun modo è perfetto e infinito: «la perfezione delle cose è da

¹⁴⁸ Cfr. B. Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, cit., p. 15.

¹⁴⁹ Il piano ontologico e il piano semiotico sono sì distinti, ma si determinano simultaneamente. Sul concetto di *forma* in Spinoza, si veda L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa 2012, p. 43: «La *forma* non è la *figura*. La forma è infatti l'unione (*unio*), secondo una determinata legge o rapporto, che fa sì che certi corpi compongano un solo e medesimo individuo. La figura del corpo è quindi data da una certa posizione o situazione (*situs*) delle sue parti. Mentre la forma è la norma di un rapporto, la figura è uno degli stati ammessi dalla forma». La forma, intesa come forza, è l'esplicarsi della potenza che permette il trapassare di una figura nell'altra, conservandosi nella propria identità. In questo senso, *la forma è conservazione dinamica*, ossia è la causa che stabilisce continuamente la disposizione di un certo rapporto tra le sue parti. Come nota Vinciguerra, per Spinoza la forma non è l'equivalente di un *supporto* statico sul quale viene a sovrapporsi la figura, bensì è l'equivalente di una forza, che determina e compone come norma il rapporto attivo tra le parti. Sullo stesso punto, si veda l'interpretazione di F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, cit., p. 99: «Il gioco del mantenimento dell'individuo nella sua forma è al tempo stesso quello della trasformazione».

valutarsi unicamente in base alla loro natura o potenza, ed esse non sono più o meno perfette a seconda che arrechino piacere e offesa ai sensi degli uomini, e che siano in conformità o in contrasto con la natura umana»¹⁵⁰. Sopprimere la necessità e la perfezione delle essenze dei modi finiti nella loro singolarità significa allora sopprimere Dio nella sua attività, cioè nella sua essenza. «La potenza universale dell'intera natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui»¹⁵¹.

9. Conclusione

Il principio d'identità della sostanza e della potenza costituisce in Spinoza il radicale superamento della concezione volontaristica della prassi. La libertà assoluta dell'agire di Dio si fonda infatti sulla scissione definitiva della potenza in rapporto alla volontà e all'intelletto, che sono considerati soltanto come proprietà derivate dalla stessa potenza¹⁵². La fisica si sostituisce così a qualsiasi ipotesi volontaristica. La volontà è posta dalla potenza, è una sua conseguenza: occorre volere soltanto ciò che si può, e nulla di più. Questa è per Spinoza la via della felicità, vale a dire quella via che conduce ogni ente ad essere pura attività, a trasformare la passione in azione, e così a realizzare pienamente la propria essenza.

La potenza infinita è la sola sostanza che esiste necessariamente: la sua semplice esistenza coincide pertanto con la sua libertà. Ciò deve essere affermato, nel medesimo senso, anche degli enti finiti. La conseguenza di ciò è che non esiste più un dislivello tra l'interiore o l'esteriore. L'azione non si svolge più *ab intra* o *ab extra*, ma nel piano unidimensionale della sostanza. Dio infatti esiste sempre e solo nell'azione della modalità: la sua potenza si esplica nelle singole potenze d'agire degli individui. La sostanza è il porsi delle essenze individuali in rapporto tra loro e la potenza è il principio

¹⁵⁰ E, I, app., p. 75 Su questo punto, cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, cit., p. 174: «Poiché ogni determinazione, anche finita, è pure affermazione piena, positiva e intrinseca della sostanza, la determinazione non implica alcuna mancanza, alcun difetto essenziale del proprio essere, è pura positività. L'universo spinozista esclude ogni idea di finitudine essenziale, anche nei modi finiti, di cui è proprio la dimensione infinita ad essere costitutiva dell'essere. Ogni determinazione finita è anche infinita attraverso la potenza infinita della sua causa immanente (che è la sostanza stessa) e per la molteplicità infinita delle cause transitive la cui necessità efficiente è essa stessa solo la figura estrinseca della causalità immanente».

¹⁵¹ TTP, XVI, pp. 660-675.

¹⁵² Cfr. F. Mignini, *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, cit., p. 408.

che determina tale rapporto. È dunque certamente vero che la sostanza è la totalità dei modi, e che i modi sono le sue determinazioni; da ciò tuttavia non consegue che l'essenza della sostanza sia un universale. Al contrario, l'essenza della sostanza è individuale così come è individuale l'essenza dei modi finiti.

Da questo punto di vista, la sostanza esiste come la comunità dei modi che ne garantisce ad un tempo la libertà, ossia è essa stessa l'esistere di ciascuno come individuo. La sostanza è l'attività assoluta della comunità, che costituisce ogni suo modo e a sua volta è da esso costituita; ogni determinazione finita è quindi anche infinita, proprio in quanto è affermazione positiva, intrinseca e ad un tempo indipendente dell'intera collettività. La partecipazione del modo al comune della sostanza è sempre, reciprocamente la sua libertà attiva e la sua libera attività. L'intera sostanza si genera, vive e si realizza unicamente nella genesi, nella vita e nella realizzazione di ciascun singolo individuo.

Bibliografia

- ALQUIÉ, Ferdinand: *Le rationalisme de Spinoza*, Paris 1981.
- ANSALDI, Saverio: *Nature et Puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris 2006.
- ARISTOTELE, *Categorie*, in *Organon*, a cura di G. Colli, Milano 2003.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano 2000
- BOVE, Laurent, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. a cura di F. Del Lucchese, Milano 2002.
- DESCARTES, René: *Opere filosofiche*, tr. it. a cura di B. Widmar, Torino, 1969.
- DI VONA, Piero: *Baruch Spinoza*, Firenze 1975.
- DI VONA, Piero: *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze 1960-1968.
- DELEUZE, Gilles: *Spinoza e il problema dell'espressione*; tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999.
- DELEUZE, Gilles: *Spinoza. Filosofia pratica*; tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano 1991.
- GIANCOTTI, Emilia: *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma 1985.
- GILSON, Etienne: *Il tomismo*, tr. it. a cura di C. Marabelli, Milano 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964.
- JAQUET, Chantal: *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris 2006.
- MACHEREY, Pierre: *Hegel ou Spinoza*, Paris 1990.
- MACHEREY, Pierre: *Spinoza est-il moniste?*, in AA.VV., *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris 1994.
- MACHEREY, Pierre: *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, Paris 1998.
- MARION, Jean-Luc: *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. a cura di I. Agostini, Milano 2010.
- MATHERON, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969.
- MIGNINI, Filippo: *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari 1996.
- MIGNINI, Filippo: *Le Dieu-substance de Spinoza comme potentia absoluta*, in AA.VV., *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.C. Zarka, Milano 2000, p. 387-409.

- MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris 1994.
- NEGRI, Antonio: *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Roma 1998.
- ROUSSET, Bernand: *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in AA.VV., *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris 1994.
- SCRIBANO, Emanuela: *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari 2008.
- SINI, Carlo: *Spinoza o l'archivio del sapere*, Milano 2013.
- SPINOZA, Baruch: *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2007
- SPINOZA, Baruch: *Etica*, tr. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010.
- TOMMASO D'AQUINO: *Somma teologica*, tr. it. a cura di T.S. Centi, Sancasciano 1984.
- ZOURABICHVILI, François: *Spinoza. Una fisica del pensiero*; tr. it. a cura di C. Zaltieri, Mantova 2012.
- VINCIGUERRA, Lorenzo: *La semiotica di Spinoza*, Pisa 2012.

Recuperar la perspectiva ideológica en la historia de las ideas latinoamericanas

Alex Ibarra Peña¹

(alexibarra2013@gmail.com)

Recibido: 05/03/2019

Aceptado: 20/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355740

Resumen:

En este texto pretendemos problematizar la insistencia instalada en cuestiones epistemológicas en los estudios acerca de la historia de las ideas. Nos dejamos llevar por nuestra valoración de las cuestiones ideológicas concernientes tanto a la producción como a la comunicación del saber. En este intento solidarizamos con todos aquellos colegas que asumiendo las prácticas determinadas por la academia expresan su agobio, no es poco frecuente el lamento que constituye nuestro valle de lágrimas, gimiendo y llorando. Si aparece en estas líneas un tono polémico es que ha estado leyendo bien. Hemos ido abordando esta reflexión desde esa posición tan fructífera para el desarrollo del pensamiento crítico y del ejercicio filosófico que se ha ido desvaneciendo en este imperio del pensamiento débil o de la terapia apocalíptica frente al bullado y ya extenso final de la historia.

Palabras clave: Pensamiento latinoamericano – Ideología – Epistemología – Antifilosofía.

¹ Doctor en Estudios Americanos, Universidad de Santiago de Chile. Docente Universidad Católica Silva Henríquez.

1. Contra el canon

Con el aumento de las investigaciones en el campo de la historia de las ideas latinoamericanas se hace necesario ir haciendo algunos énfasis que han operado en la instalación de lo que podríamos llamar su canon. La idea de canon es una idea bastante conflictiva a partir de intensas discusiones al interior de los estudios literarios, pero si le damos un uso laxo podría prestarnos cierta utilidad para la historia de las ideas en cuanto nos permite relevar los nombres de algunos autores que se han destacado al interior de este ámbito del saber. Es innegable que se puede reconocer una serie de autores, tales como: Rodó, Vasconcelos, Henríquez Ureña, Mistral, Haya de la Torre, Mariátegui, Zea, Salazar Bondy, Dussel, etc. También se pueden mencionar libros, tales como, *El Ariel*, *Los condenados de la tierra*, *7 ensayos de la realidad peruana*, *La ciudad letrada*, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, etc. Además hay movimientos y escuelas: El Ateneo, la CEPAL, la Teología de la liberación, etc. Cada año se realiza más de algún congreso o conferencia en el cual se exponen resultados de investigación; se inauguran cátedras; se publican números de revistas y libros, que se refieren a estos autores, libros o movimientos. Estos elementos son suficientes para considerar un canon que constituye una tradición de pensamiento compuesta por distintas concepciones sobre ésta. Sin duda, se puede decir que la tradición crítica latinoamericana ha establecido una suerte de canon reconocible.

Una consecuencia que se podría considerar ventajosa es que las universidades han tenido que integrar estos relatos o contenidos que son abordados desde distintas disciplinas académicas, con lo que lamentablemente se cae en prácticas con exceso de cientificidad. Los criterios estandarizados de la investigación académica se encuentran limitados por las demandas de las metodologías científicas que intervienen y determinan los modos en que se *debe* producir y comunicar el saber. Es desde este grave problema que muchas de las investigaciones importantes -y no tan importantes también- terminen reduciéndose a discusiones en torno a la cuestión epistemológica, dejando de lado aspectos más importantes tales como la cuestión ética o la ideología.

En este texto pretendemos problematizar la insistencia instalada en cuestiones epistemológicas en los estudios acerca de la historia de las ideas. Nos dejamos llevar

por nuestra valoración de las cuestiones ideológicas concernientes tanto a la producción como a la comunicación del saber. En este intento solidarizamos con todos aquellos colegas que asumiendo las prácticas determinadas por la academia expresan su agobio, no es poco frecuente el lamento que constituye nuestro valle de lágrimas, gimiendo y llorando. Si aparece en estas líneas un tono polémico es que ha estado leyendo bien. Hemos ido abordando esta reflexión desde esa posición tan fructífera para el desarrollo del pensamiento crítico y del ejercicio filosófico que se ha ido desvaneciendo en este imperio del pensamiento débil o de la terapia apocalíptica frente al bullado y ya extenso final de la historia.

No sólo nos hemos permitido algunas licencias de provocación, también nos hemos permitido el abandono de una escritura más erudita a favor de una escritura más cercana al ensayo. No queremos reclamar contra el paper desde un paper o informe de investigación científica, ese reclamo *inocente* ya se viene haciendo de forma reiterada. Tenemos interés en desarticular la clausura al verbo propia de las investigaciones financiadas por los Fondos Nacionales de apoyo a la investigación científica. Más que un texto bien elaborado académicamente presentamos una denuncia e invitación superadora de los límites que empobrecen el ejercicio del pensamiento al cual nos han convocado distintas líneas de trabajo propias de la historia de las ideas latinoamericanas. En este objetivo se apoya nuestro punto de vista en torno a la necesidad de volver a colocar en el centro de las discusiones la cuestión ideológica por sobre la cuestión epistemológica. Otras textualidades se familiarizan a la nuestra en cuanto a que desplazan lo epistemológico, aunque colocan como centro la cuestión ética. Consideramos que lo importante es el desplazamiento del interés epistemológico que nos permita revalorar una filosofía de la praxis.

2. El caso de la filosofía de la liberación argentina: cepalismo, nacionalismo y teología

Si es que consideramos la mayoría de los estudios que se utilizan en las investigaciones sobre la filosofía de la liberación en países como Chile, Perú, Argentina y México, podemos ver que se presentan como comentarios a determinados autores, postulados y algunos hitos históricos, entre los más usados como referencia está el

grupo de filosofía de la liberación argentino. Este grupo permitió un cierto reconocimiento internacional de la filosofía latinoamericana -que por cierto no nacía con ellos- pero que sin duda alcanzaba mayor difusión a lo ancho del mundo dado el comprometido activismo intelectual de autores como Dussel y Roig que entraban en diálogo directo con Zea, destacado articulador de redes latinoamericanistas. La importancia del mexicano en el desarrollo de la historia de las ideas latinoamericanas es innegable y dada esta relación la circulación de la producción teórica de los filósofos de la liberación argentina ingresa al canon latinoamericano.

Este hecho tiende a generar una cierta creencia errada, en torno a que la instalación de la producción filosófica latinoamericana se la debemos a ellos. Cualquier latinoamericanista más o menos informado debe reconocer que esto no es tan así, y puede reconocer de entrada la existencia previa a estos autores de personas y textualidades que podemos considerar como filosóficas. Limitarnos a la afirmación de que exclusivamente por estos filósofos mencionados podemos valorizar la escritura filosófica latinoamericanista sería un error.

Algunos de los colegas que han caído en el error de asumir que la filosofía latinoamericana puede ser asumida sólo estudiando a este grupo argentino, podrían replicarnos que a lo que se han referido, cuando han explicitado esta errada creencia, es que se estaban refiriendo sólo a esto de la “filosofía de la liberación latinoamericana” y sentenciar que el grupo argentino es el primer grupo unificado que se propone una producción de pensamiento situado asumiendo un activismo intelectual comprometido. Es decir, entendiendo este movimiento como una red organizada que comparte un interés por la liberación latinoamericana. Sabemos que esto sigue siendo impreciso debido a que varias redes de intelectuales con profunda vocación filosófica han existido en momentos históricos anteriores. Para precisar, consideramos que lo que se tendría que decir es que la filosofía de la liberación argentina es el primer grupo de “profesionales” de la filosofía que se proponen tal cometido. Pero, habría que aceptar que no son los únicos ni los primeros filósofos latinoamericanos “profesionales” que asumieron una filosofía liberadora.

Es conocida la heterogeneidad al interior de este grupo, de ahí que tenga límites tan fundamentales como el no consenso en torno a qué liberación es a la que están

promoviendo. En torno a este problema consideramos como un elemento relevante el testimonio de Cerutti en el cual nos dejaba ver que no había un criterio homogéneo entre los autores del movimiento del cual fue parte. El esfuerzo de este movimiento filosófico y de sus intérpretes para mantener una cierta homogeneidad que permita clasificarlos juntos -a pesar de la evidente heterogeneidad- ha estado en la reiteración de que en ellos hay una denuncia crítica radical a la situación de “dependencia” de nuestro continente y que la filosofía de la liberación buscaría alternativas de liberación frente a esta situación que es considerada injusta.

Para seguir problematizando esta cuestión que se suele dejar de lado, cuando los estudiosos apurados por el entusiasmo que produce el reconocer una filosofía producida por nosotros los latinoamericanos, queremos plantear la cuestión de si para una filosofía de la liberación tiene que ser exclusiva una categoría como la de “dependencia”, no hemos encontrado fundamentos para sostener tal idea. Varias de las investigaciones publicadas recientemente en torno a la filosofía latinoamericana y que aluden a la filosofía de la liberación, asumen esta cuestión sin mayores objeciones o críticas, tal apuro tiene que ver con el valor de autoridad que le otorgan a los llamados estudios poscoloniales que siguen aumentando su influjo sin que se les lea con cuidado. Se puede considerar a los poscoloniales como los responsables de enmarcar esta discusión de manera alejada a la cuestión política y, por lo tanto ideológica, amparándose en lo que podemos identificar como el recurso al ámbito epistemológico. El problema de esto ha estado en que con esta perspectiva instalan la preocupación epistemológica alejada de los intereses ideológicos que son propios de las comunidades y de los individuos. Queremos recuperar la centralidad que tienen las ideologías en la determinación no sólo de las creencias sino que también en los marcos de acción en los que nacen y se desarrollan los pensamientos, sean estos situados o universalistas.

Tendríamos que sumar como apoyo una observación que advierte que las nuevas investigaciones presentadas en distintos coloquios sobre filosofía latinoamericana, a los que hemos ido asistiendo durante los últimos años, vienen asumiendo un hablar de filosofías de la liberación en plural, para esto generalmente se recurre a la polémica instalada por Cerutti y se tiende a distinguir entre “filosofía de la liberación” y “filosofía para la liberación”, con lo cual no se presentan muchos argumentos y se acepta, con cierta liviandad, la pluralidad que marca esa distinción. En tiempos en que el pluralismo

es aceptado como una doctrina sana, conviene adoptar las formas plurales en el lenguaje, debe ser la apuesta que surge después de los cálculos acerca de lo políticamente correcto que suele ser tan atendido por algunas comunidades de investigadores. Dicha distinción es insuficiente, no sólo porque no ha sido tan explicada ni estudiada, sino que también porque no se ha asumido de manera rigurosa y creativa la oportunidad de *pensar* la filosofía de la liberación latinoamericana.

Las ideas y categorías políticas tienen menos grados de certezas que las ideas y categorías epistemológicas. Las ideas y categorías tienen que ver con eso que el historiador argentino Ernesto Laclau consideraba bajo el rótulo de “combates y debates”, es decir entendemos estas discursividades abiertas y móviles en vez de cerradas y definidas. La cuestión ideológica se acerca antes a las retóricas y después a las cogniciones que son posteriores. Las cuestiones epistemológicas, que han sido parte, de nuestros procesos formativos anteriores no estarán totalmente ausentes, se podrá ver que aparecen discutidas, pero siempre en función de la retórica que requiere la discusión ideológica. La argumentación retórica que planteamos siempre estará apoyada en textualidades y en interpretaciones, por lo tanto no las entendemos como relativas. En otras palabras, la textualidad retórica es constitutiva de identidades ideológicas, de ahí que sean -a nuestro modo de ver- previas a cualquier pretensión epistemológica. Una epistemología no consciente de su situación ideológica corre siempre el riesgo de no quedar bien fundada.

Si es que se trata de asuntos liberacionistas resulta más apropiado recurrir a las discursividades que están más cercanas al marxismo que aquellas que están más cercanas a la teología, en este sentido el diálogo interdisciplinario de la filosofía de la liberación tampoco puede determinarse desde la inocencia, se requiere ir revisando varias de las categorías que han determinado la práctica del ejercicio filosófico latinoamericano. La cuestión marxista siempre será referida a partir de la importancia que adquiere para el “marxismo latinoamericano”, de ahí que no toda teoría marxista es mirada con simpatía esa es la razón por la valoración del marxismo humanista crítico al althusserianismo y herético del marxismo clásico. Dicha elección también la tratamos de hacer siempre sustentada en las interpretaciones aportadas por filósofos latinoamericanos, tenemos siempre la intención de no apartarnos nunca de la discusión filosófica latinoamericana, pero en este caso tampoco a la historia política marxista en el

continente pos Revolución Cubana. La relevancia del “marxismo latinoamericano” está siempre vinculada a la significación histórica que tiene la mencionada revolución.

Aquí encontramos un argumento suficiente para sostener que las filosofías de la liberación tendrían que ver más con la Revolución Cubana que con el mayo francés, marcando en el reconocimiento de estos hechos una separación con varios de los comentaristas de la filosofía de la liberación latinoamericana. El análisis propuesto enfatiza que entre algunos filósofos de la liberación argentina imperó una corriente antimarxista desde una ideología nacionalista peronista y católica, la cual resulta ser una posición totalmente ideológica amparada en maniobras políticas populistas que frenaron procesos de liberación más radical.

Podemos sostener que más importante que la influencia del cepalismo, en cuanto eje articulador para las filosofías de la liberación, viene a ser la recepción que se hizo de la obra *Los condenados de la tierra* en donde la reflexión central circula en torno a la violencia impuesta por el colonialismo que sigue operando hasta nuestros días en las negaciones de los reclamos de distintas comunidades frente al daño de sobre explotación de la naturaleza, que además ampara un régimen político a favor de la distribución injusta de los bienes económicos.

El problema de la herencia colonial de la violencia la vinculamos a la imposibilidad de una praxis liberadora radical desde planteamientos filosóficos que se acercan al diálogo con la teología, dado el hecho de que la institución eclesial defendió y defiende a la propiedad privada, cuestión totalmente distinta a la organización económica de la propiedad colectiva que poseía el indígena. De ahí que sea necesario un examen más detallado para determinar entre filosofías de la liberación revolucionarias y las pseudo revolucionarias. El conflicto no sólo se limita a este tema, también es problemático el rechazo de esta institución eclesial hacia planteamientos liberadores en torno a la convivencia y derecho de género, ya sea de lo femenino o de lo homosexual como hemos dicho antes.

3. Cultura de la servidumbre: colonialismo y universalismo filosófico

Hemos hecho un esfuerzo tremendo en recuperar textualidades de filósofos chilenos que han tenido presente la temática de América Latina y que no han sido abordados con detención por otros investigadores chilenos que se han ocupado de comentar o interpretar parte de la filosofía latinoamericana. Esto viene a constituir un grave problema, ya que fomenta la errada idea de que Chile se piensa a espaldas del resto de América. Bajo este mismo criterio de relevar a pensadores que otras investigaciones no refieren, también hemos aportado distintos comentarios, referencias y citas a distintos filósofos y filósofas latinoamericanas que hemos ido incorporando a nuestros estudios.

En la mayoría, por no decir todos, los libros que abordan el pensamiento y la filosofía latinoamericana, la obra de Rivano no aparece referida. Este asunto es dado, en parte por el desconocimiento de sus textos y por la falta de estudios sobre su obra. Lo cual fue provocado por su actitud crítica y polémica al interior de la academia chilena y latinoamericana. Sobre esta actitud podemos citar textos como el siguiente:

“Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan ellos lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes, y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan.”
(Rivano, 1965. 155-156)

También fueron duras las críticas que realizó en relación a la condición de servidumbre en la que se encontraba la “inteligencia” en nuestro subcontinente. En un capítulo titulado “Los teóricos de América” en el libro *El punto de vista de la miseria* señala con precisión: “[s]erá, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica” (Rivano, 1965. 81).

Rivano no está de acuerdo con esa idea de la “herencia” que determina la función histórica del filósofo latinoamericano. No hay por lo tanto una concepción de un mero repetir el modo de filosofar impuesto por los procesos de colonización establecidos en las prácticas académicas aceptadas en los centros de producción de conocimiento, de ahí que se enfatice una valorización por la originalidad que reemplaza la importación de ideas, en cuanto ésta última trae consigo la subordinación cultural por medio de la implantación de ideas carentes de contextos propios, dice Rivano:

“Para mostrar lo afirmado, basta describir cómo hacen su viaje desde Europa a Latinoamérica las ideas, las doctrinas, los sistemas filosóficos en su forma de cultura occidental contemporánea y cómo hay aquí agentes de las distintas mercancías y cómo entontecen a nuestras generaciones con su fraseología subdesarrollada y vendida. (...) Será, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica; incluso, los hay que asisten a misa los domingos y fiestas de guardar, de manera que en tales casos las cosas se producen sobre un trasfondo enajenante de máxima opacidad.” (Rivano, 1965. 81)

Sobre estas cuestiones que destaca va diciendo de manera sintética -pero clara- las siguientes afirmaciones. Por ejemplo, sobre la *importación de ideas* señala: “Latinoamérica en estas materias no ha hecho otra cosa que importar; y en esto, el trabajo de sus teóricos se reduce a batir la nata especulativa por encima de las nubes”; sobre la *escases de originalidad* advierte: “[e]n ningún caso podría hablarse de conciencia crítica y mucho menos de enfoque materialista y autóctono”; y en torno a la *subordinación a Europa* dice: “[i]nteressados en parecernos a Europa, olvidamos toda relación con lo propio; en particular, olvidamos la miseria, la enfermedad y la muerte de millones de semejantes cuyo cuidado debiera llenar y rebasar nuestros actos y nuestros sentimientos” (Rivano, 1965. 82).

Esta concepción filosófica que llamamos “universalista” y que es puesta en cuestión por los filósofos latinoamericanos que representan una tradición de pensamiento y un intento filosófico más liberador, resulta ser un obstáculo, ya que es la causa de la mantención de un discurso neocolonial al servicio de la servidumbre, así lo entiende la filósofa ecuatoriana Ximena Nuñez:

“La América Latina es influida por las ideas europeas, pero como no serlo, acaso no fuimos conquistados, dominados, colonizados por los europeos, nos impusieron a sangre y fuego sus instituciones, un modo de producción, sus dioses, su filosofía, interrumpieron nuestro desarrollo, destruyeron las manifestaciones culturales de los pueblos pre-colombinos y casi extinguieron su vida, como no había de influir sus ideas filosóficas, si nos

convertimos en parte de sus historias, y entraron a nuestra historia y mestizos, indios, negros y mulatos empezamos a recoger los pedazos de nuestras tradiciones para tratar de encontrarnos luchando por justificar nuestra existencia como seres humanos con derecho a un futuro.” (Nuñez, 1997. 52)

Es un obstáculo el desarrollo de una filosofía que es mera repetición, ese discurso que Rivano tilda de fraseología, debido a que es un discurso que carece del fermento crítico propio de la filosofía -digamos con precaución- auténtica, en el sentido de que con el ejercicio del filosofar se comprende y se proyecta la historia, así como lo ha entendido el filósofo nicaragüense Alejandro Serrano cuando expresa: “[h]ay que tener cuidado de los reflejos de la historia, ésta parece siempre vengarse de los sepultureros y tener la capacidad de transformar periódicamente su certificado de defunción en certificado de nacimiento” (Serrano, 1991. 23). Hay que hacer una operación de desmontaje de aquella concepción filosófica ajena y que además impide una función más liberadora del ejercicio filosófico. El modo en que Rivano visualiza el asunto es bastante esclarecedor en el comentario con el que cierra estas referencias a los “teóricos” de América:

“Así será todo ello; pero nada importa –como reza la frase- desde el punto de vista objetivo e histórico; porque desde tal punto de vista, los sujetos de la especie examinada son ladrillos de la represa que contiene el movimiento espontáneo y verdadero de nuestros pueblos; y no está mal la metáfora, porque sin que importen sus íntimos arrechuchos y místicas angustias, son y deben ser para nosotros como ladrillos, sin interioridad y meramente instrumentos o materiales en manos de gente astuta que sabe lo que hace.” (Rivano, 1965. 111)

No todo aquel que haya estudiado filosofía o que ocupe una cátedra con ese nombre produce, ni tampoco todo aquel formado en filosofía y que acumula producción, filosofa. Si enfrentamos con mayor suspicacia la cuestión de la existencia de una actividad filosófica importante y no despreciable, pero a la vez invisibilizada o ignorada², tendríamos que apuntar hacia nuestras instituciones académicas y sus departamentos de filosofía, siendo evidente que en ellos han sido eficientes las estrategias vigentes que permiten una tranquila existencia a nociones generales como aquella de la “universalidad” de la filosofía utilizadas para seguir negando la producción de los autores locales. Son estas instituciones que al crear sus programas eligen colocar

² El filósofo chileno Alejandro Serani Merlo en un artículo breve titulado “¿Pobreza o riqueza filosófica?” concluye: “*En Chile se ha filosofado y se filosofa, pero de ello no somos todavía suficientemente conscientes. Sufrimos por nuestra pobreza filosófica que, como hemos visto, no es ni total, ni muchas veces siquiera objetiva, sino también producto de nuestro propio desconocimiento e ignorancia*”. Cf: El libro editado por Fernando Viveros y el Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile titulado *Filósofos chilenos y el Bicentenario*. Santiago de Chile: Chancacazo, 2012. 158.

autores de otras tradiciones geopolíticas del saber y de excluir a los autores de nuestra tradición filosófica. Ya hemos escuchado suficientemente la majadera frase que ha funcionado como argumento de autoridad de que no hay otra forma de hacer filosofía distinta a la del canon, es decir fuertemente eurocéntrica y, en algunos casos, teñida de cierta interpretación cristiana. Una filosofía liberadora debe estar fuertemente comprometida con una visión crítica a la “universalidad” filosófica que sirve como defensora de la estructura dominadora, Rivano era conciente de esta cuestión:

“El verdadero problema consiste en descubrir la razón agente de la miseria; y en mostrar que mientras vuelen por el cielo platónico las ‘palomas espirituales’, mientras haya los motivos radiantes y también embusteros del ‘espíritu puro’ y los ‘altos valores absolutos’, mientras estén aguardando más allá de la muerte los premios y los castigos, mientras suenen rígidos y también hueros el ‘derecho’ y la ‘moral’, nada podremos emprender sin ofensas a la ‘justicia’, es decir, a la palabra última que lanzan con mentirosa exaltación los abogados del status quo.” (Rivano, 1965. 134)

4. Algo sobre Fanon

Rivano desarrolla una intensa y comprometida crítica al colonialismo desde su interés ideológico-político por el ejercicio de la filosofía. Hay marcas explícitas en su escritura que atestiguan la lectura de *Los condenados de la tierra*. La crítica al colonialismo está clara en la obra de Fanon y ésta había sido leída por filósofos latinoamericanos y autores argentinos desde los sesenta y no recién en los setenta como señalan erróneamente Karlos Navarro y Birgit Gerstemberg: “[e]ste pensador martinicano argelino, tuvo mucha influencia en Argentina en los inicios de la década de los 70, porque simboliza al intelectual comprometido con el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo. Sobre todo con su obra *Los condenados de la tierra*, Fanon describe y analiza situaciones coloniales (...)” (Navarro y Gerstemberg, 1998. 153). Eduardo Devés coincide con nuestro juicio cuando señala que el colonialismo, si bien no había sido importante en la década del 50 en América Latina, tendría mayor importancia desde los sesenta: “[e]l tema del colonialismo no fue, a comienzos de la segunda mitad del siglo muy importante para el pensamiento latinoamericano. No fue muy importante pero tuvo su presencia en el ensayo y también en las ciencias sociales. Sin duda constituyó una preocupación más importante en el ámbito del Caribe que en el resto del continente. Ganó más presencia en los 60 y 70” (Devés, 2008. 96-97).

Si bien la referencia a Devés es una generalización sobre la preocupación por el tema del colonialismo y no hace alusión a la Argentina como si lo hace la afirmación de Navarro y Gerstemberg en la cual se puede apreciar que sólo pretenden destacar la presencia de la obra de Fanon en los setenta, creo que habría que señalar que la recepción de Fanon ya se venía dando de algún modo desde los sesenta como lo ha constatado el historiador argentino Alejandro De Oto en su artículo “Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas” (2013). En este texto De Oto considera algunas revistas de circulación de los sesenta tales como la *Revista liberación* y la conocida revista de izquierda *Pasado y presente*, destacando los nombres de José Sazbón y Francisco Delich como los intelectuales que hablan de colonialismo a partir de Fanon, aunque con ausencia de lecturas más profundas y sistemáticas sobre el autor caribeño, ya que lo que refieren estos autores de la izquierda argentina es el famoso prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*. En la obra de Juan Rivano aparece una dura crítica al colonialismo desde su libro *El punto de vista de la miseria*, pero es en *Cultura de la servidumbre* publicado el año 69, y escrito el 66 donde aparece citado Fanon, se alude ahí algunos fragmentos de la obra *Los condenados de la tierra*³.

Fanon también ya en los sesenta había sido leído por Augusto Salazar Bondy en el Perú, creemos que la principal fuente testimonial de esta recepción la encontramos en la obra de teatro que tituló *De Bartolomé o la dominación* (1976). La tematización del colonialismo tardía en la obra de Leopoldo Zea, que sería desde la década de los setenta (aunque *Los condenados de la tierra* cuenta de una edición en español realizada por la escritora de origen cubano Julieta Campos en la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica desde el año 1963 a dos años de la publicación del texto original en París), que siendo un referente tan importante en la historia de las ideas latinoamericanas es lo que puede justificar imprecisiones como las de Navarro y Gerstemberg. Afirmaba Zea en la década del 70 sobre Fanon: “[e]l martiniqueño Frantz Fanon, latinoamericano por su origen, expresará en forma destacada esta toma de conciencia en su filosofía, calificada como de liberación. Fanon, desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y el de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo coloniaje” (Zea, 1977. 146). Insistimos en la afirmación de que en estos autores solo habría

³ Edison Otero en una conversación que sostuvimos en un ciclo dedicado a la obra de Jorge Millas nos contaba sobre la recepción de Fanon que había hecho Rivano, las cuales habían influido en el texto que después escribió junto a Jorge Millas titulado *La violencia y sus máscaras*. Santiago de Chile: Aconcagua, 1978.

imprecisión, ya que sin duda en la Argentina de la década de los setenta es donde se da la mayor recepción de la obra de Fanon en el pensamiento latinoamericano, esto también lo confirma Horacio Cerutti-Guldberg cuando escribe: “[u]no de los pensadores que más repercutieron en la Argentina durante los primeros años de la década de los 70 es el martiniqués-“argelino” Frantz Fanon” (Cerutti, 2006. 253). De esta problematización se puede sacar la conclusión de que para la referencia al tema del colonialismo en el pensamiento latinoamericano es fundamental la recepción que se hizo de *Los condenados de la tierra*, el hito histórico de la Revolución Cubana permitía la apertura a un texto como éste que incluye perspectivas marxistas alternativas y nuevas conceptualizaciones provenientes de teorías psicoanalíticas u otras. Latinoamérica se encontraba en un momento alto de fertilización del pensamiento, así lo expresa la filósofa cubana Xiomara García:

“De este modo se instala, en el plano académico, predominantemente, el marxismo, durante los años ’60, no comprendida dicha instalación como la única realizada, ya que también encontraron domicilio otras corrientes de pensamiento contemporáneo como la analítica, el existencialismo... En esta amalgama de corrientes de pensamiento se perfila el predominio del marxismo desde los ’60, unido a otras manifestaciones de pensamiento que le imprimieron complejidad al fenómeno, y, a la vez, matices característicos para la conformación de la originalidad y autenticidad del marxismo latinoamericano.” (García, 1999. 180)

La situación de “condenados” tercermundistas motiva a una parte de la intelectualidad latinoamericana a pensar el problema del colonialismo: “[y] en el contexto de los damnés, lo que invita a pensar es, precisamente, la herida colonial” (Mignolo, 2007. 131). La influencia de *Los condenados de la tierra* la encontramos en Rivano, Salazar Bondy y la vertiente más progresista de la filosofía de la liberación argentina⁴. Es Fanon una de las voces que fundamenta las distintas categorías liberacionistas, debido a que esta influencia anticolonialista produce una respuesta activa de nuestros intelectuales.

Investigaciones que aborden este asunto de la influencia de Fanon en nuestros filósofos son escasas, sin embargo la presencia del pensador martiniqués sigue estando presente en las lecturas de los actuales grupos de estudio que abordan el tema de la

⁴ Queremos mencionar un breve artículo de Norman Ajari, en el cual señala que sólo sería válida una lectura de *Los condenados de la tierra* como continuidad a *Piel negra, máscaras blancas*. Nuestra opinión difiere, debido a que el segundo libro mencionado lo entendemos como un texto que restringe el asunto al contexto de la negritud, el cual nos parece más caribeño que latinoamericano. En este sentido podemos avalar una lectura independiente de *Los condenados de la tierra*, al ser un texto más aplicable al contexto latinoamericano. Cf: “Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder”.

colonialidad. Una de las excepciones en este ámbito lo constituyen algunos trabajos de la filósofa cuyana Adriana Arpini, la cual ha revisado la influencia de Fanon en el pensamiento de Salazar Bondy, y a partir de estos estudios deja ver algunas distinciones sobre la colonialidad, dice: “[l]a dominación de una nación sobre otra, y la consiguiente pérdida de identidad, se superpone a la que se ejerce en el interior de la nación dominada entre una clase social y otra” (Arpini, ¿?. 6). Lo interesante de esta distinción está en que se sugiere que la dominación no sólo puede ser ejercida por la colonización proveniente por agentes externos a un territorio, en otras palabras se alude a una reproducción interna. En esta línea de reflexión se encuentran algunas reflexiones del filósofo boliviano Luis Tapia cuando se refiere a la colonización:

El colonialismo no sólo se apropia del excedente de los conquistados, sino que también provoca una recomposición del tiempo de trabajo y de los márgenes de reproducción simple de las sociedades colonizadas. El colonialismo es una política de reducción de sociedades por la vía del incremento del tiempo de trabajo necesario para producir el excedente en cuyo gasto no se participa y, en consecuencia, de reducción del tiempo y los recursos para su propio desarrollo. (Tapia, 2008. 39)

El teórico poscolonial Walter Mignolo coincide con esta interpretación de que el colonialismo es un asunto que no sólo viene dado desde fuera sino que también se instala en la política interna de las repúblicas ya emancipadas:

“(...) el lugar de “América Latina” en el nuevo orden mundial fue el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. Para decirlo de otro modo, la diferencia colonial que construyeron los ideólogos del imperio español para justificar la colonización de América (por ejemplo, la inferioridad de los indios y el carácter no humano de los esclavos africanos) se mantuvo e intensificó en las repúblicas independientes. Así, después de la independencia, la diferencia colonial se reprodujo en la diferencia colonial “interna”.” (Mignolo, 2007. 112)

Suele haber consenso en que la preocupación por el colonialismo se da con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XX, ésta es una razón fundamental para que la recepción de los autores caribeños fuera realizada en el resto de América Latina. El asunto sobre lo colonial ganaba espacios a nivel global -y no sólo en territorio latinoamericano- en ese período, así lo ha consignado Wallerstein: “[l]a segunda mitad del siglo XX fue un periodo de descolonización en masa del mundo entero. La inmediata causa y consecuencia de esta descolonización fue un giro importante en la dinámica del poder en el sistema interestatal resultante del alto grado de organización de los movimientos de liberación nacional” (Wallerstein, 2007. 27).

El problema del imperialismo y la consecuencia neocolonial visto desde una perspectiva crítica que propone una actitud política de resistencia era estimulado ya por la Revolución Cubana. Los sesenta tenían una clara conciencia liberadora arraigada en la situación tercermundista del continente, el historiador chileno Hernán Ramírez Necochea así describía el ánimo de la primera mitad de los sesenta:

“Gran parte de la ignorancia respecto del imperialismo o de las ideas equivocadas que existen en torno a él, son fruto de la intencionada acción desarrollada por los mismos círculos imperialistas; de este modo, se procura ocultar o mimetizar la presencia y significación actuales del imperialismo, presentándolo –en cambio- como una cosa del pasado, a la que el viento de la historia llevó. Sin embargo, los hechos, muchos más porfiados y contundentes que todas las palabras, indican que el imperialismo es fenómeno que no ha perdido en absoluto actualidad; ahí está, objetivamente, controlando nuestras principales fuentes de riqueza y explotando a nuestra nación; ahí están los cientos de millones de dólares –frutos del trabajo nacional- que son succionados de nuestra economía, con lo cual se obstaculiza gravemente el desarrollo de Chile; ahí están, finalmente, la constante presión política, la propaganda y las diversas formas de penetración, incluida la cultural, que ponen en práctica los elementos imperialistas y que favorecen sus agentes y servidores en Chile. Negar la existencia del imperialismo, es cerrar los ojos ante la realidad, es desconocer hechos fundamentales cuya gravitación todos los chilenos padecemos; imaginar que donde hubo imperialismo, ahora hay sinceros sentimientos amistosos, comprensión y leales propósitos de ayuda, es ingenuidad pueril o deliberada, cuando no confesa intención de favorecer al imperialismo.”
(Ramírez, 1964. 38-39)

Resulta interesante ver las convergencias que básicamente podrían resumirse en que Rivano realiza una crítica a la colonización del saber manifestando la denuncia de aquellos intelectuales y académicos chilenos y latinoamericanos, que concientes o no, están al servicio de las ideologías dominadoras provenientes de Occidente. Podríamos aplicar aquella desconocida frase borgeana a la intencionalidad crítica de Rivano en la década de los sesenta: “A los criollos les quiero hablar: a los hombres que en esta tierra se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa” (Borges, 1993. 11)⁵

5. Marxismo latinoamericano y liberación

En América Latina el marxismo tiene una larga tradición de autores que rescataron ideas y planteos provenientes de esta teoría social, así lo han constatado

⁵ El texto en el que se encuentra esta frase de Borges, ha dicho María Kodama que su mismo autor negaba su existencia. El original fue escrito en el año 1926 bajo el título “El tamaño de mi esperanza”.

varios autores, entre ellos el cubano Fornet-Betancourt en sus estudios sobre el marxismo en América Latina⁶. La década del sesenta fue intensamente marxista para varios autores latinoamericanos que tenían a la vista el triunfo de la Revolución Cubana que aparecía como un acontecimiento lleno de significación histórica: “creemos prestar un favor a la propia revolución cubana y mostrar, en su verdadera significación, esta hermosa expresión histórica a los demás pueblos de América Latina” (Frondizi, 1961. 7). Dicha revolución marcó toda una sensibilidad para varios intelectuales y según algunos autores se instaló en el estudiantado, como lo ha hecho notar el filósofo argentino Hugo Biagini, cuando señala:

“Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y antes que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un cuasi desconocido profesor venezolano, Humberto Cuenca, se permitió sostener, desde la cárcel y en un libro clandestino prologado por Silvio Frondizi, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos del estudiantado –fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica-, mientras señalaba a la universidad como la institución más odiada por el militarismo y sobre la cual habían descargado las dictaduras sus golpes más agresivos hasta el punto de no poder constatar la existencia de una casa de estudios sin huellas sanguíneas del alumnado” (Biagini, 2012. 63)

Para referirse a la sensibilidad de esta década Eduardo Devés señala a la Revolución Cubana del año 59 y al Golpe de Estado en Chile del año 73 como los hitos de esta época, así lo escribe: “[e]s razonable abrir y cerrar el período con dos hechos “políticos”, puesto que es el período del “todo es política”” (Devés, 2008. 135). En estos hechos el marxismo está ejerciendo una función central, ambos hechos son a favor o en contra de éste. Devés coloca la palabra política entrecomillada, esto porque según su opinión estos hitos más bien serían de carácter bélico, lo cual resultaría una paradoja para la acción política legítima. Es decir, la revolución por las armas no sería un acontecimiento político, dice Devés: “[e]sos dos hechos no son políticos sino más bien negaciones de la política” (Devés, 2008. 135).

Vemos entonces que pueden existir posturas en contra del marxismo, en cuanto éste puede ser el conductor ideológico de una revolución como la cubana, que por ser

⁶ Así lo expresa Fornet-Betancourt: “Pues, en conexión con el impulso histórico de la revolución cubana se origina, en América Latina, un movimiento socio-revolucionario de ámbito continental que, con el correr de los años sesenta, también potencia formas culturales especiales de expresión, y de esta manera lleva a una renovación profunda de diversos dominios de la cultura y de la ciencia” (Traducción nuestra). (Fornet-Betancourt, 1995. 252).

violenta-bélica perdería su estatuto político. La crítica a la condición ideológica del marxismo tuvo varios intelectuales como oponentes en América Latina. Esta visión anticomunista era sostenida incluso por intelectuales que apoyaban el proceso revolucionario cubano, en el cual veían un movimiento político genuino de nuestro continente, por ejemplo eso se advierte en la siguiente afirmación que hace Silvio Frondizi: “[p]or su parte, los comunistas latinoamericanos no pueden apartarse de la revolución cubana. Y no pueden hacerlo por dos razones íntimamente unidas. La primera es la de que tienen en ella una fuente de prestigio y agitación; y la segunda razón, para impedir que otros movimientos revolucionarios la tomen como bandera para seguir adelante” (Frondizi, 1961. 161).

Uno de los argumentos más utilizados en el antimarxismo era aquel que identificaba y denunciaba a esta teoría o filosofía como ideología externa. El asunto que remarcaban era que una ideología eurocéntrica no tiene posibilidad de aplicación eficiente en nuestro continente. A partir de esto el llamado es a protegerse de las ideologías foráneas en cuanto éstas portan una intención dominadora. Este argumento tendría incluso adhesiones en autores marxistas latinoamericanos que denunciaban que el marxismo no reconocía la situación del campesinado y que sólo otorgaba reconocimiento al proletariado de las sociedades capitalistas desarrolladas. Suele colocarse en esta línea algunos de los planteos del filósofo peruano José Carlos Mariátegui que al hacer un uso no ortodoxo de los planteos marxista comienza a perfilarse como un autor latinoamericanista, ya que no cae en la tentación de copiar ilusamente una ideología, como suele suceder en los ambientes académicos que terminan repitiendo ideas de otros, en donde el otro suele ser el europeo⁷. Pero, dicha interpretación del filósofo peruano no pretendió nunca ser una cuestión teórica separada o distinta a la ideología marxista, sólo pretendía utilizar una aplicación marxista a temáticas a las cuales el propio marxismo no había llegado, tales como el campesinado y América Latina.

Revisiones posteriores a las de Mariátegui reivindican el uso del pensamiento ideológico marxista hacia los sectores campesinos y hacia la realidad latinoamericana, bajo el argumento de que cuando Mariátegui leyó a Marx no se conocía mucho de su

⁷ Esta vía de interpretación que ve a Mariátegui como un pensador herético al marxismo a partir de sus reflexiones latinoamericanistas la podemos encontrar en el libro de Osvaldo Fernández titulado *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.

obra y que las ideas de Marx no sólo tenían que ver con el proletariado industrial eurocéntrico, cuestión hacia la cual habría tendido el marxismo. El estudio del pensamiento de Marx y del marxismo hoy se ha ampliado muchísimo gracias al interés que se presta a la vigencia de esta teoría social, de ahí que lecturas actuales del marxismo quedan justificadas para rechazar algunas lecturas canónicas en el marxismo latinoamericano y desde las cuales se propician nuevas interpretaciones y debates. Pablo Guadarrama, experto en el tema del “marxismo latinoamericano”, ha dicho:

“La recepción de las ideas marxistas en América Latina contó desde un inicio con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano, por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas y, por consiguiente, del movimiento obrero. Sin embargo, no dejan de existir, a su vez, determinadas similitudes por el grado de influencia de corrientes filosóficas e ideológicas, que también tuvieron sus representantes en esta región.” (Guadarrama, 1999. 1)

Es interesante ver como el “marxismo latinoamericano” viene dotando de vigencia al marxismo, por ejemplo el filósofo de la liberación Enrique Dussel que hasta los setenta era parte de la intelectualidad antimarxista, desde su compromiso con la filosofía de la liberación y desde su ampliación en el conocimiento de los autores latinoamericanos ha sido capaz de reconocer la importancia del marxismo en nuestro continente:

“continuar el discurso teórico de Marx desde América Latina, no sólo aplicarlo (lo cual es un error porque estaba ‘abierto’ e ‘inacabado’, y descubrirle nuevas posibilidades desde la praxis de liberación nacional del pueblo, desde la lógica de las mayorías hechas sujeto de la historia de liberación) es tarea de una Filosofía de liberación” (Dussel, 1988. 361).

Esto aunque los marxistas eurocéntricos apenas se den por enterados de la producción latinoamericana al respecto, es el caso del destacado historiador marxista Eric Hobsbawm en su libro *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011* apenas menciona a Mariátegui sin entrar en su obra y al Che sólo lo considera un activista político como lo ha comentado el ya referido historiador argentino Gustavo Guevara.

Esta valoración común a varios intelectuales por el marxismo determinada por el triunfo de la Revolución Cubana tuvo adhesión en toda Latinoamérica, aunque, por otro lado, también se fue acentuando una crítica a las vertientes más eurocéntricas del

marxismo. Sobre la acentuación del marxismo en la década del sesenta el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha señalado algunos hitos posteriores a la Revolución Cubana que testimonian el crecimiento a favor de la teoría marxista, por cierto que estas cuestiones no corresponden a una aceptación acrítica del marxismo ortodoxo. Este filósofo cubano consigna en estos hitos la traducción y publicación del texto de Sartre *Crítica de la razón dialéctica* en el cual se va a proponer un existencialismo marxista, con traducción publicada en Argentina en el año 1963; la publicación del texto *Dialéctica de la física* en México en el año 1964 de autoría del filósofo marxista Eli de Gortari; en Brasil el gobierno de izquierda de Joao Goulart derrocado por un golpe militar en 1964; el fracaso de la alianza para el progreso impulsada por John F. Kennedy que empezaría a decaer desde 1963; en Perú el 3 de octubre del año 68 asume el poder la “Junta revolucionaria” bajo la dirección del General Vasco Alvarado; en Cuba con ocasión del 150 aniversario de Karl Marx la Revista de la Universidad de la Habana publica unos cuadernos que incluye nuevas traducciones sobre la obra del filósofo; en 1968 se populariza la obra de Marcuse en medio de los movimientos estudiantiles; en los setenta en Chile se acentúa la opción política por la “Unidad Popular” encabezada por Salvador Allende; a comienzos de los setenta se generan movimientos como el de la teología de la liberación; el encuentro latino-americano de cristianos por el socialismo realizado en Santiago de Chile en 1972; finalmente el gobierno populista de Perón en el año 73 contexto en el cual se va a dar el surgimiento a la filosofía de la liberación argentina⁸. (Fornet-Betancourt, 1995. 258-263)

Una concepción filosófica liberadora entendida desde la aceptación de la teoría de la dependencia, como se puede desprender de lo que hemos venido exponiendo como sello característico en la versión más difundida de la filosofía de la liberación, resulta un eje articulador para la discusión que considera la perspectiva de la familiaridad que queremos integrar, pero ante esta aceptación que concedemos, se debe considerar la admisión de posibilidades de propuestas alternativas y diferentes desde otras representaciones, categorizaciones y conceptualizaciones. No es desencaminado pensar que contamos con una robusta filosofía de la liberación arraigada principalmente en el

⁸ Según Fornet-Betancourt al interior de la filosofía de la liberación habría que distinguir entre populistas y marxistas. Los populistas serían: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen y Enrique Dussel; y los marxistas Hugo Assmann, Horacio Cerutti y Manuel Ignacio Santos. Para esta clasificación el filósofo cubano sigue de cerca el texto de Cerutti *Filosofía de la liberación Latinoamericana* que da cuenta de esta pluralidad de posiciones en el grupo argentino

movimiento filosófico argentino que demanda a la teoría de la dependencia como soporte fundamental en su crítica al neocolonialismo. Pero, no por eso resulta estéril la revisión de las propuestas alternativas que creemos están presentes en la producción filosófica de Augusto Salazar Bondy y de Juan Rivano, que más bien eluden a la teoría de la dependencia.

El entramado temático que permite esta diversidad categorial fortalece la dinámica transformadora de la filosofía de la liberación, al hacer de ésta una teoría compleja en el sentido positivo que se puede extraer de las teorías de la complejidad que hoy vienen siendo reconocidas y valoradas. Sabido es que ni siquiera en el grupo argentino hay una sola propuesta de filosofía de liberación, y que además en ella encontramos un diálogo abierto con las ciencias sociales y con la teología de la liberación (Cerutti, 1983), lo cual permite la configuración de un mayor pluralismo teórico. Su riqueza teórica está en que desde su origen no persigue una visión homogeneizante, al igual que en las manifestaciones actuales que devienen las filosofías de la liberación más propias de nuestro siglo, tales como aquellas que incorporan las perspectivas del género⁹ o de lo indígena¹⁰ desde fuera del ámbito de producción académico, pero que logran interpelarlo, o si se quiere ser un poco más optimista, fisurarlo.

Tenemos toda una tradición de pensamiento que reconoce influencia marxista, que no asume tal cuestión desde una perspectiva dogmática. La cuestión sobre el marxismo en América Latina o la cuestión sobre el marxismo latinoamericano, es una de las discusiones vigentes, con renovadas interpretaciones en los últimos años. Dicha

⁹ Aportes interesantes para una filosofía liberadora de la mujer ha realizado la socióloga y activista chilena Julieta Kirkwood, en textos tales como *Ser política en Chile: las feministas y los partidos* (1982), *El feminismo como negación del autoritarismo* (1983), *Feministas y políticas* (1984), *Tejiendo rebeldías: escritos feministas de Julieta Kirkwood* (1987), *Ser política en Chile: los nudos de la sabiduría feminista* (1990). La socióloga e historiadora argentina Dora Barrancos ha dicho refiriéndose a Julieta Kirkwood: “No hay dudas de que representa una de las principales mentoras de la teoría feminista latinoamericana; y cuando se señalan los límites que ésta tiene en nuestros países –dada nuestra incapacidad (se alega) de conceptualizar de modo original–, las contribuciones de Julieta se interponen como una desmentida. Los problemas que enfrentó constituyen un escudriñamiento notable de las relaciones de clase y género en América Latina, relaciones atravesadas crucialmente por el imperativo de la acción política que se propone socavar la concentración de la riqueza y la exclusión de las mayorías”.

¹⁰ Alguien que ha avanzado en esta interpretación de lo indigenista es el filósofo argentino Gustavo Cruz en *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2009.

discusión no puede ser soslayada en el estudio de las filosofías de la liberación en nuestra América. En parte, asumimos en esta investigación la declaración del historiador argentino Horacio Tarcus cuando sostiene: “Y si apuesto a una transmisión, creyendo –como creo- que la historia puede aportar a la construcción crítica de una memoria de los oprimidos y ofrecer orientaciones y estímulos en las luchas por su emancipación” (Tarcus, 2013. 13).

Desde esta posición más comprometida la crítica a los filósofos latinoamericanos se radicalizará y seguirá sosteniendo que la función habitual del filósofo es un fraude. El filósofo que goza de cierta posición social resulta ser un acomodado que recibe los beneficios que permite a los privilegiados el desarrollo del capitalismo. Por eso es que el filósofo es una suerte de sacerdote que está al servicio del status quo, pero que además no reconoce con honestidad su lugar, y que por lo tanto se empeña en mostrar una imagen que no corresponde con lo que efectivamente es:

“Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud, y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan.” (Rivano, 1965. 155-156)

Lo que podemos resaltar es que lo que se quiere denunciar es el ánimo servicial y la ceguera ideológica de la academia. No sólo hay una “cultura de la dependencia” sino que hay también una “cultura de la servidumbre”. Nuestra élite se ha dedicado a repetir las ideas coloniales de dominación convirtiéndose en agentes de la servidumbre. En el terreno de la filosofía dicha cuestión se haría bastante patente en el hecho de que los filósofos no se preocupan por las condiciones materiales, esto debido a que su situación ligada a la academia les hace estar en un lugar de privilegio o en palabras de Jorge Millas “la torre de marfil”. Por otra parte, la tribuna académica dota al filósofo de cierto poder de influencia en las generaciones que se van formando, su formación retórica termina siendo su principal instrumento para mantenerse en el lugar que beneficia a los privilegiados. Entendemos que los privilegiados son aquellos que por su

actividad económica, social y cultural, están en una situación distinta a la de “los condenados de la tierra”, es a esta clase privilegiada y servilista a la que Rivano va a criticar duramente. En el libro *Cultura de la servidumbre* hará una crítica todavía más decidida a la que venía haciendo en los textos anteriores, es decir, este texto es la manifestación de la radicalización antiacadémica y anticolonialista, como muestra traemos a la lectura un texto de las primeras páginas del libro ahora mencionado:

Ciertamente, hubo un buen número de hombres que nunca se dejaron embaucar y que más bien embaucaron por su cuenta y a su destajo, eran –debemos reconocerlo- de constitución fuerte y viva naturaleza; se codeaban con los mitos y su carcajada cínica llena de historia. Tampoco puede descontarse –sería muy imprudente hacerlo- que los hay todavía, que todavía suena en los salones del mundo culto su fraseología incurable. (Rivano, 1969. 12)

Nuestro modo de leer este fragmento es que se marca aquí el énfasis en que algunos optaron por ser instrumentales al sistema de dominación, con lo cual se convirtieron en agentes de la servidumbre. Sigue en esta línea de radicalización de la crítica cuando dice: “[l]a explicación es simple y nos pone en la trillada pista del arribismo, el perplejismo, el servilismo y ante todo el oportunismo histórico de nuestra ‘élites’” (Rivano, 1969. 19).

El servilismo de nuestra élite intelectual procura la mantención del sistema de dependencia ya sea por conveniencia o por temor, de ahí que se requiera de una transformación del intelectual. No es común arriesgarse con una crítica de este tipo desde dentro de la academia, salvo que haya una transformación de las concepciones y creencias por parte de quien realiza la crítica. Una denuncia crítica de este tipo que va en contra de la estructura institucional de la que se es parte requiere de una valentía y compromiso serio y honesto. Irrumpir con una crítica de este tipo es claramente “arriesgar el pellejo” a partir de la atención que se le presta a la sociedad y a sus cambios, hay en esto una lectura de la historia y de la sociedad. El asunto es asumir una actitud alternativa en función de la realidad histórica y de las voces de participación social activista. Sin duda hay determinadas épocas en que las estructuras institucionales caen bajo los deseos de transformación de los grupos que asumen con urgencia acciones de participación política. De este modo, tenemos aquí –como ya se ha dicho- a un académico rebelde que renuncia a la condición de servilismo asumiendo una perspectiva teórica y práctica liberadora.

El intelectual servilista tendría algunos compromisos de reproducción ideológica en aquello que a ratos Rivano denomina como mitos. Algunos de estos mitos de la importación son: el individuo y los valores, la inteligencia, la conciencia, la Verdad, Occidente, la universalidad y la Historia. Son estos mitos los que van haciendo la historia del servilismo, debido a que tienen un accionar ideológico que encuentra reproducción en las élites seducidas por la imitación y el “nivel europeo”.

6. Actualidad de la crítica liberadora

La filosofía en nuestros departamentos al interior de los centros de educación superior orientados al lucro desde las políticas neoliberales, con la excusa de la profesionalización competente, se ha dedicado a lo más a hacer reinterpretaciones de los autores rescatados en las instituciones universitarias de los países centrales. La competencia filosófica, en algún sentido se define por la recepción de las obras más que en la producción de pensamiento. Un ejercicio interesante resulta ponerse a pensar que la transferencia de ideas puede ser leída como subordinación ideológica cuando no hacemos de ella una apropiación crítica, no basta con la tranquilidad de creer que nunca copiamos, porque hacemos malas copias, como si en esas malas copias se jugara nuestra originalidad en el pensar. En otras palabras, no tendría sentido medir la competencia filosófica a partir de la evaluación sobre quien tiene una interpretación más correcta sobre tal autor. Hay un desplazamiento de una filosofía basada en la recepción a una filosofía que se quiere destacar por su novedad productiva, dicho paso es un actuar liberador.

En las disciplinas académicas de nuestras instituciones educativas la ideología del universalismo ha encontrado alta fecundidad en los departamentos de filosofía y es también en éstos en donde la encontramos escasamente cuestionada. Uno de los argumentos fuertes que se suele dar en torno a la inexistencia de una filosofía latinoamericana es aquel que se basa en una concepción filosófica determinada por la visión única de aquella historia que cuenta que la filosofía surgió en Grecia y que desde ahí pasó a Europa Central, principalmente a países como Alemania, Francia, Inglaterra y Austria.

En este contexto encuentran credibilidad ideas, como aquella idea hegeliana de la existencia de pueblos sin historia. En la filosofía latinoamericana y con mayor claridad al interior de la filosofía de la liberación argentina dicha idea ha sido criticada. La más difundida de estas críticas tal vez sea la que realizó Arturo Roig y a partir de la cual surge una de las categorías centrales de sus planteos filosóficos: nos referimos al *a priori antropológico*. Pero, podemos sostener que dicha crítica no posee tanta novedad, ya que en momentos de agudización de nuestras identidades surge aquello que algunos han llamado como momentos de reoriginalización. La década de los sesenta y principios de los setenta son parte alta de la curva de los procesos de reoriginalización que incluso han interferido en los espacios académicos.

Como varios autores han sostenido –y, otros tantos, repetido- la idea de pueblos sin historia estuvo presente en el pensamiento marxista, por esa razón, a pesar de lo liberador del pensamiento marxista se puede apreciar su deuda con América Latina debido a su escasa crítica al colonialismo desde una perspectiva tercermundista. Aceptando esta ceguera del pensamiento marxiano y de la doctrina marxista se puede ver con mayor claridad aquellos planteos teóricos producidos en América Latina y que algunos vienen nombrando como “marxismo latinoamericano”.

La influencia marxista al interior de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX es indiscutible, por ejemplo así lo ha señalado el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano: “han sido tres las más importantes vertientes por las que ha transitado el pensamiento filosófico hasta la actualidad: el marxismo, el historicismo y la filosofía analítica” (Vargas, 1990. 182). Sólo dejar mencionado que Salazar Bondy y Rivano acusan claramente conocimiento de estas tres concepciones filosóficas, a diferencia de otros pensadores latinoamericanistas, integran a la filosofía analítica en sus análisis. Pero, hay que aclarar, que son filósofos originales, ya que asumen una visión crítica y no meramente imitativa sobre estas concepciones. Vargas es consciente de esta recepción crítica de las concepciones filosóficas: “[p]ero esta importación, cuando ha sido legítima, nunca ha sido acrítica sino sometida a una transformación y recreación” (Vargas, 1990. 181). En esta cuestión también se ha fijado el filósofo nicaragüense Karlos Navarro junto con la filósofa alemana Birgit Gernstemberg cuando en la introducción de su libro sobre historia del pensamiento latinoamericano afirman:

“Esta característica hará que nuestra filosofía se elabore con instrumentos que brinde la realidad histórica; y esta realidad dialécticamente configurará un sentido específico de originalidad y autenticidad en el pensar. Originalidad que se expresa en la no repetición de problemas ajenos y en la autenticidad como expresión de lo específico, de lo nacional” (Navarro y Gerstemberg, 1998. l)

La atención y reconocimiento, en cuanto a la evidencia de que en los últimos años se asiste a un crecimiento de valoración de la tradición filosófica latinoamericana no sólo desde los centros culturales que han masificado las ideas nuestro americanas al alero de los estudios poscoloniales, sino que también en torno a cierta práctica de investigadores que con ánimo decidido han desarrollado parte de su quehacer orientando la investigación hacia estos horizontes temáticos. Ambos movimientos, que podríamos distinguirlos como el externo y el interno, permiten cierta fisura en el ejercicio hegemónico de la filosofía eurocéntrica que prevalece en las instituciones académicas. Si bien el interés en la filosofía latinoamericana todavía resulta ser escaso, dado en parte al poco apoyo institucional que recibe, no se puede negar el crecimiento de producción textual, celebración de congresos y coloquios, grupos de estudios, etc. De todas maneras el apoyo institucional en Chile es bastante más precario que en países como Argentina, Perú y México, en estos otros países existen algunas políticas institucionales -aunque no abundantes y a veces reducidas por las autoridades de turno que administran el saber- que favorecen dicha investigación.

Esta situación institucional incide directamente en que aún no tengamos un canon textual lo suficientemente acabado, es fundamental aportar en la construcción de dicho canon ya sea para la instalación de autores desconocidos que produjeron una textualidad relevante, como es el caso del chileno Juan Rivano que revisábamos en el apartado anterior; pero, también para el establecimiento de nuevas lecturas que permiten abordar aspectos descuidados de la obra de autores ya estudiados, que podríamos considerar ya consagrados como viene a ser el caso de Salazar Bondy y de los autores que aparecen relacionados al movimiento de filosofía de la liberación Argentina, pocas investigaciones nuevas han cruzado estos límites. Otros países que no hemos mencionado como Uruguay, Colombia, Venezuela, Brasil, Cuba, Costa Rica, Nicaragua, etc., también tienen un arduo trabajo con frutos consistentes de los cuales tenemos la suerte de contar con esas textualidades, sin embargo no son, en este

momento parte de nuestra investigación. Nos atrevemos a afirmar que en todos los países, no sólo de nuestra región, sino que también de la zona caribeña y de América central existe un corpus escrito que espera para ser estudiado. Considerando estas últimas cuestiones podemos ver que nuestra línea de investigación viene a ser un nuevo aporte a este campo investigativo que espera ser estudiado. Estas discusiones, por tanto, no se encuentran cerradas ni clausuradas y sólo podemos sentirnos parte de una de las llaves de apertura distinta y alternativa de aquellos trabajos, que consideramos, poseyendo rigor no se han planteado con suficiente profundidad.

7. Antifilosofía e ideología

Esta revisión de nuestros filósofos no implica seguir repitiendo cosas que ya se han establecido y difundido, ya que tiene mayor sentido proponer lecturas que se ignoraron o que se invisibilizaron incluso por aquellos que tienen interés en la filosofía latinoamericana, pero que han asumido un sesgo ideológico o que han pretendido evitar la cuestión de la ideología, lo cual puede ser considerado como errado si es que aceptamos planteamientos como los del filósofo francés Guy Debord cuando sostiene en su libro *La sociedad del espectáculo* (1967): “[l]a ideología es la base del pensamiento de una sociedad de clases, en el curso conflictivo de la historia. Los hechos ideológicos no han sido jamás simples quimeras, sino la conciencia deformada de las realidades.” (Debord, 1995. 137); o los del sloveno Slavoj Žižek cuando en *El sublime objeto de la ideología* (1989) nos recuerda: “la definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de El Capital de Marx (...) “ellos no lo saben, pero lo hacen”” (Žižek, 2012. 55), y como los del cubano Ambrosio Fornet: “que el portador de la palabra es también portador de determinados contenidos ideológicos, de determinada visión de mundo, de determinada posición de clase; que, como suele decirse, escribir no es un juego, sino algo parecido a un acto” (Dalton, 1969. 39). Como sea la estrategia asumida el resultado ha sido más o menos el mismo, es decir, situarse en una negación de la relevancia del pensamiento marxista por el reconocimiento de clase que éste exige y por su evidente presentación como ideología alternativa a la hegemonía, rechazo que al parecer suele ser bastante común entre los filósofos, según lo había denunciado el filósofo vietnamita Tran Duc Thao al comienzo de la década del cincuenta cuando señala: “pero el filósofo permanece en la ignorancia de esos orígenes. Como miembro de una clase explotadora, no tiene la experiencia del trabajo real de las clases explotadas, trabajo que da a las cosas su sentido

humano" (Tran Duc Thao, 1971. 23); el filósofo francés Louis Althusser también denuncia esta cuestión en una entrevista titulada "La filosofía: arma de la revolución" del año 68 al afirmar: "[c]omo todo "intelectual", un profesor de filosofía es un pequeño burgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeño burguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitos" (Althusser y Balibar, 1969. 6). Encontramos aquí no sólo una cuestión epistemológica para 'desfilosofar' la filosofía, sino que más bien algo así como una urgencia política que alcanza hasta nuestra época, en donde es transversal a las instituciones el ejercicio de prácticas serviles y útiles a la hegemonía, es la imagen del antifilósofo, usada por Badiou, la que sirve para restauración de la filosofía como pensamiento crítico al otorgar reconocimiento a un filosofar militante que supera al filósofo disciplinado:

"El antifilósofo nos recuerda que un filósofo es un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; una amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o por una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias" (Badiou, 2013. 7-8)

Nos parece más interesante la imagen del filósofo comprometido con la historia consciente de su lugar ideológico que aquella del filósofo preocupado por cumplir los criterios de estandarización científica propios de la universidad neoliberal que anula la producción de ideas novedosas pertinentes a la reflexión crítica. No toda producción del "filósofo" es filosófica, hay muchos filósofos productivos con escaso valor filosófico crítico, la idea de que toda filosofía es crítica puede ser utilizada como justificación para pensamientos vacíos. Consideramos que es más genuino a la filosofía un pensamiento radical que es capaz de manifestar un pensamiento político no normativo que favorece la expansión del pensamiento, a diferencia de la filosofía estandarizada por criterios de gestión que resultan absolutamente normativos, ya que éstos obligan a los filósofos a hacer indignas piruetas para optar a los fondos de financiamiento, dichos fondos sólo quedan disponibles a los expertos en piruetas, desde una filosofía liberadora y transformadora este hecho exige ir más allá del mero lamento y asumir una praxis política de la filosofía. La profesionalización de la filosofía lamentablemente ha traído consigo su despolitización, lo político-ideológico es una cuestión que en vez de ser invisibilizada habría que insistir en relevarla, la filosofía marxista ha insistido en este punto, en este ámbito se encuadran afirmaciones de intelectuales militantes marxistas,

como es el caso del argentino Raúl Sciarretta en su prólogo a la edición argentina de *Fenomenología y materialismo dialéctico* a veinte años de la publicación original de este clásico libro del filósofo vietnamita Tran Duc Thao, cuando señala: “por eso la función de la filosofía desde Marx consiste en llevar las armas de la crítica científica a la práctica política y en establecer la incidencia de las ideologías de clase en el campo del pensamiento científico” (Tran Duc Thao, 1971. 12).

Aparece aquí una doble tarea para el filósofo, aquella que corresponde a su formación intelectual que se compromete con su ciudadanía saliendo de su *torre de marfil*, pero también develando y desmantelando los usos ideológicos de la teoría. Esta praxis política es la que no se encuentra desarrollada en el quehacer filosófico, ya que cuando se la desarrolla es siempre al interior de los márgenes institucionales, y que por lo tanto puede ser considerada como una práctica menor y casi inocente desde lo político. De ahí que la figura del filósofo como antifilósofo adquiera relevancia en el reconocimiento de la producción filosófica de ideas, considerando que la demarcación de los modos epistémicos que norman las praxis filosóficas cuentan siempre previamente con una opción y por lo tanto opera como sustento una determinación ideológica aunque se pretenda ser neutro. Sólo agregamos que la mala praxis del filósofo no es exclusiva de su campo, la creciente disciplina ha ido ‘desintelectualizando’ el quehacer investigativo, ya que no basta una exigente formación disciplinaria para el ejercicio intelectual, en algún sentido esta cuestión la ha advertido en su estudio sobre los intelectuales el argentino Carlos Altamirano cuando sostiene:

“Los intelectuales se reclutan en el medio de las profesiones del intelecto, pero el rótulo de intelectual con que se identifica a determinadas personas, hombres y mujeres, no es una clasificación socio-profesional, no remite a una ocupación determinada en algún sector del saber o de la creación literaria o artística, sino al comportamiento de tales personas en relación con la esfera pública, es decir, al desempeño de un papel en los debates de la ciudad.” (Altamirano, 2013. 111)

Si bien los intelectuales son reclutados en estos medios no necesariamente deben haber pasado por especializaciones disciplinarias, la noción de intelectual va más allá de la formación de la academia, de ahí que dicha cuestión acerca del intelectual esté más bien determinado por sus concepciones de índole política, en el sentido de que en estricto rigor asume un compromiso que determina una praxis social, Altamirano así lo expresa:

“Más aun: al margen de su profesión, todo hombre desarrolla una actividad intelectual, participa de una visión del mundo (es un “filósofo”), es un hombre de gusto, profesa una moral y así “contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo y a suscitar nuevos modos de pensar (...). La distancia entre el lego y el docto es, de grado y de especialización, no de dotes primordiales.” (Altamirano, 2013. 73)

Volviendo a la cuestión ideológica y al revisionismo que proponemos, como hemos dicho nuestra apuesta no es tan genuina, ya que marcas en torno a la importancia del marxismo encontramos en algunas de las textualidades revisadas, desde lo cual se puede afirmar que es un tópico que constituye un relato visible, en cierto modo dada la significación histórica que representó la Revolución Cubana durante toda la década de los sesenta y los años posteriores. Nuestra insistencia más relevante, creemos que opera, al ir más allá de una visión ideológica marxista estandarizada, siguiendo toda una tradición instalada por otros autores (Pablo Guadarrama, Alejandro Serrano, Sánchez Vázquez, Vargas Lozano, Néstor Kohan, Osvaldo Fernández, etc.) que han visto el desarrollo de un “marxismo latinoamericano” en algunos de nuestros filósofos. Nuestro aporte a la discusión está en el relevamiento de estas cuestiones, siguiendo algunas sugerencias planteadas por varios autores contemporáneos de una tradición de pensamiento alternativo más crítico, que no se limita al mero estudio de la filosofía latinoamericana, ya que van elaborando críticas al modelo global imperante del neoliberalismo impuesto por las fuerzas capitalistas que normativizan el ejercicio del pensamiento en las instituciones, útil es aquí la siguiente afirmación del filósofo uruguayo Yamandú Acosta cuando expone en *Filosofía latinoamericana y sujeto* lo siguiente: “[l]a desconstrucción ha sido justa en la medida de evitar que el pensamiento continuara siendo ciego frente a ciertas novedades de lo real; la desconstrucción es el modo de activación de un pensar filosófico que si bien no quiere ser ciego, tampoco se complace en ser vacío” (Acosta, 2008. 33).

Este tipo de planteos que revitalizan el pensamiento crítico latinoamericano son los que nos parecen de mayor interés para este revisitar algunos de nuestros autores o para relevar aquellos que permanecían en la invisibilización, de esta manera no contribuimos al pensamiento cristalizado en torno a la filosofía latinoamericana que se ha convertido en materia de cátedra despolitizada al amparo de un enfoque epistemológico que le impide su función utópica y que le coarta sus mayores posibilidades liberadoras.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú. *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: el perro y la rana, 2008.
- Altamirano, Carlos. *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Althusser, Louis, y Balibar, Etienne. *Para leer el Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.
- Aricó, José. *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- *Marx y América Latina*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Badiou, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.
- Biagini, Hugo. *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1988.
- *La contra cultura juvenil de la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*. Buenos Aires: Leviatán, 2005. 2ª Edición.
- Borges, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Espasa Calpe/Seix Barral, 1993.
- Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Colombia: Desde abajo, 2011.
- *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983.
- Chavolla, Arturo. *La imagen de América en el marxismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- Croce, Marcela (Ed.). *Latinoamericanismo historia intelectual de una geografía inestable*. Buenos Aires: Simurg, 2010.
- Cruz, Gustavo. *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2009.
- Dalton, Roque; Depestre, René; Denoes, Edmundo; Fernández, Roberto; Fornet, Ambrosio; y Gutiérrez, Carlos. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI, 1988.

- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio, 1995.
- Del Barco, Oscar. *El otro Marx*. Buenos Aires: Milena caserola, 2008.
- Devés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Dussel, Enrique. *América latina dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.
- *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México: Edicol, 1977.
- *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1988.
- Dussel, Enrique; Guillot, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Fernández, Osvaldo. *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *O marxismo na América Latina*. Sao Leopoldo: UNISINOS, 1995.
- Frondizi, Silvio. *La revolución cubana. Su significación histórica*. Montevideo: Ciencias Políticas, 1961.
- Gallardo, Helio. *América Latina. Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekin, 2015.
- García Linera, Alvaro. *Comunidad, socialismo y estado plurinacional*. Santiago de Chile: El Buen Aires, 2015.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo, 2012.
- Grassi, Ernesto. *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Guadarrama, Pablo. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Bogotá: Planeta Colombia, 2012.

Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs alienación. Tomo III. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2008.

- Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE, 2011.
 - Lowy, Michael. *El marxismo en América Latina*. México: Era, 1980.
 - Massardo, Jaime. *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago de Chile: LOM, 2012.
 - Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
 - Navarro, Karlos; Gerstemberg, Birgit. *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*. Panamá: República de Panamá, 1998.
 - Nuñez, Ximena. *La filosofía como historia y reflexión del hombre en América Latina y el mundo*. Quito: Universidad Central del Ecuador, 1997
 - Ramírez, Hernán. *El partido comunista y la Universidad*. Santiago de Chile: Ediciones de la Revista Aurora, 1964.
 - Rivano, Juan. *Contra sofistas*. Santiago de Chile: Autoedición, 1966.
- Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. Santiago de Chile: Hombre Nuevo, 1969.
- El punto de vista de la miseria*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
- Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1962.
- Largo Contrapunto*. Santiago de Chile: Bravo y Allende, 1995.
- Roig, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana, 2009.
 - Saladino, Alberto. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.
 - Salazar, Augusto. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.

¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI, 1968.

- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo, 1982.
- Scannone, Juan. *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia, 2011.
- Serrano, Alejandro. *El fin de la historia. Reparición del mito*. La Habana: “13 de marzo”, 1991.

Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana. México: UNAM, 1987.

- Svampa, Maristella. *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Tapia, Luis. *Política salvaje*. La Paz: Muela del diablo/Clacso, 2008.
- Tarcus, Horacio. *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Thao, Tran Duc. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Vargas, Gabriel. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.
- Viveros, Fernando (Editor). *Filósofos chilenos y el Bicentenario*. Santiago de Chile: Chancacazo, 2012.
- Wallerstein, Immanuel. *Universalismo europeo*. México: Siglo XXI, 2007.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Latinoamérica Tercer Mundo. México: Extemporáneos, 1977.

La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI, 1969.

- Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

Artículos:

- Ajari, Norman. “Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder”, *Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 13, 2011, pp.53-60.
- Arpini, Adriana. “Cultura de la dominación” y “Dialéctica de la emergencia” en escritos de Augusto Salazar Bondy”, *Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 16, N° 1, 2014.

“Diversidad e integración en dos pensadores peruanos del siglo XX: José Carlos Mariátegui (1895-1930) y Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”.

www.filosofiayeducacion.uncu.edu.ar/upload/adrianaarpinidiversidad.pdf

“La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación-liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy”. En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, 2014. Pp. 29-55.

“La “Filosofía de la Liberación” en el lanzamiento de la Revista de Filosofía Latinoamericana”. En Jalif, Clara, *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: IFAA, 2007, pp.193-230.

- Barrancos, Dora. “La pasión feminista, según Julieta Kirkwood”, *Revista Nomadías*, N° 8, Centro de Estudio de Género y Cultura de América Latina, Universidad de Chile, 2008.pp. 35-47.
- De Oto, Alejandro. “Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas”. *Revista Cuyo Anuario de Filosofía Argentina*, vol 30, N° 1, Mendoza, junio 2013.
- De Oto, Alejandro, y Quintana, María. “Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”, *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, N° 17, pp.22-38.
- García, Xiomara. “El proceso de Universalización del marxismo latinoamericano contemporáneo en las décadas del 60-90”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, 1999, pp.177-195.
- Guadarrama, Pablo. “Socialismo y Marxismo: presupuestos teóricos para la autenticidad del marxismo latinoamericano”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, 1999. (a), pp.72-111.
- Ibarra, Alex. “Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo”. *Revista Intus-Legere*, Universidad Adolfo Ibáñez, 2012a, Vol. 6, N°2, Santiago de Chile, pp.69-84.

“La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta. Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano”. Revista Mapocho, Biblioteca Nacional de Chile, N° 75, Primer Semestre 2014a, Santiago de Chile, pp.59-78.

“Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena”. Revista SOLAR N° 6, 2011b, Lima, pp.171-185.

- Longa, Francisco; y Stefanoni, Pablo. ““Entrevista a Abraham Bojorquez: el hip hop es un arma, una forma de hacer política””. En Svampa, Maristella. *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*. Buenos Aires: El colectivo, 2007.
- Plá, Rafael; Vila, María Teresa. “La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana”. En Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*. La Habana: Editorial Félix Varela, 1998, pp. 265-338.
- Rivano, Juan. “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, Revista Mapocho, 1964, Tomo II, N° 1, Santiago de Chile, pp.114-131.
- Sobrevilla, David. “Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latinoamericana”. En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, 2014. Pp. 11-28.

Existencia, libertad y mala fe: revisión a la ontología fenomenológica y al psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre

Sergio González Araneda¹
(sgonzalezaraneda@gmail.com)

Recibido: 24/05/2019

Aceptado: 21/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355768

Resumen:

El siguiente trabajo tiene por objetivo central exponer y problematizar la filosofía de Jean-Paul Sartre (1905-1980), a partir del concepto de *mala fe* y *libertad*, comprendiendo que son dos conceptos articuladores del sentido existencial en la ontología fenomenológica del filósofo francés. En este sentido, será necesario detallar el modo de despliegue que constituye la ontología fenomenológica sartreana, donde la concepción de libertad, en principio, no es una articulación sociocultural, sino que se da como la constitución más íntima del *ser-para-sí*.

En una segunda instancia, es preciso problematizar la concepción de *mala fe*, principalmente en *El ser y la nada* (1943) y *El existencialismo es un humanismo* (1946), con el objetivo de dar cuenta de la profunda extensión que alcanza tal concepto, puesto que no solo se da en términos de una relación intersubjetiva, sino que, de modo necesario, posee determinaciones ontológicas, a tal punto que la *mala fe* implica negar la constitución del ser, que no es otra cosa que la libertad absoluta y consciente. De este modo, la *mala fe* condiciona el modo de constitución del sujeto, debido a que no solo se presenta como un sujeto pasivo, sino como una conciencia irresponsable. En efecto, el sujeto se presenta como objeto, dicho de otro modo, vuelve al *ser-para-sí* en un *ser-en-sí*.

Para finalizar, será preciso revisar la noción sartreana de *psicoanálisis existencial*, con el objetivo de comprender de mejor manera el alcance originario presente en la ontología fenomenológica sartreana, articulando el análisis con los conceptos de *libertad*, *mala fe* y *responsabilidad*.

Palabras clave: Conciencia - Fenomenología - Jean-Paul Sartre - Libertad - Mala fe – Ontología - Psicoanálisis existencial - Responsabilidad

¹ Licenciando en Educación en Filosofía y Pedagogía en Filosofía por Universidad de Santiago de Chile.

A fuerza de seguir acostado sobre la plataforma terminaba por fundirse con ella;
se *plataformizaba*; parecía un grueso leño sin tallar,
clavado de prisa para sostener las tablas
en prevención de un choque que no se produciría nunca.
(*Hebdómeros*, Giorgio de Chirico)

I. Preámbulo

Sin lugar a dudas, el existencialismo y la literatura son expresiones intrínsecamente ligadas. Muestra de ello, es la larga lista de autores que, por medio de su producción intelectual, se hace difícil (o en algunos casos imposible) distinguir entre un sentido puramente filosófico o uno ligado exclusivamente a la literatura en su producción intelectual². En este escenario, la figura de Jean-Paul Sartre (1905-1980) adquiere central importancia. Ganador del Premio Nobel de Literatura el año 1964, Sartre dedicó gran parte de su producción intelectual a la publicación de obras de teatro, novelas, ensayos y estudios críticos sobre literatura. Por lo que no es extraño ni errado asociar a la figura de Sartre con la de un destacado literato.

Sin embargo, Sartre está lejos de ser solamente un destacado novelista o ensayista. Hasta la publicación de *L'être et le néant* (1943), Sartre había dedicado su pensamiento y producción filosófica a la fenomenología y la psicología fenomenológica, publicando *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *La transcendance de l'ego* (1940) y *L'imaginaire* (1940). Es por esto que se le ha otorgado el nombre de "el último hombre universal" (Biemel, 1995, pág. 7). En este sentido, para comprender a Sartre como destacado literato, es preciso entenderlo antes como un filósofo de excepción.³

Es por ello que, en lo que sigue, se dará revisión a la ontología fenomenológica sartreana, a partir del estudio de la idea de *mala fe*, en tanto negación ontológica de la existencia, puesto que suprime la espontaneidad de la conciencia o, como sostiene Sartre, niega el *ser-para-sí*. La exposición argumental comenzará con sostener la necesidad fenomenológica de la no existencia de Dios, para con ello, dar exposición a

² Entre los autores más destacados que van desde la filosofía a la literatura, y viceversa, se encuentra Fiódor Dostoyevski (1821-1881), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Franz Kafka (1883-1924), Gabriel Marcel (1889-1973), Albert Camus (1913-1960), Emil Cioran (1911-1995), entre otros.

³ El filósofo, escritor y físico argentino Ernesto Sabato ha expuesto esta situación en un brillante ensayo titulado *Sartre contra Sartre*. Véase Sabato, E. (1970). *Obras. Ensayos*. Buenos Aires: Editorial Losada.

las premisas ontológicas sartreanas. Sostenido esto, será necesario problematizar la relación existencial del *ser-para-sí*, el *ser-en-sí* y el *ser-para-otro* según los conceptos de *responsabilidad*, *angustia*, *libertad* y *mala fe*.

II. Dios como problema fenomenológico

De modo general, Sartre (2007) sostiene que existen dos modos de pensar el existencialismo, a saber: por medio de un existencialismo cristiano, como lo hacen Karl Jaspers y Gabriel Marcel, y el existencialismo ateo, como es pensado por Martin Heidegger (pág. 12). Sartre se encuentra en el segundo grupo, en el modo de pensar el existencialismo desde un ateísmo medular, debido a que el compromiso existencial del sujeto sartreano necesita, para constituirse como sujeto, del ejercicio absoluto de su libertad, lo que supone pensar la no existencia de Dios desde una necesidad fenomenológica.

En la célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*, constantemente Sartre sostiene que la existencia precede a la esencia. Esto implica que no existe una naturaleza humana que determine esencialmente la constitución existencial de los sujetos, lo que, a su vez, conduce a la anulación de la idea Dios, ya que, si no hay naturaleza humana esencial, entonces no existe un criterio natural de *ser*, ni un refugio divino en el cual pueda refugiarse el ser. De lo que se sigue que el único refugio ontológico sea el ser-siendo (pág. 20).

Por lo tanto, la filosofía de Sartre se define como una filosofía de la libertad existencial en tanto asume como punto de partida la no existencia de Dios, para así, otorgar a los sujetos la absoluta libertad de constituirse mediante su existencia. El concepto de libertad en Sartre, por ende, recoge un sentido que había sido otorgado por Nietzsche, quien definió la libertad como la capacidad sin límites de crear valores,

cuestión que, según Nietzsche, en la tradición cristiana occidental era el atributo ontológico por excelencia de Dios.⁴

Ahora bien, si la hipótesis de Dios es superada, con ella se supera también la posibilidad de excusa en la existencia, de modo que para una conciencia dependiente es

“[i]ncómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista [...] puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres.” (Sartre J. P., 2007, págs. 19-20).

Por ende, y como se detallará más adelante, para que el sujeto, en tanto *ser-para-sí*, se constituya intrínsecamente libre, es necesario que no exista ningún tipo de entidad divina, puesto que Dios, en tanto *ser-en-sí-para-sí*, determinaría esencialmente la existencia particular de los sujetos. De este modo, lo novedoso en la *monstratio* sartreana de la inexistencia de Dios, es que posee una necesidad fenomenológica, a diferencia de otros destacados intentos filosóficos, como el de Sébastien Faure en sus conferencias publicadas con el título de *Doce pruebas de la inexistencia de Dios* (1920), donde el objetivo de la exposición está mediado por una argumentación puramente lógica.

III. Premisas de la ontología fenomenológica sartreana

La ontología fenomenológica sartreana distingue tres regiones constituyentes del mundo, a saber: el *ser-para-sí*, el *ser-en-sí* y el *ser-para-otro*. El sujeto, en tanto libertad, posee un atributo intrínseco para desplegarse en el mundo: el sujeto es consciente. La propiedad de conciencia no es adquirida del mismo modo que se adquieren otras cualidades, sino que el devenir de la conciencia y el surgimiento del sujeto son co-extensivos, siendo uno y el mismo acto originario. Pero la conciencia es,

⁴ Sobre una relación filosófica entre Nietzsche y Sartre se recomienda revisar Daigle, C. (2004). Sartre and Nietzsche. *Sartre Studies International*, X(2), 195-210 y Bello, E. (2005). La sombra de Nietzsche en Sartre. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (35), 41-62.

en primer lugar, conciencia intencionada de algo, y ese algo, naturalmente, no es la conciencia misma, en efecto

“Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama “intencionalidad”” (Sartre J. P., 1960b, pág. 28)

Esto es precisamente lo que define a la libertad humana y caracteriza la existencia humana. El sujeto, en tanto *ser-para-sí*, es decir, en tanto conciencia intencional, existe siendo desde una nada absoluta de ser. Por lo que, si el sujeto existe, es porque la libertad es la experiencia existencial fundante. Así lo expresa Sartre en *El ser y la nada* (1993)

“Soy, en efecto, un existente que se da su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia noética de existir. Así, es perpetuamente cuestión de mi libertad en mi ser; mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una propiedad de mi naturaleza; es exactísimamente, la textura de mi ser; y, como en mi ser es cuestión de mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad.” (pág. 465)

El *ser-para-sí* posee existencia gracias a que su sentido intrínseco es la espontaneidad de la conciencia, que está dirigida a un *algo* que Sartre, siguiendo a Hegel en su Segundo Libro de *La ciencia de la lógica*, lo define como *ser-en-sí*, es decir, ser que, en efecto, *es*, pero no existe libremente como sí lo hace el sujeto. Dicho de otro modo, el *ser-en-sí* es ser que, en sí mismo, se halla agotado de posibilidades. De esto se deriva que “el ‘sentimiento de carencia’, ‘ausencia’ o ‘nada’ tiene sentido sólo en relación con la conciencia del hombre y no con el mundo *en-sí*” (Málishhev, 2017, pág. 25).

La distinción existencial entre el *ser-para-sí* y el *ser-en-sí* define a la existencia humana como un pro-yecto, como una nada que se hace, y se hace escogiéndose⁵. El sujeto es absolutamente libre para llevar a cabo su pro-yección existencial, empujado a

⁵ Es filosóficamente útil distinguir entre la existencia humana como proyecto en Jean-Paul Sartre y en las filosofías de la vida o el raciovitalismo como es el caso de José Ortega y Gasset. En el caso del filósofo español, se entiende el proyecto de vida en clave histórica y biográfica, de modo que la existencia no es mediada por la espontaneidad absoluta de la conciencia del hombre, sino por una determinación existencial relativa a una filiación fundacional a sistemas de creencias y convicciones. Véase *Historia como sistema y Meditaciones sobre el Quijote*.

escoger su existencia. Sin embargo, el proyecto vital, la elección existencial, no está mediada por un acto de desconcertarse respecto a su identidad, lo que, por ejemplo, para Jean Baudrillard es la seducción referida al dominio simbólico de las formas que actúa como seducción externa a la libertad racional⁶, sino que es una necesidad que empuja y obliga a la existencia, debido a que la conciencia, o el *ser-para-sí*, no halla estructura esencial donde refugiarse ante la angustia de la existencia, lejos de ello, el *para-sí* se da gracias al movimiento absoluto de “ir a la cosa misma” o, como afirmaría Sartre, la conciencia es una *nada-de-ser* que encuentra el sentido de su despliegue en la existencia mediante su absoluta intencionalidad.

Sin embargo, en su existencia, el *ser-para-sí* no solo se relaciona con el *ser-en-sí*, sino que, necesariamente, interactúa con otras conciencias libres, con otros *para-sí*, siendo esta interacción una tensión fundante, o hegelianamente, una “lucha a muerte” entre conciencias libres. A esta interacción Sartre la denomina *ser-para-otro*. La *dialéctica de las libertades* sucede siempre en clave conflictiva, debido a que la presencia de un otro-siendo-libre, descubre y desnuda mi propia existencia, es decir, me cosifica, convierte mi *ser-para-sí* en un *ser-en-sí* dispuesto a su determinación. Desde luego que este fenómeno existencial es bidireccional. Sartre le otorga a la *mirada* la función primera de tensionar la existencia del otro, puesto que la *mirada* es la experiencia por la cual el ser se muestra lo que *es* y lo que quisiera ser. De allí que en *A puertas cerradas* (1960) Garcin afirme que “no hay necesidad de parrillas; el infierno son los demás” (pág. 41).

En definitiva, “el hombre está condenado a ser libre” precisamente porque no puede elegir no ser libre, ya que, por el hecho de poseer conciencia, es libre. De este modo, “el *ego* no está ni formalmente, ni naturalmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el *ego* del otro” (Sartre, 1968, pág. 11). Esto es precisamente lo que constituye la originalidad de Sartre, conceder a la conciencia “la más orgullosa independencia, a la vez que no le quita a la realidad ni un ápice de su importancia” (Beauvoir, 1989, pág. 115)

⁶ De Jean Baudrillard véase *De la seducción y Cultura y simulacro*.

IV. Angustia y existencia

La proyección existencial espontánea del *ser-para-sí*, se da como arrojamiento y caída, pues el ser, al hacerse en su proyecto, lo hace sin referencia esencial a él mismo, de modo que no existe una dimensión apriorística que conduzca su proyección. Con evidente herencia heideggeriana, Sartre advierte que la constatación de esta situación, provoca un escenario de angustia ontológica, de lo que se sigue que “la angustia es [...] la capacitación reflexiva de la libertad por ella misma [...] En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo provenga de mí” (Sartre J. P., 1993, pág. 75).

En la angustia, el sujeto capta una verdad fundamental, a saber, el hecho que el futuro es una simple posibilidad que todavía está fuera de su alcance. Sartre advierte que esta posibilidad no es sólo una realidad subjetiva, pues

“Suprimir el ser para establecer al posible en su pureza es una tentativa absurda; la procesión que va del no-ser al ser pasando por el posible, no corresponde a la realidad. Ciertamente, el estado posible todavía no es; pero es el estado posible de cierto existente, que sostiene con su ser la posibilidad y el no-ser de su estado futuro.” (Sartre J. P., 1993, pág. 131)

Así, se comprende que angustia y desesperación son características co-extensivas a la existencia. Similar a Heidegger, para quien, de modo general, la angustia (*angst*) representa la inseguridad existencial del *Dasein* frente al absoluto de la nada⁷, Sartre asocia la experiencia de la angustia a la conciencia de la responsabilidad radical que tiene el *ser-para-sí* en cada uno de sus actos. Por lo tanto, mediante la conciencia de la angustia, el sujeto se compromete fundacionalmente con sí mismo. De este modo se ilustra en *El ser y la nada* (1993)

“El vértigo es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él. Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación. Análogamente, el movilizado que se incorpora a su campamento al comienzo de guerra puede, en ciertos casos, tener miedo de la muerte; pero, mucho más a menudo, tiene “miedo de tener miedo”, es decir, se angustia ante sí mismo.” (pág. 65)

⁷ “Estamos ante la nada. Ciertamente, pero estamos de tal modo que no nos tomamos en serio ni la nada ni este estar ante ella” (Heidegger, 2015, pág. 14).

Véase *Ser y tiempo*, §40 *La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera) y *¿Qué es metafísica?*

Tanto Heidegger como Sartre, significan la angustia como radicalidad del ser, pues permite al sujeto captarse a sí mismo, debido a que la angustia, en tanto signo de existencia, permite reconocer y desplegar la libertad. Sin embargo, sucede que hay conciencias que huyen de su propia angustia, es decir, ocultan su ser escapando de sí mismos. Cuando el *para-sí* opera de este modo, sostiene Sartre que estamos frente al acto de *mala fe*.

La idea de *mala fe* sartreana se explica mediante el hecho que el sujeto se constituye ontológicamente como aquello que “no es lo que es, y es lo que no es”. Esta aporía adquiere radical importancia en la ontología fenomenológica de Sartre, debido a que la negación del sentido originario de la conciencia conduce al *ser-para-sí* a convertirse en un *ser-en-sí*, es decir, se concluye en la cosificación del sujeto libre.

V. Mala fe y libertad

Como condición necesaria, es preciso comprender la idea de *mala fe* diferenciándola del acto de mentir. Por un lado, el acto de mentir se da por medio de una falsificación de información otorgada por un sujeto, que es consciente de que está entregando información falsa, a otro. Es decir, la mentira es un acto de trascendencia al estar referida a una alteridad (Figueroa, 2014, pág. 191). Por otro lado, la *mala fe* no supone alteridad, pues tanto el engañador como el engañado se dan en la misma conciencia, en el mismo *para-sí*. Es por ello que la *mala fe* está dotada de un sentido absoluto al operar sobre la conciencia. En este sentido, existe un acto de autoengaño que la conciencia capta pre-reflexivamente como mentirosa, pero a la vez, se oculta como engañada.

De este modo, la *mala fe* se constituye esencialmente en la conciencia y, como la conciencia es lo propio de la existencia libre, se define a la *mala fe* como un intento de huir de lo que no se puede huir, en huir de lo que se es de modo intrínseco, produciendo una fractura en el seno del ser, pues es el acto de *no ser lo que se es*. En *El existencialismo es un humanismo* Sartre afirma

“Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe.” (pág. 37)

Como ya hemos mencionado, el hombre no es más que su proyecto de vida, por lo que solamente existe realidad en directa medida que exista acción⁸. Ahora bien, Sartre advierte que en el despliegue de la existencia humana, el sujeto actúa negativamente contra sí mismo, negándose, no siendo lo que es.

En este escenario, Sartre nos presenta al hombre como ser incompleto, por lo que la existencia del hombre no puede conseguir nunca coincidir de modo definitivo, como es el caso del *ser-en-sí*, que, al coincidir plenamente con sí mismo, no puede proyectar su existencia, por lo que, en efecto, es, pero no existe por sí, sino solo en relación al *para-sí*. Con ello, se comprende que en su existencia el sujeto puede representar una función, pero no la es en sentido estrictamente existencial.

El problema se radicaliza cuando el *para-sí* intenta, dentro de él, representar un *en-sí*, es decir, cuando actúa de *mala fe*. Sartre lo ilustra con el caso del mozo del café, quien al desempeñar su labor mecánicamente, se identifica con las características relativas al ser-mozo, sacrificando su autonomía y absoluta libertad en razón de un ser *en-sí* del mozo del café. Por lo que, la pregunta planteada por Sartre ¿qué *somos*, pues, si tenemos la obligación constante de hacernos ser lo que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos? (pág. 93), es respondida mediante la distinción existencial entre saber lo que se es y solamente ser, o dicho de otro modo, “ocurre que, paralelamente, el mozo de café no puede ser mozo de café desde dentro e inmediatamente, en el sentido en que este tintero es tintero, o el vaso es vaso” (pág. 94).

La representación en el *para-sí*, es decir, la seducción que disgrega al ser, conduce a una segunda constitución ontológica, esta vez, la realizada a partir de la *mala fe*. Tanto el profesor de filosofía, como el mozo de café tienen sus propios comportamientos y gestos específicos de su actividad que son atribuciones inherentes a

⁸ “La doctrina que yo les presento [el existencialismo ateo] es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: ‘Sólo hay realidad en la acción’; y va más lejos todavía, porque agrega: ‘El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida’” (Sartre J. P., El existencialismo es un humanismo, 2007, pág. 27).

su función. Así, identificar la existencia a aquellas funciones, conduce a que el mozo y el profesor se conviertan, respectivamente, en cosa-mozo y en cosa-profesor. De modo que, el constituir la existencia desde un acto de *mala fe*, implica un modo de vida inauténtico, pues el estado de *mala fe* es la renuncia de lo más íntimo de la existencia: la libertad. Así lo señala Sartre en la conferencia ya citada

“Se podría objetar: pero ¿por qué no podría elegirse a sí mismo de mala fe? Respondo que no tengo que juzgarlo moralmente, pero defino su mala fe como un error. Así, no se puede escapar a un juicio de verdad. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores sí existen antes que yo; estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez los quiero y declaro que se me imponen.” (pág. 38)

Continúa Sartre respondiendo a las críticas efectuadas a la concepción de libertad existencialista, acusándolo de individualista y de distanciar a los hombres, a ello responde

“Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.” (págs. 38-39)

Es medular esta definición dada por Sartre, ya que, como hemos mencionado, el hombre no solo es *ser-para-sí*, sino que es *ser-para-otro*, y en tanto interacción de conciencias libres, la libertad de los hombres no se encierra dentro de su espontaneidad de la conciencia, es decir, no es una concepción solipsista de la libertad, sino que se transmite y configura, posterior al acto fundacional del *para-sí*, en una dimensión intersubjetiva.

VI. Mala fe y psicoanálisis existencial

Ahora bien, comprendemos que el fenómeno de la *mala fe* es constituido en una dimensión ontológica y fenomenológica, por lo que, en tanto sucede en el absoluto de la conciencia, es analizado por lo que Sartre denomina un ‘psicoanálisis existencial’.

En el capítulo II de la cuarta parte de *El ser y la nada* se da espacio para un estudio detallado de lo que Sartre entiende por ‘psicoanálisis existencial’, en oposición a los llamados, por el mismo filósofo francés, ‘psicoanálisis empírico’ y ‘psicoanálisis freudiano’. Por lo que respecta a este trabajo, no se vuelve necesario profundizar en las distinciones y críticas realizadas por Sartre, sino que se hará uso de la definición y características del ‘psicoanálisis existencial’ para establecer implicancias directas con la noción de *mala fe*⁹.

Al final de la sección “El psicoanálisis existencial” Sartre afirma que, de poder existir un psicoanálisis existencial, este debe ser “un método destinado a sacar a luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es” (pág. 596). Esta definición, de modo inmediato, nos entrega dos implicancias que son determinantes. Por un lado, el ‘psicoanálisis existencial’ tiene por punto de partida la responsabilidad absoluta del ser-haciéndose; por otro, y en consecuencia a ello, asume la necesidad de rechazar cualquier tipo de “ídolo explicativo” que ofrezca explicación a determinaciones existenciales desde la exterioridad del sujeto.

Sobre este escenario, Sartre no da lugar a la existencia del inconsciente, concepto capital del psicoanálisis freudiano, pues, como hemos mencionado, la conciencia es absoluta totalidad, por ende no se da lugar a espacio de no-conciencia. Dicho de otro modo, “el psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es para él co-extensivo a la conciencia” (pág. 593). Es por ello que intenta determinar la “elección originaria” del sujeto consciente.

En efecto, el ‘psicoanálisis existencial’ intenta descubrir en cada sujeto la elección existencial que lo constituye libremente en su proyecto de existencia. Por ello, se comprende que el sujeto es una totalidad y no una colección, por lo que “se expresa íntegro en las más insignificantes y superficiales de sus conductas” (pág. 592).

⁹ Para un estudio detallado sobre el ‘psicoanálisis existencial’ sartreano véase Rodríguez, A. (enero-julio de 2001). El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. *Psicología desde el Caribe*(7), 138-148.

Esta afirmación es clave para comprender la complejidad del fenómeno de la *mala fe*. Sí afirmamos que la hipótesis de Dios está superada en tanto refugio ontológico, con lo que la noción de naturaleza humana entra en conflicto y por ende es rechazada, entonces nos encontraremos desnudos *en* la existencia. Sin embargo, estando en este escenario, Sartre radicaliza el estado de desnudez del hombre y, gracias al análisis fenomenológico denominado ‘psicoanálisis existencial’, niega la existencia de lo que la tradición freudiana denominó “inconsciente”. Por ello, la existencia del hombre, en tanto proyecto vital en estado de consciencia, dependerá exclusivamente de las determinaciones adoptadas por el hombre mismo, por lo que el fenómeno de la *mala fe* es un actuar radical y consciente no solo contra la existencia de quien actúa de *mala fe*, sino que se desborda a sí mismo, de modo que el *ser-para-sí* autonegado, se presenta ante otro como un *ser-en-sí-para-otro*.

* * *

A modo de conclusión, es preciso señalar que, para una explicación ontológica y fenomenológica de la *mala fe*, Sartre parte de la hipótesis del cogito pre-reflexivo para, de este modo, presentar una consciencia que es constituida mediante “un ser dentro del ser”, al cual, su propio ser se le presenta distante y extraño, precisamente a raíz de esta misma escisión de su ser. El caso es, pues, que esta duplicidad se hace manifiesta en la *mala fe*, donde el hombre utiliza su capacidad de “develador de negatividades” para volverla contra sí mismo y negarse. Es así que en la sección *Mala fe y mentira* de *El ser y la nada* Sartre señala que “mi consciencia no se limita a *encarar* una negatividad; se constituye ella misma, en su carne, como nihilización de una posibilidad que otra realidad humana proyecta como *su* posibilidad” (pág. 81).

Como hemos revisado, solo es concebible el fenómeno de la *mala fe*, en tanto el ser se constituya como aquello que no es, es decir,

“[l]a mala fe no se limita a negar las cualidades que poseo, a no ver el ser que soy: intenta también constituirme como siendo lo que no soy. Me capta positivamente como valeroso, no siéndolo. Y esto no es posible, una vez más, a menos que yo sea lo que no soy, es decir, a menos que el no-ser,

en mí, no tenga el ser ni siquiera a título de no-ser.” (Sartre J. P., 1993, págs. 100-101)

En suma, la constitución ontología y el psicoanálisis existencial sartreano están íntimamente ligados en cuanto la existencia del sujeto no es determinada por nada más que el acto mismo de existir. Con ello, las nociones de *libertad* y *mala fe* se conjugan en el seno de la existencia tanto del *ser-para-sí* como del *ser-para-otro*.

Bibliografía

- Beauvoir, S. (1989). *La plenitud de la vida*. (S. Bullrich, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Bello, E. (2005). La sombra de Nietzsche en Sartre. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 35, 41-62.
- Biemel, W. (1995). *Sartre*. (R. P. Blanco, Trad.) Barcelona: Salvat Editores.
- Daigle, C. (2004). Sartre and Nietzsche. *Sartre Studies International*, X(2), 195-210.
- de Chirico, G. (2014). *Hebdómeros*. (C. Aira, Trad.) Buenos Aires: Editorial Mansalva.
- Figuerola, G. (2014). Los cuestionamientos de Jean-Paul Sartre a Freud ¿son aún válidos? Filosofía y psicoanálisis en el nuevo siglo. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 52(3), 185-212.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros*. (A. Ciria, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Málishév, M. (2017). El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre: libertad, responsabilidad y angustia. *La Colmena*, 12, 23-31.
- Rodríguez, A. (enero-julio de 2001). El psicoanálisis existencial de Jean-Paul Sartre. *Psicología desde el Caribe*(7), 138-148.
- Sabato, E. (1970). *Obras. Ensayos* (Primera ed.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1960a). *A puerta cerrada*. (A. Bernárdez, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1960b). *El hombre y las cosas*. (L. Echávarre, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. P. (1968). *La trascendencia del ego*. (Ó. Masotta, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. (J. Valmar, Trad.) Barcelona: Editorial Altaya.
- Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. (V. P. Fernández, Trad.) Barcelona: Ediciones Folio.

**Tra il soggettivo e l'oggettivo.
Per una lettura positiva della Dialettica trascendentale di Kant**

Annapaola Varaschin¹
(annapaola.varaschin@gmail.com)

Recibido: 07/03/2019

Aceptado: 17/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355815

Resumen:

A una lettura superficiale la Dialettica trascendentale della *Critica della ragione pura* potrebbe essere considerata la semplice controparte negativa della costituzione di una metafisica immanente all'esperienza, operata da Kant nell'Estetica e nell'Analitica trascendentale: dal momento che la conoscenza umana deriva esclusivamente dall'applicazione di concetti a intuizioni attraverso la mediazione di schemi, una conoscenza che faccia uso di concetti indipendentemente da schemi e intuizioni, al fine di rivolgersi a oggetti che trascendono i limiti dell'esperienza possibile, risulta infondata per noi. La Dialettica sarebbe in questo senso indirizzata a mostrare tale infondatezza, allo scopo di rafforzare la posizione kantiana smontando l'imponente edificio della metafisica trascendente, che nella sua declinazione leibniziana e wolffiana dominava la filosofia tedesca del diciottesimo secolo.

A riprova dell'impossibilità di una valida conoscenza non fondata sull'esperienza, Kant utilizza un termine con una connotazione prettamente negativa per indicarne l'origine, attribuendola a un'illusione trascendentale [*transzendente Schein*]: a causa di essa "accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti a favore dell'intelletto venga considerata come una necessità oggettiva nella determinazione delle cose in se stesse [*Dinge an sich selbst*]"². L'illusione trascendentale si verifica cioè nel momento in cui principi e massime dettate dalla natura della nostra soggettività vengono scambiate per oggetti, che data la loro occultata origine soggettiva, non possono avere alcun corrispettivo nell'esperienza, transcendendone in tal senso i limiti. L'applicazione delle categorie a oggetti non provenienti dall'intuizione sensibile produce erronee conoscenze sulla natura di tali oggetti, che non potrebbero al contrario essere in alcun modo giudicati da un pensiero correttamente guidato dalla critica, neppure riguardo la loro semplice esistenza.

Palabras clave: Dialectic - Transcendental idealism - Noumenon - Ideas - Subjectivity

¹ Doctora Annapaola Varaschin, graduada en Ciencias Filosóficas en la Universidad de Padova, diplomada en la Escuela galileana de estudios superiores.

² KrV, p. 362 [AA III 236].

Avvertenza

Per la *Critica della ragione pura* e le altre opere di Kant, abbiamo dato il riferimento alle pagine dell'edizione dell'Accademia: *Kant's gesammelte Schriften* / herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, [poi] von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1902-1966 (d'ora in poi AA). Nel testo, dopo l'abbreviazione, segue il numero della pagina della traduzione italiana e da ultimo quello della pagina corrispondente dell'edizione tedesca.

KrV *Kritik der reinen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, pp. 1-253 (1 Auflage 1781), Bd. III (2 Auflage 1787); *Critica della ragione pura*, trad. it. di G. Colli (1976), Adelphi, Milano, 2007.

Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, pp. 253-383; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, ed. riv. con nuova introduzione di H. Hohenegger, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1996.

WDO *Was heißt sich in Denken orientieren? Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen "Morgenstunden" Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, daß wir denken?*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII, pp. 131-47; *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. di P. Dal Santo, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2011.

KU *Kritik der Urtheilskraft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. V, pp. 165-485; *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it. di E. Gattoni e H. Hohenegger, Biblioteca Einaudi, Torino, 1999.

Log *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hg. von G. B. Jäsche, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IX, pp. 1-150; *Logica*, trad. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 1990.

Introduzione

A una lettura superficiale la Dialettica trascendentale della *Critica della ragione pura* potrebbe essere considerata la semplice controparte negativa della costituzione di una metafisica immanente all'esperienza, operata da Kant nell'Estetica e nell'Analitica trascendentale: dal momento che la conoscenza umana deriva esclusivamente dall'applicazione di concetti a intuizioni attraverso la mediazione di schemi, una conoscenza che faccia uso di concetti indipendentemente da schemi e intuizioni, al fine di rivolgersi a oggetti che trascendono i limiti dell'esperienza possibile, risulta infondata per noi. La Dialettica sarebbe in questo senso indirizzata a mostrare tale infondatezza, allo scopo di rafforzare la posizione kantiana smontando l'imponente edificio della metafisica trascendente, che nella sua declinazione leibniziana e wolffiana dominava la filosofia tedesca del diciottesimo secolo.

A riprova dell'impossibilità di una valida conoscenza non fondata sull'esperienza, Kant utilizza un termine con una connotazione prettamente negativa per indicarne l'origine, attribuendola a un'illusione trascendentale [*transzendente Schein*]: a causa di essa "accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti a favore dell'intelletto venga considerata come una necessità oggettiva nella determinazione delle cose in se stesse [*Dinge an sich selbst*]"³. L'illusione trascendentale si verifica cioè nel momento in cui principi e massime dettate dalla natura della nostra soggettività vengono scambiate per oggetti, che data la loro occultata origine soggettiva, non possono avere alcun corrispettivo nell'esperienza, trascendendone in tal senso i limiti. L'applicazione delle categorie a oggetti non provenienti dall'intuizione sensibile produce erronee conoscenze sulla natura di tali oggetti, che non potrebbero al contrario essere in alcun modo giudicati da un pensiero correttamente guidato dalla critica, neppure riguardo la loro semplice esistenza.

Se storici interpreti del criticismo, quali William Henry Walsh, Jonathan Bennett e Peter Frederick Strawson, pure a partire da analisi approfondite del testo kantiano, hanno sposato tale lettura negativa della Dialettica trascendentale⁴, le interpretazioni più

³ KrV, p. 362 [AA III 236].

⁴ Walsh non ritiene sufficientemente convincenti e fondati gli argomenti kantiani relativi al ruolo positivo della ragione e dell'illusione ad essa connessa: W. H. Walsh, *Kants Criticism of metaphysic*, The University press, Edimburg, 1975; Bennett separa completamente le sezioni critiche della Dialettica da

recenti sembrano tuttavia essere concordi nell'attribuire un limitato ruolo positivo a tale parte della prima *Critica*, per quanto l'interesse per questa rimanga comunque piuttosto ridotto, rispetto a quello rivolto all'Estetica e all'Analitica. Tale ruolo positivo minimale sarebbe garantito dalla possibilità di un uso regolativo e ipotetico della ragione, alternativo all'uso costitutivo fautore dell'illusione sopra descritta: nella sua declinazione regolativa e ipotetica la ragione, infatti, si limiterebbe a utilizzare concetti indipendenti da intuizioni al solo scopo di soddisfare l'interesse meramente soggettivo di dare ordine sistematico alle conoscenze fornite dall'intelletto, senza spingersi a costituire di per sé alcun oggetto di conoscenza trascendente i limiti dell'esperienza, liberandosi, in questo modo, dall'illusione trascendentale. In base a questa interpretazione, che definiremo minimale, nella Dialettica, accanto a una *pars destruens*, rivolta contro l'uso costitutivo della ragione e comunque predominante, sarebbe possibile rintracciare una minima *pars construens*, dove viene in messo in luce il contributo, pur parziale, della ragione alla costituzione, se non dell'esperienza in generale, almeno della sua conoscenza scientifica⁵.

Tale lettura, pur rendendo maggiore giustizia al testo kantiano, che nello specifico alla trattazione dell'uso regolativo riserva l'Appendice della Dialettica trascendentale, presenta, come emergerà dalla nostra successiva analisi, numerosi problemi, che per ora potrebbero essere formulati nel seguente modo: con quale diritto

quelle potenzialmente passibili di un'interpretazione positiva (come vedremo, le sezioni iniziali e conclusive), denunciando l'inconsistenza di quest'ultime: J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, London, 1986; Strawson relega la Dialettica a un ruolo minoritario nella Critica, dal momento che, secondo la sua interpretazione, si limiterebbe a confutare la metafisica dogmatica senza aggiungere alcun apporto alla fondazione dell'esperienza e della conoscenza scientifica: P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen and Co., London, 1966.

⁵ Abbiamo sintetizzato con questa formulazione differenti letture della Dialettica, che pur appartenendo complessivamente a tale indirizzo interpretativo se ne possono discostare in alcuni punti: consideriamo, per esempio, Thomas Wartenberg, Philip Kitcher e Paul Guyer, che tuttavia non associa alla ragione una funzione indispensabile nemmeno per la conoscenza scientifica: cfr. T. Wartenberg, "Reason and the practice of science", in P. Guyer, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; P. Guyer, "Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity", in *Noûs*, 24, 1990, pp. 17-43; P. Kitcher, "Projecting the Order of Nature", in R. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, D. Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 210-235. Anche autori fortemente interessati a rilevare le peculiarità della facoltà della ragione, quali Pauline Kleingeld, Beatrice Centi, Peter McLaughlin e Jannis Pissis, tendono, in modi diversi, a limitare il contributo di tale facoltà ai fini della conoscenza, mettendone in luce il carattere meramente soggettivo o sostenendo la priorità dell'interesse pratico (di cui, anticipiamo, non ci occuperemo in questo lavoro): cfr. P. McLaughlin, "Transcendental presuppositions and ideas of reason", *Kant-Studien*, 105 (4), 2014, p. 565; J. Pissis, *Kants transzendente Dialektik*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Walter de Gruyter, Göttingen, 2012, p. 194; B. Centi, *Coscienza, etica e architettonica in Kant: uno studio attraverso le Critiche*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2002.; P. Kleingeld, "The conative character of reason in Kant's philosophy", in *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1), 1998, p. 80.

potrebbe essere affermato un interesse esclusivamente soggettivo della ragione nel momento in cui viene meno la sua validità oggettiva? È in questione cioè la possibilità di una deduzione soggettiva delle idee trascendentali, i concetti puri prodotti dalla ragione indipendentemente dall'esperienza: se i concetti puri dell'intelletto infatti potevano essere dedotti in quanto condizioni necessarie e *a priori* di ogni oggetto d'esperienza, con che legittimità potranno essere dedotte soggettivamente le idee razionali, di cui nessun oggetto d'esperienza può dare testimonianza?

È esattamente su tale nodo problematico che si concentrerà il nostro studio, con il quale intendiamo proporre una lettura della Dialettica trascendentale positiva ma non minimale, in grado di sciogliere tale difficoltà, ponendosi così in alternativa tanto all'interpretazione negativa quanto a quella minimale, a cui sopra abbiamo accennato. Ci confronteremo a questo scopo con due dei più rilevanti contributi riconducibili a tale lettura alternativa, ancora poco esplorata: vedremo innanzitutto come Michelle Grier abbia messo in luce a partire dal testo kantiano l'inerenza alla natura umana dell'illusione trascendentale, che in questo modo risulta ineliminabile, ponendo serie difficoltà all'interpretazione minimale⁶. Seguiremo, in secondo luogo, Ido Geiger, sostenendo l'appartenenza a pieno titolo della ragione alle condizioni di possibilità dell'esperienza in generale, e non solo della conoscenza scientifica, mettendo in luce contemporaneamente, in contrasto con l'interpretazione minimale, la validità oggettiva delle idee trascendentali⁷.

Nel presente studio tale approccio verrà sostenuto non solo attraverso l'esame della Dialettica trascendentale, ma anche mediante l'analisi delle ultime sezioni dell'Analitica, che la precedono. Rintraceremo, infatti, innanzitutto in questo luogo il riferimento kantiano a un ambito trascendente i limiti dell'esperienza, rappresentato dal

⁶ Cfr. M. Grier, *Kants Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. L'autrice approfondisce e mette a punto attraverso questo studio una linea interpretativa inaugurata da Susan Neiman, rivolta tuttavia al pensiero kantiano nella sua complessità e non esclusivamente alla prima *Critica*: cfr. S. Neiman, *The unity of reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1994.

⁷ Cfr. I. Geiger, "Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?", *Kant-Studien*, 94, 2003, pp. 273-298. Tale interpretazione forte dell'attività razionale, che con la nostra analisi vogliamo sostenere, si pone nello stesso indirizzo di alcuni recenti contributi, che tuttavia analizzano differenti sezioni della Dialettica e della *Critica* e con cui perciò non ci confronteremo puntualmente in questo lavoro: si tratta nello specifico di A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015, e B. Longuenesse, *I, me, mine. Back to Kant and Back again*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

noumeno, che nonostante la sua trascendenza viene determinato in queste pagine come necessario alla fondazione dello stesso idealismo trascendentale. Con questa espressione Kant definisce la propria filosofia in quanto rivolta alla conoscenza di apparenze e non di cose in sé, a cui al contrario sarebbe indirizzato un realismo trascendentale⁸. Mostreremo, tuttavia, come il concetto noumenico formulato in sede analitica risulti insufficiente a svolgere tale funzione, comportando, per altro, allo stesso impianto kantiano difficoltà piuttosto complesse, che soltanto il riferimento alla ragione e alle idee trascendentali, condotto a partire da una lettura positiva non minimale della Dialettica, permetterà di risolvere.

La prima parte del presente lavoro sarà dunque dedicata all'esame delle sezioni conclusive dell'Analitica dei principi, che prima di lasciare spazio alla Dialettica trascendentale, mostrano implicitamente di richiedere uno sviluppo ulteriore proprio a partire dalla configurazione dell'idealismo trascendentale. La seconda parte sarà dedicata a mostrare come la Dialettica risponda precisamente a questa esigenza, presentando contemporaneamente la necessità di una sua lettura compiutamente positiva.

⁸ Cfr. *KrV*, pp. 425-466 [AA IV 231-252]. La distinzione tra idealismo e realismo trascendentale è al centro dello studio di H. Allison, a cui ci rifaremo: cfr. H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 2004. Lo statuto specifico da attribuire all'idealismo kantiano e conseguentemente alla nozione di cosa in sé è al centro del dibattito recente, in cui tuttavia l'esame della Dialettica a questo scopo viene per lo più trascurato: si veda, fra tutti, L. Allais, *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Prima parte

Anche una lettura, totalmente o parzialmente, negativa della Dialettica dovrebbe innanzitutto confrontarsi con la supposta *pars construens* della prima *Critica*: l'Estetica e l'Analitica, infatti, fondano compiutamente l'esperienza possibile attraverso le sue condizioni di possibilità mostrando *immediatamente* anche l'infondatezza di un'esperienza e di una sua conoscenza che non dipenda da tali condizioni. La necessità della connessione di elementi puramente intellettuali, le categorie, con oggetti ricevuti attraverso la sensibilità, viene infatti provata da Kant secondo entrambe le direzioni implicate da tale connessione: se da una parte si tratta di dimostrare l'intrinseca validità oggettiva delle categorie, senza le quali non sarebbe possibile alcuna esperienza di oggetti, come emerge dalla Deduzione trascendentale, dall'altra è necessario anche spiegare perché gli oggetti ricevuti tramite la sensibilità siano indispensabili al corretto utilizzo delle categorie e alla conseguente formulazione di giudizi sintetici a priori⁹. Questa seconda faccia del problema viene esplicitamente affrontata da Kant nelle ultime sezioni dell'Analitica dei principi, nello specifico nell' "Osservazione generale sul sistema delle proposizioni fondamentali" posta a conclusione del secondo capitolo, nel capitolo terzo "Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *Phaenomena* e *Noumena*" e nell'appendice "Sull'anfibolia dei concetti di riflessione".

Analizzeremo in questa parte le suddette sezioni, non solo al fine di permettere un confronto con la trattazione dialettica, che sembrerebbe assolvere la loro stessa funzione e a cui dedicheremo la nostra seconda parte, ma anche per mostrare come, in realtà, emerga qui un problema centrale per il pensiero kantiano, che troverà una soluzione solo attraverso una lettura positiva della Dialettica trascendentale.

1.1. L'uso trascendentale delle categorie

Fin dalle sue prime battute l'Analitica dei principi, che presenta negli schemi prodotti dall'immaginazione pura la specifica connessione tra intuizioni e categorie,

⁹ Questa duplice direzione del collegamento necessario tra categorie e intuizioni è sottolineata dallo stesso Kant, quando afferma "che gli oggetti, cioè le intuizioni possibili, debbano conformarsi a concetti, mentre i concetti dovrebbero conformarsi ad intuizioni possibili (in quanto la validità oggettiva dei concetti si fonda soltanto su di esse)" *KrV* p. 356 [AA III 231].

individua la causa del problema a cui saranno poi dedicate le sue sezioni conclusive: “sebbene gli schemi della sensibilità realizzino per la prima volta le categorie, salta agli occhi il fatto che essi nondimeno restringono anche tali categorie”¹⁰. La Deduzione trascendentale, infatti, oltre a mostrare come l’utilizzo delle categorie ai fini della conoscenza sia possibile unicamente attraverso la loro applicazione a oggetti sensibili, ricevuti attraverso le forme pure dello spazio e del tempo, ha anche provato l’intrinseca natura oggettiva dei concetti puri dell’intelletto: le categorie sono infatti emerse in primo luogo come “concetti di oggetti in generale”, indipendentemente dal loro legame a oggetti sensibili concretamente dati attraverso le forme dell’intuizione pura, i quali anzi esclusivamente grazie all’apporto di tali categorie assumono una forma compiutamente oggettiva. L’oggetto generale che le categorie rappresentano *a priori*, di per sé non rimanda ad altro che all’unità sintetica dell’appercezione che si esercita sul molteplice di un’intuizione *in generale*, distinta dall’intuizione sensibile, sia essa pura o empirica, che caratterizza l’uomo. In sé stesso dunque l’oggetto generale, estraneo a un legame con la sensibilità, non contiene alcuna determinazione al di fuori della specifica funzione logica a cui è connesso. Più precisamente, Kant denomina queste funzioni logiche “forme di pensiero”¹¹, onde evitare una loro confusione con le semplici operazioni della logica formale, che come abbiamo accennato prima si distingue dalla logica trascendentale considerata dall’analisi kantiana per l’assenza del riferimento *a priori* a un oggetto, presente al contrario in quest’ultima. Tale espressione rimanda a una distinzione fondamentale delineata all’interno della prima *Critica*, centrale anche ai nostri scopi: la distinzione tra conoscenza [*Erkennen*] e pensiero [*Denken*]¹². Se la conoscenza implica la determinazione di un oggetto dell’esperienza tramite la connessione tra intuizioni sensibili e categorie, il pensiero rimanda esattamente alla natura peculiare delle sole categorie, distinte, attraverso la spontaneità dell’intelletto che le produce, dalle intuizioni sensibili. Per quanto dunque le categorie siano in grado di produrre conoscenza sintetica, empirica o *a priori*, esclusivamente attraverso

¹⁰ KrV, p. 225 [AA III 139].

¹¹ KrV p. 306 [AA III 199]. Centi svolge un’approfondita analisi della Deduzione trascendentale al fine di individuare il punto specifico da cui ha origine un’ulteriorità rispetto all’attività conoscitiva, rinvenendolo nell’unità appercettiva in grado di abbracciare *tutte* le rappresentazioni, e non una per volta, ed esprimere, d’altra parte, il comportamento comune di *tutte* le categorie. È attraverso l’appercezione che secondo l’autrice avviene un incontro tra intelletto e ragione. Su questo stesso incontro concentreremo anche la nostra attenzione, seppur a partire da argomenti diversi. Cfr. B. Centi, op. cit., pp. 93-102.

¹² Si tratta di una distinzione che emerge fin dalle prime battute della *Critica* e che viene ribadita con nettezza nella Deduzione trascendentale: cfr. KrV p. 30 [AA III 17], nota, p. 193 [AA III 123], p. 206 [AA III 128].

l'applicazione a schemi e a intuizioni, esse nondimeno afferiscono a un ambito, quello del pensiero, più esteso rispetto all'esperienza sensibile.

Tale ambito puramente trascendentale costituisce esclusivamente la natura peculiare delle categorie, il terreno da cui esse hanno origine, grazie a cui per altro può essere garantita l'oggettività, cioè l'universalità e la necessità, della conoscenza, altrimenti arbitraria e contingente. Tuttavia nel momento in cui le categorie scambiano questa loro natura, in grado di garantire alle intuizioni validità oggettiva, per un oggetto sussistente di per sé, da determinare attraverso la loro applicazione, il concetto di "trascendentale" ad esse riferito assume un diverso significato: in questo caso Kant infatti non parla semplicemente di natura trascendentale ma di "uso trascendentale" delle categorie:

Le categorie pure, senza le condizioni formali della sensibilità, hanno un *significato semplicemente trascendentale*, ma non sono affatto di *uso trascendentale*, poiché tale uso è in sé stesso impossibile, in quanto alle categorie mancano tutte le condizioni di un qualsiasi uso (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione di un qualsiasi presunto oggetto sotto questi concetti.¹³

Kant distingue questo illegittimo uso trascendentale delle categorie dal loro uso empirico: se quest'ultimo consiste semplicemente nel riferimento di un concetto ad apparenze, cioè ad oggetti di un'esperienza possibile (determinati cioè dalle forme pure dell'intuizione sensibile), l'uso trascendentale di un concetto, al contrario, implica la sua applicazione a oggetti in generale, vale a dire a oggetti considerati in astrazione dallo specifico modo con cui possano essere da noi intuiti, oggetti in cui, come abbiamo visto prima, le stesse categorie consistono e che tuttavia in questo modo vengono immotivatamente astratte da esse: secondo un uso trascendentale delle categorie l'oggetto in generale sarebbe cioè un vero e proprio oggetto dotato di un'esistenza

¹³ KrV, p. 321 [AA III 208], corsivo mio. Tale differenza di significato nel concetto di trascendentale viene considerata nella discussione del medesimo punto da Grier, che distingue a questo scopo tra un senso negativo e un senso positivo del concetto di oggetto in generale. Cfr. M. Grier, op. cit., pp. 71-76. Si consideri inoltre che tale differenza è insita nella stessa definizione di trascendentale (comunque non univoca) data da Kant: "La parola trascendentale [...] non significa qualcosa che trascende ogni esperienza ma ciò che la antecede (è *a priori*), pur non essendo destinato ad altro che a rendere possibile la sola conoscenza dell'esperienza", *Prol* p. 279 [IV 373]. Nel suo commento alla Logica trascendentale kantiana Leo Lugarini mette in luce come tale duplice natura del trascendentale caratterizzi essenzialmente le categorie, distinguendo in esse da una parte "l'unità dell'atto che le costituisce", e dall'altra "efficienza del loro attuarsi": cfr. L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano, 1950, p. 261.

autonoma rispetto a quelle, che dovrebbero determinarlo¹⁴. Appare in questo senso evidente la ragione per cui Kant escluda inderogabilmente la fondatezza e pure la possibilità di un tale uso trascendentale delle categorie, che per questo motivo a ben vedere non risulta nemmeno un vero e proprio uso, non potendosi applicare a nessun oggetto consistente e determinabile¹⁵. È contro tale non-uso trascendentale che si rivolgono nello specifico dunque le sopracitate sezioni conclusive dell'Analitica dei principi, allo scopo di mostrare la necessaria connessione delle categorie agli oggetti sensibili, come anticipato sopra.

La definitiva fondazione della filosofia trascendentale si compie in questo modo mostrando l'inconsistenza di un uso trascendentale delle categorie che non a caso costituisce il *modus operandi* della posizione filosofica contro cui l'intera *Critica* è rivolta, la metafisica dogmatica. In questo caso nello specifico Kant si riferisce ad una parte di essa, l'ontologia o *Metaphysica generalis*, che tradizionalmente si occupa dell'ente in quanto tale, rimandando in sede dialettica la trattazione della sua ulteriore declinazione, la *Metaphysica specialis*. L'oggetto generale rappresentato dalle categorie corrisponde esattamente a tale ente metafisico, astratto da qualsivoglia relazione con l'esperienza empirica. Nel considerare tale ente non più come un oggetto su cui fondare un sapere filosofico ma semplicemente come condizione necessaria per la conoscenza di un oggetto, Kant compie la propria rivoluzione trascendentale, in cui consiste propriamente il risultato dell'Analitica:

[...] il nome orgoglioso di una ontologia, la quale presume di fornire in una dottrina sistematica conoscenza sintetiche a priori di cose in generale (per esempio, la proposizione fondamentale della causalità), deve far posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro.¹⁶

1.2. Il noumeno

La distinzione tra natura e uso trascendentale delle categorie viene riformulata poche righe più sotto attraverso il concetto di noumeno e il duplice senso, negativo e positivo, con cui può essere inteso. Innanzitutto è utile specificare come il concetto di

¹⁴ KrV p. 313 [AA III 204].

¹⁵ KrV p. 321 [AA III 208], p. 326 [AA III 210].

¹⁶ KrV p. 320 [AA III 207]. Cfr. anche KrV p. 322 [AA III 209].

noumeno si distingue seppur non radicalmente dal concetto di oggetto in generale esaminato sopra. Se per “oggetto in generale” Kant intende, come abbiamo visto, l’unità di un molteplice fornito da una generica intuizione, indipendentemente dal modo specifico in cui essa possa essersi prodotta, con il termine “noumeno” si esclude definitivamente il riferimento, anche solo possibile, all’intuizione empirica. Se dunque nel primo caso l’intuizione dell’oggetto rimaneva indeterminata, non dipendendo né da forme spazio-temporali né da altri modi intuitivi, nel caso del noumeno viene determinata almeno la mancanza di un’intuizione sensibile.

L’assenza di un’intuizione sensibile si specifica, attraverso la declinazione negativa e positiva del noumeno, in due modi differenti: nel caso della concezione negativa, l’estraneità dalla sensibilità si manifesta come assenza di un oggetto nel noumeno, che infatti viene definito “una cosa, in quanto essa *non* è oggetto della nostra intuizione sensibile”; nel secondo caso, invece, la mancanza di un’intuizione sensibile caratterizza la natura di un altro tipo di intuizione, da cui emerge il noumeno in senso positivo, inteso come “oggetto di un’intuizione *non* sensibile”¹⁷. Nelle due definizioni fornite da Kant la posizione della negazione “non” risulta determinante per stabilire la differenza tra i due sensi con cui il concetto di noumeno può essere interpretato: nella declinazione negativa, viene esclusa la sua natura oggettuale e conseguentemente la presenza di qualcosa su cui l’intelletto puro possa esercitare un uso trascendentale; il fatto che il noumeno non sia oggetto della nostra intuizione sensibile, infatti, non comporta ancora la successiva implicazione per cui esso debba essere oggetto di un’intuizione alternativa, impedendo in questo senso che con esso possa essere scambiato per un oggetto sussistente di per sé, come abbiamo visto accadere con l’oggetto in generale.

Nel caso del noumeno positivo, invece, la negazione esclude la derivazione da un’intuizione sensibile, ma non anche la natura oggettuale del termine, che viene assegnato a un’intuizione differente, quella intellettuale, “tale cioè che attraverso di essa venga data altresì l’esistenza dell’oggetto dell’intuizione”¹⁸. Il presunto oggetto

¹⁷ KrV p. 325 [AA III 209], corsivo mio.

¹⁸ KrV p. 106 [AA III 72]. A proposito del concetto kantiano di intuizione intellettuale si veda S. Klingner, “Kants Begriff einer intellektuellen Anschauung und die rationalistische Rechtfertigung philosophischen Wissens”, *Kant-Studien*, 2016; 107(4), pp. 617-650. L’autore oltre a mettere in luce la

trascendentale che le categorie rappresentano viene cioè, in questo caso, giustificato attraverso il ricorso a un'intuizione intellettuale, che produrrebbe da sé l'esistenza di tale oggetto. In questo senso, se tale modalità di intuizione rientrasse effettivamente nelle capacità umane, l'uso trascendentale dell'intelletto puro potrebbe, a questo punto, risultare fondato, dal momento che verrebbe assicurata l'effettiva presenza di un oggetto da conoscere e il modo (non sensibile) attraverso cui esso potrebbe essere fornito alle categorie.

Kant esclude, tuttavia, radicalmente questa possibilità, compiendo, in questo modo, la definitiva confutazione dell'ontologia, sottesa, come abbiamo visto, all'uso trascendentale: in primo luogo, infatti, a ben vedere risulta contraddittoria rispetto allo stesso concetto di intuizione intellettuale la pretesa di conoscere attraverso categorie l'oggetto fornito da questa, dal momento che tale oggetto sarebbe immediatamente disponibile, senza bisogno di alcuna mediazione concettuale che lo debba determinare per permetterne la conoscenza¹⁹. In secondo luogo, Kant esclude l'intuizione intellettuale dalla possibilità conoscitiva dell'uomo fin dall'Estetica trascendentale. Tale modo d'intuizione è infatti secondo Kant difficilmente comprensibile a un intelletto umano persino nella sua semplice possibilità e può essere attribuito esclusivamente a Dio, in quanto ente infinito dotato di intelletto intuitivo²⁰. In questo senso risulta inammissibile non solo la determinazione categoriale, e dunque la conoscenza, del noumeno ma anche una generica attribuzione a esso di realtà. L'intelletto umano, infatti, non avendo capacità intuitiva, non può conferire esistenza a ciò che produce spontaneamente: i postulati del pensiero empirico chiariscono infatti che reale è

complessità di tale concetto e del suo carattere produttivo, non-sensibile e intuitivo, mostra il suo legame essenziale alla critica kantiana al razionalismo, come sarà utile sottolineare anche ai nostri scopi.

¹⁹ Si tratterebbe cioè di un'erronea identificazione tra due paradigmi differenti, da una parte l'intelletto intuitivo, dall'altra l'intelletto discorsivo. Ciò è messo in chiaro da Kant stesso nella Deduzione trascendentale, nello specifico a proposito delle categorie: "[...] se io volessi pensare un intelletto esso stesso intuente (per esempio, un intelletto divino, che non si rappresentasse oggetti dati, risultando piuttosto tale, che gli oggetti stessi fossero simultaneamente dati o prodotti dalla sua rappresentazione), le categorie non avrebbero alcun significato rispetto ad una tale conoscenza. Esse sono soltanto regole per un intelletto, il cui potere consiste interamente nel pensiero, cioè nell'atto di portare all'unità dell'appercezione la sintesi del molteplice, il quale gli è stato dato da un'altra parte nell'intuizione", *KrV* p. 174-175 [AA III 116].

²⁰ Cfr. *KrV* p. 106 [AA III 72], p. 161 [AA III 110], p. 165 [AA III 112], p. 175 [AA III 116], p. 328 [AA III 210], p. 330 [AA III 212].

esclusivamente “ciò che è collegato con le condizioni materiali dell’esperienza (con la sensazione)”²¹.

1.2.1. L’ammissione del noumeno in senso negativo

Essendo in questo modo del tutto confutata una concezione positiva del noumeno, non rimane che chiedersi che tipo di caratterizzazione potrà essere legittimamente conferita alla sua declinazione negativa, che non assegna al noumeno alcuna determinazione né alcuna realtà autonoma e che, per ciò, non trasgredisce i limiti imposti dalla critica trascendentale. A questo proposito sarà utile innanzitutto precisare come nella differenza tra il senso negativo e positivo di noumeno riecheggi la distinzione sopra delineata tra una natura trascendentale legittimamente attribuita alle categorie e un uso trascendentale che le svia dalla loro naturale destinazione. Se infatti nel primo binomio la natura trascendentale dei concetti puri era affermata positivamente da Kant e distinta dall’illegittimo uso trascendentale delle stesse, anche nel secondo binomio il senso negativo di noumeno viene difeso e differenziato dal suo senso positivo, che al contrario viene rinnegato.

Nello specifico, al fine di analizzare la legittimità del noumeno in senso negativo, sarà opportuno considerare in primo luogo come esso, in linea con la sua origine intellettuale e con la svolta trascendentale kantiana, vada necessariamente identificato non con un mero “oggetto intelligibile”²² ma con il *concetto di un tale oggetto*. In questo senso torna il riferimento, sopra considerato, al pensiero [*Denken*] distinto dall’attività conoscitiva e caratterizzante tanto il significato trascendentale delle categorie quanto il senso negativo di noumeno. Kant rimarca con forza come il pensiero e il concetto di noumeno non vadano scambiati per un oggetto, e come le categorie, in cui di fatto tale noumeno consiste, “risultino semplicemente forme soggettive dell’unità dell’intelletto, tuttavia senza un oggetto”²³. In particolare in base a quest’ultima formulazione, sembra delinearsi una netta distinzione tra un ambito oggettivo, in cui si

²¹ KrV, p. 289 [AA III 185]. Tale argomento viene ulteriormente rafforzato attraverso la confutazione kantiana alla prova ontologica, relativa alla trattazione della teologia razionale: qui infatti Kant precisa che “noi dobbiamo *uscir fuori* da un concetto, per poter attribuire l’esistenza a un oggetto”, KrV p. 625 [AA III 402], corsivo mio.

²² KrV, p. 330 [AA III 212].

²³ KrV, p. 354-355 [AA III 230].

danno intuizioni sensibili e si produce conoscenza, e un ambito soggettivo, legato al pensiero e indipendente dall'esperienza sensibile, dove sopravvive soltanto il *concetto* di un oggetto noumenico.

Al fine di differenziare il concetto di noumeno dai concetti utilizzati e prodotti secondo un uso empirico, Kant impiega l'interessante espressione di "concetto problematico"²⁴: con ciò viene designato un concetto in sé non contraddittorio ma sprovvisto di realtà oggettiva, in quanto astratto dal legame con la sensibilità. La negazione di una caratterizzazione ontologica del noumeno non comporta, dunque, anche la negazione della sua possibilità logica, cioè della semplice possibilità di *pensarlo*, garantita dalla non contraddittorietà di tale concetto con sé stesso²⁵: "non si può infatti sostenere", afferma Kant, "che la sensibilità sia l'unico modo possibile di intuizione"²⁶. Dal momento che possiamo ammettere, per quanto non comprendere né attribuire a noi stessi, la possibilità di un intelletto intuitivo, anche l'oggetto da esso prodotto sarà ammissibile nella sua possibilità, anche se non nella sua realtà dal momento che tale facoltà è solo pensata e non anche attuata da noi²⁷. A tale assenza di realtà corrisponderà, specifichiamo, anche un'assenza di determinatezza per il concetto problematico di noumeno, che, come abbiamo visto, non risulta da alcuna applicazione di categorie a un molteplice dato e che per questo viene anche definito da Kant come un "concetto totalmente indeterminato di un ente dell'intelletto"²⁸: in questo senso, grazie a esso è sì possibile ammettere "un ambito che si estende al di là della sfera delle apparenze", per quanto non ontologicamente, ma esso sarà "(per noi) vuoto"²⁹:

Il fatto che io, quando astraggo da queste relazioni [della materia], non abbia proprio più nulla da pensare, non sopprime il concetto di una cosa come apparenza, e neppure il concetto di un oggetto *in abstracto* [noumeno in

²⁴ KrV, p. 329 [AA III 211].

²⁵ Cfr. KrV, p. 318 [AA III 207] e nota. Kant distingue la "possibilità reale" o "trascendentale" di un concetto unito a un'intuizione sensibile, dalla "possibilità logica", cioè dalla semplice non contraddittorietà di un concetto astratto dalla relazione con la sensibilità. Specifichiamo che il carattere logico della possibilità che Kant attribuisce al noumeno non rimanda alla logica formale ma alla logica trascendentale: infatti, per quanto il principio di contraddizione sia una regola della logica formale (cfr. KrV, p. 228-230 [AA III 141-143]) ricordiamo che il concetto di noumeno proviene da un uso trascendentale *delle categorie*, non contemplate da una logica formale o generale.

²⁶ KrV, p. 329 [AA III 211].

²⁷ Ritorna, dunque, il riferimento all'intelletto intuitivo, che la concezione del noumeno in senso negativo sembrava escludere. In questo caso si tratta, tuttavia, del semplice concetto di esso, che *può* essere pensato dall'uomo come *impossibile* per l'uomo stesso.

²⁸ KrV, p. 325 [AA III 209].

²⁹ KrV, p. 330 [AA III 211]. Ciò richiama la celebre affermazione kantiana, con cui si apre la Logica trascendentale: "I pensieri senza contenuto sono vuoti [...]" (KrV, p. 209 [AA III 75]).

senso negativo], ma abolisce certo ogni possibilità di un oggetto tale da essere determinabile secondo semplici concetti, cioè di un noumeno [in senso positivo]³⁰

1.2.2. La funzione necessaria del noumeno in senso negativo

Nonostante la semplice natura concettuale e indeterminata del concetto di noumeno, ad esso Kant affida una funzione determinante ed essenziale per la costituzione dell'idealismo trascendentale:

Tale concetto è [...] necessario perché l'intuizione sensibile non venga estesa sino alle cose in sé stesse, cioè per limitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile (difatti le altre cose, cui non giunge l'intuizione sensibile, si chiamano noumeni proprio al fine di mostrare che le conoscenze non possono estendere il loro dominio a tutto ciò che è pensato dall'intelletto)³¹

Affermando la necessaria limitazione delle pretese della sensibilità che consegue all'ammissione (e non determinazione) del noumeno, Kant si rivolge espressamente contro la filosofia di Locke, che, "secondo il suo sistema della noogonia [...], aveva sensualizzato tutti quanti i concetti dell'intelletto"³². Locke aveva cioè applicato i concetti di spazio e tempo oltre le condizioni dell'intuizione sensibile, mettendo così in atto quello che potrebbe essere definito un uso trascendentale delle intuizioni spaziotemporali: con ciò aveva stabilito la possibilità della conoscenza nella capacità della sensibilità di riferirsi alle cose in sé stesse.

Dunque, se da una parte la critica al senso positivo di noumeno e all'uso trascendentale delle categorie è funzionale alla limitazione dei concetti puri alla relazione con la sensibilità, d'altra parte l'ammissione del senso negativo di noumeno e del significato trascendentale delle categorie permette un'ulteriore e differente

³⁰ KrV, p. 353 [AA III 229]. Le determinazioni di una natura concettuale, indeterminata del noumeno e della sua origine a partire da un'intuizione intellettuale non vanno interpretate come conoscenze di un noumeno in realtà inconoscibile e dunque come una trasgressione da parte di Kant dei limiti critici da lui stesso imposti, come sostengono ad esempio Bennett (J. Bennett, op. cit., pp. 52-53) e Walsh (W.H. Walsh, op. cit., pp. 79-80): si tratta infatti di determinazioni derivate analiticamente dallo stesso concetto di noumeno (Cfr. H. Allison, op. cit., p. 17, 56).

³¹ KrV, p. 329 [AA III 211]. Kant caratterizza in questo senso il noumeno oltre che come "necessario", anche come "inevitabile" e non "arbitrario": cfr. KrV, p. 330 [AA III 212]. Vedremo nella sezione conclusiva di questa parte del nostro lavoro come tale necessità non si sostituisca alla mera possibilità logica di tale concetto.

³² KrV, p. 342 [AA III 221].

limitazione, altrettanto fondamentale, impedendo agli elementi sensibili di determinare l'ambito del pensiero puro. Ciò che a Kant preme mostrare attraverso questo parallelismo, come emerge espressamente nell'*Anfibolia*, è la distinzione tra due ambiti differenti, quello dell'apparenze e quello dell'intelletto puro e non la mera soppressione del secondo. Se il noumeno non può essere determinato dalle categorie, destinate a un uso empirico, alla stregua di un oggetto di conoscenza, non per questo il suo terreno potrà essere dominato dagli elementi sensibili e annullato dunque nella sua differenza peculiare³³.

La confusione tra apparenze e *noumena* può esprimersi più precisamente attraverso una duplice direzione. Da una parte le categorie vengono utilizzate indipendentemente dalle condizioni sensibili nell'illusione di conoscere *noumena* come se si trattasse di apparenze: è il caso, secondo Kant, di Leibniz, che avendo inoltre degradato i sensi a un modo di conoscenza difettoso, aveva sostituito totalmente l'ambito empirico con quello puramente intellettuale. Dall'altra parte, sono le condizioni spaziotemporali ad essere applicate ai *noumena* ridotti alla stregua di apparenze, secondo l'errore che, come abbiamo visto, Kant attribuisce a Locke. È dunque contro la riduzione della conoscenza all'accesso alle cose in sé, sia esso permesso dall'intelletto o dalla sensibilità, che Kant si pone nel momento in cui critica l'uso trascendentale delle categorie e contemporaneamente ammette il concetto negativo di noumeno, sostenendo così la necessità di una distinzione tra *phaenomena* e *noumena*, e non una mera negazione dei secondi.

È bene a questo punto mettere in chiaro come tale distinzione e l'impossibilità della conoscenza dei *noumena* ad essa connessa abbia a che fare essenzialmente con l'idealismo trascendentale kantiano e quale sia, dunque, la sua portata. Attraverso il suo idealismo trascendentale, Kant, limitando la possibilità di esperienza e conoscenza al solo mondo fenomenico e relegando il noumeno a un'ulteriorità non conoscibile, intende separare nettamente un paradigma antropocentrico da un paradigma teocentrico: quest'ultimo, rappresentato da un intelletto intuitivo in grado di conoscere *noumena*, costituiva il modello adottato sia da Leibniz che da Locke, che ad esso commisuravano

³³ Questa duplice e reciproca limitazione tra *phaenomena* e *noumena* è maggiormente evidenziata nei *Prolegomeni*, che più della *Critica* sottolineano la necessità di contenere le pretese della sensibilità: cfr. *Prol* pp. 224-226 [IV 350].

la stessa conoscenza umana, la quale, nel primo caso a causa dell'influenza della sensibilità, nel secondo della capacità umana di conoscere esclusivamente le essenze nominali, risultava imperfetta rispetto a quello. Kant trasforma il paradigma teocentrico e il noumeno ad esso connesso in un concetto indeterminato proprio dell'uomo, che lungi dal confrontarsi con esso lo pensa proprio per differenziarsene, salvaguardando così la compiutezza e perfezione della conoscenza umana. Il noumeno, non a caso, dal momento che non risulta da alcuna applicazione di categorie a un molteplice dato e in mancanza di un'altra modalità conoscitiva a noi accessibile e ad esso adeguata, viene descritto, in quanto "concetto vuoto senza oggetto", come un'*impossibilità* contrapposta alla possibilità delle categorie nel loro uso empirico³⁴. A causa della sua impossibilità il concetto di noumeno viene identificato con il concetto di Nulla e, per quanto Kant non intenda con ciò risolverlo in un nulla, pure questa definizione ci ricorda la nostra incapacità di attualizzare la possibilità che esso rappresenta³⁵. L'uso empirico delle categorie garantisce al contrario una conoscenza possibile, che, coniugando insieme il carattere soggettivo con la validità oggettiva della conoscenza umana, permette a Kant di bilanciarsi tra l'eccessivo soggettivismo del razionalismo leibniziano e l'eccessivo appiattimento sugli oggetti d'esperienza dell'empirismo lockiano, che, in entrambi i casi, stabilendo come criterio di conoscenza l'accesso alle cose in sé, finivano per risolversi in un realismo trascendentale³⁶.

In questo duplice indirizzo critico si possono cogliere le due anime del pensiero kantiano, sviluppate dapprima separatamente nel periodo precritico. Se da una parte, infatti, la *Critica della ragione pura* porta a uno sviluppo più maturo l'antirazionalismo che anima *I sogni di un visionario, chiariti con i sogni della metafisica*, attraverso la critica al dogmatismo metafisico, sia nella sua declinazione generale sia, come vedremo, in quella speciale, essa non si appiattisce in una posizione meramente empirista, non mancando di sviluppare anche la seconda anima del periodo precritico, caratterizzata

³⁴ Si tratta della distinzione già considerata tra possibilità semplicemente logica e possibilità reale o trascendentale.

³⁵ Cfr. *KrV*, p. 357-58 [AA III pp. 232-33].

³⁶ Tale complessiva interpretazione dell'idealismo trascendentale kantiano in contrapposizione al realismo trascendentale attribuibile tanto a Leibniz quanto a Locke si deve allo studio di Allison, che concentrando sul significato epistemico delle condizioni di possibilità dell'esperienza ha difeso la sostenibilità della posizione kantiana anche contro i suoi critici contemporanei: cfr. H. Allison, op. cit., pp. 3-50.

dall'antiempirismo della *Dissertazione* del 1770³⁷. In ultima analisi le due anime kantiane possono scoprire grazie allo sviluppo maturo della filosofia trascendentale un terreno comune che ne permette l'unione e il sostegno reciproco, il terreno appunto dell'idealismo trascendentale.

1.2.3. La rielaborazione del concetto di cosa in sé

Queste pagine offrono inoltre un ulteriore chiarimento al fine di determinare la natura dell'idealismo trascendentale. La funzione limitatrice del concetto indeterminato di noumeno infatti non mostra soltanto come anche la sensibilità, oltre all'intelletto, venga contenuta nelle sue pretese, ma anche che a operare tale limitazione sia lo stesso intelletto puro, da cui il concetto di noumeno ha origine:

Il nostro intelletto riceve a questo modo un'estensione negativa, ossia non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, con chiamare *noumena* le cose in sé stesse [*Dinge an sich selbst*] (non considerate come apparenze)³⁸

A ricevere una riformulazione importante in queste pagine è così il concetto di cosa in sé, introdotto da Kant a partire dall'Estetica trascendentale in contrapposizione al concetto di fenomeno [*Erscheinung*], che indicando un oggetto per come appare a noi attraverso l'intuizione sensibile rinvia immediatamente alla natura di tale oggetto per come è in sé, cioè al di là delle nostre condizioni per conoscerlo. Il concetto di cosa in sé ha ricevuto dagli interpreti opposte letture e si è rivelato determinante per stabilire il senso generale da attribuire alla filosofia kantiana in direzione tanto idealista quanto realista³⁹.

³⁷ Per un'analisi di queste due anime del pensiero kantiano, già evidenti nelle due maggiori opere del periodo precritico cfr. M. Grier, op. cit., pp. 17-69.

³⁸ KrV, p. 331 [AA III 212]: significativa anche la continuazione: "Anche a sé stesso, però, l'intelletto pone tosto dei limiti, ammettendo di non conoscere i noumeni mediante una qualsiasi categoria, e quindi di pensarli, solo sotto il nome di qualcosa di ignoto".

³⁹ Seguendo la classificazione offerta da Mark Pickering potremmo suddividere le interpretazioni della filosofia kantiana a partire dal concetto di cosa in sé in tre grandi classi: la prima, che potrebbe essere definita realistica in senso debole, concepisce le cose in sé come oggetti corrispondenti ai fenomeni ma privati delle loro proprietà sensibili (cfr. R. Langton, *Kantian Humility*, Clarendon Press, New York, 1998; L. Allais, "Kant's One World: Interpreting "Transcendental Idealism", in *British Journal for the History of Philosophy* 12, 2004, 655-684); la seconda, realistica in senso forte, attribuisce alle cose in sé una realtà indipendente rispetto a quella dei fenomeni (cfr. P. F. Strawson, op. cit., P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987); la terza, dallo stampo idealistico, o meglio, epistemologico, che qui, come si può vedere, tendiamo a sostenere, concepisce le cose in sé come

Senza poter entrare nel merito di questo dibattito, è interessante ai nostri scopi notare che, se è corretto interpretare il concetto di noumeno come una specificazione del concetto di cosa in sé, come sembra emergere da queste pagine conclusive dell'Analitica⁴⁰, si esclude la possibilità di attribuire alla cosa in sé un significato ontologico, come sostanza o causa delle apparenze, realmente esistente ma a noi mai accessibile. Come commenta acutamente Leo Lugarini, in questo modo "la cosa in sé viene ad essere propriamente non un'altra realtà oltre a quella fenomenica ma designa un'altra maniera di conoscere l'oggetto, mediante intuizione originaria o spirituale invece che per mezzo di intuizione sensibile"⁴¹. Nuovamente è la svolta trascendentale ad entrare in gioco e a determinare la posizione kantiana, che, attraverso la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ovvero, tra fenomeno e noumeno, mette in luce una differenza nel modo di considerare l'oggetto della conoscenza, empirico l'uno, metafisico l'altro, piuttosto che una distinzione tra due ordini di realtà. Ciò contribuisce a fondare e rafforzare l'idealismo trascendentale, che, come abbiamo messo in luce sopra, è rivolto proprio contro una concezione dei *noumena* come oggetti consistenti a cui si debba conformare la conoscenza, anche per l'uomo che è di fatto impossibilitato ad accedervi.

1.3. Problematizzazione

La possibilità di pensare al concetto di un oggetto non sensibile permette, come abbiamo visto, di limitare tanto le categorie al solo uso empirico, quanto le intuizioni alla sola datità empirica e di fondare, attraverso la conseguente distinzione tra *phaenomena* e *noumena*, l'idealismo trascendentale kantiano. Attraverso la nostra analisi abbiamo infatti messo in luce come la fondazione kantiana dell'esperienza preveda non solo l'esposizione dell'infondatezza di un'esperienza non compresa entro

un modo di considerare le cose in generale, astratte dalle loro qualità sensibili (Cfr. H. Allison, op. cit., L. Lugarini, op. cit.). Cfr. M. Pickering, "Kant's Theoretical Reasons for Belief in Things in Themselves", *Kant-Studien* 107 (4), 2016, p. 589.

⁴⁰ In questa sede Kant identifica esplicitamente la dottrina della sensibilità, da cui era emerso il concetto di cosa in sé, alla dottrina del noumeno in senso negativo: cfr. *KrV* p. 326 [AA III 210]; cfr. anche *KrV* p. 324 [AA III 209], dove si fa riferimento a una duplice formazione del concetto di noumeno, legato tanto al concetto di apparenza e dunque alla dottrina della sensibilità, quanto all'uso trascendentale dell'intelletto puro.

⁴¹ L. Lugarini, op. cit., p. 147. Si tratta della stessa interpretazione epistemologica adottata da Allison: cfr. H. Allison, op. cit., p. 16, p. 57. Naturalmente i sostenitori di un'interpretazione realistica forte del pensiero kantiano non accettano l'identificazione tra cose in sé e *noumena*, che anzi costituirebbero a loro avviso due realtà ontologicamente differenti.

le sue condizioni di possibilità, ma anche la necessità di mostrare la *possibilità* di un'esperienza non inclusa entro tali condizioni. Se l'uso trascendentale delle categorie e il senso positivo di noumeno tentavano illegittimamente di applicare le stesse condizioni di un'esperienza possibile a oggetti originati esattamente attraverso il superamento di tali condizioni, il significato trascendentale delle categorie e il senso negativo di noumeno esibisce esclusivamente la possibilità di pensare a tali oggetti, chiarendone immediatamente, come abbiamo visto, la natura concettuale. Tali sezioni conclusive dell'Analitica non svolgono dunque, come avevamo ipotizzato inizialmente, soltanto una funzione negativa ma prospettano immediatamente anche un ulteriore elemento, essenziale alla stessa fondazione condotta da Kant.

Ma la mera possibilità di pensare al concetto di noumeno è davvero sufficiente a limitare le pretese della sensibilità e con ciò a giustificare la distinzione tra un ambito fenomenico e un ambito puramente intelligibile? Tale possibilità viene connotata da Kant, secondo quanto abbiamo visto, come una possibilità logica prodotta dalla non contraddittorietà del concetto negativo di noumeno. Dalla possibilità di tale concetto viene poi dedotta la sua necessità in relazione alla funzione limitatrice della sensibilità da esso assolta, funzione a sua volta essenziale, seppur solo implicitamente, alla costituzione dell'idealismo trascendentale. Eppure, a ben vedere, una mera possibilità logica non risulta sufficiente a sostenere un ruolo tanto importante. È opportuno infatti osservare che il concetto noumenico è connotato da una natura soggettiva, in quanto legato alle sole categorie che al di fuori di un legame con l'intuizione non possiedono validità oggettiva, e da un carattere accidentale, dal momento che *può* essere ma anche non essere pensato: se è vero che al fine di valutare tale nuovo concetto non valgono più i criteri per una conoscenza possibile, in base ai quali esso sarebbe del tutto illegittimo, è anche vero che Kant non ne ha forniti altri fino a questo punto della *Critica*. La soggettività e l'accidentalità del concetto noumenico che si prospettano ora non sono ai nostri occhi meglio chiarite che come contrarie all'oggettività e alla necessità, né d'altra parte ci viene spiegato perché e come nonostante questo *debbano*, e non semplicemente possano, svolgere quella funzione limitatrice necessaria alla costituzione dell'esperienza.

È necessario inoltre aggiungere un'ulteriore osservazione: la necessità attribuita da Kant al concetto di noumeno per la tenuta della filosofia critica, risulta come effetto

dalla sua possibilità logica, e non può in questo senso essere scambiata per la giustificazione a innalzare tale possibilità a necessità. Da questo punto di vista si potrebbe rivolgere al concetto di noumeno la stessa critica che può essere indirizzata alla nozione di cosa in sé. Potrebbe sembrare infatti che, come la nozione di cosa in sé era stata introdotta nell'Estetica trascendentale esclusivamente a partire dalla negazione alla nozione di fenomeno, così anche il concetto di noumeno in cui essa, come abbiamo visto sopra, è confluita, sia prodotto dalla semplice astrazione dal modo di conoscenza possibile. In questo senso la sua necessità, conseguendo dalla contrapposizione al concetto di fenomeno, non potrebbe essere utilizzata per fondare l'essere fenomenico dei fenomeni, essendo piuttosto da questi fondata. Eppure il passaggio dalla nozione di cosa in sé al concetto di noumeno segna uno sviluppo ulteriore dell'argomentazione kantiana. Nelle sezioni conclusive dell'Analitica, infatti, attraverso il riferimento all'oggetto in generale si è mostrata un'origine della cosa in sé diversa dalla semplice negazione o astrazione dal mondo fenomenico. Si è rivelata un'origine concettuale, nel senso di un concetto prodotto non per differenza da quelli legittimamente da noi utilizzati, ma spontaneamente emerso dalla natura pura delle categorie. Il concetto di noumeno presenta dunque una natura propria e originaria che non è tuttavia sufficientemente affermata e sviluppata da Kant, come abbiamo visto in relazione ai limiti della possibilità che gli è attribuita. Inoltre la provenienza intellettuale di tale concetto rende problematico il riferimento ad esso in una chiave puramente negativa. Se da una parte abbiamo considerato che l'esclusione del noumeno dalla possibilità di esperienza e conoscenza fornisce la chiave di volta per la costituzione di un idealismo trascendentale in grado di disancorarsi dal modello teocentrico, dall'altra non ci si potrà esimere dal notare che è lo stesso intelletto umano a dare origine al pensiero di un intelletto intuitivo e del noumeno ad esso connesso: tra i due paradigmi conoscitivi emerge così un legame che necessita di un chiarimento ulteriore, non essendo sufficiente il riferimento a una loro netta distinzione.

Dalle nostre conclusioni è emerso che la necessità dell'ammissione di tale concetto allo scopo di fondare l'idealismo trascendentale richiede una più approfondita trattazione di esso, mentre la presentazione della sua natura originariamente concettuale ha già aperto uno spiraglio verso la successiva direzione di ricerca⁴².

⁴² Centi, come abbiamo anticipato, interpreta allo stesso modo il passaggio dall'Analitica alla Dialettica, mettendone in luce la continuità (seppur in riferimento all'autocoscienza trattata nella Deduzione e non

Ricapitoliamo ora, in conclusione a questa prima parte, i risultati emersi dalla nostra analisi. Abbiamo considerato necessario allo studio della Dialettica trascendentale un preliminare esame della parte da cui è preceduta nella prima *Critica*, l'Analitica, dove Kant si confronta già con l'infondatezza della trasgressione dei limiti dell'esperienza, a cui anche la Dialettica, nella sua funzione negativa, è dedicata. In realtà, l'analisi del terzo capitolo e dell'appendice dell'Analitica ha radicalmente smentito le nostre ipotesi iniziali: infatti, ancor prima di confrontare le critiche alla metafisica qui condotte con quelle sviluppate in sede dialettica, è emerso come alla dimostrazione di un'infondatezza dell'uso trascendentale delle categorie e del senso positivo di noumeno si accompagni l'ammissione di un significato puramente trascendentale delle categorie e di un concetto negativo di noumeno. Tale ammissione è risultata inoltre necessaria alla stessa fondazione dell'esperienza, ma non sufficiente a tale scopo, almeno nella formulazione che in queste sezioni Kant si è limitato a dare di essa. Abbiamo così voluto mettere in luce come una Dialettica trascendentale riservata alla trattazione di un ambito intelligibile per ora solo accennato sia necessariamente richiesta dallo stesso esito dell'Analitica allo scopo di fondare compiutamente l'idealismo trascendentale.

Seconda parte

In questa parte del nostro studio verranno prese in esame, in primo luogo, le sezioni iniziali della Dialettica trascendentale al fine di mettere in luce il modo specifico di trasgressione dei limiti dell'esperienza di cui essa tratta, differente, come abbiamo anticipato, da quello precedentemente indagato in sede analitica; attraverso tale esame sarà inoltre possibile chiarire immediatamente come a questa seconda parte della Logica trascendentale non possa essere attribuita esclusivamente il ruolo di *pars destruens*. In secondo luogo, estendendo il nostro studio anche alla sezione conclusiva della Dialettica, la sua Appendice, mostreremo in che modo attraverso questa Kant riesca a soddisfare compiutamente le esigenze rimaste scoperte nell'Analitica, fondando e

anche a queste ultime sezioni dello Schematismo) e provando in questo senso come l'Analitica esiga necessariamente il successivo sviluppo dialettico: cfr. B. Centi, op. cit., p. 118.

rafforzando il concetto di oggetto noumenico e l'ambito intelligibile emerso nelle sue ultime sezioni⁴³.

2.1. La ragione

Analizzeremo inizialmente l'oggetto della Dialettica trascendentale, innanzitutto a partire dall'Introduzione e dal Libro primo, al fine di comprendere in che modo esso implichi una trasgressione dei limiti d'esperienza, che non sia identificabile con l'uso trascendentale delle categorie e che non si riduca a un mero errore incompatibile con l'idealismo trascendentale.

Come abbiamo anticipato, così come l'intelletto e i concetti intellettuali erano stati oggetto della prima parte della Logica trascendentale, e la sensibilità e le intuizioni dell'Estetica, oggetto di questa seconda parte della Logica trascendentale è la facoltà della ragione e i concetti da essa prodotti, le idee trascendentali. Al fine di chiarire la natura di questa nuova facoltà Kant afferma: "al di sopra della ragione, non si trova in noi nulla di più alto, per elaborare la materia dell'intuizione, e per sottoporla all'unità suprema del pensiero"⁴⁴. Specifichiamo che a caratterizzare la ragione non è tanto la tendenza unitaria, che anche intuizione e intelletto mettono in atto rispetto alla materia sensibile, immediatamente la prima, mediatamente il secondo, quanto il carattere "supremo", "più alto" di tale unità, che per questo, come emergerà più avanti, si distingue dalle precedenti.

Se tempo e spazio costituivano le forme pure con cui la materia sensibile veniva immediatamente percepita e ordinata, e i giudizi permettevano all'intelletto di legare tali percezioni attraverso note comuni (i concetti), sarà ora l'unione tra i giudizi, prodotta attraverso sillogismi, a rendere possibile l'unità suprema dell'esperienza perseguita dalla ragione. Ad essa infatti Kant associa una "conoscenza in base a principi",

⁴³ Prenderemo dunque in analisi le stesse parti della Dialettica che J. Bennett giudica inconsistenti ed estrinseche rispetto alle sue sezioni centrali, dedicate alla psicologia, cosmologia e teologia razionali, considerando come la sua errata attribuzione alla Dialettica di un ruolo meramente negativo sia probabilmente dovuta a tale misconoscimento.

⁴⁴ KrV, p. 363 [AA III 237].

attraverso la quale “conosco il particolare nell’universale mediante concetti”⁴⁵: si tratta, cioè, di un modo di conoscenza che rintraccia per ogni giudizio intellettuale (conclusione: “Caio è mortale”) una regola universale, vale a dire un principio (premessa maggiore: “Se è un uomo allora è mortale”, cioè “Tutti gli uomini sono mortali”), nel momento in cui è possibile sussumere il soggetto della conclusione (“Caio”) sotto la condizione di tale regola (“Se è un uomo”), costituendo così la premessa minore: “Caio è un uomo”⁴⁶. In questo modo il primo giudizio (conclusione) viene riconosciuto come il prodotto dell’inferenza messa in atto tra la premessa maggiore e quella minore. Attraverso sillogismi, dunque, la ragione ordina le conoscenze intellettuali, chiedendosi per ogni giudizio d’esperienza a quali condizioni esso si sia potuto dare e subordinando così le regole inferiori alle regole superiori⁴⁷.

Come è evidente da questa breve caratterizzazione, la ragione è modellata innanzitutto su una specifica struttura logica, attraverso la quale essa può essere messa in atto secondo un uso formale o secondo un uso reale: ciò rimanda alle sezioni introduttive della Logica trascendentale, dove, come abbiamo anticipato, la logica generale o formale, “che astrae da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni relazione di questa con l’oggetto”, viene differenziata dalla logica trascendentale, in quanto “conoscenza attraverso cui pensiamo interamente *a priori* certi oggetti”, da cui dunque viene escluso unicamente il contenuto empirico, mentre viene mantenuto quello puro⁴⁸. Tale distinzione si riflette tanto allo stadio analitico, attraverso la separazione tra, rispettivamente, funzioni logiche dell’intelletto nei giudizi e suoi concetti puri, quanto in sede dialettica, dove il sillogismo potrà valere, da una parte, come forma logica in grado di ordinare i giudizi intellettuali, dall’altra, come produttore i propri principi razionali in grado di garantire tale ordine. Secondo un uso formale, dunque, la ragione utilizzerà in quanto premesse maggiori dei propri sillogismi “principi relativi”,

⁴⁵ KrV, p. 365 [AA III 239].

⁴⁶ Cfr. KrV, p. 381 (B250-251), p. 387 [AA III 255]. Kant distingue tale inferenza mediata in quanto sillogismo della ragione [*Vernunftschluß*] dall’inferenza immediata prodotta dall’intelletto [*Verstandschluß*]: quest’ultima consiste nella derivazione di un giudizio da un altro senza un giudizio intermedio, mentre la prima richiede, oltre al concetto che un giudizio contiene in sé, anche degli altri al fine di derivare una conoscenza da esso. Cfr. *Log* § 42-44, KrV, p. 367 [AA III 240].

⁴⁷ Michael Rohlf interpreta in questo modo l’attività della ragione: “[...] already given experience or more precisely judgments about experience are the starting points or input for reason. Reason’s basic function is to ask about any given empirical judgment: *why?* Moreover, once reason finds an answer to this question, it subjects that answer in turn to the same question: *why?*”, M. Rohlf, “The Ideas of Pure Reason”, in P. Guyer eds., *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

⁴⁸ KrV, p. 112-113 [AA III 77-78].

formulati cioè dall'intelletto, che conseguentemente hanno origine dal rapporto con l'intuizione pura e non sono a loro volta conosciuti in base a principi, pur essendo utilizzati in qualità di principi. Secondo un uso reale della ragione, al contrario, dalla forma sillogistica sarà possibile estrarre "principi in modo assoluto", originati dalla stessa ragione in completa separazione tanto dai sensi quanto dall'intelletto⁴⁹.

2.1.1 L'uso logico della ragione

Prima di indagare tali principi puramente razionali al fine di vagliarne la possibilità e la fondatezza, sarà opportuno chiarire ulteriormente l'uso logico della ragione, dal momento che è a partire da esso che quei principi potranno essere compresi. A tal fine sarà opportuno riportare quella che Kant definisce "la proposizione fondamentale peculiare della ragione in generale (nell'uso logico)" che d'ora in poi chiameremo, sulla scorta dello studio di Grier, P_1 , e che nello specifico consiste nel:

[...] trovare, per la conoscenza condizionata dell'intelletto, l'incondizionato con cui venga completata l'unità di tale conoscenza.⁵⁰

Allo scopo di spiegare tale principio logico consideriamo innanzitutto che, come si è mostrato poco sopra e come sottolinea Rohlf, la ragione, nell'ordinare le conoscenze intellettuali attraverso sillogismi, non discende dalla premessa maggiore alla conclusione, secondo la visione tradizionale della logica moderna, ma piuttosto ascende dalla conclusione, che in questo senso può essere attinta semplicemente dall'esperienza, alla premessa maggiore, presente nell'intelletto ma anch'essa originata a partire dall'esperienza⁵¹; è dunque verso la regola superiore, e non verso la conclusione, che è indirizzata la facoltà razionale. In secondo luogo, andrà sottolineato che nella ricerca dell'unità suprema la ragione non potrà limitarsi a formulare legami sillogistici separati

⁴⁹ Cfr. *KrV*, pp. 364-366 [AA III 237-239]. È bene fin da subito specificare, da una parte, che i "principi relativi" andrebbero meglio riconosciuti come il prodotto dell'unione tra intelletto e immaginazione, dato il loro legame con l'intuizione pura, dall'altra che i "principi in modo assoluto", in cui riconosceremo più avanti le idee trascendentali, non presentano un legame con l'intuizione pura, come i precedenti, ma con l'intuizione in generale, al pari dei concetti puri dell'intelletto astratti dalla forma logica del giudizio.

⁵⁰ *KrV*, p. 370 [AA III 243]; cfr. M. Grier, op. cit., pp. 117-130.

⁵¹ Cfr. M. Rohlf, op. cit., p. 197. Tale interpretazione della direzione ascendente della ragione risolve i problemi riscontrati da Bennett che distingue e non riesce compiutamente a coniugare una ragione discendente e una ragione ascendente: cfr. J. Bennett, op. cit., 263-264. Lo stesso Kant dichiara di interessarsi alla "serie nel verso delle condizioni", che gli chiama "prosilogismo", e non anche alla "serie nel verso del condizionato", "episilogismo": cfr. *KrV*, p. 392 [AA III 259].

l'uno dall'altro, ma al contrario sarà volta a creare serie di sillogismi l'uno connesso all'altro, riconoscendo in ogni condizione rintracciata un condizionato di cui cercare a sua volta la condizione⁵². Si spiega meglio in questo modo il riferimento all'incondizionato espresso nella massima logica a capo di tale attività razionale, che nel risalire da condizioni inferiori a condizioni superiori è animata dalla ricerca di una condizione che a sua volta non sia condizionata (l'incondizionato appunto) grazie alla quale potrebbe pervenire all'unità suprema del pensiero. Il carattere supremo che avevamo anticipato essere la cifra peculiare dell'unità perseguita dalla ragione si chiarisce così ulteriormente attraverso tale riferimento all'incondizionato, assente dalle aspirazioni dell'intelletto e della sensibilità.

È opportuno specificare che secondo tale principio, in quanto “norma semplicemente logica, la quale prescrive di avvicinarsi, nell'ascendere verso condizioni sempre più alte, alla completezza di queste”⁵³, l'incondizionato viene solo cercato, dato semplicemente come compito [*aufgegeben*]: esso non inerisce, cioè, alla natura degli *oggetti* e non viene, secondo questo uso logico, indagato di per sé alla stregua di un oggetto dell'esperienza, ma riguarda esclusivamente la natura *soggettiva* della nostra ragione. Kant a questo proposito definisce tale principio “legge soggettiva”⁵⁴, “massima logica”⁵⁵, “bisogno della ragione”⁵⁶ al fine di escluderne qualsivoglia validità oggettiva.

La necessità di rimarcare tale natura soggettiva dipende strettamente dalla funzione specifica svolta dalla ragione nel suo uso formale indirizzato verso l'incondizionato: questa sottolineatura è infatti del tuo assente a proposito dei giudizi impiegati dall'intelletto formale, di cui anzi Kant rimarca la capacità di dare forma oggettiva alla materia empirica. Tale carattere soggettivo non dipende dunque strettamente dalla formalità della funzione, bensì dal campo peculiare in cui opera la ragione. A proposito di ciò è necessario considerare innanzitutto che essa, al contrario dell'intelletto, si riferisce al molteplice intuito non direttamente, ma attraverso i giudizi dell'intelletto che raccolgono in sé tale molteplice ed è in primo luogo ad essi, dunque,

⁵² Si tratta della serie ascendenti dei prosillogismi, che non discuteremo in modo approfondito: cfr. *KrV*, p. 388-389 [AA III 256-257].

⁵³ *KrV*, p. 371 [AA III 243].

⁵⁴ *KrV*, p. 369 [AA III 241].

⁵⁵ *KrV*, p. 370 [AA III 243].

⁵⁶ *KrV*, p. 371 [AA III 243].

che fornisce unità *a priori* mediante concetti⁵⁷; ordinando giudizi già costituiti, la ragione non prova la loro verità, già verificata grazie alla loro origine empirica, quanto il fondamento della loro necessità, garantita dal legame a una regola universale⁵⁸. Essa, dunque, non rende possibile, attraverso la connessione che fornisce, la costituzione di oggetti, ma unicamente una loro concatenazione necessaria, e per questo non può mai, anche a contatto con le conoscenze intellettuali, e attraverso esse con il materiale empirico, concretarsi in singoli oggetti d'esperienza, che al contrario riceve come già costituiti. In secondo luogo, la soggettività che Kant attribuisce alla ragione in relazione al suo uso formale, si spiega considerando che l'incondizionato a cui essa aspira è posto per definizione al di fuori di limiti entro i quali è possibile un'esperienza di oggetti. Il carattere supremo dell'unità che la ragione persegue la proietta dunque immediatamente in un ambito differente rispetto a quello di un'esperienza sempre condizionata, a cui si rivolge invece l'intelletto. Eppure, dal momento che nel suo uso logico essa ha a che fare unicamente con principi e giudizi intellettuali, non potrà vedere mai soddisfatta la propria aspirazione soggettiva e per ciò sarà costretta a risalire indefinitamente la serie prosillogistica⁵⁹. Solo i "principi in modo assoluto", originati esclusivamente dalla ragione, questa volta attraverso un uso reale, potrebbero rappresentare l'incondizionato: data la preannunciata ulteriorità rispetto all'esperienza possibile, Kant non può tuttavia esimersi dal domandarsi in che misura essi possano esseri possibili e fondati.

Dall'analisi dell'uso formale della ragione è emerso come il carattere soggettivo del principio che lo sostiene sia dovuto da una parte all'impossibilità di costituire a partire dalla ragione oggetti di esperienza, e dall'altra all'impossibilità di poter raggiungere l'unità suprema di tali oggetti già costituiti come si trattasse di un ulteriore oggetto da acquisire, a causa della natura incondizionata di tale unità, posta al di fuori dei limiti dell'esperienza. Rispetto al nostro proposito di esaminare in che senso la Dialettica trascendentale si occupi di un superamento dei limiti dell'esperienza, possiamo dunque specificare che l'uso formale della ragione finora considerato pur aspirando a tale superamento non possa strutturalmente mai portarlo a compimento.

⁵⁷ Cfr. KrV, p. 366 [AA III 239], p. 369 [AA III 242].

⁵⁸ Cfr. KrV, p. 381 (B251) e Pissis che dà tale interpretazione a queste righe: J. Pissis, op. cit., p. 36. Cfr. anche H. Allison, op. cit., p. 315.

⁵⁹ Anche i cosiddetti principi relativi non rappresentano infatti ancora un incondizionato, dal momento che essi dipendono da un'intuizione, sia pure essa pura, che li costringe entro i limiti di un'esperienza possibile. Per la differenza tra principi relativi e principi in modo assoluto sotto questa luce cfr. M. Rohlf, op. cit., p. 199.

Potremmo perciò concludere che a questo stadio non può essere constatata un'effettiva trasgressione dei limiti dell'esperienza. Si tratterà ora di vedere se l'uso reale della ragione, producendo rappresentazioni dell'incondizionato, sia davvero suscettibile di tale accusa, come preannunciato poco sopra.

2.1.2. L'uso reale della ragione

Anche l'uso reale o puro della ragione è sostenuto da un principio, questa volta non semplicemente logico, ma trascendentale, che, sempre seguendo Grier, denomineremo P_2 :

Se il condizionato è dato, è data altresì (cioè, è contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre, la quale è quindi essa stessa incondizionata.⁶⁰

La natura soggettiva della precedente massima logica viene in questo principio abbandonata in favore di un'oggettività garantita dall'aderenza a un presunto oggetto, l'incondizionato stesso, dato questa volta in quanto tale [*gegeben*] e non più come compito sempre ancora da realizzare [*aufgegeben*]⁶¹. Tale oggetto incondizionato viene prodotto dalla stessa ragione, che nell'uso reale, come abbiamo anticipato, non si riferisce più formalmente ai giudizi intellettuali, ma genera, a partire dalla propria forma logica, particolari principi e concetti. Come dunque i concetti puri dell'intelletto sono emersi "dalla forma dei giudizi (mutata in un concetto della sintesi delle intuizioni)", così i concetti puri della ragione hanno origine dalla "forma dei sillogismi, applicata all'unità sintetica delle intuizioni, secondo la norma delle categorie"⁶². Naturalmente l'unità generata, dovendo essere suprema, non potrà che abbracciare l'intero insieme dei condizionati, che esaurendoli dovrà essere a sua volta incondizionato. Per questo motivo l'uso reale della ragione trasgredisce *in toto* i limiti dell'esperienza possibile e Kant afferma che l'idea, cioè il concetto puro della ragione, "non vuol lasciarsi circoscrivere entro

⁶⁰ KrV, p. 370 [AA III 243].

⁶¹ Tale differenza è sottolineata in particolare da Pissis e McLaughlin: cfr. J. Pissis, op. cit., 197; P. McLaughlin, op. cit., pp. 554-572.

⁶² KrV, p. 380 [AA III 250]. Non prenderemo in considerazione la problematica trattazione kantiana della natura e dell'origine delle idee trascendentali, né dell'articolazione delle tre discipline razionali. Rimandiamo a Grier per l'analisi della duplice genesi delle idee, rintracciata, da una parte, nella forma sillogistica del pensiero, dall'altra nel bisogno di incondizionato: M. Grier, op. cit., pp. 130-139).

l'esperienza, poiché riguarda una conoscenza, di cui ogni conoscenza empirica [dunque condizionata] [...] è soltanto una parte"⁶³. In questo senso i concetti puri della ragione "sono trascendenti e oltrepassano i limiti di ogni esperienza: in questa non potrà dunque presentarsi mai un oggetto, che sia adeguato all'idea trascendentale"⁶⁴.

Kant si limita in queste sezioni iniziali della Dialettica a interrogarsi, senza fornire immediatamente una risposta, sull'effettiva possibilità di attribuire una natura oggettiva a tali concetti razionali, non riconoscibili, al contrario dei concetti intellettuali, in alcun oggetto d'esperienza⁶⁵. Tale determinazione di P₂ e delle idee trascendentali ci suggerisce, inoltre, un confronto, che affronteremo a breve, tra l'uso trascendentale delle categorie intellettuali, che non considerano i limiti dell'esperienza pur essendo ad essi destinati, e la proposizione oggettiva della ragione, già sempre trascendente rispetto ad essi.

2.1.2.1. L'illusione trascendentale

Sarà opportuno prima precisare che è proprio l'ammissione di questo principio che Kant definisce "illusione trascendentale". La confusione di una massima soggettiva per un principio oggettivo a cui abbiamo accennato nel presentare l'illusione dialettica nelle prime pagine del nostro lavoro consiste precisamente nell'affermazione di P₂. Alla luce della precedente analisi la definizione kantiana di illusione trascendentale si mostra ora più chiara:

Nella nostra ragione (considerata soggettivamente come una facoltà conoscitiva umana) si ritrovano regole fondamentali e massime del suo uso, le quali hanno perfettamente l'aspetto di proposizioni fondamentali oggettive, e per opera delle quali accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti a favore dell'intelletto venga considerata come una necessità oggettiva nella determinazione delle cose in se stesse.⁶⁶

⁶³ KrV, p. 372 [AA III 244].

⁶⁴ KrV, p. 385 [AA III 254].

⁶⁵ Per il momento Kant si limita a rilevare la problematicità e non concretezza delle idee. Per quanto riguarda la problematicità cfr. KrV, p. 385 [AA III 254]: "[...] dato che noi non possiamo mai tracciare un'immagine di siffatta totalità, essa rimane allora un problema senza alcuna soluzione"; cfr. anche KrV, p. 394 [AA III 261]. A proposito della mancanza di concretezza cfr. KrV, p. 382 [AA III 252]: "[...] tali concetti trascendentali possono del resto essere privi di un uso *in concreto*, ad essi adeguato"; cfr. anche KrV, p. 385 [AA III 254].

⁶⁶ KrV, p. 362 [AA III 236].

Si potrebbe riferire la “necessità soggettiva” sopra nominata a P_1 , e la “necessità oggettiva” a P_2 , anche se a ben vedere tali principi rappresentano un’unica proposizione fondamentale, che può essere considerata alla stregua di massima soggettiva, prendendo così la forma di P_1 , o come una determinazione oggettiva, diventando così P_2 ⁶⁷.

Il riferimento alla soggettività e all’oggettività ci permette ora di delineare compiutamente un confronto tra l’uso delle categorie intellettuali indagato nella prima parte e l’uso delle idee razionali qui introdotte. Al di là delle differenti facoltà da cui i due generi di concetti hanno origine, entrambi possono subire, secondo l’analisi kantiana, un’errata considerazione: da una parte l’intelletto attraverso un uso trascendentale, pretendendo di mantenere una validità oggettiva che in realtà ha perso a causa dall’astrazione dal rapporto all’intuizione sensibile, misconosce la natura non-oggettiva delle pure categorie; dall’altra la ragione nel suo uso reale scambia la sua aspirazione soggettiva per una determinazione oggettiva.

In entrambi i casi la confusione tra soggettività e oggettività produce degli errori nello sviluppo dell’attività conoscitiva, ma la diversa origine, intellettuale in un caso, razionale nell’altro, determina una differenza sostanziale tra i due errori: da una parte, infatti, l’illusione connessa alla ragione viene determinata come “inevitabile”, dall’altra, l’errore prodotto dall’intelletto viene specificato come emendabile. Più precisamente Kant afferma che l’illusione trascendentale può essere svelata e privata dell’inganno che produce, ma mai eliminata, inerendo essa “in modo ineliminabile alla ragione umana”⁶⁸. Al contrario, nelle stesse pagine introduttive della Dialettica l’uso (o meglio, “abuso”) trascendentale delle categorie viene descritto come “un semplice errore della capacità di giudizio [*Urteilkraft*] (non imbrigliata convenientemente dalla critica)”⁶⁹, la quale è in grado di correggerlo completamente, riassegnando all’intelletto, attraverso la riflessione trascendentale, il terreno a cui appartiene, l’esperienza, e il suo legittimo modo di operare, l’uso empirico, come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro.

⁶⁷ Grier, pur differenziando nettamente i due principi, precisa come si tratti di una distinzione interna a un unico principio: cfr. M. Grier, op.cit., p. 124.

⁶⁸ *KrV*, p. 363 [AA III 237]. L’illusione [*Illusion, Schein*], dunque, per quanto sia inevitabile, non sempre inganna [*betrügt*]: tale distinzione ritorna in molteplici punti del testo kantiano: cfr. ad esempio *KrV*, pp. 362 [AA III 236], p. 673 (AA III 438). Significativa a questo proposito è anche l’analogia con l’illusione ottica.

⁶⁹ *KrV*, p. 361 [AA III 235].

L'intelletto infatti non abita per sua natura un ambito *trascendente* i limiti dell'esperienza, al contrario della ragione, e in questo senso Kant accosta l'aggettivo "trascendente" esclusivamente all'attività razionale e non anche a quella intellettuale, dal momento che l'uso trascendentale di quest'ultima è negato⁷⁰.

Si potrebbe dunque affermare che attraverso l'illusione trascendentale Kant introduca nella descrizione della natura umana una dimensione ulteriore, l'ambito trascendente, non contemplato, se non parzialmente come vedremo a breve, nelle precedenti parti della *Critica della ragione pura*. Una grande parte degli interpreti ha sostenuto la paradossalità di tale aggiunta, in contrasto rispetto agli stessi dettami critici, che impediscono qualsivoglia trasgressione delle condizioni di possibilità dell'esperienza e oltre tutto contrario allo stesso successivo sviluppo dialettico, dedicato alla confutazione della *Metaphysica specialis* e dunque alla negazione dell'ambito trascendente in cui questa si muove⁷¹.

Al fine di sciogliere tale apparente contraddizione interna alla *Critica* ci appoggeremo al fondamentale studio di Grier, volto precisamente a distinguere l'illusione trascendentale ineliminabile dalla critica dagli errori metafisici da essa derivati, che al contrario attraverso la critica possono essere del tutto dissolti, come di fatto avviene nel secondo libro della Dialettica, "Le inferenze dialettiche della ragione pura". Mentre l'illusione trascendentale, scambiando per oggettive pretese soggettive della ragione, costituisce semplicemente una trascendenza, le discipline della *Metaphysica specialis* hanno origine da un'illegittima applicazione delle categorie a tale ambito trascendente⁷²: le inferenze dialettiche così prodotte sono sì indotte dall'illusione trascendentale ma non coincidono con essa, che ne è semplicemente la causa, dal

⁷⁰ Cfr. *KrV*, pp. 359-363 [AA III 234-237]: come abbiamo visto poco sopra Kant distingue la trascendenza dei principi razionali rispetto all'immanenza di quelli intellettuali. Allo stesso scopo egli delinea anche una differenza, più problematica, tra i termini "trascendentale" e "trascendente": è opportuno a nostro avviso limitare tale distinzione esclusivamente al riferimento all'uso trascendentale delle categorie e non all'intero ambito del trascendentale kantiano, entro il quale pure la ragione e i suoi principi, per l'appunto, trascendentali, sono compresi.

⁷¹ Cfr. J. Bennett, op. cit., pp. 260-270; N. Kemp Smith, op. cit., p. 457, W. H. Walsh, op. cit., op. cit., pp. 248-249. Tra chi supera il problema associando l'illusione alle discipline metafisiche: cfr. S. Nieman, *The unity of reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1994.

⁷² Ciò emerge con maggiore chiarezza nella specifica trattazione delle discipline della *Metaphysica specialis*, ma viene accennato da Kant anche nelle pagine introduttive della Dialettica: "Quest'illusione, a dispetto di tutti gli avvertimenti della critica, ci conduce completamente al di là dell'uso empirico delle categorie, e ci tiene a bada col miraggio di un'estensione dell'intelletto puro" *KrV*, p. 361 [AA III 235]. Per lo sviluppo di questo punto rimandiamo interamente allo studio di Grier.

momento che si limita a rappresentare l'incondizionato senza tuttavia determinarlo immediatamente attraverso le categorie e senza fondare così su di esso una conoscenza inevitabilmente metafisica. Senza poter approfondire le specifiche inferenze dialettiche sviluppate a partire dalle idee razionali di anima, mondo e dio, possiamo comunque rintracciare nella psicologia, cosmologia e teologia razionali la stessa ricaduta nel realismo trascendentale, messa in luce a proposito della *Metaphysica generalis*. In entrambe le declinazioni metafisiche si assiste infatti a una confusione tra *phaenomena* e *noumena*, che comporta l'applicazione ai secondi di categorie destinate ai primi, con la sola differenza di una diversa specificazione del noumeno: questo infatti nel caso dell'ontologia è indeterminato e generale, mentre nel caso della metafisica speciale assume specifiche determinazioni.

Possiamo in questo modo chiarire come l'uso trascendentale delle categorie e l'ontologia da esso prodotta corrisponda, a livello della ragione, alle sole inferenze dialettiche e alle discipline metafisiche a cui quelle danno luce, e non anche all'illusione e alle idee trascendentali. Si tratterà ora di comprendere in che modo Kant giustifichi la presenza ineliminabile e connaturata alla ragione di quest'ultime, che, per quanto non coincidano di per sé con alcuna conoscenza metafisica, costituiscono pur sempre un ambito trascendente i limiti critici, attribuendo validità oggettiva a massime soggettive, o, detto altrimenti, confondendo P_1 con P_2 . La domanda sull'ammissibilità di questo scambio viene posta con insistenza nelle pagine iniziali della Dialettica finora analizzate ma troverà una risposta compiuta soltanto nella sua sezione conclusiva, l'Appendice, a cui ora ci rivolgeremo⁷³.

Prima di addentrarci in questo esame, sottolineiamo infine come dalla nostra descrizione dell'oggetto della Dialettica trascendentale si comprenda immediatamente quanto sia riduttiva una sua lettura esclusivamente negativa: abbiamo infatti mostrato che la confutazione delle discipline speciali della metafisica dogmatica costituisce solo una parte della trattazione dialettica, che riconosce nell'illusione trascendentale, in primo luogo, la peculiarità dell'attività razionale, essenziale, come vedremo a breve, ai fini della *Critica*.

⁷³ Cfr. KrV, p. 368-369 [AA III 241-242], p. 371-372 [AA III 243-244].

2.2. L'Appendice alla Dialettica

L'Appendice alla Dialettica trascendentale si compone di due sezioni, "Sull'uso regolativo delle idee della ragione pura" e "Sul fine ultimo della dialettica naturale della ragione pura": per quanto le specifiche trattazioni contenute in esse vadano tra loro distinte, è possibile riconoscere una finalità comune ad entrambe, espressa non a caso all'inizio di ambedue le sezioni⁷⁴. Qui, infatti, Kant, del tutto in linea con la nostra analisi, considera come alle idee trascendentale debba essere necessariamente riservato un ruolo positivo all'interno della *Critica*, dal momento che esse sono proposte dalla natura della nostra stessa ragione e "tutto ciò che è fondato nella natura delle nostre capacità deve essere conforme ad un fine e in accordo con il corretto uso di esse"⁷⁵. Il fatto che le idee e, sottolineiamo noi, l'illusione trascendentale appartengano essenzialmente alla nostra facoltà razionale permette dunque non solo di rendere conto della loro natura ineliminabile, come abbiamo visto sopra, ma anche di giustificare la possibilità di un loro corretto uso in vista della fondazione dell'esperienza, che, in base alla svolta trascendentale kantiana, dipende dalla soggettività e conseguentemente anche dalla sua ragione. Si tratterà dunque per Kant di rintracciare l'uso *immanente* di principi *trascendenti*, attraverso il quale possa essere giustificato l'attributo "trascendentale" che fin dall'inizio idee, illusione e P₂ hanno immotivatamente presentato⁷⁶.

A partire da tale considerazione, le due sezioni dell'Appendice sono dedicate precisamente ad indagare le modalità e gli effetti di un corretto impiego delle idee razionali, preliminarmente ammesso come possibile: nello specifico le due sezioni forniranno due differenti (ma non contraddittorie) definizioni dell'oggettività implicata dalle idee, che come abbiamo visto hanno origine da P₂, allo scopo di sciogliere

⁷⁴ McLaughlin sottolinea con forza la necessità di distinguere le trattazioni delle due sezioni, lamentando la scarsa attenzione di molti commentatori in merito. Egli infatti rinviene in esse due diversi modi di dedurre le idee e i principi razionali: cfr. P. McLaughlin, op. cit. Per quanto riguarda la nostra analisi, pur distinguendo le due sezioni in base alle diverse nozioni di oggettività in esse espresse, non le tratteremo separatamente nel mostrare l'elaborazione dell'attività razionale qui condotta: per questo motivo, precisiamo ora che, per quanto sia irrilevante ai nostri scopi, nella prima sezione Kant tratta esclusivamente dei principi razionali di omogeneità, varietà e affinità e di idee quali "terra pura" o "forza fondamentale", mentre nella seconda sezione si riferisce espressamente alle tre idee trascendentali di anima, mondo e dio.

⁷⁵ KrV, p. 658 [AA III 427].

⁷⁶ Kant distingue da tale uso immanente un uso trascendente delle idee, che come vedremo coinciderà con il loro uso costitutivo: cfr. *ibidem*. È opportuno tuttavia specificare come la *natura* trascendente delle idee non coincida con il loro *uso* trascendente, ma possa essere determinata anche come immanente alla stessa esperienza. In questo senso vale anche in questo contesto la distinzione delineata nella prima parte a proposito di una *natura* trascendentale delle categorie e di un *uso* trascendentale delle stesse.

l'apparente contraddittorietà esibita da un'entità tanto immanente quanto trascendente, contemporaneamente soggettiva, perché estranea alle condizioni sensibili, e oggettiva, in quanto trascendentale e non semplicemente formale ma nemmeno metafisica. Eppure la natura dell'oggetto trattato si riflette a ben vedere nella stessa esposizione che Kant dà di esso, essa stessa involuta e apparentemente contraddittoria, come hanno rilevato diversi commentatori, che spesso ne hanno lamentato l'oscurità⁷⁷.

A nostro avviso, è fondamentale chiarire il pensiero kantiano espresso in essa, dal momento che risulta qui chiamata in causa la stessa tenuta dell'idealismo trascendentale, fondato, come abbiamo visto, tanto sulla negazione del noumeno positivo quanto sull'ammissione del noumeno negativo. Da una parte si tratterà di vedere come in questa sezione conclusiva della Dialettica Kant escluda definitivamente l'assimilazione dell'oggettività di P_2 con un realismo trascendentale e dunque l'identificazione delle idee con il noumeno positivo: infatti se finora abbiamo mostrato come le idee trascendentali, non implicando di per sé un uso trascendentale delle categorie, non possano essere immediatamente identificate con conoscenze metafisiche, resta ancora da mostrare in che modo esse possano costituire un oggetto non sensibile (per quanto inconoscibile attraverso l'intelletto) senza ricadere in un realismo trascendentale. D'altra parte, provando ciò sarà possibile delineare un confronto con il concetto di noumeno negativo: l'insufficiente formulazione di quest'ultimo potrebbe infatti trovare proprio in queste pagine uno sviluppo adeguato a sostenere il fondamentale ruolo da esso rivestito, dal momento che le idee risulteranno abitare lo stesso terreno, soggettivo eppure non formale, non empirico eppure non metafisico, del noumeno negativo. L'origine razionale di quelle, distinta da quella intellettuale del noumeno, determinerà tuttavia, come vedremo, la svolta nella trattazione di questo problema.

Al fine di affrontare tale questione analizzeremo in primo luogo in che senso un principio trascendentale inerisca essenzialmente alla natura della ragione e chiariremo in base a ciò che tipo di oggettività possa essere ad esso attribuita. La definizione di oggettività così emersa (in entrambe le varianti fornite dalle due sezioni dell'Appendice) ci permetterà di escludere la ricaduta in un realismo trascendentale e di

⁷⁷ Cfr. W. H. Walsh, op. cit., pp. 244-249; P. F. Strawson, op. cit., 229; N. Kemp Smith, op. cit., pp. 457-558.

approfondire il confronto tra le idee razionali e il noumeno in senso negativo: in questo modo sarà possibile in particolare provare come le prime costituiscano un'elaborazione concettuale del secondo, in grado di superarne i limiti. Ciò verrà in secondo luogo ulteriormente dimostrato attraverso l'analisi del fine a cui è volto il corretto uso delle idee e che ancora una volta permetterà di fondare la funzione problematica affidata al noumeno negativo.

2.2.1. L'oggettività delle idee

L'inerenza di P_2 alla natura della ragione viene giustificata da Kant attraverso diverse formulazioni, che potrebbero essere sinteticamente espresse nel seguente modo: tale principio, pur trasgredendo i limiti dell'esperienza, risponde all'esigenza di una facoltà, la ragione, votata alla suprema unità, e non alla semplice conoscenza del condizionato, come l'intelletto. Se l'incondizionato non venisse nemmeno presunto come dato da dove potrebbe trarre la ragione, nel suo uso formale, la propria aspirazione, essendo a contatto con i soli oggetti condizionati offerti dall'intelletto? La necessità di P_2 appare cioè necessaria allo stesso uso logico della ragione. Tale argomento può essere rintracciato a ben vedere già a partire dalle sezioni iniziali della Dialettica, dove Kant mette in luce, seppur non con sufficiente evidenza, come la conclusione di un sillogismo non possa essere derivata con necessità dalle premesse,

[...] se non presupponendo almeno, che siano *dati* tutti i termini della serie nel verso delle condizioni (totalità nella serie delle premesse), poiché solo sotto questo presupposto è possibile a priori il giudizio in questione.⁷⁸

Nell'Appendice, in particolare nella prima sezione, tale nodo argomentativo viene sostenuto con più forza a partire dalla considerazione della natura delle proposizioni inferite: queste infatti hanno origine in primo luogo, come abbiamo visto, dall'intelletto e presentano così un'oggettività, cioè un'inerenza agli oggetti sensibili, che una ragione esclusivamente soggettiva e formale non potrebbe sostenere. Prendendo come esempio l'unità fornita dall'idea di una forza fondamentale, non esistente realmente, in quanto non desunta dalla realtà empirica, ma assunta solo ipoteticamente al fine di confrontare le varie forze rintracciate empiricamente, Kant sostiene la

⁷⁸ KrV, p. 388 [AA III 256]. Tale presupposto, implicando la datità dell'incondizionato, coincide con P_2 .

necessità di ammettere la “realtà oggettiva” di essa e dunque il corrispondente principio trascendentale, in questo caso relativo, si potrebbe dire, a un incondizionato della forza:

In effetti, con quale diritto potrebbe pretendere la ragione, nel suo uso logico, di trattare la molteplicità delle forze (che la natura ci fa conoscere) come un'unità semplicemente dissimulata, e come potrebbe, per quanto sta in essa, dedurre tale molteplicità da una qualche forza fondamentale, se fosse libera di ammettere come altrettanto possibile, che tutte le forze siano eterogenee, e che l'unità sistematica della loro derivazione non sia conforme alla natura? In tal caso, difatti, la ragione si rivolgerebbe direttamente contro la propria destinazione, proponendo come scopo un'idea, che contraddice totalmente alla costituzione della natura.⁷⁹

Il principio trascendentale della ragione viene così giustificato in relazione a un uso immanente all'esperienza della stessa facoltà. Se essa è cioè finalizzata a unificare le conoscenze oggettive fornite dall'intelletto attraverso l'idea ipotetica di un'unità che le comprenda, tale unità ideale dovrà essere presupposta come altrettanto reale e oggettiva delle conoscenze intellettuali che ad essa fanno capo⁸⁰. Il carattere ipotetico dell'idea riguarda infatti a ben vedere esclusivamente il suo contenuto specifico, che può essere o meno confermato da una successiva indagine empirica, ma non anche la sua forma unitaria, che si presuppone di trovare in ogni caso attraverso altri tentativi nella natura⁸¹. L'oggettività di P_2 in questo senso non viene interpretata come esistenza reale di un oggetto corrispondente, in questo caso, a una forza fondamentale, ma in quanto appartenenza generale di tale unità alla natura stessa e non semplicemente a una mente umana che arbitrariamente decide di pensarla o meno. Kant definisce quest'inedita concezione di oggettività con l'espressione di “validità oggettiva, ma indeterminata [*objektive, aber unbestimmte Gültigkeit*]”⁸², espressione che meglio del più noto riferimento all' “uso regolativo [*dem regulativen Gebrauch*]”, affidato alle idee

⁷⁹ KrV, p. 664 [AA III 431].

⁸⁰ Ciò non vuol dire tuttavia che la ragione fondi la propria oggettività a partire da un'analogia con l'intelletto, come ipotizza Nathalien Goldberg. In tal caso infatti la ragione mostrerebbe una dipendenza radicale rispetto all'intelletto, contrariamente a quanto stiamo cercando di mostrare attraverso la nostra analisi: cfr. N. J. Goldberg, *Do Principles of Reason Have “Objective but Indeterminate Validity?”*, *Kant-Studien*, 95, 2004, pp. 405-425.

⁸¹ Qualche riga prima Kant aveva infatti affermato: “In effetti senza aver neppure verificato l'accordo delle varie forze, anzi, persino se tutti i nostri tentativi per scoprirlo sono falliti, noi tuttavia presupponiamo che tale accordo dovrà ritrovarsi. E ciò avviene non soltanto, come nel caso citato sopra, a causa dell'unità della sostanza: piuttosto, anche quando – come rispetto alla materia in generale – si presentano molte sostanze (sebbene in certo grado omogenee), la ragione presuppone tuttavia l'unità sistematica delle molteplici forze (in quanto le leggi particolari della natura sono subordinate a leggi più generali), e il risparmio dei principi diventa non soltanto una proposizione fondamentale economica della ragione, bensì una legge interna della natura”.

⁸² KrV, p. 674 [AA III 439].

nelle stesse pagine, rende conto della natura trascendentale e oggettiva dell'attività razionale⁸³.

Al fine di chiarire ulteriormente questa natura Kant stabilisce nella seconda parte dell'Appendice un'importante distinzione concettuale, che ancora una volta si mostra ai nostri scopi più significativa del binomio costitutivo/regolativo. Si tratta della differenza tra "oggetto assolutamente [*Gegenstand schlechthin*]" e "oggetto nell'idea [*Gegestand in der Idee*]"⁸⁴: nel primo caso, i concetti determinano uno specifico oggetto d'esperienza, rispetto a cui si dimostrano dunque costitutivi, come nel caso dei concetti empirici e puri; nel secondo caso, l'oggetto in questione viene concepito e determinato non per essere costituito in quanto tale, ma allo scopo di rappresentare altri oggetti: "per esempio, le cose del mondo debbono venir considerate, c o m e s e ricevessero la loro esistenza da un'intelligenza suprema"⁸⁵. In questo modo Kant ribadisce la validità oggettiva delle idee non soltanto attraverso il riferimento alla loro aderenza, per quanto indiretta, all'esperienza, ma anche sottolineando la forma oggettiva delle stesse idee: esse infatti pur non essendo costitutive di oggetti realmente esistenti, tanto nella realtà empirica quanto in quella trascendentale, al fine di essere utilizzate nella conoscenza empirica vanno comunque *pensate* come "enti analoghi alle cose reali"⁸⁶. In questo senso Kant afferma:

[...] io non sarò soltanto autorizzato, ma altresì costretto, a *realizzare* questa idea, cioè ad assegnarle un *oggetto reale*, inteso però soltanto come un qualcosa in generale, che io non conosco affatto in sé stesso, ed al quale, soltanto come a un fondamento di quell'unità sistematica, io attribuisco, in riferimento a tale unità, delle proprietà che siano analoghe ai concetti dell'intelletto nel suo empirico.⁸⁷

⁸³ KrV, p. 659 [AA III 428], p. 675 [AA III 439], p. 680 [AA III 443]. L'uso regolativo viene infatti spesso associato a un impiego esclusivamente metodologico, dunque non oggettivo, delle idee. Kant a questo proposito in effetti accosta il termine regolativo tanto a P₁ quanto a P₂: per questo motivo non è stato posto in primo piano nella nostra analisi. A proposito del principio razionale dell'unità sistematica si confronti l'interpretazione di Wartenberg, che ne sostiene, in linea con la nostra analisi, la natura trascendentale, rispetto a quello di Guyer, che lo riduce a semplice assunzione priva di oggettività: cfr. T. Wartenberg, "Reason and the practice of science", in P. Guyer, (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; P. Guyer, "Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity", in *Noûs*, 24, 1990, pp. 17-43.

⁸⁴ KrV, p. 679 [AA III 442].

⁸⁵ KrV, p. 680 [AA III 443].

⁸⁶ KrV, p. 682 [AA III 445]. Il riferimento al pensiero compare alcune pagine più avanti, p. 699 [AA III 457]: "Quando si domanda [...] se non si possa almeno pensare questo ente distinto dal mondo in base ad un'a n a l o g i a con gli oggetti dell'esperienza, la risposta è allora: c e r t a m e n t e, però soltanto come oggetto nell'idea, e non già nella realtà [...]".

⁸⁷ KrV, p. 685 [AA III 447], corsivo mio. Un'altra efficace affermazione si trova a p. 687 [AA III 449]: "La ragione, peraltro, non può pensare questa unità sistematica senza dare al tempo stesso alla sua idea un oggetto, che non può essere fornito in alcun modo all'esperienza [...]".

L'idea va cioè pensata alla stregua di un oggetto esclusivamente allo scopo di fondare l'unità razionale con cui vengono ordinati e connessi i giudizi intellettuali. L'ente che le corrisponde non guadagna per ciò esistenza e verità, dal momento che all'esperienza e non ad esso si rivolge l'interesse conoscitivo, come accadeva al contrario nella conoscenza metafisica. A questo proposito Kant istituisce un ulteriore binomio, distinguendo tra "*suppositio absoluta*", attraverso cui viene ammesso qualcosa assolutamente, e "*suppositio relativa*"⁸⁸, attraverso cui viene ammesso qualcosa relativamente, come si tratta in questo caso per l'oggetto nell'idea, che al di fuori di una conoscenza dell'esperienza non potrebbe essere preso in considerazione in quanto tale.

A partire dalle numerose determinazioni concettuali utilizzate da Kant in questa sezione conclusiva della Dialettica, possiamo a questo punto trarre delle considerazioni in relazione al nostro oggetto d'indagine. La precisa determinazione del senso con cui interpretare l'oggettività, nella duplice declinazione mostrata (in quanto validità indiretta e oggetto nell'idea), ci ha permesso di mettere in luce come l'ammissione di P₂, non essendo costitutiva di oggetti, non dia adito a alcun tipo di realismo trascendentale, neppure nel momento in cui le stesse categorie sono coinvolte nella determinazione dell'idea⁸⁹.

L'espressione di "oggetto nell'idea" e il riferimento al pensiero di esso possono anzi suggerire l'affinità di questa trattazione con la concezione di noumeno in senso negativo, che, come ricordiamo, era stato definito "concetto di un oggetto" in relazione alla possibilità di pensarlo ma non di conoscerlo. In entrambi i casi si ha a che fare infatti con un ambito soggettivo, sia esso concettuale o ideale, che presenta un'indipendenza dall'esperienza, senza per questo ricadere in un realismo metafisico. Se tuttavia la mera soggettività e possibilità attribuita al concetto noumenico non risultava sufficiente a rendere conto della necessità che esso di fatto rivestiva per la filosofia critica, dalla presente analisi delle idee trascendentali è invece emersa l'intrinseca necessità e oggettività delle stesse. Non si tratta più in questo caso infatti di *poter* pensare al *concetto* noumenico, perché logicamente non contraddittorio, ma di *dover*

⁸⁸ KrV, p. 684 [AA III 446].

⁸⁹ È bene sottolineare che in questa sede Kant ammette la possibilità di determinare le idee attraverso categorie intellettuali, a condizione di non assumere *assolutamente* la conoscenza prodotta. Ciò costituisce potenzialmente una grande difficoltà per l'interpretazione di Grier, che tuttavia non si sofferma su questo passaggio. Pur sostenendo complessivamente la sua lettura, ci discostiamo da essa a proposito di questo punto.

pensare l'*oggetto* nell'*idea* al fine di svolgere l'attività razionale, inclusa tra le facoltà conoscitive umane. Attraverso l'introduzione della ragione Kant riesce così a fondare compiutamente una necessità al contempo soggettiva, estranea cioè al diretto riferimento alla datità empirica, e oggettiva, relativa tanto agli oggetti d'esperienza, seppur indirettamente, quanto a oggetti incondizionati, per quanto relativamente. È infatti il bisogno di incondizionato e di unità suprema espresso peculiarmente dalla ragione a permettere tale fondazione, che l'intelletto di per sé non è in grado di realizzare, data la sua relazione a oggetti semplicemente condizionati.

La stessa concezione kantiana di soggettività e oggettività riceve in questo modo un'elaborazione ulteriore e fondamentale rispetto all'Analitica: attraverso la concezione positiva delle idee razionali Kant presenta infatti una soggettività trascendentale non semplicemente ridotta a un'attività intellettuale di conoscenza puntuale e determinata di oggetti ma rivolta a una *comprensione* più ampia e spontanea – e non per questo meno oggettiva – dell'esperienza stessa⁹⁰. Si potrebbe dire che l'oggettività non risulta più coincidere con l'oggettualità delle cose empiriche, come poteva apparire dall'Analitica, che non concepiva un'esperienza al di fuori di una relazione con le intuizioni sensibili, ma si estende a un ambito ideale eppure non arbitrario ugualmente immanente all'esperienza. Ci rivolgeremo ora precisamente all'analisi dei peculiari effetti conseguiti dall'attività razionale, al fine di completare il confronto tra idee trascendentali e noumeno negativo.

2.2.2. L'immanenza delle idee

Ricordiamo innanzitutto che il noumeno in senso negativo era emerso come un concetto necessario per limitare le pretese della sensibilità e la confusione tra *phaenomena* e *noumena*, responsabili della ricaduta in posizioni metafisiche, ma la mera possibilità logica e la corrispondente impossibilità effettiva di un intelletto intuitivo avevano mostrato l'insufficienza del concetto noumenico a sostenere tale ruolo. La necessità e l'oggettività guadagnate dalle idee razionali permettono ora alla

⁹⁰ Ricordiamo la distinzione kantiana tra l'atto di intendere attraverso l'intelletto e l'atto di comprendere attraverso la ragione, delineata precisamente a proposito della differente relazione all'esperienza manifestata dalle due facoltà: cfr. *KrV*, p. 373 [AA III 244].

ragione di assolvere compiutamente a tale funzione limitativa, essenziale, come era emerso nella prima parte del nostro lavoro, alla costituzione di un idealismo trascendentale. La loro trascendenza infatti viene ammessa come immanente alla stessa esperienza e unicamente grazie a tale immanenza esse acquisiscono la capacità di contrastare qualsivoglia posizione metafisica derivata da un loro uso costitutivo. L'intelletto intuitivo, nell'Analitica semplicemente negato, ora assume le sembianze di una ragione umana, in grado di produrre da sé i propri oggetti, seppure solo *relativamente* all'esperienza. Unicamente ciò spiega la capacità umana di pensare a *noumena*, che ridotti, prima della trattazione dialettica, a un'astrazione dalla sensibilità e relegati così esclusivamente nella facoltà di un dio, non riuscivano a rendere conto della loro necessità⁹¹. Una necessità, come abbiamo visto, immanente all'esperienza, che d'altra parte in questo modo esclude definitivamente la possibilità di essere ridotta alla mera sensibilità. Si chiarisce così anche il riferimento all'origine non empirica delle pure categorie, da cui il noumeno sorge, la quale testimonia non una semplice astrazione negativa dalla sensibilità, ma un'ulteriorità rispetto ad essa di cui solo la ragione è in grado di farsi carico senza eliminare il rapporto all'esperienza.

La contemporanea immanenza e trascendenza mostrata dalla ragione permette inoltre ad essa di svolgere tale funzione limitativa contribuendo allo stesso tempo attivamente alla fondazione della stessa esperienza. Dimostrando nell'Appendice la necessità di un principio trascendentale della ragione (P₂) Kant, infatti, introduce a pieno titolo anche l'attività razionale all'interno delle condizioni di possibilità dell'esperienza, così definite precisamente attraverso il termine "trascendentale". La sezione conclusiva della Dialettica mostra a questo proposito come la ragione tanto attraverso i principi di omogeneità, di varietà e di affinità quanto attraverso le idee di anima, mondo e dio, ma anche di terra pura o di forza universale, renda possibile un'unità sistematica delle conoscenze, senza la quale un uso coerente dell'intelletto non sarebbe possibile: viene esclusa in questo modo la possibilità di un'esperienza e di una conoscenza, tanto empirica quanto scientifica, al di fuori della peculiare attività

⁹¹ Ciò costituisce il risultato della nostra analisi. Tale argomento, pur essendo solo implicito nel testo kantiano, viene confermato da esplicite affermazioni di Kant: cfr. *KrV*, p. 680 [AA III 443] "[...] principi r e g o l a t i v i dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale in tal modo viene consolidata ed assestata entro i suoi propri limiti, più di quanto potrebbe avvenire senza tali idee, mediante il semplice uso delle proposizioni fondamentali dell'intelletto".

razionale⁹². Non potendoci soffermare per ragioni di spazio sulla specifica dimostrazione condotta in queste pagine da Kant a tale proposito, ci limitiamo a osservare che quella che abbiamo definito una comprensione più ampia e spontanea dell'esperienza, rendendo possibile la conoscenza empirica e il progresso delle scienze, introduce contemporaneamente una nuova comprensione della natura, alternativa ma non contraddittoria rispetto al meccanicismo fisico: una comprensione che trova nella teleologia e nella possibilità di una considerazione teleologica il suo fulcro. Sarà la *Critica del giudizio* ad esplorare tale concezione, sostituendo alle idee razionali i giudizi riflettenti, e corrispondentemente alla ragione la capacità di giudizio⁹³. Questo nostro breve cenno ha il solo scopo di suggerire l'unitarietà del pensiero kantiano, espressione autentica di una ragione che grazie ad esso ha potuto mostrarsi tanto soggetto quanto oggetto della filosofia.

⁹² Si tratta di un punto piuttosto controverso per i critici, che per lo più riconoscono la funzione indispensabile dell'attività razionale per la conoscenza scientifica (la cui trattazione per altro proprio in queste pagine include per la prima volta nella *Critica* anche la considerazione della chimica e della biologia) ma non anche una più generica conoscenza empirica. Geiger mette in luce attraverso un'accurata analisi come una tale interpretazione, che egli definisce "Minimal interpretation" non possa che ricadere in una visione empirista della filosofia kantiana e come non riesca a rendere conto dei vari passi dell'Appendice in cui Kant si riferisce espressamente alla necessità della ragione per la stessa esperienza empirica: cfr. I. Geiger, op. cit. A proposito del testo kantiano riportiamo alcune tra le diverse affermazioni a sostegno di questa tesi: "In base a tale principio [di omogeneità], nel molteplice di un'esperienza possibile viene presupposta necessariamente un'omogeneità (sebbene noi non possiamo determinare a priori il grado di essa), poiché senza tale omogeneità non risulterebbe possibile nessun concetto empirico, e quindi nessuna esperienza" *KrV*, p. 667 [AA III 433]; "[...] senza ragione non vi sarebbe più alcun uso coerente dell'intelletto, e in mancanza di tale uso non vi sarebbe più un criterio sufficiente della verità empirica: è a riguardo di quest'ultimo, perciò, che noi dobbiamo presupporre l'unità sistematica della natura proprio come oggettivamente valida e necessaria" *KrV*, p. 665 [AA III 432].

⁹³ Il confronto tra l'Appendice alla Dialettica della prima *Critica* e la *Critica del giudizio* aprirebbe un ulteriore, vastissimo, campo di ricerca. Ci limitiamo a rimandare all'introduzione e al primo capitolo della seconda parte della terza *Critica* (*KU* pp. 7-35, 193-218 [V 171-201, 375-385]), dove Kant si confronta precisamente con il principio teleologico di un'unità sistematica della natura, nonché alla prima introduzione dell'opera, dove Kant si riferisce alla stessa deduzione soggettiva a cui è dedicata l'Appendice della prima *Critica*. Cfr. P. McLaughlin, op. cit., 554-555, e J. O'Shea, "The needs of understanding: Kant on empirical laws and regulative ideals", in *International Journal of Philosophical Studies*, 5(2), 1997, pp. 216-254.

Conclusione

In conclusione alla nostra analisi è opportuno innanzitutto ricapitolare gli esiti a cui essa ha condotto, al fine di mostrare come questi ci permettano di approdare a un terreno del pensiero kantiano inedito rispetto all'interpretazione che più comunemente si dà di questo e dischiuso in primo luogo da una lettura positiva della Dialettica, che si rivela in questo modo come assolutamente necessaria all'interno dell'impianto della *Critica della ragione pura*. Metteremo in luce in secondo luogo un'ulteriore direzione di ricerca che potrebbe delinearsi a partire dalla nostra analisi al fine di rafforzarla e precisarne il senso.

Cominceremo dunque dai risultati della presente ricerca: l'esame della sezione conclusiva dell'Analitica ci ha permesso di rilevare come, dopo la Deduzione trascendentale e l'esposizione dello Schematismo, la fondazione dell'esperienza possibile richieda anche ciò che i suddetti capitoli hanno escluso da questa, il noumeno, seppur in una sua declinazione negativa e puramente concettuale. Abbiamo considerato tuttavia che la duplice necessità di escludere e includere il noumeno nella costituzione dell'esperienza non viene sufficientemente fondata da Kant, che, avendo a disposizione soltanto gli strumenti concettuali forniti dall'Analitica, non riesce ad attribuire al concetto noumenico una natura sufficiente a permettergli di sostenere il ruolo necessario che pure avrebbe dovuto assolvere. Con l'introduzione della facoltà della ragione, indagata nella Dialettica trascendentale, viene esplorato un nuovo modo di approccio all'esperienza, alternativo a quello reso possibile dalla sensibilità e dall'intelletto e grazie a cui il noumeno, che ora prende il nome di idea trascendentale, acquisisce una natura oggettiva e una posizione immanente tanto all'esperienza quanto all'attività conoscitiva umana. Precisamente l'oggettività e l'estraneità all'esperienza e alla dimensione umana costituivano i caratteri mancanti del noumeno indagato nell'Analitica, che, in quanto categoria astratta dal legame alle intuizioni sensibili e in quanto paradigma dell'intelletto intuitivo, mostrava una possibilità solo soggettiva e un'estraneità rispetto all'esperienza che non spiegava la sua provenienza, di fatto, da un intelletto umano.

Richiamandoci al titolo della nostra ricerca, possiamo infine collocare l'ambito del pensiero kantiano, a cui essa ci ha condotto, *tra* il soggettivo e l'oggettivo. Tale

ambito costituisce, a nostro avviso, l'essenza del trascendentale, che nella Dialettica più che altrove mostra come la filosofia kantiana non si riduca al rapporto a oggetti empirici, senza d'altra parte approdare per questo a una dimensione puramente soggettiva e arbitraria. Ciò ha permesso inoltre di mostrare la necessità di una lettura positiva della Dialettica, che dunque non può essere esaurita nella funzione negativa, pure da essa assolta nel Libro Secondo, di confutazione della metafisica dogmatica. La valorizzazione delle sue sezioni introduttive, del Libro Primo e dell'Appendice ha reso possibile tale interpretazione positiva della Dialettica, richiesta, come abbiamo visto nella prima parte, dalla stessa Analitica.

Abbiamo già accennato all'appartenenza della *Critica del giudizio* all'ambito del pensiero critico da noi esplorato. Vorremmo concludere attraverso il rimando a un altro testo kantiano, in cui le questioni da noi sollevate trovano un'ulteriore trattazione. Si tratta del saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, pubblicato nella "Berlinische Monatsschrift" nel 1786, dunque a cavallo delle due redazioni della prima *Critica*. Attraverso tale scritto Kant prende posizione rispetto al cosiddetto *Pantheismusstreit*, entrando in dialogo con F. H. Jacobi e M. Mendelssohn. Al fine di chiarire sinteticamente le intenzioni kantiane in merito, mostrando contemporaneamente l'attinenza al nostro tema di ricerca, potremmo affermare che Kant sostiene qui tanto l'infondatezza dell'irrazionalismo jacobiano, quanto l'insufficienza del richiamo mendelssohniano al senso comune, al fine di fondare il rapporto con l'incondizionato. Tale rapporto viene mostrato possibile, in contrasto tanto a Jacobi quanto a Mendelssohn, esclusivamente attraverso la facoltà della ragione. Kant afferma infatti il diritto del suo (della ragione) bisogno di incondizionato [*Recht der Bedürfnisses*], che, pur non essendo rintracciabile nell'esperienza, non può essere considerato una mera fantasticheria. Anzi è solo questo bisogno che permette di orientarsi nel pensiero, "nello spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde"⁹⁴. Si ripresenta così anche in questo contesto la necessità per Kant di affermare la validità di un pensiero non legato agli oggetti d'esperienza, eppure non metafisico⁹⁵, senza il quale "sarebbe

⁹⁴ WDO, p. 51 [VIII 133]. Nella pagina precedente una nota del saggio spiega puntualmente cosa Kant intenda con l'espressione "orientarsi nel pensiero": "In generale, *orientarsi* nel pensiero significa dunque: data l'insufficienza dei principi oggettivi della ragione, seguire nel ritenere vero, un suo principio soggettivo".

⁹⁵ Kant ribadisce più volte anche in questo scritto che "è possibile pensare qualcosa di sovrasensibile (gli oggetti dei sensi non esauriscono l'intero ambito di ogni possibilità) anche quando la ragione non sente alcun bisogno di estendersi fino a esso, né tantomeno di ammettere l'esistenza", *ibidem*. In questo modo

impossibile rendere ragione in modo soddisfacente sia della contingenza dell'esistenza delle cose del mondo, sia soprattutto della finalità e dell'ordine che ovunque si incontrano in misura tanto ammirevole⁹⁶. È evidente il richiamo alla trattazione della prima *Critica* e la centralità dell'attività razionale per il pensiero kantiano, che in questo scritto suggerisce un'implicazione ulteriore rispetto alla scoperta di un ambito che si rivela, a un tempo, soggettivo e oggettivo⁹⁷. La ragione pura, infatti, proprio per non poter relazionarsi a oggetti da conoscere nel campo trascendente l'esperienza non può che rivolgersi a sé stessa, costituendosi in quanto guida e legge per sé⁹⁸. Ciò, oltre a spiegare l'invito illuministico a "pensare da sé", potrebbe essere accostato alla stessa operazione critica condotta da Kant, che portando davanti al tribunale della ragione la ragione stessa, non solo ha indagato tale facoltà razionale, ma l'ha anche esercitata attivamente.

viene ribadita la distinzione tra una corretta attività razionale e la sua declinazione metafisica. Si consideri inoltre come venga rimarcata anche qui l'attinenza della ragione all'ambito del pensiero e non della conoscenza.

⁹⁶ WDO, p. 53 [VIII 135].

⁹⁷ A ben vedere in questo saggio viene meno il riferimento all'oggettività della ragione, che avevamo riscontrato nell'Appendice alla Dialettica della *Critica della ragione pura*. Ciò non determina tuttavia uno scarto rispetto a quella elaborazione, dal momento che il riferimento al "diritto del bisogno", all'inerenza di tale bisogno alla natura della ragione e il rimarcato distacco dalle "fantasticherie", testimonia esattamente la necessità di assumere la soggettività del pensiero non in termini di arbitrarietà o mera possibilità. Consideriamo, inoltre, come il pensiero prodotto dalla ragione venga in questo scritto definito "fede razionale": si tratta di un'espressione fondamentale per il pensiero kantiano, ma che, per ragioni di spazio, abbiamo preferito tralasciare dalla nostra analisi.

⁹⁸ Allison e Grier associano, in questo senso, la natura prescrittiva della ragione speculativa verso sé stessa all'attività pratica della ragione, che in effetti non si limita a produrre massime ma si fonda su un imperativo categorico non semplicemente soggettivo: cfr. H. Allison, op. cit., pp. 52-54; M. Grier, op. cit., pp. 285-286.

Bibliografia

I. Opere di I. Kant

I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica, trad. it. di M. Venturini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1982 [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. II].

La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (dissertazione del 1770), trad. it. di A. Lamacchia, Rusconi, Milano 1995 [*De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. II, pp. 387-419].

Critica della ragione pura, trad. it. di G. Colli (1976), Adelphi, Milano, 2007 [*Kritik der reinen Vernunft, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, pp. 1-253 (1 Auflage 1781); Bd. III (2 Auflage 1787)].

Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza, trad. it. di P. Carabellese, ed. riv. con nuova introduzione di H. Hohenegger, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1996 [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, pp. 253-383].

Che cosa significa orientarsi nel pensiero, trad. it. di P. Dal Santo, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2011 [*Was heißt sich in Denken orientieren? Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen "Morgenstunden" Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, daß wir denken?, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII, pp. 131-47].

Critica della facoltà di giudizio, trad. it. di E. Gattoni e H. Hohenegger, Biblioteca Einaudi, Torino, 1999 [*Kritik der Urtheilskraft, Kant's gesammelte Schriften*, Bd. V, pp. 165-485].

Logica, trad. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 1990 [*Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hg. von G. B. Jäsche, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IX, pp. 1-150.

II. Altre opere

Adinolfi, M., 1994, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994.

Allais, L., "Kant's One World: Interpreting "Transcendental Idealism", in *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004, 655-684.

Allais, L., *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Allison, H., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Ameriks, K., "The critique of metaphysics: Kant und traditional ontology", in P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Arias-Albisu, M., "The Methodological Prescription of the 'Appendix to the Transcendental Dialectic' of Kant's Critique of Pure Reason and the Foundations of Improper Science", in *Studia Kantiana*, v. 15 (n.2), 2017, pp. 05-26.

Banham, G., "Regulative principles and regulative ideas",

Bennett, J., *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, London, 1986.

Centi, B., *Coscienza, etica e architettonica in Kant: uno studio attraverso le Critiche*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2002.

Ferrarin, A., *The Powers of Pure Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015.

Geiger, I., “Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?”, *Kant-Studien*, 94, 2003, pp. 273-298.

Grier, M., *Kants Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Goldberg, N. J., “Do Principles of Reason Have ‘Objective but Indeterminate Validity’?”, *Kant-Studien*, 95, 2004, pp. 405-425.

Guyer, P., “Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity”, in *Noûs*, 24, 1990, pp. 17-43.

Illetterati, L., “Logica dell’apparenza e logica della realtà. L’articolazione del concetto di ragione tra Kant e Hegel”, *Pólemos*, IX (1), 2016, pp. 13-74.

Kitcher, P., “Projecting the Order of Nature”, in R. Butts (ed.), *Kant’s Philosophy of Physical Science*, D. Reidel, Dordrecht, 1986, pp. 210-235.

Kleingeld, P., “The conative character of reason in Kant’s philosophy”, in *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1), 1998, pp. 77-97.

Klimmek., N. F., *Kants System der transzendentalen Ideen*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005.

Klingner, S., “Kants Begriff einer intellektuellen Anschauung und die rationalistische Rechtfertigung philosophischen Wissens”, *Kant-Studien*, 107 (4), 2016, pp. 617-650.

Langton, R., *Kantian Humility*, Clarendon Press, New York, 1998.

Longuenesse, B., *I, me, mine. Back to Kant and Back again*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

Lugarini, L., *La logica trascendentale kantiana*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano, 1950.

Melchiorre, V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia Editore, Milano, 1991.

McLaughlin, P., “Transcendental presuppositions and ideas of reason”, *Kant-Studien*, 105 (4), 2014, pp. 554-572

Neiman, S., *The unity of reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York, 1994.

O’Shea, J. R., “The needs of understanding: Kant on empirical laws and regulative ideals”, in *International Journal of Philosophical Studies*, 5(2), 1997, pp. 216-254.

Pissis, J., *Kants transzendente Dialektik*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Walter de Gruyter, Göttingen, 2012.

Pickering, M., “Kant’s Theoretical Reasons for Belief in Things in Themselves”, *Kant-Studien* 107 (4), 2016.

Rauscher, F., “The Appendix of the Dialectic and the Canon of Pure Reason. The Positive Role of Reason”, in: *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, ed. P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 292-308, 2010.

Rohlf, M., “The Ideas of Pure Reason”, in P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, Methuen and Co., London, 1966.

Vleeschauwer, H., *L’evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1976.

Vossenkuhl, W., “Das system der Vernunftschlüsse”, in H. Fulda, J. Stolzenberg, (Hg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

Walsh, W. H., *Kants Criticism of metaphysic*, The University press, Edimburg, 1975.

Wartenberg, T., “Reason and the practice of science”, in Guyer, P., (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Weil, E., *Problèmes kantiens*, J. Vrin, Paris, 1970.