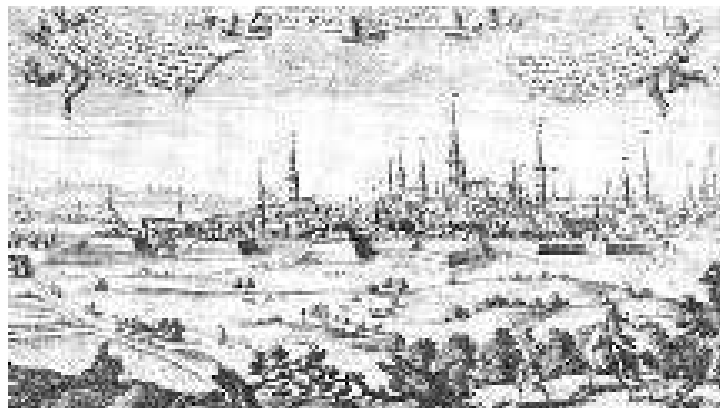


Università degli Studi di Catania  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Anno Accademico 2002/03

# SUI PARALOGISMI DELLA RAGION PURA NELLA CRITICA KANTIANA



*Approfondimento redatto per il corso di  
Filosofia Teoretica con il Prof. P. Manganaro*

A CURA DI

*Silvia Bellia  
Valeria Calabrò  
Giorgia Cappuccio  
Davide Dell'Ombra  
Sergio De Luca*

*Vanessa Fazzino  
Loredana Felis  
Michela Fisichella  
Adriana La Porta  
Piera Virgillito*

# SUI PARALOGISMI DELLA RAGION PURA NELLA CRITICA KANTIANA

INTRODUZIONE <sup>1</sup>	p.3
LE DUE EDIZIONI <sup>2</sup>	p.5
PRIMO PARALOGISMO <sup>3</sup>	p.8
LA SOSTANZA TRA ARISTOTELE E KANT <sup>4</sup>	p.10
SECONDO PARALOGISMO <sup>5</sup>	p.13
TERZO PARALOGISMO <sup>6</sup>	p.15
QUARTO PARALOGISMO <sup>7</sup>	p.18
QUESTIONE DEL «COMMERCIUM» TRA CORPO E ANIMA <sup>8</sup>	p.21
ARGOMENTO DI MENDELSSOHN <sup>2</sup>	p.23
L'UTILITÀ DELLE IDEE DELLA RAGIONE <sup>9</sup>	p.24
CONCLUSIONE <sup>1</sup>	p.26

---

*In copertina: veduta di Konisberg, dipinto dell'epoca*

<sup>1</sup> A cura di Valeria Calabrò e Piera Virgillito

<sup>2</sup> A cura di Davide Dell'Ombra

<sup>3</sup> A cura di Adriana La Porta

<sup>4</sup> A cura di Michela Fisichella

<sup>5</sup> A cura di Giorgia Cappuccio

<sup>6</sup> A cura di Vanessa Fazzino

<sup>7</sup> A cura di Sergio De Luca

<sup>8</sup> A cura di Loredana Felis

<sup>9</sup> A cura di Silvia Bellia

*Bibliografia essenziale: Introduzione a Kant di Augusto Guerra, Manuali di filosofia di Abbagnano, di Reali-Antiseri e di Cambiano-Mori, Edizioni in traduzione di Gentile-Lombrado-Radice e di Colli della Critica della Ragion Pura di Kant.*

## Introduzione

Il presente lavoro, svolto dal nostro gruppo di studio, vuole essere l'analisi e il commento di un fondamentale e complesso tema affrontato da Kant nella *Critica della Ragion Pura*: i paralogismi. Alla luce delle nostre conoscenze, seppur minime, relative a tale argomento, abbiamo affrontato il lavoro seguendo un percorso che potesse rendere semplice e armonico lo svolgimento. Dopo aver trattato il problema dei paralogismi in una linea più generale, ogni membro del gruppo ha affrontato singolarmente una parte prestabilita e l'ha analizzata in maniera dettagliata per poi fondere il tutto e giungere a delle chiare conclusioni che non sono soltanto inerenti alle riflessioni dell'autore, ma assumono maggiore significato in rapporto ai contributi offerti da altri pensatori. Al termine di tale lavoro, ogni componente del gruppo ha potuto ricavarne delle riflessioni personali che hanno contribuito ad accrescere le nostre conoscenze in merito.

Kant, nella Dialettica Trascendentale, affronta il tema da noi esaminato: la dialettica è, in genere, una logica dell'apparenza e la *dialettica trascendentale* è quella parte della trattazione critica riservata a svelarne i sofismi, allorché la conoscenza si avventura aldilà degli oggetti dell'esperienza. In quest'ultimo senso, la dialettica è anche la parte catartica della *logica trascendentale* e il suo oggetto d'indagine è la ragione, intesa come la facoltà che cerca di perfezionare l'unità propria della conoscenza intellettuale ricorrendo ad affermazioni e ad oggetti di carattere incondizionato. La ragione si fonda, quindi, sui principi trascendenti a differenza dell'intelletto che possiede, invece, principi immanenti.

Il paralogismo indica un ragionamento non valido con apparenza di validità. Alcuni lo distinguono dal sofisma in quanto nel paralogismo non vi è la volontà di ingannare. Da Aristotele in poi, questo termine viene usato per indicare un sillogismo o comunque un argomento falso in forma. Kant, nella Dialettica Trascendentale della Critica della Ragion Pura, chiama i paralogismi come «i ragionamenti dialettici» su cui si basa la psicologia razionale, la quale si illude di poter dedurre dal semplice *Io Penso* determinazioni materiali ma a priori del concetto di *anima* di cui si descrivono le proprietà (semplicità, immaterialità, personalità, ecc). L'oggetto della psicologia razionale è rappresentato dall'*Io Penso*: tale concetto è veicolo di tutti i concetti in generale e quindi anche di quelli trascendentali. Esso perciò risulta essere un concetto trascendentale e serve a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza. L'*Io Penso* serve a distinguere due oggetti: Io come pensante, oggetto del senso interno (anima) e Io come oggetto del senso esterno (corpo). L'*Io Penso* è un principio di identità presente in ogni pensiero, trascendentale ed empirico, che ha il compito di unificare il molteplice e così dare luogo all'esperienza conoscitiva. Per poter giudicare l'*Io Penso*, dobbiamo sempre servirci della sua rappresentazione; ovvero, della trasposizione della mia coscienza verso altri oggetti che vengono rappresentati come enti pensanti. La coscienza in sé è una forma di rappresentazione in generale in quanto questa debba essere chiamata *conoscenza*: solo in riferimento ad essa è possibile pensare qualcosa. Di un ente pensante non posso avere la minima rappresentazione attraverso un'esperienza esterna, ma posso averla soltanto attraverso l'autocoscienza. Con Kant assistiamo ad un superamento del cartesiano *cogito ergo sum*, poiché la proposizione *Io Penso* viene assunta solo problematicamente: non in quanto possa contenere la percezione di un'esistenza come reputava Cartesio, ma viene

inquadrata rispetto alla sua semplice possibilità affinché si veda quali proprietà possano derivare al soggetto di essa. Quindi, io conosco qualcosa non per il fatto che pensi, ma quando ho intuizione di essa attraverso l'unità della coscienza. Perciò tutti i modi dell'autocoscienza non sono categorie ma semplici funzioni logiche che non offrono al pensiero nessun oggetto da conoscere. Dal momento in cui la nostra trattazione ha come soggetto principale l'anima, o ente pensante, ad essa sono state attribuite proprietà tipiche delle quattro categorie: alla categoria di relazione corrisponde l'espressione (1) «*l'anima è sostanza*»; in riferimento alla categoria della qualità (2) «*l'anima è semplice*»; riguardo la categoria della quantità (3) «*l'anima è numericamente identica*», cioè unità e non pluralità; infine alla categoria della modalità corrisponde (4) «*l'anima è in relazione con oggetti possibili nello spazio*».

Quest'ultimo attributo dell'anima appartiene in particolare alla categoria dell'esistenza, oltre a quella della modalità. Tutto ciò è sufficientemente chiarito dalla trattazione seguente.

⇒ In tutti i giudizi io sono sempre il soggetto determinante della relazione che costituisce il giudizio, questo perché l'oggetto consiste nella coscienza del soggetto determinabile, cioè della mia intuizione interna.

⇒ L'io dell'appercezione è in ogni pensiero in qualcosa di singolare, tale da non poter essere risolto in una pluralità di soggetti e questo io costituisce una proposizione analitica. Quando l'io pensante è una sostanza semplice, si avrebbe una proposizione sintetica. Il concetto di sostanza si riferisce sempre a intuizioni sensibili che si trovano quindi aldilà dell'intelletto e del pensiero.

⇒ La proposizione dell'identità del soggetto si fonda sui concetti stessi risultando analitica, ma questa identità del soggetto non riguarda la sua intuizione e perciò non può significare l'identità della persona. Per dimostrare tale identità non servirebbe a nulla la semplice proposizione «Io Penso», essa richiederebbe piuttosto diversi giudizi sintetici.

⇒ «Io distinguo la mia esistenza dalle cose fuori di me (il mio corpo)». Mediante tale proposizione analitica, tuttavia, io non so affatto se possa esistere semplicemente come ente pensante (senza essere uomo). Di conseguenza, attraverso l'analisi della coscienza di me stesso nel pensiero in generale, non si giunge ad alcun risultato positivo rispetto alla conoscenza di me stesso come oggetto. La proposizione «ogni ente pensante come tale è una sostanza semplice» è sintetica a priori perché aggiunge al pensiero in generale il modo dell'esistenza e perché aggiunge a qual concetto un predicato che non può venir dato in alcuna esperienza.

## Le due edizioni

Nel periodo di lavorazione di quella che sarebbe stata la sua prima opera critica, Kant ebbe modo di manifestare, per via epistolare, le proprie intenzioni in merito alla stesura e alla pubblicazione della stessa. Furono necessari dodici anni a Kant per completare la sua opera e, nonostante ogni rinvio e sistemazione, saranno necessarie altre due edizioni nel corso di ulteriori dieci anni.

La prima edizione della *Critica alla ragion pura* uscì per conto dell'editore Hartknoch a Riga, nella primavera del 1781. Quella che fino a qualche anno prima era definita dallo stesso autore un'«operetta» risultò di quasi 900 pagine.

Già nel 1786 era stata venduta ogni copia stampata. Dopo un iniziale silenzio di riflessione (comprensibile) da parte della critica, sopraggiunsero presto interpretazioni idealistiche dell'opera kantiana, proprio sulla via, quella idealistica, che Kant cercava di fuggire in ogni modo.

Nel 1787, sia per preparare il campo concettuale della seconda critica che sarebbe uscita l'anno seguente, sia per eliminare dubbi e «oscurità» che potessero portare al citato idealismo, Kant mise mano alla seconda edizione dell'opera e la pubblicò.

Le edizioni dell'opera, ancora vivente Kant, contengono ovviamente la seconda revisione. Eppure nel 1838 Rosenkrantz, spinto dall'interpretazione filosofica di Schopenhauer, adottò la prima edizione del 1781 con, come supplementi, le revisione del 1787. Fece il contrario Hartenstein e, a parte Kehrbach nel 1877, tutti i successivi editori. Erdmann nel 1902 pubblicò due edizioni separate, annunciando che sin dall'edizione curata da Jacobi e Schopenhauer si erano verificati degli errori di un certo dott. Grillo sul testo di Kant, e il testo «corrotto» fu poi adottato da tutti gli editori. Fu Erdmann stesso a chiarire con studi filologici quale fosse il testo genuino e per questo pubblicò separatamente le edizioni, riportando a piè pagina dove si rimandasse alla versione alternativa. Molteplici furono le traduzioni in tutta Europa e si adottò quest'ultimo criterio di pubblicazione.

La modifica è «nell'uso». Calza la citazione da parte di Kant dell'abate Terrason nella *Prefazione* alla *Critica*: «Se si misura la lunghezza del libro non dal numero delle pagine, ma dal tempo che è necessario ad intenderlo, di parecchi libri si potrebbe dire che sarebbero molto più brevi, se non fossero così brevi».

Passiamo in una veloce rassegna tutte le modifiche apportate da Kant nella seconda edizione. Il titolo è lievemente modificato; a tergo del frontespizio aggiunge un motto dell'*Instauratio magna* di Bacone; modifica la dedica al barone di Zedlitz; ovviamente aggiunge una nuova prefazione; nell'Introduzione vengono modificati e spostati alcuni paragrafi con lievi differenze; divide in paragrafi l'Estetica trascendentale aggiungendo titoli e paragrafi nuovi; nella Logica trascendentale riassume più paragrafi in uno e aggiunge per intero tre paragrafi, come nel caso dell'Analitica dei concetti (cap. I sezione terza e cap. II sezione prima), inoltre riscrive interamente la Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto; nell'Analitica dei principi (cap. II sezione terza e cap. III) opera larghe eliminazioni ma introduce la *Confutazione dell'idealismo* e l'*Osservazione generale sul sistema dei principi*; nella Dialettica trascendentale (libro primo sezione terza) aggiunge

una nota a piè pagina; sempre nella Dialettica (libro secondo) riscrive per intero la parte dei paralogismi, oggetto della presente, riassumendo notevolmente il discorso fatto nella prima edizione e aggiungendo la confutazione dell'argomento di Mendelssohn della permanenza dell'anima; nel cap. II della stessa parte aggiunge, infine, una nota a piè pagina.

La parte dell'opera dedicata ai paralogismi è la più densa di modifiche, spesso sostanziali per evitare le famose "oscurità" che Kant stesso denunciava.

Nella struttura sono evidenti le correzioni: elimina i titoli dei quattro paralogismi non suddividendoli in esposizione di ogni paralogismo e di ogni "critica" relativa; seguendo in parallelo gli argomenti (sostanzialità, semplicità, personalità, idealità), tratta solo in quattro brevi punti i concetti fondamentali senza approfondirli; al posto dell'unico lungo paragrafo "*Considerazioni sulla somma della psicologia pura in conseguenza di questi paralogismi?*" troviamo due brevissimi paragrafi "*Conclusione della soluzione del paralogismo psicologico*" e "*Osservazione generale intorno al passaggio dalla psicologia razionale alla cosmologia*"; aggiunge inoltre la confutazione dell'argomento di Mendelssohn, cui fa seguire lunghe considerazioni completando il pensiero espresso nella prima edizione.

Nella prima edizione, dopo l'enunciazione dei quattro paralogismi e le relative critiche, in "*Considerazioni sulla somma della psicologia pura in conseguenza di questi paralogismi*" tratta inizialmente la differenza tra psicologia e somatologia, dunque l'anima come continuo flusso e l'Io come forma della coscienza. Afferma che anche se composta di paralogismi, la psicologia è utile in senso negativo; segue l'inconoscibilità dell'Io pensante, tratta le questioni dialettiche (sul «commercio» dell'anima col corpo) dicendo che sono illusorie perché il «commercio» è rappresentazione tramite senso esterno. Tratta dunque di come queste rappresentazioni diventino esperienze. Afferma che i corpi sono «fenomeni» di oggetti ignoti, ovvero *rappresentazioni*. Differenzia ora i diversi tipi di obiezioni che si possono muovere contro le tesi (queste obiezioni nella seconda edizione sono trattate in maniera del tutto diversa e non sono così enunciate). Tratta del dualismo trascendentale, dei sistemi ordinari di spiegazione e come questi siano privi di senso per la inconoscibilità della realtà trascendente, facendo seguire il discorso sull'«illusione dommatica». Più avanti Kant stesso denuncia il «rischio di oscurità» trattando i casi dell'uso dialettico della ragion pura. Definisce il paralogismo ed espone il concetto per cui la natura di ciò che pensa è scopribile sinteticamente, non a priori, ma comunque impossibile senza intuizione che non è data. Segue l'incapacità di giudicare sulla natura di un essere pensante. Il concetto di un oggetto si forma tramite l'unione della categoria e dell'intuizione. Tratta l'appercezione e si giunge alla conclusione sotto le forme del «*sophisma figurae dictionis*». Segue il discorso sulle unità che l'anima conosce di se (sono quattro) e l'affermazione che «la ragione è facoltà dei principi». Così finiva la parte dei paralogismi nella prima edizione: analizzando la seconda, risulteranno chiare le modifiche.

Dopo la trattazione dell'«Io penso», nella seconda edizione, arriviamo al punto in cui Kant sospira «per amor di brevità» anticipando quanto seguirà. Legato ancora all'Io penso, tratta del conoscere gli oggetti e se stessi passando subito ai citati quattro punti che riassumono le lunghe parti della prima edizione. Punto Uno. Il fatto che Io che penso valgo come soggetto non comporta che io sia sostanza sussistente come oggetto.

La prima proposizione è apodittica, la seconda «va più in là». Punto Due. Il fatto che l'Io sia singolare non comporta che l'Io pensante sia una sostanza semplice. La prima proposizione è analitica, la seconda sintetica. Punto Tre. Il fatto che Io sia identico a me stesso in tutto il molteplice non comporta che io posso intuirlo poiché è dato come oggetto. La prima proposizione è analitica, la seconda necessita di vari giudizi sintetici. Punto Quattro. Il fatto che io distinguo me da altro fuori di me, compreso il mio corpo, non comporta affermare che io possa sapere se io stesso possa esistere come essere pensante. La prima proposizione è analitica, la seconda non è dato saperla, secondo i ragionamenti fatti.

Dopo questi quattro punti afferma che se tutti i punti controversi si potessero dimostrare a priori, la critica cadrebbe, ma non si può. Espone il paralogismo fondamentale, un essere pensante esiste anche solo come sostanza, e viene confutato perché la conclusione è fallace «*per sophisma figurae dictionis*»: questo concetto nella prima edizione è trattato in maniera molto più particolareggiata e completa mentre qui è riassunta in breve, facendo anche riferimento al paragrafo “Osservazione...” che è stato introdotto in questa seconda edizione. Da qui confuta l'argomento di Mendelssohn sulla permanenza dell'anima. Tratta successivamente l'idealismo ponendolo come tappa inevitabile nel sistema razionalistico: impossibile spiegare la costituzione del Me come soggetto semplicemente pensante con il materialismo e con lo spiritualismo. Pone la psicologia razionale non come dottrina, dunque, ma come disciplina. Giunge all'equivoco della psicologia razionale: l'unità della coscienza viene presa per intuizione del soggetto preso come oggetto e vi si applica la categoria di sostanza, ma essa è l'unità di pensiero a cui non si può applicare la categoria di sostanza. Controverte la tesi cartesiana e afferma che la conoscenza cercata al di là dei limiti dell'esperienza possibile è un'illusione. La critica è utile in senso negativo perché allontana e scopre le illusioni (i paralogismi, le antinomie). Seguono delle bellissime righe dove afferma che nella natura tutto tende a uno scopo e pur dovendo tendere tutto all'uomo, esso è l'unica creatura eccettuata di fine, poiché aspira, con la sua ragione, a un mondo ideale migliore, al di sopra di ogni utilità o scopo, grazie alla legge morale.

Nella “Conclusione...” ribadisce l'errore-scambio di astrazione con coscienza di esistenza e riprende qui il discorso citato del «commercio» dell'anima col corpo che nella prima edizione era trattato velocemente nel paragrafo “Considerazioni...”. Nel paragrafo “Osservazioni...”, onde evitare malintesi, come Kant stesso dirà, tratta dell'intuizione di sé come fenomeno. Spiega infatti come l'intuizione empirica di sé non pone il soggetto della coscienza come fenomeno, bensì come oggetto astraendo dal modo d'intuirlo: in «Io penso» c'è il pensiero di me stesso applicato all'intuizione empirica dello stesso soggetto.

## Primo paralogismo

Mentre l'intelletto è la facoltà di giudicare, la ragione è per Kant la facoltà di *sillogizzare*. Il sillogismo deduce da principi supremi e incondizionati conclusioni particolari. Per la logica classica vi sono tre tipi di sillogismo: categorico, ipotetico e disgiuntivo (Aristotele aveva distinto un sillogismo di prima figura, quello propriamente scientifico in quanto consente di rispondere alla domanda «perché?» da altre due figure di sillogismo che si distinguono in base alla posizione del termine medio) e per Kant tre sono i concetti puri della ragione, cioè idea psicologica, cosmologica e teologica (che corrispondono alle tre parti della filosofia dopo Cartesio). Mentre per Platone le idee sono la vera realtà, per Kant esse sono una pura esigenza della ragione, di cui non si può avere una conoscenza adeguata. Quando la psicologia razionale pretende di dimostrare l'esistenza dell'anima cade in illusioni o errori trascendentali, cioè nei paralogismi che sono sillogismi difettosi in cui invece di tre termini ve ne sono quattro poiché il termine medio acquista due significati.

Il primo paralogismo viene immediatamente presentato: «*ciò la cui rappresentazione è il soggetto assoluto dei nostri giudizi, e dunque non può essere usato come determinazione di un'altra cosa, è sostanza*». Ciò significa che io come essere pensante sono il soggetto assoluto di tutti i miei possibili giudizi, poiché questa rappresentazione di me stesso non può essere utilizzata come predicato di qualsiasi altra cosa: io come essere pensante, cioè anima, sono sostanza. L'errore consiste nel fatto che l'«Io Penso» come *soggetto logico* del pensiero viene confuso con il *soggetto reale*, ma un concetto può essere reale solo se ad esso corrisponde un'intuizione ricavabile dall'esperienza, di cui non c'è traccia nel suddetto paralogismo, quindi l'affermazione della sostanzialità dell'anima è falsa. Kant stesso afferma che non si può dedurre dalla semplice categoria di sostanza che l'Io come ente pensante continui ad esistere, solo la permanenza di un oggetto dato nell'esperienza ci permette di applicare il concetto di sostanza. La critica di Kant a questo paralogismo ricorda la posizione di Ockham, che si atteneva alla concezione aristotelica secondo cui l'ideale è per sé individuale, circa la critica del linguaggio all'interno della questione degli universali. Il filosofo temeva che le astrazioni si rendessero autonome e per evitare ciò criticò aspramente quei pensatori che spacciavano le distinzioni concettuali come reali o semi-reali: come sappiamo, per Ockham ogni conoscenza comincia con l'esperienza sensibile. Nonostante le differenti finalità nei due pensatori vi è l'esigenza di distinguere la semplice funzione logica dalla realtà. Ritornando al nostro paralogismo, Kant, dopo averne dimostrato la falsità, concede che l'anima è solo una categoria dell'intelletto applicabile alle intuizioni e quindi non può avere come oggetto l'Io Penso: noi ci conosciamo solo come *fenomeni*, Io empirico, l'Io noumenico non è conoscibile e il semplice Io Penso è solo una funzione di sintesi.

Nel *paralogismo fondamentale* della seconda edizione, Kant dice: «*Ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto, non esiste altrimenti che come soggetto, ed è perciò sostanza. Ma un ente pensante, considerato semplicemente come tale, non può essere pensato altrimenti che come soggetto. Dunque, un ente pensante esiste anche soltanto come soggetto, cioè esiste come sostanza.*»

Emerge il carattere difettoso del paralogismo affetto da *quaternio terminorum*: il termine medio è usato in due accezioni differenti, così da essere solo apparentemente un medio,



non in grado di connettere due estremi. Nella premessa maggiore si attribuisce al soggetto la valenza di sostanza. Nella premessa minore si attribuisce all'essere pensante la valenza di soggetto. La conclusione è che il soggetto del pensiero sia sostanza. Ma il termine *soggetto* è inteso nella premessa maggiore in senso sostanzialistico, cioè come sostrato, come qualcosa di persistente, che non si identifica con ciò che fa, ma possiede un'esistenza ulteriore. Nella premessa minore l'essere pensante è soggetto, ma in senso funzionalistico perché consiste nell'azione del pensare che svolge: se io come soggetto del pensiero smettessi di pensare, cesserei di esistere. Qui il soggetto si identifica con la sua azione da cui viene definito. L'Io penso non ha nessuna altra esistenza se non quella che gli deriva dall'essere sintesi e consapevolezza della conoscenza. Poiché nelle due premesse il termine *soggetto* viene inteso dapprima come sostanza e poi come funzione, stabilisce un collegamento in realtà inesistente fra l'essere pensante e la sostanza.

## La sostanza tra Aristotele e Kant

Aristotele spiega cos'è la categoria della sostanza tenendo presente quanto era stato detto prima di lui. I Fisici hanno creduto di poter rintracciare nei quattro elementi, nelle omeomerie e negli atomi *l'essentità*, il *fondo dell'essere*, ciò che permette a tutte le altre cose di essere. Platone, invece, riteneva che fossero le Idee il vero essere, quello che fonda tutte le cose. Resta in ogni caso evidente, anche a livello empirico, che i veri esseri sono legati alle cose concrete. Esse sono composti di elementi materiali tenuti insieme dalla sostanza, sono pertanto *sinoli* di materia e forma. Proprio la materia e la forma sono i principi delle cose. La prima ha una funzione di sostrato e non potrebbe diventare le varie cose senza la forma. La forma è allora causa dell'essere. La materia, in altri termini, è desiderio della forma, ovvero capacità positiva di assumere la forma e, quindi, *essere in potenza*. La forma invece è *principio attuante* le potenzialità della materia.

A questo punto ci si può chiedere cos'è che fa sì che la materia assuma la forma. Platone aveva parlato di un Demiurgo che plasma una materia informe secondo il paradigma delle idee. Ma Aristotele non accetta tale teoria perché la considera mitica. Egli ritiene che tutti i fenomeni del mondo terrestre siano spiegati dal movimento delle sfere celesti, in particolare dal movimento del sole, che produce le stagioni e tutti i fenomeni ad esse connesse. I moti del cielo sono dunque causa efficiente di tutti i fenomeni celesti o terreni. Essi, a loro volta, dipendono dal moto del primo cielo, quello delle stelle fisse. Detto questo ci si chiede se questo movimento del primo cielo, che è l'Assoluto stesso, spiega tutti gli altri fenomeni e sé medesimo, oppure tutti gli altri fenomeni ma non sé medesimo. Per rispondere a questo interrogativo Aristotele introduce un'altra sostanza, quella meta-fisica.

Le singole cose, considerate staticamente, sono, come abbiamo detto, sinolo di materia e di forma, ma viste dinamicamente, richiedono altre due cause: il *fine*, che coincide con l'attuazione della forma, e l'*agente*, che spiega il loro generarsi. Per spiegare il cosmo non basta l'assunzione di un movimento eterno perché, anche se è eterno, è *pur sempre movimento*. Il movimento infatti è sempre generato da qualcosa. Questo principio motore, pertanto, deve essere eterno perché eterno è il movimento che produce, ma deve essere anche immobile altrimenti richiederebbe un ulteriore principio che ne spieghi il movimento. Infine, visto che non si può procedere all'infinito nella ricerca delle cause, deve essere atto puro, altrimenti rimanderebbe ad un'altra potenza e così via, aprendo proprio quel processo all'infinito che si vuole evitare. Un principio che è atto puro è un principio che non ha la materia, dato che la materia è potenza, l'atto è forma e il puro atto è pura forma, ossia *forma senza materia*. Abbiamo detto che questa sostanza deve essere immobile perché principio ultimo di movimento. Ma l'immobile come può produrre movimento? Per Aristotele Dio non è, per sua essenza, l'essere, ma il primo di una serie di esseri, ossia la prima delle sostanze. Il Primo Motore agisce sulle altre cose perché muove come oggetto d'amore. La sua causalità è efficiente-finale. Dio attrae tutte quante le cose perché è suprema perfezione. Da Dio, dunque, dipendono cielo e natura. Questa sostanza soprasensibile è la più alta forma di Vita, ovvero la vita dell'Intelligenza, è ciò che di più alto esiste. E poiché ciò che di più alto esiste è l'Intelligenza e visto che Dio non manca di nulla e basta a se stesso, è Intelligenza di Intelligenza, Pensiero di Pensiero. Aristotele recupera la dottrina platonica delle idee solo

in riferimento all'Intelligenza. Questa è la sola sostanza separata, ossia trascendente. Il «luogo delle forme», per Aristotele, oltre la materia che funge da ricettacolo, poteva essere solo la mente umana che la pensa.

Ma come la materia possa assumere la totalità delle forme che costituiscono il cosmo Aristotele non lo ha spiegato. Per Aristotele Dio da solo non basta a spiegare il movimento di tutte le sfere che costituiscono il cielo. Dio muove *direttamente* il primo mobile, il cielo delle stelle fisse, ma tra questa sfera e la Terra ci sono molte altre sfere concentriche. Esse potrebbero essere mosse o dal moto derivante dal primo cielo, che si trasmette meccanicamente dall'una all'altra, oppure sono mosse da altre sostanze, pure immobili ed eterne, che muovono analogamente al Primo Motore. Aristotele risolve il problema adottando questa seconda soluzione (la prima era discordante con la diversità dei vari moti celesti). I moti delle diverse sfere sono, infatti, non uniformi, al fine di poter produrre il moto dei pianeti, che non è un moto perfettamente circolare. In base ai calcoli dell'astronomia del suo tempo, Aristotele ha poi stabilito che il numero delle sfere fosse di 55, ammettendo una possibile diminuzione a 47. E se tante sono le sfere, altrettante devono essere le sostanze immobili ed eterne che ne producono il movimento. I Primo Motore immobile muove direttamente la prima sfera, e solo indirettamente le altre, che sono mosse dalle restanti sostanze soprasensibili. Ci si può chiedere se questa sia una forma di politeismo. Bisogna innanzitutto tener presente che per Aristotele e, in genere, per il Greco, il divino racchiude in sé un'ampia gamma di significati: divine per Platone sono le Idee, divino è il Demiurgo, divine sono le anime, gli astri e il mondo. Per Aristotele, divini sono il motore immobile, le sostanze soprasensibili, gli astri, le stelle, le sfere, le anime delle sfere e degli astri e divina, infine, è l'anima intellettuale degli uomini. Divino, insomma, è tutto ciò che è eterno e immutabile. Fatta questa premessa, è innegabile che Aristotele abbia tentato di unificare il divino. Egli infatti chiama Dio solo il Primo Motore e ne ribadisce l'unicità, da cui deduce l'unicità del mondo. Risulta chiaro, allora, che le altre sostanze immobili che muovono le singole sfere celesti, sono concepite da Aristotele *inferiori gerarchicamente* al Primo Motore e *gerarchizzate l'una rispetto all'altra*. In Aristotele c'è, dunque, un tentativo di guadagnare una visione monoteistica, ma molto incompleto, parziale. Egli ha cercato di separare il Primo Motore dagli altri ponendolo su un piano diverso, così da poterlo legittimare e chiamare unico e da questa unicità dedurre l'unicità del mondo. Ma le 57 sostanze motrici sono eterne e immateriali come il Primo Motore e non dipendono da esso. Il Dio aristotelico non è il creatore di queste sfere e del mondo. Aristotele, infine, non ha mai spiegato il preciso rapporto che sussiste fra Dio e queste sostanze. Il Medioevo le trasformerà in intelligenze angeliche create da Dio come ogni altra cosa, resolvendo così le aporie aristoteliche.

Anche per Kant la sostanza è una categoria ma, ben diversamente da Aristotele, la intende come categoria trascendentale, ovvero come un concetto *a priori*, e non come genere dell'essere oggettivamente considerato. In altri termini, mentre per Aristotele la sostanza ha un valore ontologico, per Kant è una forma a priori. Ciò gli consente di legittimare il carattere universale e necessario del concetto di sostanza, ma a prezzo della sua totale soggettivazione. Per capire ciò bisogna tener presente che per Kant ogni conoscenza è conoscenza di fenomeni. Non sono, dunque, le nostre conoscenze a

modellarsi sugli oggetti, ma sono gli oggetti che si costituiscono nell'esperienza, secondo l'attività necessaria e universale dell'*Io Penso*. L'*Io Penso* è il legislatore della natura, è la condizione universale e normale di ogni esperienza possibile. E' in questa verità che consiste la rivoluzione copernicana: il soggetto non ruota più attorno all'oggetto, ma le cose gravitano attorno a questa unità trascendentale dell'autocoscienza. Inoltre, per Kant, se la nostra conoscenza è limitata ai fenomeni, resta del tutto esclusa ogni conoscenza del noumeno, ovvero della cosa in sé: *noi potremmo conoscere il noumeno solo se possedessimo una facoltà di intuizione intellettuale*. Ma siccome ogni attività conoscitiva dell'intelletto non può esercitarsi su una materia empirica, non è possibile un'intuizione intellettuale e il noumeno resta in conoscibile. Esso è però pensabile come concetto-limite, come un possibile sostrato del mondo fenomenico.

Nella prima analogia dell'Analitica Trascendentale, Kant dimostra che negli oggetti della percezione, chiamati apparenze, sono contenuti la sostanza, o l'oggetto stesso, il permanente, e il mutevole, ovvero il modo in cui l'oggetto esiste: le apparenze sono nel tempo. Ma il tempo non può essere percepito per sé. Di conseguenza nelle apparenze, deve poter essere ritrovato un sostrato che rappresenti il tempo in generale. Il sostrato di tutto ciò che è reale, ossia di tutto ciò che appartiene all'esistenza delle cose, è la *sostanza*, rispetto alla quale tutto ciò che appartiene all'esistenza può essere pensato come determinazione. La sostanza, in altre parole, è ciò che non può variare nell'esistenza, allora il suo quantum non può essere né accresciuto né diminuito nella natura. E' essa che rende possibili i rapporti di tempo determinando la simultaneità e la successione. Solo attraverso il permanente, l'esistenza, considerata da un punto di vista temporale, acquista una quantità, che si chiama durata. Infatti, se considerata soltanto come semplice successione, l'esistenza è sempre sul punto di dileguarsi e di prendere inizio: non possiede, dunque, la benché minima durata. Senza la sostanza, pertanto, non vi è alcun rapporto di tempo. Le determinazioni di una sostanza, ovvero i modi particolari in cui essa esiste, si chiamano *accidenti*. Questi sono sempre reali perché riguardano l'esistenza della sostanza (le negazioni sono solo delle determinazioni che esprimono il non essere della sostanza). Ora, è inevitabile che il nostro intelletto separi ciò che nell'esistenza di una sostanza può variare e metterlo in relazione con ciò che permane. Per questo motivo la sostanza è categoria di relazione. La sostanza è infine legata al concetto di mutamento. Esso è un modo di esistere che segue ad un altro modo di esistere dello stesso oggetto. Di conseguenza, tutto ciò che muta è persistente e varia solo il suo stato. Perciò dato che questa variazione riguarda solo le determinazioni, Kant conclude con un'espressione paradossale: *a mutare è solo la sostanza, mentre l'accidente, l'instabile non subisce alcun mutamento, ma piuttosto una variazione*, in quanto alcune variazioni cessano ed altre prendono inizio. La sostanza è perciò una condizione necessaria, la sola a determinare le apparenze in esperienze possibili.

## Secondo paralogismo

*Assunto della psicologia razionale.* Ogni cosa, la cui azione non può essere considerata come determinata da parecchie cose agenti, è semplice: così è l'anima.

*Tesi della psicologia razionale.* Ogni sostanza composta è un aggregato di molte sostanze e l'azione di un composto è un aggregato di molte azioni, ma un effetto determinato da più agenti è possibile nel caso di un effetto esterno. Per i pensieri, accidenti di un ente pensante, la situazione è differente. Infatti, supponendo che il composto pensi, risulterà che il pensiero completo sia determinato dalla riunione di tutte le parti; ma, come le singole parole di un verso non costituiscono da sole il verso stesso, così ciò avviene anche per il pensiero. Risulta pertanto che il pensiero sia possibile solo in una sostanza, non aggregato di più sostanze, ma *semplice*. Quindi per costituire un pensiero più rappresentazioni devono essere contenute nell'unità assoluta del soggetto pensante.

*Dimostrazione della fallacità della psicologia razionale.* L'unità assoluta del pensiero, costruito da più rappresentazioni, è quindi collettiva e può riferirsi sia all'unità collettiva sia all'unità assoluta. Quindi un pensiero composto non presuppone necessariamente una sostanza semplice.

Inoltre è impossibile ricavare l'unità necessaria del soggetto dall'esperienza, anzitutto perché l'esperienza non porta alla conoscenza di alcuna necessità e in secondo luogo perché il problema dell'unità assoluta trascende la sfera dell'esperienza.

Se si vuole analizzare un ente pensante bisogna porsi al suo posto e sostituire il nostro soggetto all'oggetto indagato. Anzitutto nella proposizione «Io penso» l'Io non può essere né diviso né distribuito e costituisce l'unità assoluta del soggetto, altrimenti non si potrebbe dire «Io penso».

La proposizione «Io penso» non deriva dall'esperienza, ma la fonda sebbene debba essere considerata solo come possibilità di conoscenza in generale e come sia condizione soggettiva. L'individuo invece trasforma questa condizione soggettiva in concetto dell'ente pensante, errando, poiché per rappresentare tale ente deve necessariamente porsi al suo posto.

La semplicità dell'anima non è dedotta dalla proposizione «Io penso», ma tale proposizione contiene già in sé la semplicità da un punto di vista logico in quanto «Io» non può comprendere una molteplicità. La tesi della psicologia razionale sull'unità indivisibile e assoluta del soggetto si fonda essenzialmente sul verso che rimanda a una sola persona. E' dunque certo che l'Io rappresenta un'unità assoluta ma logica del soggetto, ma non è certo che con ciò si conosca la semplicità del soggetto stesso. E allo stesso modo si può dire: «Io sono una sostanza semplice», ma la sostanza non è nient'altro che una categoria pura che non può accrescere la conoscenza di me stesso, oggetto dell'esperienza.

La psicologia razionale tende a considerare la natura dell'anima come semplice per distinguerla dalla materia, molteplice e caduca. Kant si propone di dimostrare che tale concezione, pur avendo validità oggettiva, non possa determinare l'eterogeneità o l'omogeneità dell'anima rispetto alla materia, in modo da considerarla semplice idea, lontana dalla realtà.

L'autore ha definito i corpi come apparenze e non cosa in sé e da ciò si può affermare che il soggetto pensante sia incorporeo e che non possa essere oggetto dei sensi esterni. Perciò non si possono intuire esternamente i pensieri, i sentimenti, i desideri, ecc. D'altronde, però, nonostante il movimento, l'estensione, ecc non siano pensieri ma intuizioni esterne, può accadere che ciò che sia alla base delle apparenze esterne e che modifica il senso, sia il soggetto dei pensieri, inteso come noumeno, naturalmente questo soggetto non è composto né esteso, cioè non ha le caratteristiche dei fenomeni, in quanto è oggetto da considerare in sé. In tal modo l'anima non può essere nettamente distinta dal sostrato della materia.

Inoltre la materia è mera apparenza e non esiste alcun predicato che ne faccia conoscere il sostrato; questo pertanto potrebbe essere semplice pur producendo l'intuizione del molteplice. Se invece la materia fosse una cosa in sé, ma non è così, allora in quanto composto si distinguerebbe realmente l'anima. Quindi la materia che da un certo punto di vista sarebbe corporea e quindi composta, da un altro risulterebbe semplice e perciò un ente pensante. D'altra parte è ovvio che se l'anima è un ente pensante in sé, essa è diversa dalla materia, mera rappresentazione.

Se poi si confronta l'ente pensante con l'intelligibile, fondamento della materia, non si potrà avere alcuna risposta circa la differenza tra i due poiché non si conosce nulla dell'intelligibile. Pertanto non si può partire dalla molteplicità della materia per asserire la semplicità dell'anima.

Infine sebbene si possa, nonostante tutto, definire l'anima *semplice*, tuttavia ciò non potrà essere esteso a oggetti reali e conseguentemente non amplierà la nostra conoscenza. D'altronde il concetto stesso di natura semplice non può essere rintracciato nell'esperienza e pertanto non si potrà giungere ad una oggettività valida del medesimo concetto.

Cade così la psicologia razionale perché non ha alcun riscontro nell'esperienza e non amplia in alcun modo la nostra conoscenza.

## Terzo paralogismo

Prima d'introdurre il terzo paralogismo è appropriato compiere una breve introduzione de *La critica della ragione pura* di Immanuel Kant. Proseguo con l'analizzare il titolo scomponendone, allo scopo di puntualizzarne il significato, le singole parole: *critica* è un procedimento che sottopone una facoltà umana a un giudizio preventivo delle sue possibilità e dei suoi limiti; *della* è sia genitivo soggettivo (la ragione che critica) sia genitivo oggettivo (la ragione che è criticata); *ragione*, in generale è la facoltà conoscitiva superiore (contrapposta a quella inferiore che è la sensibilità) e comprende quindi anche l'intelletto. In senso più stretto si contrappone anche all'intelletto ed è la facoltà dei primi principi, quella che esige l'incondizionato<sup>10</sup> e si spinge oltre i limiti dell'esperienza possibile; *pura*, che prescinde da qualsiasi elemento empirico che non è contaminato dall'esperienza. Pura è la ragione che opera da sola senza collaborare con altre facoltà (sensibilità o intelletto).

Critica della ragione pura significa quindi l'analisi delle nostre facoltà conoscitive prima che siano contaminate dall'esperienza. La ragione di fronte al tribunale di se stessa.

*La critica della ragione pura* si divide in due grandi sezioni: -*Dottrina trascendentale*<sup>11</sup> degli elementi; -*Dottrina trascendentale del metodo*. La *Dottrina trascendentale degli elementi* a sua volta si compone di due sezioni: -*Estetica trascendentale* e -*Logica trascendentale*.

L'*Estetica trascendentale* studia i principi a priori della sensibilità (dimostra la possibilità di giudizi sintetici a priori delle scienze matematiche in genere). La *Logica trascendentale* studia i principi a priori della conoscenza intellettuale e si divide a sua volta in: *Analitica trascendentale* e *Dialettica trascendentale*.

L'*Analitica trascendentale* analizza i principi a priori del pensiero nella sua corretta attività conoscitiva. La *Dialettica trascendentale* critica i procedimenti a priori illusori della ragione, è la logica dell'illusione.

La parola *dialettica* per Kant significa logica dell'apparenza. Il pensiero umano è limitato all'orizzonte dell'esperienza e possiede una tendenza naturale ad andare oltre; cercando di andare oltre l'esperienza fatalmente cade in errore e questi errori sono necessari e ubbidiscono ad una precisa logica. *La critica della ragione pura* studia questi errori cercando di disciplinare la ragione nei suoi eccessi. La dialettica è una critica di questi errori e illusioni, sia lo studio di essi; essa studia la ragione e le sue strutture; per *ragione* si intende l'intelletto che si spinge al di là dell'orizzonte dell'esperienza possibile. Questo «spingersi al di là» è un bisogno strutturale dell'uomo, una sua legittima esigenza. Infatti Kant definisce la ragione come la *facoltà dell'incondizionato*, ovvero la pura esigenza dell'Assoluto. Questa facoltà della metafisica, cioè l'incondizionato, sta alla base: -dei fenomeni psichici, -dei fenomeni fisici, - di ogni realtà.

Dallo studio di queste tre realtà derivano tre discipline diverse, ognuna con il proprio oggetto di studio; il tutto può essere così schematizzato: - fenomeni psichici →

---

<sup>10</sup> La ragione da Kant è anche chiamata facoltà dell'incondizionato cioè la facoltà della metafisica che esprime l'esigenza dell'assoluto anche se non realizzabile.

<sup>11</sup> Kant utilizza codesto termine ben preciso per indicare ciò che riguarda le condizioni di possibilità della conoscenza. Il trascendentale sta a indicare i caratteri della conoscenza a prescindere dal conosciuto. Dice Kant: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa deve essere possibile a priori».

psicologia razionale → studia l'anima; - fenomeni fisici → cosmologia razionale → studia il mondo (come intero metafisico); - ogni realtà → teologia razionale → studia Dio.

Anima, mondo e Dio non ci rappresentano un oggetto, indicano un punto di convergenza "ipotetico" al quale tendono i nostri ragionamenti. Tali concetti vengono da Kant criticati e con essi viene di conseguenza criticato l'uso "iperfisico" della ragione.

La critica della psicologia razionale verte sul fatto che l'Io non è un concetto, ma solo una coscienza che accompagna ogni nostro concetto; tutti gli argomenti per dimostrare l'esistenza dell'anima, l'idea cioè di un Io immutabile, non sono altro che paralogismi della ragion pura. I paralogismi sono sillogismi difettosi in cui invece di tre termini ve ne sono quattro (il termine medio ha due significati). Essi si riducono a quattro; il terzo paralogismo detto della personalità è quello che mi accingo ad approfondire ed è il seguente:

*Ciò che è cosciente dell'identità numerica di se stesso in tempi diversi, è in questo senso una persona.*

*Ma l'anima ecc.*

*Dunque l'anima è una persona.*

Per conoscere l'unità numerica di un oggetto esterno si osserverà attentamente ciò che rimane permanente nel tempo in cui tutto muta, ciò che permane in ugual misura. Inoltre io che osservo l'identità di quel permanente sono un oggetto del senso interno e ogni mia singola determinazione che succede alla persona numericamente identica in ogni tempo è data nella forma della mia intuizione interna (sempre soggettiva). Quindi la personalità dell'anima dovrebbe essere considerata una proposizione identica dell'autocoscienza e valida a priori infatti dice che: nel contempo che io sono autocosciente di me io sono cosciente del fatto che questo tempo appartiene al permanente di me stesso cioè alla stessa unità che io ricerco nell'oggetto esterno. Quindi l'identità della persona si trova nella mia propria coscienza. Tuttavia se io fossi l'oggetto dell'intuizione esterna di un osservatore e ovvio che mi esaminerà nel tempo. Quindi costui pur ammettendo l'io non dedurrà la permanenza oggettiva di me stesso. E ovvio quindi che il tempo in cui mi pone l'osservatore non è identico al mio cioè a quello che si trova nella mia sensibilità così la mia identità congiunta con la coscienza non coinciderà con la sua. Dunque l'identità della coscienza di me stesso non dimostra l'identità numerica del mio soggetto. Noi partendo dalla nostra coscienza non possiamo giudicare se siamo delle anime permanenti o meno poiché siamo in grado di percepire di noi stessi nel tempo rappresentato in noi cioè parte del nostro senso interno solo ciò di cui siamo coscienti in quel tempo. Dal punto di vista di un estraneo non possiamo dichiarare ciò perché non possiamo avere certezza se l'io come semplice pensiero scorra allo stesso modo degli altri pensieri. Tale permanenza può essere dedotta da quell'identità numerica. Poiché l'identità della persona non è l'identità dell'io nella coscienza di ogni tempo in cui io conosco me stesso così non si è potuto fondare la sostanzialità dell'anima sull'identità dell'io. Tuttavia questo concetto di personalità che è trascendentale, cioè esprime l'unità del soggetto gira sempre attorno a se stesso e non ci fa progredire. Che cosa è la materia in sé stessa (oggetto trascendentale) è per noi ignoto invece la permanenza della materia come esterna può essere osservata. Quando voglio osservare il semplice io in tutti i mutamenti delle sue rappresentazioni non trovo nessun



termine di correlazione se non me stesso insieme alle condizioni universali della mia coscienza a tutte le questioni darò risposte tautologiche in cui il predicato e il soggetto sono identici cioè il mio concetto e la sua unità sono uguali all'oggetto e possono essere sostituite, presupponendo ciò che si desidera sapere. Ecco che si ricade in contraddizioni.

Fuori dall'esperienza i nostri concetti lavorano *a vuoto*, quindi quando la cosmologia razionale afferma l'esistenza di un mondo in sé, pur non commettendo errori argomentativi, produce tutta una serie di affermazioni antitetiche che sembrano essere tuttavia valide. Queste coppie di affermazioni sono le antinomie della ragion pura. La teologia razionale viene criticata mettendo *in scacco* le prove tradizionali dell'esistenza di Dio; al di là della validità o meno di tali critiche, Kant conclude affermando che il concetto di Dio non è un'idea, ma un ideale della ragion pura: è cioè l'idea di un Individuo che abbia tutti gli attributi positivi.

Anima, mondo e Dio non sono però pure *finzioni* dell'intelletto: non costituiscono oggetti, non fanno un uso costitutivo della ragione, ma indicano all'intelletto una direzione di ricerca, fanno un uso regolativo della ragione. Tali concetti, anima, mondo e Dio, sono "schemi" per ordinare l'esperienza, per darle maggiore unità; ecco che si può parlare anche di un uso schematico della ragione. Insomma, sono principi che non ampliano la nostra conoscenza, ma la unificano. In definitiva la metafisica come scienza è impossibile perché la "sintesi a priori" metafisica presuppone un intelletto intuitivo che noi non possediamo; oltre i limiti dell'esperienza sensibile l'uomo non può andare, dal punto di vista scientifico. Esiste però un altro ambito in cui il "noumeno" è accessibile, almeno come "possibilità": quest'ambito è quello dell'etica; bisogna dunque passare dall'ambito teoretico a quello pratico.

*«Ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede».*

## Quarto paralogismo

Ciò, la cui esistenza può essere dedotta soltanto come causa di percezioni date, non ha se non un'esistenza dubbia.

Kant inizia così la parte dei paralogismi dedicata all'idealità. Viene messa in discussione la realtà degli oggetti percepiti dai nostri sensi esterni, l'incertezza crea quello che lui chiama l'idealità delle apparenze esterne la cui dottrina prende il nome di idealismo, e in confronto a questa dottrina l'affermazione di una certezza possibile degli oggetti viene chiamata *dualismo*.

Sottoponendo ad esame le premesse di questo paralogismo, Kant riprende un'argomentazione di Cartesio asserendo che solo ciò che è in noi stessi può essere percepito immediatamente e che soltanto la mia sola esistenza può essere posta sotto esame, di conseguenza qualsiasi oggetto fuori di noi non può essere dato come certo dalla percezione ma può soltanto essere pensato in aggiunta alla percezione (modificazione del senso interno).

E' chiaro quindi che nessun oggetto può essere percepito tramite la mia appercezione. Da ciò scaturisce che non posso percepire cose esterne ma posso dedurre la loro esistenza tramite la mia percezione interna.

In ogni caso l'esistenza di questi oggetti è soltanto dedotta, e quindi per idealista s'intende colui che si limita a non ammettere che tale esistenza non viene data da una percezione immediata. E' importante però distinguere due forme di idealismo: *idealismo trascendentale* e *idealismo empirico*.

Per idealismo trascendentale si intende quel sistema dove tutte le apparenze vengono rappresentate come semplici rappresentazioni e le forme di spazio e tempo vengono intese come forme sensibili della nostra intuizione.

A questo idealismo si contrappone il realismo trascendentale, il quale considera il tempo e lo spazio come forme date in sé ed oggettive, esso rappresenta gli oggetti come cose in sé che esistono indipendentemente da noi perciò secondo concetti puri dell'intelletto. Idealista trascendentale può essere anche un realista empirico e quindi chiamarsi un dualista, ossia può ammettere l'esistenza della materia senza uscire dall'autocoscienza e senza assumere niente che non rientri nel campo delle rappresentazione contenute in me (*cogito ergo sum*), la materia allora diventa per lui una specie di rappresentazione esterna dato che lo spazio viene inteso come luogo in cui tutte le rappresentazioni sono esterne le une alle altre (Kant si dichiara fin dall'inizio per questa forma di idealismo trascendentale). *Io sono dunque cosciente delle rappresentazioni, queste quindi esistono in quanto sono dentro di me che esisto*. Ma gli oggetti fuori di me sono solo apparenze nient'altro quindi che una specie di rappresentazioni, gli oggetti esterni esistono in quanto esisto io ed in entrambi i casi l'esistenza è provata dalla mia autocoscienza.

L'idealista trascendentale è dunque un realista empirico, egli concede alla materia intesa come apparenza una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma viene piuttosto percepita immediatamente. In ogni caso si è molto lontani dall'asserire che se esistono le rappresentazioni esistono pure gli oggetti ad esse corrispondenti.

Nel sistema kantiano per contro la materia non è altro che semplice apparenza (rappresentazione) contenuta in noi, della cui realtà diveniamo immediatamente coscienti.

Infatti se le apparenze vengono intese come delle rappresentazioni che vengono prodotte dentro di noi alle quali sussiste un oggetto fuori di noi allora l'esistenza di un oggetto viene asserita esclusivamente tramite l'inferenza dell'effetto alla causa, in cui però rimarrà sempre in dubbio se la causa si trovi dentro o fuori di noi.

L'oggetto trascendentale è ignoto sia per quanto riguarda l'intuizione esterna che per quanto riguarda quella interna.

Si tratta però dell'oggetto empirico che si chiama *esterno* quando è rappresentato nello spazio, e *interno* quando è rappresentato unicamente nella relazione temporale (*tempo e spazio si trovano unicamente in noi*).

Da ciò diventa inevitabile una differenziazione: distingueremo gli oggetti empiricamente esterni da quelli che potrebbero chiamarsi esterni in senso trascendentale, chiameremo dunque i primi *cose che si trovano nello spazio*.

Spazio e tempo sono delle rappresentazioni a priori che risiedono nella nostra intuizione sensibile, la sensazione è quindi ciò che designa un'altra realtà nello spazio e nel tempo, a seconda che si riferisca all'una o all'altra intuizione. Una volta data la sensazione si potranno inventare numerosi oggetti che non hanno posizione nella realtà empirica dello spazio e del tempo: 1. la percezione è la rappresentazione di una realtà; 2. questa realtà viene rappresentata secondo un senso esterno: lo spazio; 3. lo spazio stesso non è altro se non semplice rappresentazione.

Ogni percezione esterna dimostra quindi qualcosa di ideale nello spazio o per meglio dire alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualcosa di reale nello spazio. Lo spazio stesso insieme a tutte le rappresentazioni sono soltanto in me, in questo spazio esiste il reale ossia la materia e tutti gli oggetti della relazione esterna dato che al di fuori della nostra sensibilità lo spazio stesso non è nulla. Partendo quindi da percezioni, la conoscenza degli oggetti si può avere tramite o un semplice gioco d'immaginazione, oppure mediante l'esperienza, anche se vi è un potenziale margine di errore. Per sfuggire all'errore bisogna agire secondo la regola: *ciò che si collega con una percezione all'esperienza, in base a leggi empiriche, è reale*.

L'idealista dogmatico sarebbe quello che nega l'esistenza della materia, e l'idealista scettico, quello che mette in dubbio la materia perché la considera indimostrabile.

Il primo può essere idealista in quanto crede di trovare delle contraddizioni nella materia in generale, il secondo critica il fondamento delle asserzioni sulla dimostrabilità della materia.

Egli considera il secondo tipo di idealista un benefattore della ragione umana in quanto ci mette sempre in guardia di fronte ad ogni più piccolo passo avanti dell'esperienza.

Da queste obiezioni idealistiche se ne ricava un vantaggio: considerare tutte le percezioni semplicemente come una coscienza inerente alla realtà sensibile e a considerare gli oggetti esterni come semplici rappresentazioni.

Se noi quindi ammettiamo gli oggetti esterni come in sé, diventa impossibile arrivare ad una conoscenza esterna dal momento che facciamo riferimento solo alla rappresentazione che è in noi.

In effetti noi non possiamo uscire fuori di noi ma possiamo sentire soltanto noi stessi, di conseguenza l'intera autocoscienza non fornisce nient'altro se non le nostre determinazioni.

L'idealismo scettico ci costringe quindi ad affermare l'unico appiglio che ci rimane cioè ammettere l'idealità di tutte le apparenze, da ciò nella psicologia trascendentale si potrà ammettere il dualismo ma soltanto in senso empirico cioè nella connessione dell'esperienza alla materia in quanto sostanza dell'apparenza, allo stesso modo che l'io pensante sia intenso come sostanza nell'apparenza, è dato al senso interno.

L'io rappresentato nel tempo dal senso interno e gli oggetti rappresentati nello spazio fuori di me sono apparenze specificatamente diversissime non per questo sono pensate come differenti, né l'oggetto trascendentale che sta a fondamento delle apparenze esterne, né quello che costituisce le intuizioni interne non costituiscono né materia né un ente pensante in se stesso ma un fondamento a noi ignoto.

Concludendo Kant afferma che se si rimane ancorati alla regola di non spingere le indagini oltre il punto in cui l'esperienza possibile può fornirci l'oggetto di tali questioni, non ci verrà mai in mente di costruire una ricerca senza alcun riferimento ai nostri sensi, ed in qualsiasi modo lo psicologo prenda in considerazione il problema (materialista, spiritualista, dualista), egli verrà indotto sempre dal suo errore a sottilizzare sul modo in cui possa esistere in se stesso ciò che non è affatto una cosa in sé, bensì soltanto l'apparenza di una cosa in generale.

## Questione del commercio tra corpo e anima

La prima delle tre *Idee della ragione*, il primo «incondizionato», è quella dell'anima. La psicologia razionale mirerebbe a trovare quel soggetto assoluto da cui deriverebbero tutti i fenomeni psichici interni. Ma gli «errori trascendentali», nei quali cade la ragione tentando di costruire questa presunta scienza, sono i «paralogismi», falsità formali di raziocini qualsivoglia il loro contenuto: l'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, viene presa per intuizione del soggetto (considerato come oggetto) e ad essa vi si applica la categoria della sostanza.

Se confrontassimo la psicologia, intendendola come fisiologia del senso interno, con la stomatologia, come fisiologia dei sensi esterni, troveremmo che nella prima non si può ricavare nulla dal concetto di un essere pensante attraverso una cognizione sintetica a priori. Perché?

In ciò che chiamiamo anima tutto è in continuo flusso e non c'è niente di permanente salvo forse l'Io semplice, rappresentazione che non ha contenuto. Se fosse possibile realizzare una conoscenza razionale pura della natura di un essere pensante in generale questo Io dovrebbe essere un'intuizione a priori che fornisce proposizioni sintetiche.

Ma l'Io è la semplice forma della coscienza, dunque la psicologia razionale cade, come scienza che trascende tutte le forze della ragione umana, e non rimane che studiare l'anima con la guida dell'esperienza. Se questa disciplina, però, non è utile al fine di una conoscenza estensiva può servire come trattazione critica dei raziocini della ragione comune e naturale allo scopo di assicurare il nostro Me pensante al pericolo del materialismo in quanto è stato dimostrato che il mondo corporeo è il fenomeno nel senso del nostro soggetto, una specie di rappresentazione di esso.

Esistono tre questioni dialettiche che costituiscono lo scopo della psicologia razionale e si fondano sull'apparenza trascendentale dei concetti psicologici: 1. della possibilità del *commercio* dell'anima con un corpo organico, cioè dell'animalità e dello stato dell'anima nella vita dell'uomo; 2. dell'inizio di questo *commercio*, cioè dell'anima alla nascita e prima della nascita dell'uomo; 3. della fine di questo *commercio*, cioè dell'anima alla morte dopo la morte dell'uomo (questione dell'immortalità).

Tutte le difficoltà che si ritiene di trovare in queste questioni si basano su una semplice illusione per la quale si fa un'ipotesi di ciò che esiste semplicemente nel pensiero e lo si considera come un oggetto reale fuori del soggetto pensante, ovvero si considera l'estensione (in sé – fenomeno) come una proprietà delle cose esterne sussistente anche senza la nostra sensibilità e il movimento come un effetto di esse, che avviene realmente in sé anche fuori dai nostri sensi. La materia non è che un modo di rappresentarsi di un oggetto ignoto, ma l'unirsi di essa con l'anima fa nascere grande difficoltà. Quindi la questione non riguarda più il *commercio* dell'anima con altre sostanze fuori di noi, ma l'unione delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni della nostra sensibilità esterna. Però i corpi non sono oggetti in sé ma semplici fenomeni di qualche oggetto ignoto; il movimento è il fenomeno del suo influsso sui nostri sensi, è esso stesso una semplice rappresentazione e pertanto risulta senza senso la difficoltà di spiegare l'origine delle rappresentazioni da cause efficienti esistenti fuori di noi.

La questione può essere affrontata in maniera dogmatica, critica e scettica. Sia i dogmatici che gli scettici partono da una proposizione priva di dimostrazione perché affermano, rispettivamente, l'esistenza o la non esistenza di un oggetto esterno. La posizione critica ritiene fittizia ogni discussione circa la natura dell'oggetto esterno e ritiene che l'affermazione sia priva di fondamento.

Circa il rapporto tra l'anima e il corpo sono state date tre spiegazioni: dell'influsso fisico, dell'armonia prestabilita e dell'esistenza soprannaturale. Quest'ultime si basano sulle obiezioni contrarie alla prima e sostengono che ciò che appare come materia non può essere la causa delle rappresentazioni. Esse però non possono collegare il concetto di materia con ciò che intendono per oggetto dei sensi esterni perché essa è già un fenomeno cagionato da oggetti esterni. In verità poiché nessuno può asserire di conoscere qualcosa della causa trascendentale delle nostre rappresentazioni dei sensi esterni, la loro affermazione è priva di fondamento. Le difficoltà che riguardano l'unione della natura pensante con la materia provengono tutte dalla rappresentazione dualistica insinuata, secondo la quale la materia sia non fenomeno ma l'oggetto in se stesso esistente fuori di noi e indipendente da ogni sensibilità.

Non si può muovere alcuna obiezione dogmatica contro la teoria dell'influsso fisico poiché, sostenendo la materia e il movimento come semplici fenomeni, la difficoltà può consistere solo sul fatto che l'oggetto ignoto della nostra sensibilità non può causare rappresentazioni in noi dato che nessuno può sapere cosa possa o non possa fare un oggetto ignoto.

Anche un'obiezione critica risulta infondata perché la questione si ridurrebbe a questo: come sia possibile un'intuizione esterna in un oggetto pensante in generale. A questa domanda non si può dare risposta, si può soltanto ascrivere i fenomeni esterni ad un oggetto trascendentale che non conosciamo. La risoluzione di tutte le controversie riguardo lo stato della natura pensante prima della vita o dopo la morte è conseguenza immediata di queste osservazioni sul *commercio* tra l'essere pensante ed esteso: prima del principio di questo modo di sensibilità gli oggetti trascendentali (che nello stato presente ci appaiono come corpi) potevano essere intuiti in altro modo, dopo la cessazione del modo di sensibilità gli oggetti ignoti continuerebbero ad essere conosciuti non come corpi. Nessuno, però, può dire con fondamento di sapere su cosa si fondi la realtà dei fenomeni esterni né in vita né dopo la morte poiché di questa causa assoluta ne sa poco.

Intorno alla natura dell'essere pensante e del rapporto col mondo corporeo, del quale non si sa nulla, si tenta allora di colmare la lacuna con paralogismi della ragione, facendo così nascere una scienza immaginaria nella quale si confondono le proprie rappresentazioni con gli oggetti, cadendo in un perpetuo circolo di equivoci e contraddizioni.

Attraverso però una critica severa, fredda e giusta ci si può liberare da questa illusione dogmatica e limitare le proprie pretese speculative solo al campo dell'esperienza possibile riconoscendo i limiti della ragione.

## Argomento di Mendelssohn

Nella seconda edizione, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, Kant aggiunge la confutazione dell'argomento di Mendelssohn sulla permanenza dell'anima.

Nel «comune» argomento che l'anima non può cessare di essere *per decomposizione*, Mendelssohn (1729-1786) trova un'insufficienza: così si potrebbe ammettere la cessazione di essere *per estinzione*. Allora nel suo *Fedone*<sup>12</sup>, Mendelssohn afferma che un essere semplice non può cessare di essere perché tra l'istante in cui è e l'altro in cui non è più, non ci dovrebbe essere tempo, il che è impossibile. Kant confuta questo argomento. Posto che l'anima sia una sostanza semplice, non conferendole «quantità estensiva», non le si può negare la «quantità intensiva», ovvero il «grado di realtà» che può diminuire pian piano: insomma può essere annullata, non per decomposizione, ma per graduale diminuzione (*remissio*) delle sue forze, *per illanguimento*. Come anche la coscienza, che può venir meno, scemare, in certi casi.

In una nota Kant afferma come esistano infiniti gradi di coscienza fino all'estinzione. La permanenza dell'anima resta, per Kant, indimostrata e indimostrabile, anche se la sua permanenza nella vita, per l'uomo, è chiara.

---

<sup>12</sup> Non a caso Mendelssohn scelse questo titolo per la sua opera: rifacendosi a Platone, tratta dell'immortalità dell'anima, come Socrate nel *Fedone* platonico, ammettendo che oltre la morte l'anima persiste in esistenza.

## L'utilità delle idee della ragione

Il paralogismo è l'argomentazione su cui si basa la psicologia razionale. Confutando questo tipo di sillogismo Kant vuole mostrare l'infondatezza della scienza che lo sostiene e, a livello più ampio, si augura di riuscire ad invalidare i dogmi della metafisica, disciplina coltivata senza profitto e con risultati contraddittori dai cosiddetti «sognatori della ragione».

Nella Dialettica trascendentale viene messo in atto questo progetto; si delineano i limiti della conoscenza umana dopo che l'Estetica e l'Analitica hanno costruito il processo conoscitivo segnalandone le diverse fasi.

La sensibilità ci dà le apparenze, un materiale molteplice che viene ordinato dalle intuizioni a priori di spazio e tempo, e l'intelletto opera una sintesi dei dati recepiti fornendoci un pensiero, dei concetti. Come si inserisce a questo punto la terza facoltà dell'anima, la ragione? Essa garantisce unità alle regole dell'intelletto tramite principi; opera solo su concetti e giudizi, e non ha alcun legame con l'esperienza. Questo è l'uso formale della ragione, per cui essa è conosciuta come «facoltà dei principi» a differenza dell'intelletto che è denominato «facoltà delle regole».

La facoltà dei principi ci permette di ritrovare il particolare nell'universale: nel sillogismo la premessa maggiore è un principio universale sotto il quale vengono sussunti i concetti che ne derivano. Si cerca di giungere alla «suprema unità della conoscenza», obiettivo utile, per ordinare i dati intellettuali e ridurli di numero.

Ma Kant si domanda e chiede ai suoi lettori se oltre all'uso logico della Ragione ne sia consentito anche uno *reale*, ovvero se i concetti elaborati da questa facoltà siano utili per accrescere la nostra conoscenza. Per rispondere, bisogna analizzare il modo di procedere della ragione: quali sono i concetti che essa formula autonomamente?

Data una proposizione intellettuale (ricavata dall'esperienza), la facoltà dei principi cerca l'intera serie delle condizioni e delle leggi che rendono possibile quel concetto, e si muove con molta libertà in un campo in cui mancano mediazioni e punti di approdo, verso l'incondizionato, l'assoluto, la totalità e il trascendente. Scrive Kant: «Le proposizioni fondamentali che sorgono da questo supremo principio della ragione pura, saranno peraltro trascendenti, rispetto a tutte le apparenze; ossia, non si potrà mai fare un uso empirico di tale principio, che sia adeguato ad esso. Questo principio si distinguerà dunque completamente da tutte le proposizioni fondamentali dell'intelletto (il cui uso è del tutto immanente, in quanto esse hanno come unico tema la possibilità dell'esperienza)». Ci si spinge così, incautamente verso il noumeno.

I concetti della ragione vengono denominati «idee»; viene ripreso l'antico termine con cui Platone indicava quelle conoscenze superiori (Kant non accetterà il significato di sostanza) che non derivavano dai sensi, ma che erano *reperibili* tramite l'ascesi e la contemplazione.

Kant apprezza il pensiero del filosofo greco: la libertà della ragione è indispensabile alla vita morale che deve sempre tendere alla realizzazione ideale e al risultato eccellente per non perdere la sua vitalità. «La Repubblica platonica è diventata proverbiale come esempio- che si presume lampante- di una perfezione chimerica, tale da poter avere la sua sede solo nel cervello di un pensatore ozioso»; Kant riporta il giudizio di quei filosofi che ritengono inutile fare ricorso ad utopie e critica il loro realismo in campo etico,



difendendo Platone: «Eppure si farebbe meglio a ponderare di più questo pensiero e a metterlo in luce con nuovi sforzi (là dove questo eccellente filosofo ci lascia senza aiuto), piuttosto che gettarlo da parte come inutile, con il pretesto- assai misero e dannoso- della sua irrealizzabilità».

In campo conoscitivo, invece, l'autonomia della facoltà dei principi genera pericolose illusioni. Gli errori non nascono, infatti, né dalle intuizioni, né dai concetti, bensì dai giudizi, e si verificano quando vogliamo far passare per oggettive proposizioni soggettive.

E' così che nascono le idee di Dio come condizione ultima della realtà, del cosmo come totalità dei fenomeni esterni, e dell'anima come soggetto assoluto.

La psicologia razionale trasforma indebitamente la funzione trascendentale dell'autocoscienza in una sostanza sussistente di per sé, in una realtà oggettiva. Neanche il senso interno, la coscienza empirica immediata che abbiamo di noi stessi nel momento in cui siamo investiti dalle sensazioni, ci aiuta a riconoscere la nostra sostanzialità.

La psicologia razionale scaturisce dal fatto che «posti di fronte a ciò di cui non sappiamo nulla, colmiamo la lacuna con paralogismi della ragione, trasformando i nostri pensieri in cose e ipostatizzandoli. Da ciò sorge una scienza immaginaria» che crea «un perpetuo circolo di ambiguità e di contraddizioni». La soluzione di Kant sta nel formulare «una critica rigida ma giusta» che può dissipare le tenebre dell'«illusione dogmatica», eliminando queste «sostificazioni» o «inferenze raziocinanti».

I concetti trascendentali della ragione non sono comunque da rigettare: essi possono servirci da «canone» per un «uso esteso e coerente dell'intelletto».

Scrivendo Kant, nella Dottrina trascendentale degli elementi, «Il concetto di *noumenon*, assunto solo problematicamente, rimane non soltanto ammissibile, ma altresì inevitabile in quanto concetto che pone limiti alla sensibilità». Deve essere accettato solo il senso negativo del termine, e non quello positivo che deriva da un'intuizione non sensibile: «tutti i concetti, e con essi tutte le proposizioni fondamentali, si riferiscono – pur potendo essere possibili a priori – a intuizioni empiriche, cioè a *data* dell'esperienza possibile. Senza di ciò, essi non hanno affatto una validità oggettiva, ma costituiscono un semplice gioco della capacità di immaginazione con le sue rappresentazioni, o rispettivamente dell'intelletto con le sue rappresentazioni». E' emblematica e ricca di immagini quella frase di Kant che riassume il dramma della conoscenza per l'uomo: il dominio dell'intelletto puro «è un'isola», e risulta rinchiuso dalla natura stessa entro confini immutabili. E' la terra della verità (nome allettante), circondata da un oceano vasto e tempestoso, che è la vera e propria sede dell'illusione, dove molti banchi di nebbia e numerosi ghiacci, che presto saranno liquefatti, suggeriscono falsamente nuove terre, e incessantemente ingannando, con vane speranze, il navigatore errabondo e avido di scoperte, lo invischiavano in avventure, che egli non potrà mai troncare, ma neppure potrà mai condurre a termine».

## Conclusione della risoluzione del paralogismo psicologico

A conclusione di quanto dimostrato finora, è possibile evincere che la psicologia razionale non è in grado di spiegare la comunanza sussistente tra anima e corpo, poiché tale psicologia mira a dimostrare la personalità dell'anima anche al di fuori di questa comunanza ed è perciò trascendente. L'unica differenza che rimane è quella di stabilire come sia possibile una comunanza di sostanze. La risoluzione di tale difficoltà si potrà ricavare non nel campo della psicologia ma al di fuori della conoscenza umana.

Nella proposizione «Io penso» non c'è più la spontaneità del pensiero ma la recettività dell'intuizione, cioè quel pensiero di me stesso che è applicato all'intuizione empirica del medesimo soggetto per poter conoscere se stesso come *noumeno*. Ma ciò è impossibile poiché l'intuizione empirica interna è sensibile e fornisce solo risultati dell'apparenza. Nel momento in cui troviamo una giustificazione, non nell'esperienza bensì nelle leggi dell'uso puro della ragione stabilite a priori e riguardanti la nostra esistenza, si scoprirebbe una spontaneità che ci farebbe determinare la nostra realtà. Particolare rilievo per la vicenda successiva della nozione di dialettica, ha la critica kantiana alle tre idee metafisiche della ragione: l'anima (oggetto della psicologia razionale), il mondo (come cosa in sé – oggetto della cosmologia razionale) e Dio (oggetto della teologia razionale). Sono concetti che designano totalità al di là dei *fenomeni* accessibili all'esperienza umana e Kant ne rifiuta la validità teorica individuandovi sofismi di vario tipo. Mentre la psicologia razionale verte su una pretesa unilaterale, avanzata dallo spiritualismo sostanzialista, la cosmologia razionale presenta l'istanza dell'incondizionato nella veste propria sia di una metafisica materialistica, che di una metafisica spiritualistica.