

## Filosofie

---

12.2



# FILOSOFIA E CRITICA DEL DOMINIO

STUDI IN ONORE DI LEONARDO SAMONÀ

II

A cura di

Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Angelo Ciatello,  
Rosa Maria Lupo, Giorgio Palumbo

Prefazione di Giuseppe Nicolaci



PALERMO  
UNIVERSITY  
PRESS

Filosofie  
Studi – 12.2

*Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*

A cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo,  
G. Palumbo

*Direttore:* Andrea Le Moli

*Comitato scientifico internazionale:* Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang † (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-196-1

ISBN (online): 978-88-5509-197-8

Volume realizzato con un contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

© Copyright 2020 New Digital Frontiers srl  
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)  
90128 Palermo  
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina: Marco Incardona, "Moby Dick" (1998) - cm 20,5 x  
15,5 - tecnica mista su carta.

# Indice

## I Questioni

Tra fenomeno e struttura. Marginalia sul tema heideggeriano della cura ADRIANO ARDOVINO	3
Apprendere ad abitare il mondo. Riflessioni pedagogiche e filosofiche sulla consegna educativa ANTONIO BELLINGRERI	23
Linguaggio e poesia FRANCESCO CAMERA	39
Immagine e riconoscimento. Modelli pragmatici e iconografia MARCO CARAPEZZA	55
La libertà come fine di un altro. <i>Gesinnung</i> , stato e religione nella mediazione hegeliana di particolare e universale MATTEO CAVALLERI	67
Su un'antica testimonianza del passaggio dal mondo corruttibile e mortale all'immortalità. Commento a <i>Bhṛadarānyaka Upaniṣad I, 3</i> FRANCO CHIEREGHIN	81

Indice

Trascendentalismo e analogia GAETANO CHIURAZZI	89
Sapere assoluto e riconoscimento. Hegel e la conclusione intersoggettiva della <i>Fenomenologia dello spirito</i> LUCIO CORTELLA	105
Segno e realtà VINCENZO COSTA	119
Dal recinto della preferenza alla trascendenza del desiderio. Una riflessione sulla formazione GIUSEPPINA D'ADDELFIO	135
L'essenza della tecnica e la tecnica dell'essenza. Per una messa in questione dell'interpretazione heideggeriana della <i>techne</i> CARMINE DI MARTINO	155
Heidegger y Hegel: el peligro del ser FELIX DUQUE	173
Il «volgersi verso Dio» e il «contromovimento» del pensiero: Heidegger e il cristianesimo delle origini SEBASTIANO GALANTI GROLLO	193
In che senso la Filosofia è Metafisica GIUSEPPE GEMBILLO	207
La scansione della storia umana nella <i>Historisch-Kritische Einleitung</i> alla <i>Filosofia della Mitologia</i> ENRICO GUGLIELMINETTI	221
Osservazioni sul rapporto della "Fenomenologia dello spirito" al sistema MARIO GULLI	235

Al di là di epistemologia e ontologia. Sull'inattuale attualità della <i>nuova</i> metafisica della filosofia classica tedesca LUCA ILLETERATI	251
Esseri di discorso. Su tre attori dell'enunciazione FRANCESCO LA MANTIA	269
Le virtù dell'indeterminatezza. Per un'ontologia della disposizionalità ROBERTA LANFREDINI	281
Tesi per una filosofia della tecnica EUGENIO MAZZARELLA	295
Questioni di principio. Forma di vita e discorso filosofico nel proemio dell' <i>Etica Nicomachea</i> MAURO NOBILE	311
Unità e paradosso. <i>Un événement de l'âme?</i> GIUSEPPE ROCCARO	329
Hermenéutica y metafísica: el problema de la historicidad RAMÓN RODRÍGUEZ	343
Apocatastasi retributiva: una fantasia metafisico-morale GUGLIELMO RUSSINO	357
L'esperienza dell'altro. Modelli filosofici a confronto LUCA VANZAGO	367
Cinque frammenti sul tragico DOMENICO VENTURELLI	381
Considerazioni fenomenologiche su nascita e metafisica MARIO VERGANI	395

<i>I am not what I am: l'impossibile identità</i> VINCENZO VITIELLO	409
--	-----

## II Figure della storia del pensiero

Ricerca della verità e crescita interiore. Il percorso letterario e umano di Christoph Martin Wieland (Biberach 1733-Weimar 1813) LAURA AUTERI	427
Ontologia della libertà: obiezioni e risposte CLAUDIO CIANCIO	439
Sogno ed esistenza in Ludwig Binswanger PIO COLONNELLO	453
Contro il dominio dell'Arte: l'estetica quotidiana dei Futuristi ELISABETTA DI STEFANO	459
Linguaggio e <i>polis</i> luoghi ontologici plurali. Con l'aiuto di Dante e Aristotele FRANCO LO PIPARO	473
<i>Via misericordiae</i> : per una teologia che non intende «addomesticare il mistero» MASSIMO NARO	489
Il risvolto etico della metafisica in Mosè Maimonide LUCIANA PEPI	505
Volontà di dominio <i>vs</i> etica della reciprocità. Tra Cicerone e Seneca GIUSTO PICONE	519

Diritti, legge e resistenza <i>vs</i> violenza ed anarchia nel pensiero politico liberale di John Locke CLAUDIA ROSCIGLIONE	533
Lo Scrivano SERGIO ROSTAGNO	547
<i>Tabula gratulatoria</i>	563

# Trascendentalismo e analogia

GAETANO CHIURAZZI

I.

Il concetto di analogia affonda le sue radici nella matematica greca: *analogia* significa infatti “proporzione”. Nella definizione di Eudosso, che si dice sia stato maestro di Platone, e al quale si deve la teoria delle proporzioni ripresa nel Libro V degli *Elementi* di Euclide, la proporzione è una identità di rapporti tra grandezze, ad esempio “ $A : B = C : D$ ”. È questo il significato generale di proporzione, come attesta Giamblico nel suo *In Nichomachi arithmeticae introductionem liber*, osservando che questa definizione collega anche termini disgiunti, mentre anticamente, e cioè nel suo significato originario, autentico, l’analogia è una proporzione a tre termini, nella quale il primo termine ha con il secondo lo stesso rapporto che questo ha con il terzo, ovvero “ $A : B = B : C$ ”. A differenza della proporzione a quattro termini, o disgiunta, questa proporzione è detta continua perché è caratterizzata dalla presenza di un termine medio che collega gli estremi. Che questo sia il significato originario di *analogia* è provato dal fatto che anticamente questa parola veniva usata in maniera pressoché interscambiabile con il termine *mesotes*, che possiamo tradurre con “medietà”, ovvero la proprietà di avere un termine medio, un *mesos*<sup>1</sup>. Si tratta di una proprietà importante, di grande rilevanza filosofica, sia a livello della teoria matematica sia al livello ontologico e persino etico. Basti notare, ad esempio, che i termini *mesos*,

---

<sup>1</sup>Su ciò cfr. S. Notargiacomo, *Medietà e proporzione. Due concetti matematici e il loro uso da parte di Aristotele*, Lampi di Stampa, Milano 2009.

*mesotes* e *analoghia* svolgono un ruolo fondamentale nell'etica aristotelica, il cui linguaggio è chiaramente improntato alla concettualità geometrica e alla teoria delle proporzioni. La geometria è infatti il terreno privilegiato della teoria delle proporzioni, perché per i Greci essa riguardava le grandezze (*megatoi*), vale a dire il campo del continuo. Per i Greci, infatti, c'era una differenza piuttosto radicale tra geometria e aritmetica. Mentre la geometria si occupava delle grandezze continue, l'aritmetica si occupava dei numeri (*arithmoi*), che per i Pitagorici erano entità discrete: il numero è infatti una molteplicità di monadi (*to ek monadon synkeimenon plethos*)<sup>2</sup>, cioè di entità atomiche. «Il numero di cui parlano Greci e Latini, l'*arithmos* [...], è un aggregato costituito da elementi discreti e indivisibili, i sassolini o *calculi*»<sup>3</sup>. Con i numeri si conta e si calcola. Invece, l'operazione che si fa con le grandezze è la comparazione, il confronto: la proporzione, cioè l'analogia, è infatti un'operazione che mette in luce identità e differenze. *Analoghein* significa infatti anche “confrontare, mettere in relazione”. Si tratta di un verbo che ricorre per esempio nel momento in cui Platone, nel *Teeteto*, introduce il concetto di anima, una funzione indispensabile, a suo giudizio, per superare il carattere inevitabilmente atomizzante (diremmo aritmetico, digitale) della sensazione, la quale è sempre legata all'*hic et nunc* e non è in grado di operare alcuna connessione tra di esse. Questa funzione è espletata dalla *dianoia*. Come osserva Jacob Klein: «La *dianoia* indaga e compara i molteplici aspetti che le sensazioni le offrono. Essa non è mai diretta verso un ente singolo come tale; piuttosto, la sua visione raccoglie una serie di enti in maniera che i membri di questa serie sono accuratamente distinti da, e quindi simultaneamente rapportati a ogni altro»<sup>4</sup>. La conoscenza richiede che tra le sensazioni si stabiliscano similitudini e differenze, e l'anima è appunto quella *dynamis* in grado di operare una tale mediazione (*metaxy*) o connessione (*symploke*), in maniera da far sì che la conoscenza sia, non solo un sapere del momento presente, e cioè puntuale, legato alla

---

<sup>2</sup>Cfr. Euclide, *Elementa*, VII, def. 2.

<sup>3</sup>G. Stabile, *Musica e musicologia*, citato in S. Notargiacomo, *Medietà e proporzione*, cit., p. 18.

<sup>4</sup>J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Engl. transl. by E. Brann, MIT Press, Cambridge (Mass.) - London 1968, p. 76.

*stigme*, ma sia conoscenza anche di ciò che è passato e di ciò che è futuro. «Anche queste determinazioni mi sembra che appartengano alle cose di cui l'anima ricerca l'essere nei loro rapporti reciproci, mettendo a confronto [*analoghizomene*] in se stessa il passato e il presente con il futuro» (*Theaet.*, 186a). L'anima, cioè, con la sua capacità analogica produce, potremmo dire, il tempo (le metafore della memoria – la tavoletta di cera e la colombaia – vengono infatti introdotte di lì a poco), ovvero una continuità nell'esperienza, che si presenta come una connessione più o meno sistematica.

2.

Questa breve premessa ha lo scopo di evidenziare alcuni aspetti che, a mio giudizio, consentono di mettere in relazione la ragione analogica con il criticismo kantiano. L'accostamento può sembrare ardito, soprattutto perché, a una prima lettura, non sembra affatto che nella filosofia kantiana il concetto di analogia svolga un ruolo particolarmente significativo: le sue trattazioni esplicite si ritrovano in pochi luoghi, ad esempio nel § 84 della *Logik*, nei §§ 57-58 dei *Prolegomena*, o nel § 90 della *Kritik der Urteilskraft*. Ma non è difficile reperire ulteriori luoghi, in cui l'analogia, pur non essendo tematizzata, è ampiamente presente, e in maniera decisiva: si pensi ad esempio allo schematismo, alle analogie dell'esperienza, al tema della bellezza, tutti luoghi in cui ricorrono questioni fondamentali come quella della mediazione o dello statuto ontologico ed epistemologico del continuo. C'è d'altronde una, seppur non vastissima, letteratura che ha in vario modo analizzato il nesso tra analogia e trascendentalismo: dal libro di E.K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel* (1952), a quello di P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia* (1989), tema riproposto nel 1996 in *La metafisica kantiana dell'analogia. Ricerche e discussioni*, e ancora al libro di V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant* (1991). Sulla base anche di questi studi – ai quali si deve necessariamente aggiungere il monumentale libro di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un capitolo esplicitamente dedicato a Kant –, il mio scopo è mostrare come proprio il trascendentalismo, in quanto anche ragione critica, rappresenti una delle migliori espressioni della razionalità analogica nella storia della filosofia; o, per dirla con le parole di

Vincenzo Cicero, «l’analogia è il cuore del trascendentale, la sua condizione di possibilità [...], il “trascendentale del trascendentale”»<sup>5</sup>.

L’uso che dell’analogia si è fatto in filosofia è stato quasi prevalentemente funzionale a giustificare una forma di conoscenza congetturale, probabile, e quindi imperfetta e secondaria. Soprattutto in campo teologico, l’analogia è stata usata per significare la differenza tra la conoscenza umana e quella divina, e il modo in cui, dal punto di vista umano, è possibile un discorso su Dio: si parla di “analogia di attribuzione”, ad esempio, quando uno stesso termine è attribuito all’uomo e a Dio, ma secondo un significato non univoco (sinonimia) né equivoco (omonimia), bensì partecipativo (Berti ha parlato a questo proposito piuttosto di *omonimia relativa*). L’analogia di attribuzione sottolinea quindi una differenza nel rapporto tra il predicato e il soggetto, a seconda che il giudizio sia riferito all’uomo o a Dio, o ad altre realtà (come nel caso del termine “sano” che, come scrive Aristotele, può essere attribuito all’aspetto, a una passeggiata, o a un cibo, secondo quindi rapporti analogici, *pros hen*, in riferimento a un uno, e non univoci, *kath’hen*, in base a un uno, ovvero sinonimicamente). Senz’altro la ripresa dell’analogia in Kant può essere ascritta anche a una prospettiva di questo genere, e cioè inserita all’interno di una tradizione che nell’analogia ha visto una forma di conoscenza non assoluta, ma congetturale, allusiva o simbolica, partecipativa, quale è propria anche del criticismo: la conoscenza si dà per approssimazioni, per via indiretta, mai in maniera immediata e assoluta. Si spiega così come mai, in alcuni degli autori citati, la conoscenza analogica sia intesa soprattutto come un modo per legittimare l’esistenza, in Kant, di una forma di conoscenza metafisica, a cui l’analogia indirettamente mirerebbe. Quel che in questi autori resta del tutto in secondo piano è piuttosto la struttura della conoscenza analogica, che è a mio parere il vero punto qualificante del criticismo. Si tratta di comprendere, insomma, che il criticismo è analogico in un senso più profondo, strutturale, e cioè in virtù della sua stessa impostazione trascendentale: ciò non tanto nel senso dell’analogia di attribuzione – che invece Melchiorre, nel libro dianzi citato, intende come il paradigma nascosto del kantismo –, bensì in quello dell’a-

---

<sup>5</sup>V. Cicero, *L’analogo e l’Io penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*, in «Illuminazioni» 29 (2014), p. 36.

nalogia di proporzione, che è a fondamento anche di quella di attribuzione. In particolare, la tesi che qui vorrei seguire è che il paradigma della ragione critico-trascendentale è la proporzione geometrica, che assume quindi una funzione fondativa per ogni discorso analogico, come del resto era per l'antichità greca.

La proporzione geometrica presenta un termine medio che è “comune” ai suoi due membri. Essa è perciò detta anche *continua*, definizione che è da intendere sulla base della definizione che Aristotele dà del continuo nella *Fisica*: «dico “continua” una cosa, quando il limite [*peras*] che esiste fra due cose, ciò per cui esse sono in contatto, è lo stesso e unico termine e, come dice il nome, “essi stanno insieme” [*synechetai*]» (*Phys.*, V, 3, 227a10-13). Nel continuo il termine medio è un *limite* comune tra gli estremi. Questa struttura – un termine medio tra due estremi, che funziona da collegamento, da *symploke* o *desmos* (spesso interscambiabile con *mesos*) tra di essi – è anche la struttura del giudizio. Ed è questa struttura analogica che Kant pone a mio avviso a fondamento della sua concezione trascendentale del giudizio.

3.

«Io non ho mai potuto appagarmi della definizione, che i logici danno del giudizio in generale»<sup>6</sup>: così scrive Kant all'inizio del § 19 della *Critica della ragion pura*. È chiaro sin da queste prime parole che il senso stesso della deduzione trascendentale, che ha in questo paragrafo il suo punto focale, richiede una riforma (*Umänderung*), o addirittura una rivoluzione (*gänzliche Revolution*, B XXII - XXIII [23 nota, 24]), come si esprime Kant nella seconda Prefazione, che investe la teoria tradizionale del giudizio, per la quale il giudizio è «la rappresentazione del rapporto tra due concetti». Contro tale definizione, Kant prosegue: «senza stare qui a contrastare [...] intorno a quel che c'è di difettoso in questa definizione» – ovvero la sua parzialità, poiché si applicherebbe solo ai giudizi categorici e non agli ipotetici e disgiuntivi, che comportano altre forme, extra-apofantiche, di relazione – «noto soltanto che qui non è determinato in che consista questo *rapporto*

---

<sup>6</sup>I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile - G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Bari 1969, p. 138 (d'ora in poi abbreviata come *CrP*).

[*Verhältnis*]»<sup>7</sup>. Di che tipo è il *logos* che collega le rappresentazioni o le conoscenze tra di loro? La risposta a questa domanda non può non passare da una comprensione del ruolo che l'Io penso svolge nella riforma in senso trascendentale – una vera rivoluzione copernicana, come sappiamo – che Kant opera della concezione del giudizio. La definizione tradizionale dei logici – dei logici formali – resta infatti al livello meramente apofantico: essa si limita al piano orizzontale del rapporto soggetto-predicato, e concepisce pertanto la copula come una mera connessione tra queste rappresentazioni. Ma proprio il riferimento – non secondario o incidentale – che Kant fa alle altre forme di giudizio, che non sono riducibili a quello categorico, induce a pensare che tale legame debba essere riconsiderato, e anzi riformulato su un altro piano. Le connessioni del giudizio ipotetico, ad esempio, ovvero quello che è a fondamento dei rapporti causali della seconda Analogia dell'esperienza, il nesso implicativo “se... allora...”, non possono essere concepite alla stregua della mera connessione copulativa intra-apofantica: il rapporto che Kant vuole tematizzare, insomma, non può essere pensato come un rapporto di inerenza, o, per dirla in linguaggio leibniziano, come *inesse*, inclusione del predicato nel soggetto, rapporto che Leibniz tende a pensare sempre come analitico, e cioè come un rapporto di identità: così è nelle verità di ragione, cioè nei giudizi analitici, ma così è, almeno tendenzialmente, anche nelle verità di fatto, cioè nei giudizi sintetici. La sintesi che Kant cerca, e che è il vero fondamento del giudizio, è infatti una sintesi che, pur essendo necessaria e a priori (come nel nesso analitico), non è meramente esplicativa, e cioè non rappresenta un nesso di identità. Essa è infatti un nesso *analogico*, e cioè un nesso che non esprime il mero inerire di qualcosa a qualcos'altro, ma un termine medio tra due estremi. L'Io penso insomma non unifica l'esperienza alla maniera di una identità sostanziale, riferimento di rapporti sinonimici, ma alla maniera di un termine medio che sintetizza entità eterogenee. In una nota al § 15 della prima *Critica*, intitolato *Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt*, Kant scrive infatti:

«Una rappresentazione, che deve essere pensata come comune a *diverse* rappresentazioni, sarà considerata come appartenente a rappresentazioni

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

tali che abbiano in sé, oltre di essa, anche alcunché di *diverso*; e per conseguenza deve essere pensata in unità sintetica con altre rappresentazioni (ancorché solo possibili), prima che io possa concepire in essa l'unità della coscienza, che ne fa il *conceptus communis*. È dunque l'unità sintetica dell'appercezione il punto più alto, al quale si deve legare tutto l'uso dell'intelletto, tutta la logica stessa, e dopo di questa la filosofia trascendentale, anzi questa facoltà è lo stesso intelletto»<sup>8</sup>.

L'appercezione trascendentale è quel termine, o quella rappresentazione, come si esprime qui Kant, che realizza la sintesi tra le diverse rappresentazioni empiriche, una sintesi che è il loro *conceptus communis*, nel senso che esprime l'unità della coscienza. “Comune” qui non significa una sorta di elemento identico, quel che le rappresentazioni condividono quasi si trattasse di una loro identità sostanziale, ma ha il significato del termine medio, di quel che «accompagna tutte le mie rappresentazioni», come dice Kant all'inizio di questo § 16. Ciò significa che tutte le rappresentazioni sono unificate, e cioè collegate tra di loro, in virtù del loro riferimento a un comune termine medio, l'Io penso, di cui è rappresentante nel giudizio la copula: la parolina “è”, infatti, «designa la loro relazione con l'appercezione originaria»<sup>9</sup>, come il punto più alto a cui esse sono legate, quella facoltà che è il fondamento stesso della logica e della filosofia trascendentale. È qui la rivoluzione concettuale che Kant apporta alla teoria tradizionale del giudizio: ogni sintesi intra-apofantica, e persino le sintesi giudicative extra-apofantiche (quale quella del giudizio ipotetico o del giudizio disgiuntivo), riposano su questa relazione all'appercezione trascendentale, non sono altro, anzi, che l'espressione di questo *potere connettivo, mediativo*, rappresentato dall'appercezione trascendentale. In virtù di questa complicazione strutturale del giudizio, che introduce una relazione non riducibile a quella di inerenza, all'*inesse*, ovvero la relazione trascendentale, quale fondamento di ogni altra relazione logica, Kant giunge a pensare il giudizio, a mio avviso, in termini analogici e non meramente logici. Con questo intendo dire almeno tre cose:

1) La relazione logica è una relazione di sussunzione: è la relazione per cui un elemento è incluso, inserito o sussunto sotto un concetto generale.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 133.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 139.

Questa relazione è una relazione insiemistica e mereologica, nel senso che quel che è sussunto è parte dell'insieme sotto cui ricade. Se questa è la relazione propria del giudizio determinante, non si può dire che lo sia di ogni giudizio in generale (non lo è, ad esempio, del giudizio riflettente). Anzi, si può dire che la struttura trascendentale del giudizio mostra che ogni relazione di sussunzione – orizzontale, interna al giudizio – è in realtà fondata su una relazione analogica, e cioè proporzionale o mediativa. Il fondamento dei giudizi logici è una relazione analogica.

2) L'Io penso è il termine medio generale dell'esperienza, la ragione della sua unità, intesa non in termini sostanziali ma come *continuità*. La differenza che intercorre tra sostanza e continuo è la stessa che intercorre tra identità numerica (*idem*) e identità analogica (*ipse*): ciò significa che la sostanza non è il continuo, una proposizione che è da rimarcare, soprattutto contro certe confusioni, a mio giudizio, che, in certe forme di univocismo contemporaneo, tendono troppo facilmente a farli coincidere. Una filosofia sostanzialista – come quella di Spinoza, a cui si ispirano più o meno direttamente questi autori<sup>10</sup> – è sempre univocista; una filosofia del continuo, e cioè del divenire o della trasformazione, della durata, della temporalità, non può che essere analogica. Il criticismo non è univocista, perché è una filosofia della mediazione necessaria, della unità dell'esperienza intesa in termini connettivi e non sinonimici, sincategorematici e non categorematici. In questo senso si può dire, come scriveva Vincenzo Cicero, che l'analogia è il cuore del trascendentale.

3) La relazione trascendentale è una relazione asimmetrica: l'Io penso deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione, come scrive Kant, ma non è esso stesso equiparabile al piano della rappresentazione: esso si riferisce ad esse ma non è equiparabile ad esse. Questa asimmetria fa sì che la relazione trascendentale possa essere considerata la condizione di possibilità di ogni mediazione in generale, condizione che a livello aritmetico è data non dai numeri naturali, ma dai numeri reali. Il caso della diagonale del quadrato, in quanto termine medio della proporzione continua " $1 : x = x : 2$ " è emblematico: il medio geometrico tra 1 e 2 è un numero incommensurabile, o come anche diciamo, ripetendo lo stigma pitagorico, secondo cui c'è *logos*

---

<sup>10</sup>Penso in particolare a Deleuze e ai suoi seguaci.

solo tra numeri interi, “irrazionale”, ovvero  $\sqrt{2}$ . Incommensurabile in greco si dice *asymmetron*, irrazionale si dice invece *alogos*: in quanto asimmetrica, la relazione trascendentale è quel *logos alogos* che Eudosso integra finalmente nella teoria delle proporzioni, estendendola anche al campo degli irrazionali. In questo modo Kant realizza appieno la natura analogica del giudizio, che, come osserva Enzo Melandri, sarebbe stata misconosciuta nella tradizione a favore di rapporti sinonimici o omonimici di inclusione o di esclusione: «l’analogia, la similitudine e la proporzione hanno lo statuto logico del giudizio (o proposizione)»<sup>11</sup>.

4.

La facoltà del giudizio è la capacità della mediazione, grazie alla quale, nel caso del giudizio determinante, che sussume il particolare empirico sotto un concetto generale, i concetti possono essere applicati all’esperienza. Lo schematismo trascendentale ripresenta, dal lato del rapporto tra giudizio e realtà empirica, la stessa struttura analogico-mediativa che c’è tra giudizio e Io penso. Si tratta, scrive Kant, di trovare «un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato colla categoria e dall’altro col fenomeno»<sup>12</sup>. La *inventio medii* era lo scopo specifico della teoria delle proporzioni, ciò per cui erano famosi Eudosso e Teeteto: Kant la affida a quella facoltà dell’immaginazione che già Baumgarten considerava come una facoltà inventiva, «il vero polo di gravitazione di tutto l’insieme delle facoltà inferiori, complessivamente riunite sotto il titolo comune di “analogo della ragione”»<sup>13</sup>. A differenza dei concetti e dei dati della sensazione, il medio non è dato, ma deve essere trovato, inventato; esso infatti è un prodotto, risultato di «un’arte celata nel profondo dell’anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi»<sup>14</sup>. Lo schema, cioè, è un’operazione, un metodo o un monogram-

<sup>11</sup>E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 313.

<sup>12</sup>*CrP*, p. 163.

<sup>13</sup>S. Tedesco, *L’estetica di Baumgarten*, in «Aesthetica Preprint – Supplementa» 6 (2000), p. 26.

<sup>14</sup>*CrP*, p. 166.

ma, tramite il quale le categorie ricevono un significato o un'immagine, che le rende intuibili nell'esperienza: così, lo schema della quantità è il numero, ovvero l'operazione del contare, che rappresentiamo in immagine con dei puntini; lo schema della sostanza è la permanenza nel tempo, che ci rappresentiamo come un sostrato che permane al mutare delle sue determinazioni superficiali.

Grazie a questa sua funzione operativa e mediatrice lo schematismo kantiano è stato spesso accostato al demiurgo del *Timeo* platonico: come il demiurgo, gli schemi sono termini medi grazie ai quali diventa possibile dare alle idee una realtà sensibile. Questo tipo di analogia era, per Platone, quella che realizza la mediazione nella maniera più bella:

«Ma che due cose si componano bene da sole, prescindendo da una terza, in maniera bella, non è possibile. Infatti, deve esserci in mezzo un legame [*desmos*] che congiunga l'una con l'altra. E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione [*analoghia*]» (*Tim.*, 31b-c).

Ma è importante anche sottolineare che la figura stessa del demiurgo allude al carattere non statico, ma dinamico di questa mediazione: il demiurgo è un artigiano, e significa quindi una operazione, una produzione. Installando lo schematismo nel cuore della conoscenza del mondo fisico, Kant ha colto il ruolo fondamentale che la tecnica ha nel nuovo metodo sperimentale: nel quale si tratta di inventare, letteralmente, degli schemi, ovvero degli esperimenti, che rendano visibili le ipotesi esplicative che vengono formulate come leggi fisiche. Gli esperimenti sono infatti la forma operativa della legge.

5.

Il carattere operativo degli schemi è un'esigenza della conoscenza sperimentale, la quale deve in qualche modo poter indicare, tradurre nell'esperienza (il nesso tra traduzione e analogia meriterebbe un discorso a parte)<sup>15</sup>, un

---

<sup>15</sup>Si veda in particolare S. Borutti - U. Heidmann, *La Babele in cui viviamo*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

contenuto corrispondente alle funzioni sintetiche, e cioè puramente formali, delle categorie, o dei concetti in generale. Questa esigenza viene espressa in quel sistema dei giudizi sintetici a priori che sono i Principi dell'intelletto puro. In questi principi Kant tenta innanzi tutto di legittimare l'applicazione della matematica, e specificamente del calcolo integrale e differenziale, al mondo fisico, cosa di cui si occupano i Principi matematici, e cioè gli Assiomi dell'intuizione e le Anticipazioni della percezione: mentre i primi esprimono il principio del calcolo integrale, il quale suppone che tutti i fenomeni possano essere considerati come quantità estensive, i secondi esprimono il principio del calcolo differenziale, e cioè che il contenuto della sensazione sia una quantità intensiva, avente un grado, che va da zero a una grandezza data, suscettibile di essere aumentata o diminuita in maniera continua. I principi dinamici, invece, riguardano le relazioni tra le esistenze e le loro trasformazioni, cioè i loro cambiamenti di stato, sia tra di esse nel mondo fisico (Analogie dell'esperienza), sia in relazione alla nostra facoltà conoscitiva (Postulati del pensiero empirico). Soprattutto le "Analogie dell'esperienza" ci permettono di comprendere il significato che l'analogia assume in Kant, come una forma di razionalità critica, che riflette il procedimento analogico proprio della scienza fisica.

All'inizio di queste analogie Kant distingue l'analogia matematica dall'analogia filosofica:

«In filosofia le analogie significano qualcosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In questa sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre *constitutive*; per modo che, quando siano dati tre membri della proporzione è dato insieme, cioè può essere costruito, il quarto. Nella filosofia invece l'analogia è l'uguaglianza di *due rapporti non quantitativi ma qualitativi*. In cui dati tre membri può esser conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non *questo* quarto membro stesso; possesso bensì una regola per cercarlo nell'esperienza e un segno per scoprirvelo»<sup>16</sup>.

Le analogie dell'esperienza consentono di estendere una relazione tra fenomeni, ad esempio la causalità, al di là del momento presente, sulla

<sup>16</sup> *CrP*, p. 194.

base di un segno che noi ritroviamo nell'esperienza, ad esempio un certo effetto, e di costruire quindi una connessione tra essi tale da permettere la costruzione di una scienza. Essa, come giustamente nota Kant, non connette delle mere quantità, ma ha un significato qualitativo: connette tra loro eventi – si tratta infatti di accadimenti – *eterogenei*, come possono essere il sole in cielo e la pietra calda, la tempesta e l'albero abbattuto, un batterio e la febbre. Essa ha quindi un significato trasformativo: serve a spiegare le trasformazioni della realtà, e in questo senso si parla qui di principi dinamici. La *dynamis*, come scrive Aristotele, è infatti *arche tes metaboles*, principio del mutamento (*Met.*, IX, 2). La novità di questa peculiarità dell'analogia che Kant chiama filosofica, e cioè il suo carattere qualitativo (nel senso che connette fenomeni eterogenei) e dinamico (perché questa connessione non è statica, ma indice di una trasformazione), e che ne fa propriamente un'analogia applicabile al mondo fisico, può essere compresa ricordando che ancora Galileo Galilei non riteneva che si potessero mettere in rapporto delle grandezze eterogenee, ma che si potessero scrivere relazioni e operazioni solo tra grandezze omogenee: si potevano perciò sommare e dividere spazi con spazi, tempi con tempi, velocità con velocità, costruendo delle proporzioni del tipo " $S_1 : S_2 = T_1 : T_2$ ". La formula della velocità come rapporto tra spazio e tempo ( $V = S : T$ ) per Galileo non aveva senso: essa viene per la prima volta introdotta da Newton, a riprova che la novità dell'analogia fisica o filosofica è proprio quella di mettere in relazione grandezze eterogenee. Questo, del resto, è il problema dichiarato dello schematismo: come mettere in relazione concetti e sensazioni, il concetto puro di un circolo con quello empirico di un piatto.

## 6.

L'analogia filosofica non è costitutiva, come l'analogia matematica, ma solo regolativa. Ciò significa, come precisa Kant, che nel rapporto proporzionale è dato solo il rapporto con un quarto termine ignoto, una volta che siano dati tre termini, ma non questo quarto termine stesso, non cioè la sua esistenza. In matematica, dati tre termini di una proporzione, è anche dato univocamente il quarto: esso è cioè *costruito* sulla base di questi rapporti puramente formali. Nell'analogia filosofica questo invece non è possibile,

perché, scrive Kant, *l'esistenza non si costruisce*<sup>17</sup>, un principio che può a buon diritto essere considerato come il vero arco di volta della razionalità critica<sup>18</sup>. L'analogia filosofica non ha per Kant lo scopo di spiegare l'esistenza delle cose, ma i rapporti tra le esistenze, ovvero i loro cambiamenti di stato, i quali avvengono in maniera continua. Il che significa che ogni rapporto analogico, anche quello a quattro termini, si fonda sempre su un rapporto analogico a tre termini, su una proporzione continua. Il passaggio da uno stato *a* a uno stato *b* non è mai istantaneo: «Ogni passaggio dunque da uno stato all'altro avviene in un tempo compreso fra due momenti, dei quali il primo determina lo stato da cui una cosa proviene, il secondo quello al quale perviene. Ambedue sono perciò limiti del tempo di un cangiamento, e quindi dello stato intermedio fra i due stati, e fan parte, come tali, di tutto il cangiamento»<sup>19</sup>. Nel suo significato dinamico, l'analogia consente di pensare il cambiamento come un processo continuo. In un'altra definizione del continuo, oltre quella già citata, Aristotele evidenziava bene questo suo carattere trasformativo: il continuo infatti «ha parti che sono differenti l'una dall'altra [*to d'allo to d'allo meros*] e si divide [*diaireitai*] in parti che sono differenti [*hetera*] in questo modo e sono separate dal luogo» (*Phys.*, VI, 1, 231b5-6). Nel continuo si ha a che fare, non solo con una molteplicità quantitativa (come nel concetto di numero), espressa dal pronome *allo*, ma anche con una differenza qualitativa, espressa dall'aggettivo *hetera*, che indica una trasformazione. Questo punto è molto importante, perché la differenza qualitativa di cui qui si tratta non è quella meramente percettiva, ovvero il *real* (la *Realität* è infatti una categoria della qualità), e cioè il contenuto cosale, materiale, della sensazione, che si dà in maniera immediata, come un che di positivo e identico, ma il contenuto *differenziale* dell'esperienza, quella qualità che si dà in relazione a un suo stato precedente o seguente, e quindi in senso analogico, comparativo. Il che spiega – una questione che qui posso solo accennare – come mai Hegel veda ad esempio nel calcolo

---

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 193

<sup>18</sup> Su ciò mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Reality and Possibility: A Defence of Kant against New Realisms*, in «Research in Phenomenology» 48 (2018), pp. 197-208.

<sup>19</sup> *CrP*, p. 215.

differenziale, di cui tratta nel capitolo sulla quantità (che per lui segue quello sulla qualità, diversamente da quanto accade in Kant), una «restaurazione della qualità»<sup>20</sup>: l'infinitesimo del calcolo differenziale è l'infinitesimo che si dà come differenza, un  $dy$  o un  $dx$ , non il semplice  $y$  o  $x$ , e che come tale indica un cambiamento, una derivazione. Nella qualità infatti il limite, come scrive Hegel, non è indifferente, come accade nella quantità, ma produce una trasformazione reale, è «passaggio in altro».

La continuità, scrive Kant, è quella proprietà per la quale in una grandezza non c'è parte che sia la più piccola possibile: «Quantità di questo genere si possono chiamare anche *fluente* [è questo un chiaro riferimento alla terminologia newtoniana], poiché la sintesi (dell'immaginazione produttiva) è nella loro formazione un prodotto nel tempo, la cui continuità si suole indicare in particolare coll'espressione *fluire* (scorrere)»<sup>21</sup>. Questo carattere dei fenomeni contrasta ovviamente con l'esigenza razionale di trovare un fondamento, e cioè un punto di arresto nella divisione possibile, e quindi anche nel regresso dal condizionato alla condizione, ed è per questo uno dei terreni di maggiore conflitto per la metafisica, come mostrano le antinomie dell'Idée cosmologica. Ma proprio questo conflitto, che nasce dalla pretesa di determinare la struttura della realtà, consente di circoscrivere l'affermazione kantiana, ovvero di precisarne la portata: affermare che tutti i fenomeni sono quantità continue non significa fare una affermazione metafisica, ma una affermazione trascendentale. Il continuo, cioè, è una condizione dell'esperienza possibile, e non – cosa che, quantomeno, non si può affermare in maniera apodittica – una struttura della realtà. Esprime una unità «ipoteticamente concepita»<sup>22</sup>, che ha a suo fondamento una legge dell'*affinità* di tutti i concetti: questa legge, al di là della riconduzione del molteplice a un principio omogeneo (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) e della sua specificazione in sottogeneri sempre diversi (*entium varietates non temere esse minuendas*), esprime infatti un principio

---

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 262.

<sup>21</sup> *CrP*, p. 186.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 515.

di continuità delle forme<sup>23</sup>. Esso

«[d]eriva dall'unificazione dei due primi dopo che si è portato a compimento il collegamento sistematico nell'idea, sia nel salire ai generi superiori, sia nel discendere alle specie inferiori: allora infatti tutte le molteplicità sono tra loro affini, poiché tutte quante derivano da un genere unico attraverso tutti i gradi della determinazione sviluppata»<sup>24</sup>.

Tra l'univocità di un principio omogeneo, dal quale dedurre la serie delle sue specificazioni, e l'equivocità della infinita moltitudine di tali specificazioni, che rendono difficile la loro riconduzione a unità, sta dunque un principio analogico, e puramente mediativo: la ragione può trovare una connessione nella realtà, ma senza poter mai trasformarla in un che di sostanziale, dal quale si possano dedurre apoditticamente le sue differenze interne. La ragione critica è analogica perché procede per mediazioni e non per sussunzioni, le quali hanno un valore soltanto relativo.

Si spiega così come mai Virgilio Melchiorre veda in questo il principio supremo del trascendentalismo. La razionalità trascendentale produce una unità come catena di rapporti che si danno in senso proporzionale, sebbene la proposta di Melchiorre sia poi quella di mostrare che tale analogia proporzionale supponga un'analogia ontologica o di attribuzione<sup>25</sup>. Per Kant, la forma mediativa dell'analogia è l'unica forma di mediazione possibile, poiché l'unità analitica – il genere sommo, o l'Idea –, ovvero l'unità razionale (nel senso anche matematico del termine, cioè nella forma del numero intero, dell'Uno) è semplicemente ipotetica<sup>26</sup>: è una unità *proiettata*, come scrive Kant nell'Appendice alla dialettica trascendentale, come un *focus imaginarius* da cui immaginiamo si proiettino i concetti dell'intelletto, ma che è fuori dai limiti dell'esperienza possibile<sup>27</sup>. Si può dire che tra l'Idea e l'esperienza si instaura quella stessa relazione analogica e asimmetrica che abbiamo visto tra l'Io penso e l'esperienza: il che è una ripresa della relazione

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 513.

<sup>24</sup> *Ibidem* (tr. modificata).

<sup>25</sup> V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Editrice Massimo, Milano 1989, p. 162.

<sup>26</sup> *CrP*, p. 508.

<sup>27</sup> *Ibi*, pp. 504-506.

idea-enti, che Platone descrive come “partecipazione” (*metexis*) e i cui paradossi, qualora venga intesa invece come una relazione simmetrica, e cioè di equivalenza<sup>28</sup>, sono esposti nella prima parte del *Parmenide*. L’analogia proporzionale è perciò una similitudine non tra cose, ma tra rapporti e modi d’essere di cose che tra loro possono essere del tutto dissimili, come accade, malgrado la loro differenza reale, tra principi e conseguenze, cause ed effetti. In tal modo la generalità del principio analogico può applicarsi sia alla proporzione continua sia a quella discontinua, purché siano intese sulla base di un principio mediativo e non sostanziale, il quale richiederebbe una unificazione analitica, come una sorta di genere iperonimo supremo. Quel che fa dunque del continuo il correlato epistemico del trascendentalismo è l’esigenza di trovare un principio di unificazione inteso, non come genere comune, ma come medio, *mesos*, limite o passaggio in altro<sup>29</sup>. Un’idea che Hegel svilupperà, a mio avviso, esplicitando ancora più radicalmente il suo carattere dinamico.

---

<sup>28</sup>Su ciò ha insistito soprattutto F. Ferrari, *Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone*, in R. Radice - G. Tiengo (eds.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 219-232.

<sup>29</sup>Il concetto di limite è perciò quello che meglio si presta a esplicitare il senso dell’analogia in Kant: esso significa una connessione, ovvero un termine medio. Su ciò cfr. le interessanti osservazioni di P. Faggiotto (Id., *Introduzione alla metafisica kantiana dell’analogia*, Editrice Massimo, Milano 1989, p. 143) e di V. Melchiorre (Id., *Analogia e analisi trascendentale*, cit., p. 106 ss.). Proprio in base al ruolo che il concetto di limite gioca nel trascendentalismo Faggiotto afferma, a differenza di Melchiorre, la priorità dell’analogia di proporzione (aristotelica) su quella di attribuzione (platonica) in Kant (P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell’analogia*, cit., p. 152).