

RAGIONE E INTELLETTO

RAZÃO E INTELECTO*

Paul Gilbert S.I.**

RIASSUNTO

Il mondo sensibile è conosciuto mediante la nostra *sensibilità*. Oltre alla facoltà della sensibilità, la persona umana ha anche quella della *ragione* e dell'*intelletto*. Sembra però che la cultura del nostro secolo XXI abbia smarrito il significato di queste due facoltà, cioè che abbia capito che l'*intelletto* non sia altro dalla *ragione* e che il termine “*ragione*” valga per indicare tutte le dimensioni o capacità dell'*intelligenza* umana. La nostra riflessione vorrebbe precisamente soffermarsi su questa tendenza culturale e criticarla, percorrendo alcune delle tappe storiche del costituirsi della differenza tra la “*ragione*” e l’“*intelletto*”: prima nella Grecia con Socrate, Platone e Aristotele, poi nel secolo XIII con Tommaso d’Aquino, e quindi nella modernità, con Cartesio e Kant. Si dirà che la mancanza di integrazione tra *ragione* e *intelletto* non conduce l’umanità verso la sua integralità, anzi che la priva dell’eccellenza della propria essenza.

PAROLE CHIAVI: *ragione*; *intelletto*; *sensibilità*; *conoscenza*; *umanità*.

RESUMO

O mundo sensível é conhecido por intermédio da nossa *sensibilidade*. Além da faculdade da *sensibilidade*, a pessoa humana possui também as faculdades da *razão* e do *intelecto*. No entanto, parece que nossa cultura do século XXI tenha perdido o sentido dessas duas faculdades; que tenha entendido que o *intelecto* nada mais seja do que *razão*, e que o termo “*razão*” valha para indicar todas as dimensões ou capacidades da *inteligência* humana. Nossa reflexão gostaria de se debruçar sobre essa tendência cultural e criticá-la, percorrendo algumas das etapas históricas da constituição da diferença entre “*razão*” e “*intelecto*”: em primeiro lugar, na Grécia, com Sócrates, Platão e Aristóteles; depois no século XIII, com Tomás de Aquino; por fim, na modernidade, com Descartes e Kant. Dir-se-á que a falta de integração entre *razão* e *intelecto* de modo algum conduz a humanidade em direção da sua plenitude, muito pelo contrário, a priva da excelência de sua própria essência.

PALAVRAS-CHAVE: *razão*; *intelecto*; *sensibilidade*; *conhecimento*; *humanidade*.

* O presente texto encontra-se traduzido para o português na seção *Artigos traduzidos* desta revista *Sapere aude*.

** Filósofo belga (de Charleroi, 1945), professor titular da Cátedra de Metafísica da *Pontificia Università Gregoriana* de Roma, de 1986 a 2014, e professor convidado em Paris, Kinshasa, América Latina. Detentor de vasta produção filosófica, em especial na área de metafísica, ontologia e fenomenologia, Paul Gilbert possui vários artigos e livros traduzidos no Brasil, dentre os quais, *A simplicidade do princípio* e *A paciência de ser*, ambos pela Loyola. Seu último livro, *Violence et compassion*, 2009, teve grande repercussão no cenário filosófico europeu. E-mail: gilbert@unigre.it.

La ragione è una caratteristica propriamente umana, che non si incontra tra le altre “cose” del nostro mondo. Ovviamente non c’è traccia di una tale funzione nel dominio del minerale, ma neanche tra le altre specie di viventi, anche se i comportamenti di alcuni animali manifestano una certa capacità di deduzione “razionale” mediante qualche allenamento, come d’altronde per i “cuccioli d’uomo”. Possiamo però mostrare perché la persona umana può rivendicare l’originalità del proprio modo di ragionare. A ciascuna persona, la ragione dà la capacità di intervenire nel mondo delle cose, come fanno gli animali, ma anche di cambiare il proprio percorso per realizzare un progetto nuovo e di lungo respiro. La facoltà della ragione non è infatti come una “cosa”; essa piuttosto trascende le cose: apprezzandole, valutandole. La ragione s’interessa alle cose. Può anche interessarsi all’uomo stesso, riconoscere la sua trascendenza, o al contrario trattarlo come se fosse uguale alle cose, una cosa non differente dalle altre. Se sosteniamo che la ragione è la capacità di cogliere i concetti generici, possiamo dire che gli animali non ne sono del tutto sprovvisti, come lo mostra il fatto che il leone ha bisogno di prede di carne (con preferenza per l’impala [ma non per quel impala] piuttosto che del coniglio), o che la gallina ha bisogno di vegetale di un certo tipo (ma non esclusivamente di quel filo d’erba) e non di altro. La ragione umana manifesta invece una differenza e una trascendenza dell’uomo attraverso prima di tutto la sua capacità di utilizzare tutto ciò che trova nel mondo, cose e persone, in vista di un miglioramento della propria situazione; si suppone quindi che abbia qualche capacità di creatività. Poiché l’uomo è dotato di ragione, può non accontentarsi di ciò che ha e di ciò che c’è, e costruire invece progetti per cambiare le cose.

Quale sarà però il “motore” della creatività umana? La ragione è una facoltà umana che molti autori classici distinguono dal volere soggettivo, che però si esercita se lo decidiamo personalmente, se la attiviamo ogni tanto perché lo vogliamo, con coraggio e fatica. La ragione è infatti stimolata da un desiderio: conoscere il mondo e noi stessi; conoscere di più per poter cambiare il mondo e noi stessi richiede una grande libertà e molte energie. La ragione non serve all’uomo soltanto per conoscere le molte realtà del proprio ambiente anche, e soprattutto, perché la conoscenza è utile per cambiarlo secondo ciò che pare desiderabile e vivere meglio.

1 UN LESSICO PROBLEMATICO

Con questa chiave elementare di comprensione dell’essenza della ragione, potremmo considerare la tradizione filosofica che ha sempre distinto differenti livelli di conoscenza. Gli antichi greci hanno notato infatti che, prima di conoscere qualcosa con le nostre facoltà

cognitive, è necessario essere informato delle cose del mondo in un modo sensibile. La conoscenza sensibile precede sempre le conoscenze teoriche. Le conoscenze teoriche hanno però strutture simili alle conoscenze sensibili, in quanto il conosciuto e il conoscente devono avere un contatto l'uno con l'altro. L'occhio vede il visibile e l'udito sente il rumore. Le conoscenze teoriche sono orientate o finalizzate nello stesso modo, però con strumenti cognitivi diversi da quelli sensibili, e che trascendono gli strumenti sensibili. Quelli della sensibilità sono strumenti immediati, idealmente quelli del toccare (ARISTOTELE, *L'anima*. B, 11, 422b17-424a16). Gli strumenti teoretici sono invece mediati, essenzialmente dal linguaggio. Possono considerare il mondo sensibile, ma interpretandolo, ciò che è già una metamorfosi, un trascendere il contatto sensibile immediato. Nel libro VII della *Repubblica*, Platone mostra con un racconto metaforico come l'uomo intelligente si muova passando dalla conoscenza sensibile di ombre fugaci alla conoscenza delle cause di queste ombre. L'intelligenza si dà da fare infatti per conoscere le cause delle realtà sensibili, l'origine di queste parvenze, mentre i sensi fisici percepiscono ciò che si presenta nell'istante della sua presenza e scompare subito dopo.

La facoltà umana che percepisce le ombre o le cose sensibili è comunque simile al sensibile, secondo il principio per cui il simile conosce essenzialmente il simile. Ogni persona conosce le cose sensibili attraverso la sua sensibilità. Si potrebbe meglio dire che una persona, sensibile ma non solo perché è anche ragionevole o intelligente, conosce le realtà sensibili e anche qualcosa di più del toccato nell'istante. Di questa conoscenza, l'animale è anche capace. Conosce l'essenza generica delle sue prede. L'uomo conosce però ancora più dell'animale. Conosce l'unità interiore o la singolarità di ogni ente, la sua sintesi "intima" (VON BALTHASAR, 1989, p. 88-104). Sa infatti che il punto di vista particolare della sua sensibilità non esaurisce il tutto della realtà percepita, anche se la sua conoscenza dell'essenza generica parte da questa percezione particolare.

Il mondo sensibile è conosciuto mediante la nostra sensibilità che in greco si chiama αἰσθησις (questa parola è all'origine del termine "estetica"). Oltre alla facoltà della sensibilità, la persona umana ha anche quella della ragione (διάνοια in greco) e dell'intelletto (νοῦς in greco). Sembra però che la cultura del secolo XXI abbia smarrito il significato di queste due facoltà, cioè che abbia capito che l'intelletto non sia altro dalla ragione e che il termine "ragione" valga per indicare tutte le dimensioni o capacità dell'intelligenza umana. La nostra riflessione vorrebbe precisamente soffermarsi su questa tendenza culturale e criticarla, percorrendo alcune delle tappe storiche del costituirsi della differenza tra la "ragione" e l'"intelletto": prima nella Grecia con Socrate, Platone e Aristotele, poi nel secolo XIII con

Tommaso d’Aquino, e quindi nella modernità, di cui si dice spesso che ha dimenticato questa costituzione differenziata sin dall’antichità, ma di cui sarebbe più giusto dire che l’ha rimodellata, per esempio con Cartesio e Kant.

Prima però di inoltrarci in questo percorso storico e per meglio percepire la posta in gioco, propongo adesso una riflessione sull’origine del lessico che nomina le nostre diverse facoltà cognitive, non della conoscenza sensibile ma essenzialmente delle conoscenze che passano attraverso il linguaggio, cioè dei termini “ragione” e “intelletto”.

Il termine “ragione”, *ratio*, è stato scelto da Cicerone (1930) per tradurre in latino la parola greca *λόγος*, che indica la capacità umana di parlare e di ragionare, soprattutto di calcolare¹. La *ratio* serve infatti a unire un certo numero di elementi delle nostre esperienze che si somigliano e che si uniscono nelle modalità del concetto generico. L’origine della parola “ragione”, cioè di *ratio*, può ricevere oggi una illustrazione analogica semplice e facilmente comprensibile. Il termine *ratio* indica infatti quell’“organo” che verifica il budget di uno Stato o di una famiglia, cioè l’equilibrio delle entrate e delle uscite di una istituzione politica o sociale. In Italia, si chiama “ragioniere dello Stato” la persona incaricata di verificare i conti dei ministeri perché il budget presentato dal governo e votato dal parlamento rimanga in equilibrio durante tutto il tempo della legislatura.

La traduzione di *λόγος* con *ratio* è adeguata e comprensibile, ma non spiega tutto ciò che la parola greca intendeva dire. Platone e Aristotele articolavano infatti la dinamica della conoscenza attraverso tre termini principali: la *αἴσθησις* come abbiamo visto, poi la *διάνοια* e il *νοῦς*. La parola greca *λόγος*, che si traduce con *ratio*, esprime solo un aspetto del termine *διάνοια*. Vediamo infatti che la parola *διάνοια* è fatta da due elementi, un sostantivo, *νοῦς*, cioè il termine che traduciamo con “intelletto”, e la preposizione *διά*, che ad esso viene anteposta. Il significato della parola *νοῦς* è di estesa comprensione, dovremo spiegarlo con cura perché è troppo essenziale, ma veniamo subito alla preposizione *διά* che specifica un movimento, il passaggio da un luogo a un altro. Per esempio, ogni “discorso” è fatto da molti *λόγοι*, corre da una lettera a un’altra, da una sillaba a un’altra, da una parola a un’altra, da una frase a un’altra, attraversando momenti distinti ma proponendo alla fine “un” senso attraverso la congiunzione delle lettere, delle sillabe, delle parole, delle frasi. Ciò che Cicerone traduce con la parola latina *ratio* può quindi convenire perfettamente non solamente al termine greco

¹ “*logikè, quam rationem disserendi voco*” (CICERONE, *De fato*, 37). Vedi anche ID., *De officiis*, I, 50-51, a cura di P. Giardelli, Società Editrice Internazionale (*Scrittori Latini*), Torino 1930, p. 37: “*sunt enim rationis et orationis expertes*”.

λόγος, ma anche alla parola *διάνοια*, salvo che questa parola evidenzia mediante la preposizione *διά* un percorso orientato, finalizzato, che il termine *λόγος* non manifesta immediatamente.

L'accostamento dei termini *ratio* e *λόγος* da un lato, di *λόγος* e *διάνοια* dall'altro, ha fatto sì che il significato di questa ultima parola passasse nel latino *ratio* senza difficoltà, oscurando però la funzione del *διά*. È tuttavia ovvio che un discorso è sempre dinamico, costituito dal passaggio da un punto a un altro, orientato verso una conclusione che abbia un senso. Ogni scienza viene perciò designata giustamente dal termine *λόγος*. Segue da ciò che ogni discorso che abbia una *ratio* sarà automaticamente pensato conforme alle condizioni della scientificità, della *διάνοια*, ma essendo il *διά* ignorato, non manifesterà più la problematica del suo senso e il termine *νοῦς* risulterà schiacciato sotto il peso del solo *λόγος*. Apparirà dunque solamente un discorso logicamente coerente, cioè basato sull'univocità formale. Ora, il *νοῦς* è però più chelologico. Ha una sfumatura di percezione immediata, di intuito. D'altronde, il fondamento della logica non può essere solamente logico. Sarebbe troppo facile dire che la logica sia auto-fondata "per principio". Il *λόγος* non è narcisistico, non è maestro del suo potere di dare un senso alla molteplicità che lo costituisce.

Osserviamo che alcuni "discorsi" scientifici sono contraddistinti mediante la parola *λόγος*, ma non tutti, come se si sapesse spontaneamente che il *λόγος* non sia l'unica ragione di ogni scienza. Si parla, a partire del secolo XVII, di cosmo-*logia*, di antropo-*logia*, di teo-*logia*, per nominare le "metafisiche" particolari che si vogliono distinguere dalla "metafisica" generale. Quest'ultima viene chiamata infatti, a partire del 1613, "onto-*logia*", soffocando perciò quella "metafisica" che, per Aristotele, non era una scienza con un preciso *λόγος*, ma una *ἐπιστήμη*. Questa parola indica un modo di interpretare le realtà, le cui modalità logiche risultano abbastanza complesse, pressoché impossibili da precisare in un modo esauriente valido e comune per tutte le scienze. Oggi si parla anche di minera-*logia*, di zoo-*logia*, addirittura di fenomeno-*logia* (una espressione cui Husserl non ha potuto rinunciare!), ecc. Si parla però di astro-*nomia* (con un *nomos* o una legislazione al posto del *λόγος*). Nomi più strani sarebbero poi "botanica" (perché non "phyto-*logia*?), "fisica" e "matematica", di cui si tace il *λόγος*. Queste ultime parole non indicano scienze ben stabilizzate nel proprio *λόγος*, come se questo non importasse loro... La denominazione delle scienze con un *λόγος* non deve essere troppo fiscale.

All'origine dell'Occidente, la distinzione tra la discorsività (*διάνοια*) logica (riferita a

λόγος) e il sapere noetico (riferita a *νοῦς*) non era così sottile. I nomi delle nostre scienze manifestano quanto il termine *λόγος* non possa imporsi a tutti i discorsi validi. Ci saranno forse discorsi più “razionali” di altri, cioè più logici o più legati a una logica, ed altri meno. Per esempio, i discorsi noetici, quelli che sono legati al *νοῦς* piuttosto che alla *διάνοια*, cioè i discorsi senza *διά*, saranno meno “scientifici”? Quale sarebbe la caratteristica principale di un discorso noetico? In breve: sarà quella di un discorso cui si riferiscono tutte le scienze “logiche”, senza che queste possano allontanarsi da esso. Questo discorso noetico non sarà infatti discorsivo ma espressivo di un certo intuito dei primi principi del sapere e dell’agire. La situazione è paradossale, perché ogni discorso deve comunque essere “discorsivo”, cioè condizionato praticamente dalla molteplicità degli elementi che lo compongono. Che “cosa” sarebbe quindi l’“uno” che assicura la sua coerenza? Le espressioni su cui poggiano le scienze logiche sono modi di discorso su quell’“uno” che noi chiamiamo adesso “senso” del discorso e che non può essere solo un concetto “rappresentativo” di una unità fondamentale, come per esempio il “concetto” di “essere” delle ontologie classiche. Il “senso” è infatti orientativo. Non chiude il cammino della ricerca scientifica ma invita a organizzarla bene. I discorsi noetici sono portatori di senso piuttosto che di concetti e di norme logiche. Perciò, invece, i discorsi logici possono essere “formalmente” corretti, deduzioni necessarie, ma a volte insensate. Nelle nostre esperienze umane e accademiche non mancano esempi che lo provano.

La nostra proposta non sarà però distruttiva di ogni scientificità? La scienza non sarebbe legata alla necessità? La necessità non sarebbe la migliore figura dell’“uno”, l’ideale della *ratio*, del *λόγος*? Certamente, ma l’“uno” può essere dialettico, cioè costituito da un legame che unisce differenti elementi senza che uno di questi possa svincolarsi dal suo legame con gli altri con cui compone la dialettica, e senza che uno di questi elementi possa essere considerato fonte della relazione comune, del legame di unità. L’“uno” dialettico è un “uno” di molti differenti. D’altronde, ciò che esprime il termine *λόγος* è anche paradossale propriamente perché dice “una parola sensata” in un percorso che passa attraverso differenti elementi, qui tre lettere, “u”, “n”, “o”. È straordinario, al nostro parere, che un vocabolo possa dire “uno” attraverso una molteplicità di elementi, cioè contro ogni coerenza “materiale”. Nel termine *λόγος*, riconosciamo le parole “leggere”, “legale”, “legami”, tutte attività umane che passano attraverso molti elementi e che il *λόγος* coglie ed espone in una unità significativa. Le leggi, per esempio, sono al servizio di una unità sociale, del bene di un gruppo umano per il quale i bisogni sono molti e diversificati e devono essere coordinati. Ecco perché la logica formale è

importante, perché esprime l'essenza della ragione umana fatta per unificare molti elementi, ma essa esprime tale esigenza in un modo insoddisfacente. Le cose sono infatti unite in loro stesse, nella loro "intimità", anche se la logica formale o discorsiva è incapace di mostrarlo perché non può cogliere le sintesi che tutte le cose sono in loro stesse; queste sintesi non possono essere espresse correttamente dalla ragione discorsiva, la cui vocazione è propriamente quella dell'analisi, cioè della distinzione o della scomposizione di dati sintetici in vista di una verifica degli elementi gli uni dopo gli altri e poi della loro congiunzione logica.

La sintesi di tutto ciò che c'è, è ciò che coglie il *νοῦς*, non la *διάνοια*. Questa sintesi è ciò che si intende con la parola "senso". Questo modo di conoscenza è prettamente noetico, caratteristico del *νοῦς*. Lo diciamo dell'"intelletto" piuttosto che della "ragione". La sensibilità, invece, è abitualmente intesa come la capacità umana di percepire fisicamente le cose. Capacità propriamente "sensibile", richiede un contatto immediato con le cose che sente, gusta, tocca, percependo che queste cose siano appunto fisiche. Maurice Merleau-Ponty ha mostrato quanto la percezione sensibile, anche se è determinata dalle forme particolari dell'organo sensoriale sollecitato, mira più del proprio oggetto, perché questo si situa nel mondo e presenta, da un certo punto di vista, un microcosmo che sintetizza l'immenso macrocosmo. Ogni cosa singola è più dell'effettivamente sentito. Ecco ciò che ritroviamo quando riflettiamo sulla pratica di qualsiasi linguaggio. Quando parliamo di "senso", utilizziamo quindi una parola, "senso", di cui allarghiamo il significato secondo una misura che non possiamo determinare *a priori*, che è infatti senza confini. Sarà per questa ragione che lo stesso termine "senso" vale per i sensi della sensibilità corporea che percepisce "qualcosa", e anche quando diciamo che una certa affermazione non ha "senso" o, al contrario, che è ricca di senso, per esempio quando si parla del "senso della vita". Appare qui una specie di "intenzionalità" però senza "oggetto" determinato, un'apertura senza l'intuito di un oggetto, solo un orientamento finalizzato ma senza fine prevedibile. Parlare del senso della vita basta infatti, ha senso senza che si possa né debba definire ciò che esso significa. Questa finalità non è però vaga, assolutamente indeterminata, anche se essa non è rappresentabile in alcun modo. Orienta invece le nostre decisioni pratiche e i passi delle nostre ricerche cognitive.

L'*αἴσθησις* si attua pressoché spontaneamente, una reazione immediata del corpo a una presenza sentita, ma noi possiamo anche fare attenzione per sentire meglio, vedere meglio, toccare meglio. I sensi corporei sono infatti relativamente disponibili per una gestione volontaria. Ciò che chiamiamo "ragione", invece, non si esercita mai se non lo vogliamo. La volontà di ragionare non è però semplice. Può esaurirsi facilmente. Posso chiedere la causa di

un effetto, cercare un legame tra due fatti, e poi fermare subito la mia ricerca appena trovata una soluzione che soddisfa la mia domanda, senza cercare meglio o oltre quanto ho acquisito. Si sa bene che chi non vuole conoscere, conoscerà poco e si fermerà presto. Bisogna essere coraggiosi, anzi avere audacia per conoscere meglio, per essere critico, per riconoscere che, se so o capisco certe cose, sono molte le cose più complesse che non conosco, che perciò dovrei cercare di più e meglio. La ragione stessa chiede di andare oltre l'acquisito e si lascia guidare dall'intelletto e dal desiderio di meglio conoscere.

2 LA STORIA ANTICA

Dopo l'esposizione dell'essenza della nostra problematica, veniamo alla sua storia. La nostra guida sarà prima di tutto l'evoluzione del lessico circa lefacoltà di conoscenza teoretica da Socrate ad Aristotele non essendo particolarmente rilevante dal nostro punto di vista il vocabolario che struttura la sensibilità in quanto tale. Di Socrate, sappiamo poco, salvo ciò che ha trasmesso la letteratura della sua epoca, Platone soprattutto. I primi dialoghi di Platone presentano un Socrate critico della sofistica. Contro i sofisti che facevano finta di conoscere tutto, Socrate mostrava che essi invece non sapevano niente di affidabile. Avevano una grande capacità retorica, cambiavano facilmente il loro parere secondo le circostanze, ma non secondo le cose di cui parlavano senza saperne niente di serio. Atene faceva all'epoca l'esperienza di una nuova modalità di politica, della democrazia, e la retorica dei sofisti poteva essere pericolosa perché, secondo Socrate, non dava orientamenti consistenti alle attese della popolazione. I sofisti di tutte le epoche sono appagati dal successo dei loro giochi linguistici i cui effetti sono immediati, non delle realtà che durano nel tempo. Sappiamo che neanche Socrate sapeva come fare, con il vantaggio però di chi sa di non sapere nei confronti di coloro che pretendono di sapere quando invece non sanno niente di certo. Socrate sosteneva quindi la necessità di una ricerca ulteriore, e anche di una conversione interiore. Egli stesso rimandava alla voce del *δαίμων*, cioè a una rappresentazione mitica della sua coscienza. Platone, invece, si è sforzato di tracciare un cammino apertamente razionale per andare oltre le aporie socratiche e offrire alla città un cammino verso un futuro meno abbandonato agli effetti della retorica sofistica. In questa prospettiva, il termine *νοῦς*, che appare poco nei dialoghi socratici, prende vigore nei dialoghi successivi di Platone.

νοῦς era un termine già conosciuto in Grecia. Anassagora (1999) lo utilizzava per indicare il principio della consistenza cosmica. Diceva che "in ogni (cosa) c'è parte di ogni

(cosa), ad eccezione dell'intelletto [*νοῦς*]: ma ci sono (cose) nelle quali c'è anche l'intelletto"². Il *νοῦς* ha quindi la funzione di cogliere la sintesi di ogni sostanza singolare e la sintesi di tutte le cose, cui mira infatti ogni *λόγος*. La novità di Platone è quella di affiancare al *νοῦς* una nuova funzione cognitiva, quella della *διάνοια* che è propriamente della discorsività analitica. Il testo principale di Platone a questo riguardo si trova alla fine del libro VI della *Repubblica*³, dove l'autore distingue quattro livelli differenti di conoscenza: la congettura, la credenza, la *διάνοια*, il *νοῦς*. Il passaggio da un livello di conoscenza all'altro è progressivo, secondo un ritmo di conversione spirituale in quanto gli stati precedenti sono da attraversare prima di accedere agli stati superiori. Per esempio, la geometria, scelta da Platone come campione delle scienze dianoetiche, procede con la *διάνοια*, ma ha bisogno della credenza previa nelle rappresentazioni adeguate (per esempio del triangolo) e non apre poi da sé alla conoscenza superiore, noetica (del *νοῦς*). La conoscenza dianoetica si appoggia infatti su postulati la cui evidenza è condivisa per esperienze sensibili (la congettura) e culturali (la credenza). Da queste esperienze viene il desiderio di conoscere meglio, con metodo. Le scienze discorsive nascono così, fondandosi su sistemi assiomatici accettati previamente e che hanno una apparenza di stabilità, per esempio le rappresentazioni purificate dai geometri della figura triangolare o della linea retta. La conoscenza noetica, invece, procede senza alcuna rappresentazione, anzi allontanandosi dalle illusioni proiettate sul fondo della caverna e andando verso l'"anipotetico". Un esempio di questo metodo di dialettica, che si chiama "ascendente", si vedrà nel *Simposio*⁴ quando si indica come procedere per poter contemplare la bellezza in sé, o nelle pagine del settimo libro della *Repubblica* in cui, attraverso la metafora della "caverna", Platone propone un cammino della conoscenza che va verso la vera causa delle ombre senza che si sappia prima che sono solo ombre. La stessa problematica puramente noetica, però portato all'estremo, cioè senza alcuna rappresentazione, si riconosce nel *Sofista*, nella dialettica (che non è più "ascendente") dei cinque generi massimi, tra i quali il genere della "differenza" si rivela il più essenziale (PLATONE, *Sofista*, 258d-259d), di tale maniera che porti a compimento la critica di Platone a Parmenide.

La differenza tra la posizione di Platone e quella di Aristotele, il suo discepolo, sembra

² "E l'intelletto [*νοῦς*], che è sempre, tanto più è anche adesso dove sono tutte le altre (cose), nel molto che avvolge e nelle (cose) che si aggregano e in quelle che si formano per separazione". (ANASSAGORA, 1999, p. 606-607).

³ "Mi pare che la condizione propria dei geometri e quella di coloro che sono simili ai geometri tu la chiami *dianoia* e non intelligenza [*νοῦς*], come se la *dianoia* fosse un alcunché di intermedio fra l'opinione [*δόξα*] e l'intelligenza [*νοῦς*]" (PLATONE, *Repubblica*, 511d, 2020, p. 1237).

⁴ PLATONE, *Simposio*, 211b-d (la salita dialettica verso l'idea del bello in sé).

qui abissale. Gli atti conoscitivi, per Platone, determinano il modo d'apparire dei loro "oggetti". Non è senza motivo che uno dei testi più importanti di Platone sulle idee, il *Simposio*, dispieghi l'esperienza dell'amore, dell'ἔρως, del desiderio. Per Aristotele, gli oggetti della scienza teoretica hanno invece, prima di tutto, una consistenza in loro stessi. Il punto di vista di Platone è antropologico o politico, quello di Aristotele è ontologico e sapiente, anche se lo Stagirita inizia la sua *Metafisica* dicendo che, "tutti gli uomini per natura desiderano [ὀρέγονται] vederci chiaro" (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1 980a1). Aristotele manifesta il suo punto di vista sulle scienze teoriche all'inizio del libro VI della *Metafisica*:

La fisica infatti verte su oggetti inseparabili ma non immobili, alcune branche della matematica vertono invece su oggetti immobili ma probabilmente non separati, bensì come contenuti nella materia, mentre la scienza prima verte anche su oggetti separati ed immobili⁵.

Ogni tipo di scienza è quindi preceduto da oggetti la cui consistenza è previamente costituita. Commentiamo rapidamente ognuna di queste scienze aristoteliche. Un biologo o uno specialista in fisica, come era Aristotele, osserva che gli elementi della natura, per essenza in divenire e quindi mobili, hanno però una struttura razionalmente stabile che integra per esempio la differenza tra la sostanza e l'accidente, tra la potenza (δύναμις) e l'atto (ἐνέργεια). Dopo la fisica, viene la matematica. I numeri sono di forma ovviamente stabile; "tre" non è mai più o meno "tre", anche se è riferito alla materia, come per esempio a tre mele o a tre chilometri. Per Platone, la geometria è una scienza altamente teorica, una ἐπιστήμη che appartiene però alla διάνοια e alle avventure dell'anima cognitiva; di questo, però, Aristotele non tiene molto conto. Con il termine διάνοια, lo Stagirita si situa infatti nel campo dei principi di un'argomentazione logica, ma avverte che si deve distinguere l'intenzione dell'*Organon* logico da quella delle scienze teoretiche⁶. Dopo la fisica e la matematica, viene la terza e ultima scienza teoretica, la "filosofia prima". Secondo i *Secondi analitici*, la scienza sicura della verità segue due modalità, quella della διάνοια e quella del νοῦς. Giorgio Colli traduce questi termini rispettivamente con "pensiero" e "intuizione" (ARISTOTELE. *Secondi analitici*, II, 19 100b5-7); noi preferiamo parlare di "ragione" e di "intelletto", attribuendo una determinazione discorsiva al primo

⁵ La determinazione ontologica della prospettiva aristotelica non ignora che il passaggio da un tipo di scienza all'altro non è l'effetto di vedere chiaro, fino alla conoscenza dei principi primi (ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 1 (1026a13-16).

⁶ "La natura è principio, e l'elemento, e il pensiero razionale [διάνοια, cioè la 'ragione discorsiva'], e la scelta, e l'essenza, e il 'in vista di cui'" (ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1 1013a 20). La διάνοια è principio in quanto la logica vale per sé e non sparisce quando il νοῦς entra in atto).

termine e intuitiva al secondo.

Un testo importante di Aristotele sul *νοῦς* si incontra ne *L'anima*, nei capitoli 3 e 4 della terza parte. Notiamo che l'aspetto discorsivo o argomentativo attribuito alla *διάνοια* è qui assente, salvo il fatto che comunque si tratta di una argomentazione in un discorso. Aristotele assume però la capacità paradossale d'accogliere e di esprimere discorsivamente le realtà che stanno oltre la discorsività razionale. Di questa potenza discorsiva, l'autore aveva parlato abbastanza in altri testi, soprattutto in quelli che analizzavano il processo logico delle scienze. Ne *L'anima* (ARISTOTELE, IV, 4 429a 17-18), la funzione noetica è invece paragonata direttamente alla funzione estetica della sensibilità. È molto conosciuto questo passo dell'opera: “nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto [*νοῦς*] si trova rispetto agli intelligibili”. Come il senso corporeo è separato dall'oggetto sensibile, così il *νοῦς* si trova separato dai suoi “oggetti”; similmente al senso corporeo che è capace di sentire un oggetto sensibile proporzionato, l'intelletto è capace, cioè è “in potenza”, di essere attuato mediante l'evento di un intelligibile. Differentemente però dal senso corporeo, il *νοῦς* trascende il corpo. Per esempio, se il senso corporeo rimane altro dall'oggetto sensibile, malgrado il fatto che lo senta immanente al proprio atto, nell'istante della sua presenza, nel caso del *νοῦς* si produce un evento unico: “il soggetto pensante (*τὸ νοοῦν*) e l'oggetto pensato (*τὸ νοουμένον*) sono [lo stesso]”⁷ (ARISTOTELE, *L'anima* IV, 4 430a3-4). Il *νοῦς* ha l'intuito di un tale evento, cioè del suo legame con il pensato; se non ne è l'origine perché il pensato sorge in lui nell'occasione di un'esperienza che ha dimensioni cognitive, vi riconosce infatti un legame essenziale, quasi parmenideo, tra il conoscente e il conosciuto. L'idea di un bel paesaggio sorge in me nell'occasione dell'esperienza che faccio in presenza di un bel paesaggio. Da questa proposta segue la ricca discussione durata secoli sul rapporto tra l'intelletto agente e l'intelletto passivo. La riflessione sull'intuito noetico dovrebbe quindi non ignorare che questo non è una intuizione sensibile, perché non ha un oggetto indipendente in sé ma riconosce che ha con l'intuito una relazione originaria più che solo oggettiva.

Veniamo adesso a Tommaso d'Aquino, che segue Aristotele su molti punti, particolarmente riguardo alla sequenza degli “oggetti” delle scienze teoretiche, ma con un'attenzione di tipo platonico alle modalità degli atti epistemologici. Nel suo *Commento a Boezio*, Tommaso riprende infatti la sequenza aristotelica di fisica, matematica e filosofia prima (che intende come se fosse una teologia “naturale” o “filosofica”), e si chiede a proposito di

⁷ Traduzione modificata per evitare la parola “cosa”.

ognuna di queste scienze quale ne sarebbe il suo metodo, cioè “se sia necessario usare il modo di procedere razionale nella scienza naturale, il modo conforme all’apprendimento scientifico in quella matematica, e il modo di procedere intellettualmente in quella divina” (TOMMASO D’AQUINO. *Commento a Boezio*. q. VI, a. 1). Insistendo sull’aspetto epistemologico della gerarchia delle scienze, Tommaso continua quindi ciò che Aristotele aveva iniziato: alla disposizione gerarchica degli oggetti, corrisponde una disposizione gerarchica delle nostre potenze cognitive. Vediamo come l’Aquinata evidenzia questa corrispondenza.

Nel *Commento a Boezio*, Tommaso sottolinea che la fisica è una scienza *rationalis* per il fatto che essa segue il metodo che è proprio dell’anima razionale quando attua le sue capacità conoscitive. Questo metodo sarà quello di una sequenza di operazioni differenti ma logicamente connesse. La scienza *rationalis* è dianoetica. Ecco ciò che scrive l’Aquinata su questo punto nella questione 6, articolo 1: “La proprietà della ragione di procedere da un termine all’altro si riscontra soprattutto nella scienza naturale, dove dalla conoscenza di una cosa si passa a quella di un’altra, come ad esempio dalla conoscenza degli effetti a quella della causa” (TOMMASO D’AQUINO. *Commento a Boezio*, 2007, p. 333). La razionalità della fisica dispiega infatti analiticamente la relazione causale nei suoi elementi, andando dalla conoscenza degli effetti a quella delle cause, e viceversa. La relazione tra l’effetto e la causa è evidenziata dalla ragione, “provando qualcosa di una cosa mediante un’altra completamente estrinseca”, ma a condizione che la relazione colleghi insieme la causa e l’effetto, stabilisca una continuità tra questi. Se non ci sarà una tale continuità, un effetto non potrà mai essere detto di una certa causa e non invece di un’altra. L’analisi non può però terminare con il confondere causa ed effetto che devono rimanere in una alterità reciproca. Tommaso conclude dicendo che “si attribuisce il processo *rationalibiliter* alla scienza naturale [...] perché appartiene soprattutto ad essa”. La prospettiva dell’Aquinata fa così eco al significato originario del termine *ratio* che significa una facoltà cognitiva capace di raggruppare dianoeticamente o discorsivamente elementi vari in sistemi equilibrati, congiungendo quindi a un oggettivismo estrinseco un razionalismo intrinseco.

Quando Tommaso descrive poi il modo di procedere della matematica, lo caratterizza mediante la sua capacità notevole di essere il modello di ogni insegnamento. Dice infatti che questo procedimento è *disciplinabiliter*. Il termine “disciplina” è molto preciso. Indica prima di tutto un lavoro esclusivamente metodico, le cui regole sono fissate chiaramente come se il contenuto non avesse alcuna importanza. La “disciplina” è tipica della logica formale e della matematica. Il termine “matematica” viene infatti dal verbo greco *μανθάνειν* che significa “insegnare” o “imparare”. La matematica è la scienza che si sviluppa *disciplinabiliter* perché

non ha bisogno di alcuna evidenza venuta dai sensi odall'esperienza del mondo sensibile. Si interessa e si affida alle forme *a priori* del sapere. C'è quindi nella matematica una universalità pedagogica perfetta, perché non dipende dalle esperienze del mondo fatte dalle persone, insegnanti e alunni. La matematica è puramente intelligibile. L'esempio massimo di questo metodo si manifesta nella geometria e nell'aritmetica, che sono sistemi dipendenti da assiomi, cioè da principi relativamente arbitrari e accettati previamente, di cui non si cerca il fondamento che sembra infatti evidente, da cui si traggono conseguenze necessarie e quindi sicure.

L'ultima scienza teoretica, la filosofia prima detta anche teologia, procede secondo Tommaso *intellectualiter*. Il termine *intellectus* viene da *intus leggere* che significa “leggere dentro” e in un modo immediato, intuitivo. Il “Dottore comune” scrive nella sua *Somma di teologia* che “*intelligere* è conoscere semplicemente la verità intelligibile; invece, *ratiocinari* è andare da una conoscenza intesa [*de uno intellecto*] a un'altra, per conoscere la verità intelligibile”⁸ (TOMMASO D'AQUINO. *Somma di teologia*, Ia, q. 79, a. 8). Ritroviamo in questa spiegazione, una coincidenza perfetta con ciò che gli antichi greci dicevano rispettivamente della *διάνοια* e del *νοῦς*. Boezio, che Tommaso commenta, offre alcune metafore che permettono di cogliere facilmente l'originalità dell'intelletto, per esempio, quella dei “molti” che si uniscono in “una” forma comune. La ragione percorre i molti, mentre l'intelletto ne coglie le forme sintetiche. Gli avverbi *rationabiliter* e *intellectualiter* si distinguono infatti “come la moltitudine dall'unità”⁹. Una pluralità di ragioni (*rationabiliter*) non fa sì che la verità non possa essere “una” (*intellectualiter*). La *ratio* moltiplica i suoi approcci; l'intelletto invece “com-prende” i molti in uno. Questo non significa che l'intelletto abbia l'intuizione di “qualcosa”¹⁰, di una realtà determinata che colmerebbe la tensione intuitiva. Intuisce piuttosto una norma del pensiero, della conoscenza. È così che l'intelletto intuisce l'eccellenza logica (o meno) del proprio discorso, una eccellenza che la logica, essendo per essenza discorsiva, non è capace di attribuirsi.

⁸ Il traduttore propone “da una conoscenza intesa a un'altra” per il latino “de uno intellecto ad aliud”, manifestando così quanto è difficile distinguere la *ratio* e l'*intellectus* in classe chiuse e impenetrabili l'una all'altra.

⁹ Vedi Tommaso D'Aquino (*Commento a Boezio*, p. 341). Nella stessa pagina, sempre seguendo Boezio, Tommaso propone altre metafore: “la ragione sta all'intelletto come il tempo sta all'eternità e la circonferenza al suo centro”.

¹⁰ Il nostro lessico distingue l'“intuizione” (che ha un oggetto determinato) e l'“intuito” (che non ha alcun oggetto predeterminato). La sensibilità ha intuizioni ma non intuito, le facoltà di conoscenza superiore hanno intuiti ma non intuizione oggettive. Per esempio, la difesa del principio di non contraddizione presentata da Aristotele nella *Metafisica* (IV 1006a 10-15) non si appoggia su una “intuizione” ma su un “intuito”.

3 LA MODERNITÀ

3.1. CARTESIO

Vediamo adesso come le cose si presentano nella Modernità, epoca che molti autori oppongono a quella del pensiero antico e medievale. La tradizione antica aveva una coscienza chiara della distinzione tra la *ratio* e l'*intellectus* dal punto di vista degli atti cognitivi (Platone) e del loro oggetto (Aristotele). Una delle caratteristiche più importanti che manifestano una rottura tra i pensatori antichi e quelli della Modernità, è precisamente l'oscuramento o la perdita di questa articolazione, o più esattamente l'oscuramento della funzione intellettiva a favore di una *ratio* dianoetica che sarebbe l'unica facoltà umana di conoscenza, e quindi della sua esaltazione che i tempi antichi non potevano immaginare. Pochi studiosi hanno riflettuto sulla questione. Nell'“Introduzione” del suo libro *Intellectus e ratio secondo Tommaso d'Aquino*, Julien Péghaire (1936, p. 9-10) segnala che Pierre Rousselot nel suo libro del 1915 su *L'Intellettualismo di San Tommaso*, aveva già notato questa mancanza nel lessico della filosofia dell'Ottocento e dell'inizio del novecento (ROUSSELOT, 1924, p. 56). Lo stesso Péghaire cita anche un brano di Maurice Blondel, dal primo volume de *Il pensiero* (pubblicato nel 1934), di cui riproduco qui una traduzione:

Nel Medioevo, la distinzione tra *ratio* e *intellectus* era spesso fatta con precisione. La *ratio* è l'uso discorsivo di principi applicati all'ordine empirico così come alla conoscenza astratta e scientifica. L'*intellectus* è in sé il pensiero puro, che sarebbe normalmente intuitivo se non fosse avvolto per noi da un mondo sensibile da penetrare senza che riusciamo a liberarci dalla soggezione del discorso; per noi, dunque, la parola *intellectus* designa l'insieme delle verità prime che rendono possibile l'uso della ragione, ma che non ci danno la conoscenza diretta degli oggetti soprasensibili e degli esseri immateriali. I moderni hanno spesso perso di vista questa distinzione, e questa è una delle cause del loro eccessivo razionalismo, del loro idealismo tendente al soggettivismo: per molti la ragione è in assoluto la forma più alta di pensiero, e attraverso di essa credono di poter raggiungere, possedere o costituire l'assoluto [...]. Da alcuni anni, molti dei nostri contemporanei (per non parlare dei rappresentanti e degli storici della tradizione scolastica che hanno richiamato l'attenzione su queste importanti definizioni) hanno compreso la correttezza e l'interesse della vecchia distinzione; ma spesso le loro concezioni rimangono fluttuanti, e la relazione di *ratio* e *intellectus*, l'uso appropriato di ciascuna di queste potenze, la loro concomitanza e la loro unione finale rimangono vaghe o addirittura false. (BLONDEL, 1934, p. 371-372)¹¹.

¹¹ Blondel ha però scritto testi importanti sugli autori moderni, per esempio quelli che sono stati riuniti nel volume postumo *Dialogues avec les philosophes: Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, saint Augustin*, Aubier, Paris 1966 senza dimenticare la sua “piccola” tesi dottorale in storia della filosofia, sul *Vinculum substantiale* di Leibniz. Lo scritto del 1934 non si sarebbe sottomesso a un discorso divenuto abituale nella Chiesa dell'epoca, ferita dalla crisi del Modernismo?

Il giudizio di Blondel non sarebbe però troppo duro? In realtà gli autori moderni non sarebbero più sfumati? È interessante verificare quanto vale questo giudizio nelle opere di Cartesio e di Kant. I giudizi di Rousselot e di Blondel valgono verosimilmente per la filosofia della loro epoca, ma non della Modernità propriamente detta, cioè del Seicento e del Settecento. Cartesio, secondo un recente *Dictionnaire Descartes*, conosceva infatti la distinzione tra ragione e intelletto (GRESS, 2018)¹². I nostri commenti non possono ignorare l'esperienza dei ricercatori recenti che hanno studiato il vocabolario di Cartesio e notato che

il suo vocabolario è esclusivamente, volontariamente, un vocabolario di autore [...]. Utilizzando la terminologia a sua disposizione, Cartesio va costantemente provare di definire, cioè di ridefinire i termini necessario alla sua proposta (ARMOGATHE, 1997, p. 61 *apud* MESCHINI, 2009, p. 88).

Il destino dei termini *ratio* e *intellectus* sarà da considerare con queste sfumature nell'intero *corpus* cartesiano. Non possiamo trattare il lessico cartesiano come se l'autore fosse un fedele erede di qualche scolastica sistematica e ben determinata. La filosofia, per Cartesio, è anche un'avventura lessicale.

Sembra però che Cartesio non tenga conto delle differenti facoltà conoscitive dell'uomo. Dice infatti all'inizio del suo *Discorso sul metodo* che la "ragione" è "una" come l'anima umana. Da questa dichiarazione segue che non si debba distinguere la *ratio* e l'*intellectus* nell'unità dell'anima? Non sembra. Il filosofo sa considerare infatti l'originalità reciproca dell'*intellectus* e della *ratio*. L'inizio del *Discorso* è da leggere da un punto di vista tattico, quello della sua ricerca specifica che è propriamente quella di un "metodo", cioè di ciò che caratterizza precisamente la *ratio* antica essenzialmente discorsiva. Ricordiamo anche che il *Discorso* di Cartesio è il primo testo filosofico importante scritto e pubblicato in francese. Possiamo immaginare che l'autore poteva esercitare la sua genialità letteraria, la sua creatività linguistica, mettere un lessico apparentemente banale alla prova dei propri progetti di scienziato, e imporgli orientamenti nuovi. Non sarebbe per questa stessa ragione che illustra l'essenza della "ragione" alla luce del "buon senso", questa prospettiva essendo al servizio di una ricerca lessicale *in fieri*? "Poiché è la sola cosa che ci rende uomini e ci distingue dalle bestie, voglio credere che la ragione, o buon senso, sia tutta intera in ciascuno, seguendo in ciò

¹² Tra le molte parole che l'autore evidenzia nei testi di Cartesio, si propongono infatti "Entendement [*Intellectus*]" e "Raison [*Ratio*]". La difficoltà di tradurre i termini, o la loro inevitabile confusione passando da una lingua a un'altra, si manifesta qui al massimo. La parola "intendimento" viene nella traduzione italiana della *Critica della ragione pura* per il tedesco *Verstand*, ciò che gli antichi (e noi) chiamiamo *ratio*, e "ragione" per *Vernunft*, che vale per noi per *intellectus*, l'intelletto.

l'opinione comune dei filosofi, i quali affermano che il più ed il meno si trova solo tra gli accidenti e non tra le forme, o natura, degli individui della stessa specie" (DESCARTES, 2012a, p. 27). Non potrebbe l'intelletto essere anche una caratteristica dall'anima umana, come la ragione e il buon senso così presentato?

È chiaro che il "buon senso" non è sempre il maestro dei nostri discorsi, che ci sono dunque delle differenze immanenti alla "ragione", che queste differenze vengono dai modi corretti o meno di attuarla, di condurne le affermazioni, di costruirne le argomentazioni. La realtà della *ratio* risiede infatti nella sua pratica specifica, non nella sua definizione astratta o nel suo statuto mentale. Contrariamente da quanto possa sembrare, Cartesio non sarebbe ironico quando dichiara che

il buon senso è al mondo la cosa meglio distribuita: ciascuno pensa infatti di esserne così ben provvisto che anche coloro che meno si accontentano in ogni altra cosa, non ne desiderano abitualmente più di quanto ne hanno. Non è verosimile che in questo tutti si ingannino, ma ciò testimonia piuttosto che la capacità di ben giudicare e distinguere il vero dal falso – ciò che si chiama propriamente buon senso o ragione – è per natura uguale in tutti gli uomini. Sicché la diversità delle nostre opinioni non deriva dal fatto che alcuni posseggono più ragione degli altri, ma solo dal fatto che conduciamo i nostri pensiero per vie differenti e non prendiamo in considerazione le stesse cose. (DESCARTES, 2012a, p. 25)¹³.

Ecco il buon senso distinto dalla ragione! Ecco posto chiaramente l'obiettivo dello scritto del 1637: proporre una critica della "ragione" evidenziando i criteri del suo retto esercizio, del suo giusto modo di argomentare, cioè della sua discorsività. Cartesio non pensa però qui che sia utile evidenziare che la ragione dovrebbe seguire le norme delle differenti scienze, essendo ognuna di esse determinante per distinguere il vero dal falso nello svolgimento dei propri discorsi. Non può non accettare il criterio di una appropriata metodologia delle scienze naturali, ma questo non è il suo problema adesso perché, nel *Discorso* come nelle *Meditazioni*, si tratta prima di tutto della "filosofia prima" e della riflessione sui cammini della *ratio* che portano in questa direzione. Si apre in questo momento lo spazio dell'*intellectus*, anche se il *Discorso* non lo menziona¹⁴.

Cartesio sa infatti che, oltre la ragione, abita in noi un *intellectus* la cui funzione deve essere chiarita adesso. Nelle *Regole per la direzione dell'ingegno*,¹⁵ un testo che l'autore non

¹³ Una tale dichiarazione evidenzia l'insistenza di Cartesio sulla specificità critica della ragione, che l'autore distingue quindi da un "buon senso" ingenuo.

¹⁴ Il *Discorso* conosce invece i termini "intelligence", "intelligible", "intelligent".

¹⁵ Jean-Robert Armogathe e Jean-Luc Marion (1976) hanno pubblicato un *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, che costituisce uno dei primi studi di un autore filosofico con i mezzi informatici.

ha pubblicato, verosimilmente perché non l’ha giudicato maturo (è stato scritto quasi 20 anni prima del *Discorso sul metodo* che precede di 4 anni la prima edizione, nel 1641, delle *Meditazioni di filosofia prima*), Cartesio scrive: “vengono qui passate in rassegna tutte le azioni del nostro intelletto [*intellectus*] mediante le quali possiamo pervenire, senza timore di inganno, alla conoscenza: e ne sono ammesse soltanto due, ovvero l’intuito e la deduzione” (DESCARTES, 2009, p. 695). Il termine “deduzione” non pone problema. Questo processo mentale, tipico della *διάνοια* classica, è riconosciuta da Cartesio ma attribuito nelle *Regole* all’intelletto. Il termine “deduzione” potrebbe d’altronde non indicare solamente la sequenza ordinata delle proposizioni di un sillogismo, ma anche ciò che Cartesio ha in mente quando, nel quarto precetto del *Discorso sul metodo*, afferma che è importante “fare ovunque delle enumerazioni così intere e delle revisioni così complete da essere sicuro di non omettere nulla” (DESCARTES, 2012a, p. 45). L’“intuito”, il secondo modo di conoscenza affidabile, non sarebbe invece una prerogativa del *νοῦς*? Nelle *Regole*, Cartesio lo colloca infatti tra le azioni dell’“intelletto”. Il progresso della sua riflessione condurrà l’autore a attribuire infatti all’intelletto la prerogativa di un intuito, restituendo alla ragione ciò che era il suo dominio dall’antichità: l’argomentazione discorsiva.

Nei *Principi della filosofia*, del 1644, cioè poco dopo le *Meditazioni di filosofia prima*, Descartes sembra cambiare radicalmente il suo linguaggio. Sposta anzi la sua riflessione in zone nuove.

Tutti i modi di pensare [*cogitandi*] di cui facciamo esperienza possono essere ricondotti a due generali: l’uno è la percezione, ovvero l’operazione dell’intelletto [*intellectus*]; l’altro è la volizione, ovvero l’operazione della volontà. Infatti, il sentire, l’immaginare e il puro intendere [*intelligere*] non son nient’altro che diversi modi di percepire; così come il desiderare, l’abborrire, l’affermare, il negare e il dubitare sono diversi modi di volere. (DESCARTES, 2012b, p. 1735).

In un modo che avvicina Cartesio ad Aristotele e che annuncia la presentazione dei *Principi*, la quarta *Meditazione* asserisce che *intelligere* consiste nell’aver un contatto diretto con gli “oggetti” che gli sono propri, cioè le “idee”, contrariamente a quanto accade alla “ragione” discorsiva. “Attraverso il solo intelletto [*intellectus*] percepisco soltanto idee su cui posso giudicare; ed in esso, considerato così, precisamente, non si trova alcun errore propriamente detto” (DESCARTES, 2012c, p. 755). Dovremmo quindi dire che la ragione, che

Questo *index* non spiega però le parole elencate; nota solo la loro frequenza. Le parole *ratio* e *intellectus* sono ampiamente presente (rispettivamente 64 e 51 volte) in questo elenco.

non conosce l'immediatezza del percepire, è sempre sottomessa al rischio dell'errore? La ricerca razionale richiede infatti una grande attenzione e delle procedure di verifica. Ecco perché si deve essere molto scrupolosi nel percorrere l'ordine delle ragioni di un'argomentazione scientifica. Un secolo prima, nel 1520 circa, Francesco Bacone aveva già condannato nella sua *Instauratio magna* la scolastica che si fondava su ciò che l'autore giudicava allora essere solo dei giochi di parole che non hanno alcun senso pratico, che sono sterili per una ricerca scientifica¹⁶. La ricerca scientifica chiede più di un computer in cui tutto è artificiale e automatico, meccanico. Si chiarisce allora che l'affermare e il dubitare sono atti volitivi importantissimi, non solo del conoscere o del percepire.

Le idee sono invece pura presenza all'intelletto, senza sorgere dal suo impegno né invitarlo a prendere posizione. Le idee non si impongono però violando la libertà del ricercatore. Si potrebbe dire che l'idea, che non è una qualsiasi rappresentazione né un concetto astratto, abbia la funzione del "senso"¹⁷. Un esempio: possiamo sentire una proposizione, non capirla, riflettere su di essa, e poi riconoscere il suo senso¹⁸ che sorge con una evidenza sorprendente, come se ci venisse incontro. Altro esempio: ci sono termini che hanno un senso ma che non possono mai essere circoscritti, che non sono mai simili a qualche rappresentazione o concetto. Il termine "infinito" è uno di questi. Si potrebbe dire anche "mai", o "sempre", etc. Molti termini delle nostre lingue sono senza rappresentazione possibile. Cartesio sceglie come esempio l'idea di Dio. In una lunga lettera del 15 aprile 1630 a Mersenne, l'autore scrive che "pur conoscendola, non possiamo comprendere la grandezza di Dio" (DESCARTES, 2005, p. 147). C'è una differenza tra "comprendere" e "conoscere": si può conoscere Dio, senza che questa

¹⁶ "Questo sapere, che noi abbiamo ricevuto in gran parte dai Greci, ci appare come la fanciullezza della scienza, perché ha quello che è proprio del fanciullo: la facilità di far parole e l'incapacità e immaturità a generare. È un sapere che ha prodotto infinite controversie, ma è rimasto sempre sterile di opere [...]. Nelle arti meccaniche vediamo accadere il contrario; quasi fossero partecipi di qualche spirito vitale, s'accrescono e si perfezionano ogni giorno di più [...]. La filosofia, invece, e le scienze intellettive, come statue, sono adorate e celebrate, ma non son mai fatte avanzare". (BACONE, 1965, p. 220).

¹⁷Un concetto astratto è "astratto" in quanto che non vi consideriamo i casi particolari cui si applica; per esempio, nel concetto "uomo", non consideriamo Pietro e Maria. L'ontologia moderna concepisce l'espressione "ente in quanto ente", d'origine aristotelica, come se fosse un concetto astratto, con tutte le perplessità che ne seguono e che la storia della filosofia conosce bene. La formalità astratta del concetto diviene però, con la Modernità, un bene accettato comunemente. La "metafisica" poteva allora essere chiamata "ontologia". La prospettiva di Husserl, e di Cartesio, è tuttavia differente. Questi autori non si interessano solo alla forma logica di un concetto, ma al suo senso, cioè alla capacità che offrono di entrare in un discorso che apra una pratica. Una parola ha un senso propriamente in questa situazione, che la sola formalità logica o il suo significato non offre. Jean-Luc Marion (2009), insiste su questa particolarità delle "idee" in Cartesio, particolarmente dell'idea di "infinito". Cfr. anche Jean-Luc Marion (2007, p. 39-78, in particolare p. 78): "La métaphysique ne s'accomplit qu'une fois *causa et cogitatio* parfaitement identifiées, en sorte que leur écart nous offre la trace d'une plus secrète inquiétude".

¹⁸ La lettura dell'idea alla luce del "senso" è proposta da Th. Gress (2018, p. 87-91), in cui spiega il termine *intellectus*.

conoscenza sia adeguata, cioè senza che esaurisca il conosciuto in qualche rappresentazione o concetto logico, senza che lo si possa “comprendere”, “prendere con” sé. Si può invece accettare o respingere questa idea, come fa per esempio lo stolto secondo il Salmo che cita Anselmo d’Aosta nel capitolo 3 del suo *Prologion*: “lo stolto ha detto nel suo cuore ‘non c’è Dio’”.

A margine, segnaliamo che la tesi di Cartesio sulle idee sembra anticipare in un certo modo il processo di riduzione fenomenologica che Edmund Husserl presenta nella quarta delle sue lezioni di Gottinga, nel 1907, intitolate *L’idea della fenomenologia*, nelle pagine che espongono il processo di riduzione “eidetica”, per esempio la riduzione all’essenza del colore “rosso” (HUSSERL, 2010, p. 93-95). Questa riduzione “eidetica” è animata da un progetto mentale: non quello di scoprire un’essenza concettuale, quella del rosso, ma un’essenza che dia senso all’esperienza umana delle molte cose che sono rosse. Entriamo in questo momento nelle dinamiche caratteristiche dell’intelletto, oltre quelle della ragione discorsiva. Cartesio offre infatti una interpretazione che la dinamica delle riduzioni husserlian e ripeterà. L’intelletto ha infatti la “capacità di formare un senso che può attribuire ai suoi pensieri, quindi percepire idee che sono un veicolo cosciente del senso di ciò che è stato pensato” (GRESS, 2018, p. 88). Si parla in questo caso di una “concezione” (non di una concettualizzazione, ma del “concepire” o del “dar vita”) dell’idea nella quale si riconosce una espressione del senso dell’atto umano, senza che questa concezione possa esaurire tutto il dinamismo intellettuale che rimane trascendente, inesauribile in sé, rigorosamente in-comprensibile (nel significato che non si può mai abbracciarlo del tutto, confinarlo). Per Cartesio, come per Husserl, la mente non è creatrice delle idee o delle essenze; è al massimo capace di riconoscerle nate in se stessa, “concepite”, cioè si riconosce capace di generare in sé le idee e le essenze che danno senso alle esperienze.¹⁹ D’altronde, le idee non rappresentano mai una realtà del mondo sensibile. In questo senso, l’intelletto è insieme attivo e passivo, attento alle cose vissute e accogliente del loro senso, senza però dover adottare la distinzione del trattato aristotelico *L’anima* tra l’intelletto attivo e l’intelletto passivo e la loro distinzione ontologica (ARISTOTELE, 2001, *L’anima*, IV, 5 (430a14-15)).

3.2 KANT

Un’ultima tappa nella filosofia moderna: Immanuel Kant, che conosce la distinzione tra *ratio* e *intellectus*, rispettivamente termini tedeschi *Verstand* e parola *Vernunft*. Nella

¹⁹ Altro è, per Cartesio, la situazione dell’idea di Dio, che è data da Dio.

traduzione della *Critica della “ragion” pura* di Kant della prestigiosa *Bibliothèque de La Pléiade* (KANT, 1980, p. 719-1470),²⁰ *Verstand* è però tradotto con “entendement” et *Vernunft* con “ragione”. La traduzione italiana va nella stessa direzione: “intelletto” vale per *Verstand*²¹, e di conseguenza *Vernunft* per “ragione”. La confusione è grande. Le traduzioni impongono il termine *ratio* dove si aspettava quello di *intellectus*. La ragione si “impossessa” quindi dell’intelletto, mentre questo aveva il compito di indicare il perché sensato delle analisi della ragione discorsiva, la finalità del suo operare, ciò per cui il lavoro della ragione importa. L’inversione dell’ordine delle parole che, dal tedesco alle altre lingue, anche all’inglese, rimandano alla *διάνοια* e al *νοῦς*, produce l’impressione che gli autori moderni rovescino completamente l’intenzione della filosofia antica, che sottomettano deliberatamente l’insieme delle nostre operazioni cognitive all’analisi razionale che la parola *ratio* porta inevitabilmente con sé. La traduzione del titolo del testo stesso di Kant introduce nella difficoltà. *Kritik der reinen “Vernunft”* diviene: *Critica della “ragione” pura*.²² La stessa *Critica della “ragion” pura* di Kant dà però una delle lezioni tra le più importanti nella storia di filosofia, e che si connette invece con la tradizione antica²³.

Per chiarire il mio assunto, sarà bene ricordare adesso il piano della *Critica della “ragione” pure*:

A. Dottrina trascendentale degli elementi

1. *Estetica trascendentale*
2. *Logica trascendentale*,
 - a. *Analitica trascendentale*.
 1. *Analitica dei concetti*.
 2. *Analitica dei principi*.
 - b. *Dialettica trascendentale*.

B. Dottrina trascendentale del metodo.

²⁰ In Emmanuel Kant (1980, p. 719-1470; particolarmente p. 820, le prime righe B 87). Questa scelta lessicale è anche quella della traduzione in francese del *Kant-Lexikon* di Rudolf EISLER, Gallimard (*Bibliothèque de philosophie*), Paris 1994: *entendement* per *Verstand* (p. 321-328) e *Raison* per *Vernunft* (p. 883-889). Similmente, in Julian WUERTH (2021), *Understanding* (p. 501-504) vale per *Verstand*, e *Reason* (p. 361-372) per *Vernunft*.

²¹ Per esempio, Kant (1985, p. 101); Kant (2004, p. 183).

²² Sarebbe interessante sapere quando questo titolo si è imposto agli editori. Non ho però la possibilità di fare una tale ricerca. È probabile che è stato dato in un ambiente sottomessa a un razionalismo culturale indiscutibile.

²³ Si dovrebbero verosimilmente correggere molte traduzioni di Kant in tutte le lingue europee, pretesa però praticamente insostenibile. La nostra proposta sarà certamente giudicata poco corretta. Si vedrà per esempio l’eccellente articolo che tratta della “*Vernunft*” a firma di Alfredo Ferrarin (2017, p. 157-170). In questo articolo, “*Verstand*” è tradotto con “intelletto” e “*Vernunft*” con “ragione”, l’esatto opposto dell’uso dei termini nel lessico antico. Non possiamo affrontare qui le “ragioni” di un tale rovesciamento del significato delle parole nella cultura filosofica contemporanea, ipotizzando che esso risulta sicuramente da una imposizione culturale più che filosofica, da una cultura affascinata dai successi tecnici della ragione scientifica che però, precisamente, il lessico di Kant contesta imponendole limiti trascendentali, cioè necessari secondo la rigorosa dinamica del sapere. Quando citeremo l’articolo di Ferrarin, riprenderemo però il suo lessico, indicando tuttavia fra parentesi le parole di Kant.

La prima divisione della prima *Critica* (A) tratta “degli elementi” e la seconda (B), relativamente breve, del “metodo”. Fermiamoci alla prima divisione, agli “elementi”. Per “elementi”, si intendono i dati con cui costruiamo le nostre conoscenze. Questi elementi sono in realtà quelli che la tradizione filosofica antica aveva già evidenziati. Per questa tradizione, abbiamo visto, una conoscenza completa deve percorrere la sequenza di tre tappe che sono quelle delle nostre tre potenze cognitive: la potenza sensibile (A1), cioè la “sensibilità”, e le due potenze (A2) propriamente cognitive: la “ragione” (A2a) e l’“intelletto” (A2b). Kant inizia la sua esposizione molto classicamente dall’“estetica”. L’autore offre la propria interpretazione innovativa dell’*αἰσθησις* attraverso la tesi delle “forme trascendentali” della sensibilità, cioè dello spazio e del tempo. Segue poi la tappa dell’“analitica dei concetti” (A2a1) centrata prima di tutto sulle condizioni di costituzione dei concetti che sono le forme essenziali del pensiero (*Verstandesform*) e delle “categorie”. Dopo questa “analitica dei concetti”, viene l’“analitica dei principi” (A2a2). Questa parte della *Critica della “ragion” pura* è organizzata da Kant per evidenziare l’operare del *Verstand*, per manifestare come si costruisce una conoscenza unificata, cioè sensata, delle cose. Il dominio qui investigato è quello del linguaggio il cui compito non è solamente di “rappresentare” le cose ma di giudicarle “da più alto”, da una potenza cognitiva che non proviene dalle cose giudicate, ma dalle funzioni cognitive stesse e che interpreta le cose alla luce di potenze di organizzazione e di unificazioni razionali. Il discorso kantiano si fa però trascendentale. La potenza d’unificazione delle realtà proviene della ragione, è una esigenza della ragione, che riesce a manifestare che appartiene anche alle realtà stesse. Il discernimento del linguaggio, o la critica del linguaggio, si fa dal punto di vista di una logica superiore, che attua la ragione e che potremo dire in un certo modo “generativa”. Non a caso questa parte della *Critica* è intitolata “analitica” perché contiene ciò che si aspetta dalla *ratio* classica, cioè un percorso che legittima l’uso degli elementi strutturanti di ogni linguaggio (almeno occidentale) che sono distinti da un lato, ma da un altro lato relazionati o raggruppati sotto alcuni principi immanenti alla *ratio* stessa e riconosciuti efficienti nella logica “oggettiva” del mondo.

Conviene commentare adesso il significato delle parole tedesche *Verstand* e *Vernunft*. Riconosciamo nella parola *Verstand* l’espressione di un atto cognitivo che vi rivela la sua struttura originaria. La preposizione *ver* significa infatti comunemente un’accentuazione o una perfezione dell’espressione che segue, *stand*. In questa espressione “stand”, si riconosce una radice linguistica (“st”) assai comune nelle lingue indo-europee, “estar” (spagnolo e portoghese), “stare”, “stable” (francese). La funzione linguistica della *ratio* è precisamente di

stabilire o di fare riconoscere differenti elementi di un tutto, insieme al loro equilibrio reciproco. Questa funzione o questo compito è quello della *ratio*: “analizzare” una situazione, cioè scomporre i suoi elementi però con un’attenzione all’equilibrio che deve regnare tra essi. La traduzione abituale di *Verstand* con “intendimento” evoca invece il latino *intelligere*, “leggere dentro”, ciò che non sembra sbagliato per indicare un’analisi ma lascia nell’imbarazzo di una ambiguità. Il termine “intendimento” suggerisce infatti la sfumatura del “comprendere”, del “prendere con sé”, “Intendo bene ciò che tu stai dicendo”, cioè di stabilire gli elementi del conosciuto per giudicarlo bene. L’operare della ragione è infatti quello di sistemare le realtà. Il termine *Vernunft* può forse ricevere una spiegazione del tutto simile. Dopo la preposizione *ver*, che abbiamo già riconosciuto nel tedesco *Verstand*, viene una forma del verbo *nehmen* che significa “prendere”, ma che dovrebbe piuttosto significare qui “prendere di mira”, come nel vocabolo *Vernehmung* che significa “interrogatorio”. La *Vernunft* intende infatti portare la conoscenza fino in fondo, un “fondo” che potrebbe però non avere alcun fondo, essere un *Abgrund*, un’assenza di fondamento come dirà Martin Heidegger (1979, p. 15) nella sua *Introduzione alla metafisica* (HEIDEGGER, 1984, p. 249). La questione del fondamento non concerne infatti la *ratio* o il *Verstand*, ma l’*intellectus* o la *Vernunft*.

La nostra chiave d’interpretazione delle parole *ratio* e *intellectus* nella prima *Critica* cerca di corrispondere, insomma, a una domanda: a che cosa servono queste parole, cioè quali attività cognitive queste parole ci stanno indicando? Quando Kant scrive le parole *Verstand* e *Vernunft*, quale attività cognitive intende significare? Queste non rimandano infatti a “cose”, ma ad “atti” di conoscenza. Kant evidenzia infatti la sua prospettiva che è quella dell’“uso” dalla *ratio* e dell’*intellectus*. Leggiamo queste righe:

dal momento che la logica trascendentale, in senso proprio, può essere soltanto un canone per giudicare l’uso empirico, non la si adopera correttamente quando la si fa valere come l’*organon* di un uso generale e illimitato, azzardandosi, con il solo *Verstand* puro, a giudicare, ad asserire e a decidere alcunché, in senso sintetico, sugli oggetti in generale. (KANT, 2004, A 63, B 88, p. 183-185).

La questione è quindi questa: che cosa facciamo con la *ratio*? con l’*intellectus*? Distinguere tra una prospettiva analitica e una prospettiva sintetica è essenziale, ma si deve essere prudenti. Per Kant, la *ratio* è in cammino verso una sintesi razionale. Anche se l’intuizione sensibile è la prima condizione di una conoscenza razionale valida, la *ratio* se ne allontana per realizzare il proprio progetto. L’esperienza di una costruzione sintetica proviene da una intuizione sensibile mediata dalla potenza della ragione. Al termine del lavoro, che

“cosa” abbiamo ottenuto? Nessuna “cosa”, appunto.

La *ratio* non fa ciò che fa l'*intellectus*. Queste due potenze cognitive conoscono una necessità di sintesi, anche la *ratio* che analizza ma non nel modo della concettualità, e la *Vernunft* in un altro modo, sul senso stesso della sintesi nella modalità della dialettica. Ora è propriamente questa distinzione che struttura la parte della *Critica della “ragione” pura* (A2a) che si concentra sulle nostre capacità cognitive che non sono della conoscenza sensibile.

La nostra distinzione tra *Verstand* e *Vernunft* è certamente troppo rigida. Citiamo però un passo di Kant, che troviamo nell’“Introduzione” alla “Dialettica trascendentale” in cui queste due parole vengono articolate: “Nella prima parte della nostra Logica trascendentale abbiamo definito il *Verstand* come la facoltà delle regole; qui distinguiamo la *Vernunft* dal *Verstand*, denominandola come la facoltà dei principi” (KANT, 2004, p. 535, A299, B356). Poco dopo questa citazione, Kant si ripete: “Se il *Verstand* è la facoltà dell’unità dei fenomeni mediante regole, la *Vernunft* sarà la facoltà dell’unità delle regole del *Verstand* sotto principi” (KANT, 2004, p. 539, A 302, B 559). Vediamo quanto importi a Kant un cammino dell’intelligenza verso una unità ultima, e la *Vernunft* si distingue a questo momento del *Verstand*.

La terza tappa dello studio degli “elementi”, dopo l’estetica e l’analitica, è quindi dedicata alla “Dialettica trascendentale” (A2b), titolo che segnala un passo che va oltre l’“Analitica trascendentale”. Questa terza parte è centrata sulla vita dell’intelletto (*Vernunft*) che non è per natura analitico ma dialettico perché non è determinato da qualche rappresentazione o concetto suscettibile di entrare in un sistema o di costruire un sistema. La dialettica è infatti naturalmente a-sistematica. Kant considera che un tema dell’intelletto si situi a questo momento al di là nelle condizioni di conoscibilità di un “oggetto” percettibile, anche secondo la “ragione” (*Verstand*). Questo non significa che un tale tema sia senza senso. Anzi, indica il “senso” del lavoro svolto precedentemente. Il lessico di Kant si precisa a questo riguardo. Distingue “illusione” e “parvenza”. Ciò che sta oltre i limiti della ragione (*Verstand*) potrebbe essere una illusione oggettiva, ma anche una parvenza insorpassabile (IVALDO, 2006, p. 75-84)²⁴, cioè un’apparenza da considerare seriamente perché costituisce l’unico modo di avvicinarci al termine della ricerca di tutta la prima *Critica*. Kant non cerca però l’origine

²⁴ Una parvenza consiste in questo: “Si prende come un giudizio conoscitivo riguardo a un oggetto *in sé* [...] un giudizio che in realtà ha a che fare solo e precisamente con la natura stessa della ragione, ovvero inerisce la soggettività della ragione nella sua tendenza a pervenire all’incondizionato come fondamento del condizionato. Questo scambio improprio fra soggettivo e oggettivo, la pretesa cioè che la totalità [...] sia un oggetto in se stesso conoscibile, produce la parvenza, è genesi e risultato insieme di un inganno che la ragione stessa opera su di sé. La ragione pura, nella sua tensione all’incondizionato, conterrebbe in sé questa tendenza ‘naturale’ allo scambio, cioè all’autoinganno”. (IVALDO, 2006, p. 78).

psicologica di una tale parvenza, che esprime invece una tendenza naturale della *Vernunft* verso qualche assoluto.

La terza tappa degli “elementi” (A2b) della prima *Critica*, cioè quella della dialettica trascendentale, evidenzia questa prospettiva nelle pagine sui paralogismi immanenti alle tesi che pretendono procedere da studi psicologici a tesi cosmologiche, ma soprattutto nella riflessione sulle antinomie che offrono un tipo di argomentazione che era sconosciuto nelle pagine che strutturavano la seconda tappa, sul *Verstand*. Si confrontano adesso, infatti, tesi che si contraddicono vicendevolmente (per esempio quella sulla libertà e quella sul determinismo fisico), senza che si possa costruire una tesi mediatrice che riconcilierrebbe le due contraddittorie precedenti, alla maniera di un Hegel “da manuale”. Kant propone piuttosto un cammino che termina, socraticamente, nell’aporia.

Il discorso però non finisce propriamente nell’aporia, senza possibilità di andare oltre. Kant non è come Platone dinanzi a Socrate. L’idea è che la filosofia possa andare ben oltre il non sapere paradossale della dialettica, perché essa sa di non sapere, ma comunque sa solo di non sapere, e potrebbe quindi approfondire la propria metodologia, anche senza l’obiettivo di concludere con rappresentazioni, neanche ideali, ma comunque in un modo sensato. Non potrebbe esserci un cammino che porti verso un tipo di sapere altro da quello teoretico? Kant, autore “illuminato”, tormentato dalle sue origini “pietiste”, diceva: “ho dovuto [...] mettere da parte il sapere [*Wissen*], per far posto alla fede [*Glauben*]” (KANT, 2004, BXXX p. 51)²⁵. La *Critica della “ragion” pura* non termina infatti con la “Dialettica trascendentale”, l’ultima tappa della prima parte della *Critica*, cioè della “Dottrina trascendentale degli elementi” (con l’estetica, l’analitica e la dialettica). Kant non apre comunque a questo punto della prima *Critica* un discorso su una “fede”, né “dommatica” né “pratica”. Apre invece una riflessione sulla “Dottrina trascendentale del metodo” (B), che costituisce con un numero esiguo di pagine la seconda grande divisione della *Critica della “ragion” pura*. In queste pagine, Kant insiste sulla ricerca di un’architettura filosofica, un modo per non abbandonare il progetto filosofico di sintesi ultima nell’“uno”.

Alfredo Ferrarin (2017, p. 159), eccellente commentatore di Kant, nota che “la stessa Architettura, lungi dall’essere una classificazione delle scienze caduca e di interesse secondario, è in realtà il sistema delle conoscenze della ragione, e il cuore pulsante

²⁵ Nelle linee che precedono questa affermazione, Kant sottolinea che pretendere di incontrare una concezione *reale* di ciò che non può essere di più che una concezione *possibile*, sarebbe una “impossibile [...] estensione pratica della ragion [*Vernunft*] pura”.

dell'autocomprensione della ragione"²⁶. Questo sistema non è nozionistico, chiuso da un concetto che ne sarebbe la chiave di volta. *La Critica della "ragione" pura* è come animata da una spinta interiore che la muove. "Kant paragona la ragione a un organismo" (FERRARIN, 2017, p. 158). Nemmeno a questo punto saremo in presenza di conoscenze compiute, definitive, senza necessità di ulteriorità. Un'architettura non è un "sistema" bloccato.

L'intero è articolato (*articulatio*) e non ammassato (*coacervatio*): esso può crescere internamente (*per intus susceptionem*), come accade in un corpo animale, la cui crescita non aggiunge alcun membro, bensì [...] rende ogni membro più forte e più capace in vista dei suoi fini. (KANT, 2004, A 833, B 861, p. 1169).

Kant nota che la conoscenza umana è di per sé dinamica, anzi finalizzata senza tuttavia un termine finale, o sensata anche se senza un fine speculativamente determinato. "ἀνάγκη μὴ στέναι", diceva anche Blondel (1944, p. 232), contro Aristotele e contro gli scolastici. C'è una tendenza naturale della conoscenza umana che preme per andare oltre i confini del sapere determinato e gestibile razionalmente, e "acquietarsi soltanto nel compimento del suo ciclo, in un tutto sistematico per sé sussistente" (KANT, 2004, p. 1123, A 797, B 825). Questa tendenza o potenza immanente alla crescita non può essere ignorata dalla filosofia. Kant delinea così i tratti della *Critica della "ragione" pratica*, che pubblicherà nel 1788, subito dopo la seconda edizione (1787) della prima (1781). In questo stesso contesto, aperto e problematico, Kant pone le sue celeberrime tre domande del "Canone della *Vernunft* pura": "Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?" (KANT, 2004, p. 1133, A 805, B 833).

Terminiamo la nostra presentazione di Kant con questa citazione di Ferrarin:

La ragione ha una vita, e questo comporta che non sia uno spettatore neutrale, esterno e indifferente ai suoi oggetti; anzi la ragione è inseparabile dai suoi interessi e da quello che più le importa. Per un organismo, vivere significa trasformare la propria passività in una qualche forma di attività. La passività della ragione include sentimenti e bisogni che trova in sé; ma i bisogni esigono un riconoscimento e un'attività che li soddisfi. È così che la passività inizia a trasformarsi in attività (FERRARINI, 2017, p. 160161)²⁷.

²⁶ Il termine "ragione" vale qui per il *Vernunft*.

²⁷ Possiamo pensare che la crescita del "*Verstand*" (non è solo la "*Vernunft*" che cresce) già si evidenzia nel passaggio dall'analitica dei concetti e delle categorie all'analitica dei principi. Sul passaggio dalla "logica trascendentale" alla "dialettica trascendentale" che si produce attraverso un processo analogico, si vedrà, oltre che Martin Heidegger (2006), anche Virgilio Melchiorre (1991).

CONCLUSIONE

Conoscere non è un atto unico, della sola ragione. Ci sono infatti differenti livelli di conoscenza, che la tradizione filosofica ha sempre tentato di precisare e di articolare, ma che la cultura contemporanea vorrebbe non considerare, fermandosi all'uso della ragione tecnologica. Questa ragione tecnologica non regge però da sé. Il suo sviluppo spettacolare degli ultimi decenni non sarebbe stato possibile se non ci fosse un potente desiderio di possedere i beni che promette e che lascia prevedere, soprattutto ma non solo al livello della comunicazione. L'ipotesi che ha sostenuto la riflessione esposta in questo articolo è che il dinamismo della conoscenza, che va dall'esperienza sensibile alla ragione e poi a un esercizio conoscitivo superiore, dell'intelletto, è integrativo, nel senso che il tutto di una persona umana vi è progressivamente implicato, poco all'inizio, al livello della conoscenza sensibile, e progressivamente sempre di più, soprattutto quando interviene l'intelletto. Si potrebbe concludere il nostro discorso asserendo che la mancanza di una tale integrazione non conduce l'umanità verso la sua integralità, anzi che la priva dell'eccellenza della propria essenza.

La ragione mette ordine nel mondo. Si impossessa del mondo, ed è paga di ciò che acquisisce. L'intelletto chiede qualcosa di più, per esempio di non credere che la ragione basti per conoscere bene il mondo e noi stessi. La ragione non soddisfa mai infatti una ricerca intellettuale che essa vorrebbe chiudere; c'è sempre un di più da conoscere. L'intelletto è animato da un desiderio fondamentale, che non si esaurisce mai, che quasi contraddice la ragione e i suoi sogni o progetti di possesso. Di questo *intelletto*, abbiamo molte tracce nella storia della filosofia, ma vale la pena chiedersi se siamo stati abbastanza attenti a ciò che significa il "desiderio di conoscere" che anima gli scienziati. L'idea contemporanea di "ragione" è povera, e impoverisce l'uomo. Il poter conoscere non è un potere politico, che si esaurisce nel possesso del potere. L'uomo ha un potere più radicale, è *capax* di molto, anzi di tutto, di qualsiasi cosa, soprattutto di andare sempre più lontano nella conoscenza di sé, degli altri e del mondo. Il poter conoscere è la più bella caratteristica dell'uomo che, però, potrebbe perderla se si accontenterà dei beni che la ragione tecnologica o utilitaristica regala. Se da un lato la ragione determina le cose per costruire un mondo stabile, dall'altro lato il desiderio spinge ad avventure indefinitamente nuove, senza che si possa fissare in anticipo il suo termine. La sfida contemporanea della conoscenza è quella della fiducia e della fedeltà alla ricerca.

REFERÊNCIAS

- ANASSAGORA. **I presocratici**: testimonianze e frammenti. Trad. di R. Laurenti. Laterza (*Biblioteca Universale Laterza*): Bari-Roma 1999.
- ARISTOTELE. **L'anima**. Trad. di G. Movia. Milano: Bompiani (*Testi a fronte*), 2001, p. 174-183.
- ARISTOTELE. **Metafisica**. Trad. di Giovanni Reale. Milano: Rusconi (*Testi a fronte*), 1993.
- ARISTOTELE. Secondi analitici, II, 19 (100b5-7). In: ARISTOTELE. **Opere**, t. I. Trad. di G. Colli. Laterza (*Biblioteca Universale Laterza*), Bari-Roma 1984, p. 373.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. L'approche lexicologique en histoire de la philosophie. In: FATTORI, Marta (ed.). **Il vocabolario de la République des Lettres**. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo. Olschki [*Lessico intellettuale europeo*]: Firenze 1997.
- ARMOGATHE, Jean-Robert; MARION, Jean-Luc. **Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes**. Edizioni dell'Ateneo: Roma 1976.
- BACONE, Francis. Praefatio del *La Grande instaurazione*. In: BACONE, Francis. **Opere filosofiche**, t. 1. Trad. di E. De Mas. Laterza: Bari, 1965, p. 220.
- BLONDEL, Maurice. **La pensée**, t. 1. Librairie Félix Alcan, Paris 1934.
- BLONDEL, Maurice. **La philosophie et l'esprit chrétien**, t.1. Presses Universitaires de France: Paris 1944.
- CICERONE. *De fato*, 37.
- CICERONE. **De officiis**. A cura di P. Giardelli. Torino: Società Editrice Internazionale 1930. (*Scrittori Latini*).
- ANSELMUS CANTUARIENSIS. Proslogion. In: Opera Omnia: ad fi dem codicum recensuit. F. S. Schmitt. Stuttgart: Frommann, [1946-1961] 1968. 2 v.
- DESCARTES, René. **Tutte le lettere, 1619-1650**. Trad. di M. Priarolo. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2005.
- DESCARTES, René. Discorso sul metodo. Trad. di M. Savini. In: DESCARTES, René. **Opere 1637-1649**. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2012a.
- DESCARTES, René. Regole per la direzione dell'ingegno, n. 3. Trad. di M. Savini. In: DESCARTES, René. **Opere postume (1650-2009)**. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2009.
- DESCARTES, René. Principi della filosofia, I, 32. Trad. di St. Di Bella. In: DESCARTES, René. **Opere 1637-1649**, Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano 2012b.

DESCARTES, René. Meditazioni di filosofia prima, IV. Trad. di I. Agostini. In: DESCARTES, René. **Opere 1637-1649**. Bompiani (*Il pensiero occidentale*): Milano, 2012c.

FERRARIN, Alfredo. Kant e la filosofia. In: LA ROCCA, Claudio (a cura di). **Imparare a filosofare**. Kant la filosofia oggi. In ricordo di Silvestro Marcucci. Edizioni ETS (Zetetica): Pisa 2017, p. 157-170.

GRESS, Thibaut. **Dictionnaire Descartes**. Ellipses: Paris 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Introduzione alla metafisica**. Trad. di G. Masi, Mursia (Biblioteca di filosofia): Milano 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Kant e il problema della metafisica**. Trad. di M. E. Reina. Laterza (Biblioteca Universale Laterza): Bari-Roma, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Sentieri interrotti**. Trad. di P. Chiodi. La Nuova Italia (*Strumenti*): Firenze, 1984.

HUSSERL, Edmund. **L'idea della fenomenologia**. Trad. di A. Vasa. Laterza (Biblioteca Filosofica Laterza), Bari-Roma, 2010.

IVALDO, Marco. Verità, fenomeno, parvenza, illusione. Riflessioni attorno al punto d'avvio della "Dialettica trascendentale" nella *Critica della ragion pura*. **Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale**, 1, 2006, p. 75-84.

KANT, Emmanuel. **Œuvres philosophiques, t. I. Des premiers écrits à la "Critique de la raison pure"**. Trad. di J. Barni, Alexandre Delamarre et François Marty. Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade): Paris 1980, p. 719-1470.

KANT, Immanuel. **Critica della ragion pura**. Trad. di C. Esposito, Bompiani. (*Il pensiero occidentale*), Milano, 2004.

KANT, Immanuel. **Critica della ragion pura**. Trad. Di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza (*Biblioteca Universale Laterza*): Bari-Roma 1985.

MARION, Jean-Luc. **Sur la théologie blanche de Descartes**. Presses Universitaires de France (*Quadrige*): Paris 2009.

MARION, Jean-Luc. Descartes et l'onto-théologie. In: MARION, Jean-Luc (ed.). **Descartes**. Bayard: Paris 2007, p. 39-78.

MELCHIORRE, Virgilio. **Analogia e analisi trascendentale**: linee par una nuova lettura di Kant. Mursia (Saggi): Milano 1991.

MESCHINI, Franco. Sul vocabolario di Descartes. Materiali e congetture. In: DIBATTISTA, L. (ed.). **Storia della scienza e linguistica computazionale**. Franco Angeli (Critica letteraria e linguistica): Milano, 2009.

PÉGHAIRE, Julien. **Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin**. Vrin (Publication de

l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa): Paris 1936.

PLATONE. Repubblica. Trad. di R. Radice. *In*: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Bompiani [Il pensiero occidentale]: Milano 2020.

PLATONE. Simposio. Trad. di R. Radice. *In*: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Bompiani [Il pensiero occidentale]: Milano 2020.

PLATONE. Sofista. Trad. di R. Radice. *In*: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Bompiani [Il pensiero occidentale]: Milano 2020.

ROUSSELOT, Pierre. **L'intellectualisme de saint Thomas**. Beauchesne (Bibliothèque des Archives de Philosophie): Paris 1924.

TOMMASO D'AQUINO. **Commento a Boezio**. q. VI, a. 1. Trad. di P. Porro, Bompiani (*Testi a fronte*): Milano 2007.

TOMMASO D'AQUINO. **Somma di teologia**. Ia, q. 79, a. 8. Trad. di F. Fiorentino. Città Nuova: Roma 2018.

VON BALTHASAR, H. U. **Verità del mondo**. Trad. di G. Sommovilla, Jaca Book (Già e non ancora): Milano 1989.

WUERTH, Julian (ed.). **The Cambridge Kant Lexicon**. Cambridge University Press, Cambridge (U.K.) 2021. *Understanding*, p. 501-504.