

CONOSCERE E PENSARE: LIMITI E POSSIBILITÀ.  
ATTRAVERSANDO LA TAVOLA DEL CONCETTO DI “NIENTE”  
NELLA *CRITICA DELLA RAGION PURA*

Angela Renzi  
(Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”)

*Abstract*

The essay, through the table of the concept of “nothing”, looks to investigate the possibilities and limits of knowledge and thought. This table is placed at the end of the *Analytics of the principles* in the *Critique of Pure Reason* and, for this reason, seems to recapitulate the results of previous parts: it underlines that human knowledge derives from the union of intellect and sensibility and, if not the case, we can fall into the gnoseological nothing. In particular, intellect, on one end, can only anticipate the form of the experience, and, on the other end, can never overcome the borders of sensibility, because what is not *Erscheinung*, entity-for-us, can't be object of real experience and knowledge. However, we have a difference between “cognitive representative subject” and “thinking and evaluative subject”, in which there is an original and inalienable “need” to orientate himself and his moral actions in the “space of thought”, that is the space of ideas and of the unconditional.

*Keywords:* table of “nothing”, knowledge, thought, limits, possibilities, ideas

Questo contributo vuole proporre una lettura di alcuni ripiegamenti di uno degli aspetti essenziali del criticismo kantiano, ossia la distinzione tra pensare e conoscere, distinzione inevitabilmente presente sia nella sua filosofia teoretica che nella sua filosofia morale<sup>1</sup>, che tesse e rende esplicita, a mio avviso, la trama

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1990, p. 113. Della vasta letteratura sul tema pensare e conoscere si ricordano: P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia Editore, Urbino 1963; E. Weil, *Problemi kantiani*, presentazione di P. Salvucci, trad. it. e bibl. di P. Venditti, QuattroVenti, Urbino

articolata della stessa possibilità e degli stessi limiti di una attività teoretico-gnoseologica e di una attività pratica. Questo perché – usando le parole di Weil – la filosofia di Kant è «un discorso che investe oggettivamente e in modo universale la soggettività in quanto universale – kantianamente, l'umanità dell'uomo –, universale tanto per la struttura della sua sensibilità passiva quanto per quella della sua spontaneità ragionevole»<sup>2</sup>. Per cui è lecito cercare di stabilire ciò che propriamente l'uomo può conoscere; come possa essere legittimo l'uso delle categorie non schematizzate; in che modo la ragione pratica sa a cosa dà la sua adesione, non potendo, come ragione teoretica, conoscere il contenuto della sua fede.

Il tema, assai ampio, verrà però circoscritto ad alcuni luoghi della *Critica della ragion pura*, e in particolare alla “*Appendice all'Analitica dei principi*”, ossia alla “*Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale*” e alla “*Nota all'Anfibolia*” (A 260/B 316 - A 292/B 349). La Tavola del concetto di “niente” – inserita emblematicamente in quest'ultima parte, proprio alla fine dell'*Analitica dei principi* – costituirà il *fil rouge* del nostro percorso<sup>3</sup>.

---

1980; H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Anvers-Paris 1934-37, voll. 3.

<sup>2</sup> E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 29.

<sup>3</sup> Cfr. S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 21-25 (Cap. “Struttura dell'opera”) e pp. 92-96. Cfr. anche I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 132/B 171; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, intr. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 131-132: «L'analitica dei principi vien quindi ad essere esclusivamente un canone pel Giudizio, al quale essa insegna ad applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto, che contengono la condizione per le regole a priori». Si osservi che la tavola del concetto di “niente” viene usata in questo contributo in maniera “strumentale”, per dimostrare gli obiettivi posti in principio, ma non se ne vuole esaltare impropriamente l'importanza all'interno del *corpus* kantiano.

## 1. La tavola del concetto di “niente” e i “limiti” dell’intelletto

Kant, introducendo il tema e la tavola del concetto di “niente”, scrive:

Prima di lasciare l’Analitica trascendentale, dobbiamo aggiungere ancora qualcosa, che, sebbene in sé di non particolare momento, pure potrebbe parer necessario alla compiutezza del sistema. Il più alto concetto, da cui si suol prendere le mosse in una filosofia trascendentale, è comunemente la divisione di possibile e di impossibile. Ma, poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve essere addotto un concetto ancora più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto in modo problematico, e senza decidere se esso sia qualche cosa o niente). Poiché le categorie sono i soli concetti, che si riferiscono ad oggetti in generale, il distinguere se un oggetto è qualche cosa o niente, procederà seguendo la classificazione e l’indicazione delle categorie<sup>4</sup>.

Chiaramente si può notare un duplice atteggiamento, in quanto Kant, da una parte, afferma di riferirsi ad un argomento in sé privo di reale importanza; dall’altra, afferma che si tratta di una questione necessaria alla “compiutezza del sistema”, la quale è, come noto, una delle istanze fondamentali della *Critica*, per cui giudicare trascurabile la questione significa tradire l’intento sistematico dell’intera opera, nella quale ogni parte è indispensabile a ricostruire l’intero, e una qualsiasi omissione potrebbe compromettere la totalità cui si mira e indurre in contraddizione la ragione stessa. Inoltre, è bene sottolineare che siamo in una sorta di zona di passaggio della *Logica trascendentale*, cioè procediamo dall’*Analitica* alla *Dialettica*, per cui la collocazione del concetto di nulla prima di quest’ultima è da considerarsi senz’altro strategica, o – come anticipato – emblematica: si deve ricordare alla ragione la “nullità” delle illusioni in cui cade quando oltrepassa i limiti dell’intelletto<sup>5</sup>. Nel corso dell’opera, più volte Kant sottolinea questo punto:

---

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 290/B 346; trad. it. cit., p. 230.

<sup>5</sup> Cfr. R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, «Philosophical Readings», II (2015) pp. 101-150, pp. 100-105. Bisogna ricordare che

la ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana.

In tale imbarazzo cade senza sua colpa. Comincia con principi, l'uso dei quali nel corso dell'esperienza è inevitabile, ed è insieme sufficientemente verificato da essa. Da essi (come comporta la sua stessa natura) la ragione sale sempre più in alto, a condizioni sempre più remote. Ma, accorgendosi che in tal modo il suo lavoro deve rimanere sempre incompiuto, perché i problemi non cessano mai di incalzarla, si vede costretta a ricorrere a principi, che oltrepassano ogni possibile uso empirico e, ciò malgrado, paiono tanto poco sospetti che il senso comune sta in pieno accordo con essi. Se non che, per tal modo, incorre in oscurità e contraddizioni<sup>6</sup>.

La ragione, quindi, è una “colomba leggera” che facilmente abbandona quell’“appoggio” sul quale solo può sostenersi: di conseguenza, il problema del nulla non può essere un argomento marginale, proprio perché carico di implicazioni che lo pongono in relazione diretta con le possibilità stesse per la ragione umana di farne oggetto di pensiero. Tuttavia, si deve aggiungere una osservazione: nel pensiero kantiano, la soggettività umana decide ciò che è l'essere e ciò che è il nulla, a seconda della posizione che essa assume. Ora, se essere e nulla sono entrambi delle posizioni della ragione del soggetto, la domanda fondamentale è: cosa è la soggettività umana e con quali risultati la ragione umana può pensare il nulla?<sup>7</sup>. In altri termini, come è possibile un discorso che oltrepassi l'esperienza? Kant mantiene due tesi: la conoscenza deve essere legata a oggetti sensibili, ma, insieme, è possibile un pensiero slegato da ogni sensibilità e, tuttavia, legittimo e necessario. Questo si spiega poiché, attraverso le categorie pure, la ragione può pensare gli oggetti, ma non li conosce, mentre sono solo le categorie schematizzate che portano alla loro conoscenza (in quanto la

---

l'atteggiamento negativo e critico di una ragione impegnata a tracciare i propri limiti conoscitivi onde evitare scrupolosamente di oltrepassarli, almeno nel campo gnoseologico, è il vero progresso dell'illuminismo rispetto al razionalismo seicentesco e l'eredità più feconda che essa trasmette al criticismo kantiano. Cfr. R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007, p. 13.

<sup>6</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII-VIII; trad. it. cit., p. 5.

<sup>7</sup> Cfr. R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., pp. 102-103.

conoscenza analitico-analizzante, ossia la conoscenza discorsiva, è prerogativa dell'intelletto). Per questo è corretto dire che il concetto senza l'intuizione è vuoto: «solo la percezione (*l'intuizione*) può rispondere alla domanda: che cos'è?, mentre il concetto indica solo la forma dell'unità, unità che unifica il sensibile»<sup>8</sup>. Sensibilità e intelletto, dunque, sono due fonti positive, distinte ed interconnesse della conoscenza, lì dove, come sottolinea Marcucci, bisogna insistere sia sulla unione che sulla loro distinzione<sup>9</sup>. Kant, infatti, afferma nell'*Introduzione* all'opera:

in una introduzione o avvertenza preliminare par che sia necessario soltanto notare che si danno due tronchi dell'umana conoscenza, che zampollano probabilmente da una radice comune ma a noi sconosciuta: cioè, senso e intelletto; col primo dei quali ci son dati gli oggetti, col secondo essi sono pensati<sup>10</sup>.

A tal proposito, leggendo la *Appendice all'Analitica dei principi*, vediamo che l'anfibolia è proprio lo scambio tra ciò che appartiene all'intelletto e ciò che appartiene alla sensibilità: “errore” in cui caddero Leibniz, coerentemente con il proprio “sistema intellettuale”, e Locke, coerentemente con il proprio “sistema di noogonia”<sup>11</sup>. Questo scambio può essere evitato dalla «Topica trascendentale», la quale consiste nella determinazione del posto di una rappresentazione in rapporto alla sensibilità o all'intelletto ed è un compito affidato alla *Reflexio*, ossia «quello stato dell'animo, in cui cominciamo a disporci a scoprire le *condizioni soggettive*, nelle quali possiamo arrivare ai concetti. Essa è la coscienza della relazione tra

---

<sup>8</sup> E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., pp. 32-33. Cfr. M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida editore, Napoli 1989, p. 159-171.

<sup>9</sup> Cfr. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, cit., pp. 58-60.

<sup>10</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 15/B 29; trad. it. cit., p. 50.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, A 271/B 327; tr. it. cit., pp. 219-220: «Leibniz intellettualizzò i fenomeni, come Locke, col suo sistema di noogonia (se m'è lecito servirmi di questa espressione), aveva sensibilizzato tutti i concetti dell'intelletto, riducendoli a nient'altro che a concetti empirici o astratti della riflessione. Invece di cercare nell'intelletto e nel senso due fonti affatto diverse di rappresentazioni, ma che soltanto nella loro unione possono giudicare in maniera oggettivamente valida delle cose, ciascuno di questi grandi uomini si attenne soltanto a quella di esse, che a suo avviso si riferiva immediatamente alle cose in sé, laddove l'altra non faceva che confondere o ordinare le rappresentazioni della prima».

rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza»<sup>12</sup>. In particolare, ci interessa la riflessione trascendentale, ossia l'atto col quale si vede a quale facoltà si rifanno le rappresentazioni, ossia essa è quell'atto col quale si raccosta il paragone delle rappresentazioni in generale con la facoltà conoscitiva, in cui essa ha luogo, e con il quale si distingue se esse sono fra di loro confrontate come appartenenti all'intelletto puro o all'intuizione sensibile. Nella riflessione trascendentale si devono confrontare i propri concetti sempre e solo nel rispetto alle condizioni di sensibilità, o meglio non vengono confrontati né semplicemente dei concetti, né delle semplici rappresentazioni in quanto intuizioni, ma dei concetti nella loro capacità di riferirsi a molteplicità sensibili. Quindi, avremmo una sorta di mediazione fra pura concettualità e forme della sensibilità, mediazione riferita non alle condizioni della determinatezza trascendentale dell'oggetto in generale, ma a quelle della determinabilità empirica: emerge una sorta di "schematismo dei concetti della riflessione"<sup>13</sup>. Ora, però, la riflessione trascendentale più che attribuire i concetti a un "luogo" dell'animo piuttosto che a un altro, li riporta al loro luogo originario, ossia la sensibilità, «da intendere (visto che non sono in gioco puramente intuizioni ma sono appunto i concetti ad essere ricondotti al loro "luogo") come tessuto dell'"esperienza possibile"»<sup>14</sup>.

Kant, nella nota all'*Appendice* non a caso afferma: «spazio e tempo non saranno determinazioni delle cose in sé, ma dei fenomeni: e ciò che possono essere le cose in sé, io non lo so, e non mi serve di saperlo, perché una cosa non si può presentare mai se non nel fenomeno»<sup>15</sup>. Lo stesso si può osservare per quanto

<sup>12</sup> Ivi, A 260/B 316; tr. it. cit., p. 214, corsivo mio.

<sup>13</sup> Cfr. C. La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 1999, pp. 156-157. Per un approfondimento si veda l'intero capitolo quarto: *L'anfibolia dei concetti della riflessione*, pp. 143- 172. Cfr. anche G. Bird, *The revolutionary Kant. A commentary on the Critique of pure reason*, Open Court, Chicago 2006, pp. 540-543.

<sup>14</sup> C. La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, cit., p. 158.

<sup>15</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV A 276-277/ B 332-333; tr. it. cit., p. 222. Cfr. anche A. L. Siani, *I limiti dell'umano. Osservazioni su Kant e l'intuizione intellettuale*, «Kant-Studien», XXII (2010) pp. 57-75; X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, trad. it. di G. Losito, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001.

concerne gli altri oggetti della riflessione, per cui non si ha nulla di assolutamente interno, ma solo in senso relativo. E aggiunge:

se i nostri lamenti che noi non scorgiamo punto l'interno delle cose, devono significare che noi non concepiamo, mediante l'intelletto puro, quelle cose che ci appaiono possono essere in sé, essi sono del tutto ingiusti e irragionevoli; perché pretendono che senza i sensi si conoscano tuttavia le cose, e si possa quindi intuirle, e per conseguenza che noi si abbia una facoltà conoscitiva affatto diversa, non solo per grado, ma anche per intuizione e per specie da quella dell'uomo; insomma che si debba essere, non uomini, ma esseri, dei quali noi stessi non possiamo dire se siano mai possibili<sup>16</sup>.

Kant sembra ribadire i risultati fin qui ottenuti, in particolare quanto detto nel paragrafo 27, nell'*Analitica dei concetti*, come risultato della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*:

Noi non possiamo pensare alcun oggetto, se non per le categorie; né possiamo conoscere un oggetto pensato, se non per intuizioni che corrispondano a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto suo è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è l'esperienza. Dunque, non è per noi possibile nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile.

Se non che questa conoscenza, che è limitata semplicemente ad oggetti dell'esperienza, non è perciò derivata tutta dall'esperienza; ma sì le intuizioni pure, sì i concetti puri dell'intelletto sono elementi della conoscenza, che si trovano in noi a priori<sup>17</sup>.

Quindi, come potremmo attribuire senso e significato ai nostri concetti se non fosse sottesa loro una qualche intuizione, un esempio tratto da qualche esperienza possibile?, si chiede Kant nello scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*<sup>18</sup>. In altri termini, l'intuizione sensibile è l'unica possibile, almeno per l'essere razionale finito, e la determinazione dei concetti puri è in rapporto alla sensibilità e non a un'altra intuizione, la quale comunque rimane inintelligibile all'uomo. In tal senso, pare lecito affermare che Kant

---

<sup>16</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 277/B 333; tr. it. cit., p. 223.

<sup>17</sup> Ivi, B 166; tr. it. cit., pp. 128-129.

<sup>18</sup> Cfr. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 2011, p. 45.

pensa a una struttura più ampia, che includa anche l'essere finito, per cui le categorie – sebbene non siano determinate dall'intuizione sensibile – sono unificazioni dotate di una estensione che può manifestare un significato, anche se non rappresentabile nell'esperienza, ma trovano solo nel riferimento all'oggetto la possibilità di non essere concetti vuoti<sup>19</sup>. Inoltre è bene aggiungere che il concetto che unifica il sensibile non è un concetto composto di note comuni, ossia non può essere spiegato con una descrizione analitica, come non è un concetto di un oggetto determinato, quali possono essere gli oggetti dell'esperienza<sup>20</sup>.

Ritornando all'*Appendice*, arriviamo ad un passo molto importante poiché sintetizza, quasi a “sigillare” oserei dire, quanto analizzato:

Ciò che questa critica delle conclusioni tratte dalle semplici operazioni della riflessione ci presenta inoltre di utile, è, che essa dimostra all'evidenza la nullità di tutte le conclusioni intorno agli oggetti posti tra loro a confronto puramente nell'ambito dell'intelletto; e conferma insieme quello che noi abbiamo principalmente inculcato: che, sebbene i fenomeni non siano compresi, come cose in sé, tra gli oggetti dell'intelletto puro, essi nondimeno sono i soli, in cui la nostra conoscenza può attingere realtà oggettiva, in cui cioè ai concetti corrisponda un'intuizione<sup>21</sup>.

Detto in altri termini, la riflessione logica – semplice paragone – permette di confrontare i nostri concetti nell'intelletto, per vedere se due concetti confrontati hanno il medesimo contenuto, se si contraddicono o meno. Ma se questi concetti vengono, invece, applicati ad un oggetto in generale, nel senso trascendentale, senza stabilire se questo sia oggetto di una intuizione sensibile o intellettuale, per non uscire dal suddetto concetto, vi sono immediatamente delle limitazioni, le quali ne “rovesciano ogni uso empirico”: come nota il curatore dell'edizione qui utilizzata, si è proposto di correggere questa ultima parte con “uso non empirico”,

---

<sup>19</sup> Cfr. G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 178-179.

<sup>20</sup> Cfr. E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 33.

<sup>21</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 278-279/B 334-335; tr. it. cit., p. 224 (qui cfr. anche nota del curatore).



ma nel seguito si vede la correttezza della prima traduzione, ossia Kant vuol dire che altrimenti non sarebbe possibile l'uso empirico di quei concetti, cioè il loro riferimento agli oggetti dell'esperienza e bisognerebbe, conseguentemente, astrarre da ogni oggetto dell'esperienza e quindi, ancora più radicalmente, non bisognerebbe ammetterne nessuno.

Questi concetti, dunque, dimostrano che la rappresentazione di un oggetto in generale non è solo insufficiente, ma, senza una determinazione sensibile, in qualche modo contraddittoria. Mi pare di poter dire così, seguendo sempre il testo: se si astrae da ogni oggetto, siamo nel campo della logica; ma se si ammette un oggetto, questo deve essere pensato sotto la condizione dell'intuizione sensibile. Poiché un oggetto intelligibile richiede una intuizione che gli esseri razionali finiti, in senso discorsivo, non hanno, ossia l'intuizione intellettuale, e, poiché non può essere loro dato il suddetto oggetto intelligibile, per tali esseri razionali, ossia per noi, viene ad essere "niente".

Facciamo ancora una osservazione generale circa la tavola del nulla: secondo una linea di interpretazione condotta da Eugen Fink, la tavola del concetto di niente esposta da Kant è da intendersi come una "scossa di terremoto" all'interno della tradizione filosofica europea, la quale fa dipendere la riflessione sul "tutto" e sul "nulla" dal concetto di essere. Infatti, gli elementi che compongono la scala gerarchica dell'essere – dall'anima al mondo fino a Dio – si riducono a "nulla", essendo validi solo come concetti della ragione alla stregua di idee trascendentali, che «non si riferiscono a delle totalità realmente esistenti, ma cadono piuttosto nel vuoto del puro pensiero»<sup>22</sup>.

Possiamo dire che "nulla" è tutto ciò che è non-fenomenico, più precisamente ciò che non è oggetto della nostra esperienza, e che, come tale, costituisce la linea di confine tra quello che possiamo conoscere, perché frutto della sintesi dei dati dell'intuizione con i concetti puri dell'intelletto, e quello, invece, che possiamo solo pensare, abbandonando ogni ulteriore pretesa di oggettivazione e

---

<sup>22</sup> R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., p. 103 e E. Fink, *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, p. 87. Cfr. anche M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, cit., pp. 250-251.

limitandoci a riconoscerlo – come emergerà nelle parti successive della prima *Critica* – quale ideale regolativo per la nostra conoscenza. In altri termini, richiamando alla centralità dell'esperienza, il nulla kantiano pare aprire “un ambito di *alterità radicale* rispetto all'esperienza”, ossia una dimensione non-fenomenica, che non può essere negata, in quanto, anzi, costituisce la condizione stessa dell'esperienza e della “massima unità ed estensione” del conoscere, ma che non può tuttavia essere risolta nella sua radicale problematicità<sup>23</sup>.

In sintesi, quindi, la *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione* illustra, attraverso le quattro figure del concetto di nulla, le conseguenze teoretiche dell'uso trascendentale dell'intelletto. Ciascuna di queste figure costituisce, peraltro, una violazione di una delle categorie, la cui sintesi è indispensabile per avere conoscenza e per distinguere il “qualcosa” dal “nulla”: “nulla” è proprio ciò che, in forme diverse, sfugge o si oppone alla sintesi operata dalle categorie.

Si vede, quindi, quanto sia strategica la posizione della tavola del nulla, mostrando, ancora una volta emblematicamente, come Kant distingua tra uso trascendentale dell'intelletto e significato trascendentale:

l'Analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale: e poiché ciò che non è fenomeno non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i *limiti della sensibilità*, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti<sup>24</sup>.

Infatti, i concetti puri dell'intelletto non possono mai essere di uso trascendentale, il quale non è nemmeno da considerarsi un vero

---

<sup>23</sup> Cfr. A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003, p. 107, corsivo mio. Si osservi la rivendicazione della relatività del nulla kantiano, da intendere sempre e solo come un “non-oggetto” dell'esperienza, al di là di ogni considerazione ontologica della questione. Cfr. anche M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, cit., p. 151 e R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., p. 103.

<sup>24</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 247/B 303; tr. it. cit., p. 205, corsivo mio. Cfr. H. J. Paton, *Kants Metaphysic of experience*, George Allen and Unwin Ltd, London 1936, Vol. II, pp. 427-431.

uso, poiché non ha un oggetto determinato e non è possibile determinarlo secondo la forma. Da qui segue, quindi, che i principi dell'intelletto puro possono avere solo un uso empirico, poiché, al di là dell'esperienza possibile, non possono darsi i principi sintetici a priori, per i quali non basta la sola categoria pura. Si può legittimamente affermare che

le categorie pure, senza le condizioni formali della sensibilità, hanno un significato semplicemente trascendentale, ma non hanno alcun uso trascendentale, poiché questo è in se stesso impossibile, mancando ad esse tutte le condizioni di un uso qualunque (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione d'un qualche preteso oggetto sotto questi concetti<sup>25</sup>.

Per cui l'uso trascendentale non è valido, in quanto è sempre necessario il riferimento all'intuizione sensibile, ossia è possibile solo l'uso empirico, mentre è lecito parlare di un significato trascendentale, il quale, pur non avendo un valore conoscitivo, trova fondamento nella ragione, che lo rende intelligibile: in particolare, rivela un rapporto fra categorie ed esigenza dell'incondizionato, esigenza che poi si articola nelle idee di mondo, anima e Dio<sup>26</sup>. In questa prospettiva, il pensiero, da una parte, rimane privo di oggetti, siano essi dati o costruiti agendo sul materiale empirico; d'altra parte, proprio in grazia di tale mancanza, è in grado di far emergere l'incondizionato, il quale va oltre ogni tentativo di essere rappresentato:

L'oggetto, in questo caso, non è più ciò che è dato o costruito mediante le forme pure dello spazio e del tempo e le categorie, ma ciò cui si rivolge la ragione per una sua caratteristica essenziale, dipendente dalla tendenza a determinare l'incondizionato, che rischia di rimanere non chiaramente comprensibile se non trova nozioni – le idee – che lo delimitano, pur perdendo, in parte, la sua inesauribile ulteriorità<sup>27</sup>.

## 2. *Entia rationis* e il “bisogno” della ragione

---

<sup>25</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 248/B 305; tr. it. cit., p. 205.

<sup>26</sup> Cfr. G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 185-196.

<sup>27</sup> Ivi, p. 191.

A questo punto, vediamo la prima figura della tavola del nulla:

ai concetti di tutto, molti e uno è opposto quello, che annulla tutto, cioè nessuna cosa, ed è l'oggetto di un concetto, al quale non corrisponde punto una intuizione additabile, = niente; cioè un concetto senza oggetto<sup>28</sup>.

Quindi, la prima figura è quella di *ens rationis*, ovvero di un "concetto vuoto senza oggetto", che si oppone alle categorie della quantità (ai concetti di tutti, molti e uno) come "nessuna cosa", a cui non corrisponde alcuna intuizione sensibile. Come detto, è possibile un riconoscimento della nullità di ogni considerazione circa oggetti, i cui concetti si estendano al di là dell'intuizione sensibile: ora, aggiunge Kant, tali oggetti sono da considerarsi propriamente "niente", in quanto il loro concetto si riduce a una semplice forma del pensiero, priva di realtà oggettiva, vuota cioè di un qualsiasi oggetto.

Procedendo nella spiegazione del concetto di nulla, Kant aggiunge: «è un concetto senza oggetto, come i noumeni, che non possono annoverarsi tra le possibilità, quantunque né anche debbano perciò spacciarsi come impossibili (*ens rationis*)»<sup>29</sup>. Tanto il noumeno quanto il "niente" sono, infatti, meri enti di ragione, ai quali non corrisponde alcuna intuizione sensibile: entrambi, dunque, condividono quella sfera, oltre la nostra sensibilità, che costituisce il confine di separazione tra ciò che è possibile solo come pensiero dell'intelletto e ciò, invece, che possiamo assumere come oggetto di conoscenza. La definizione del noumeno come "concetto-limite", infatti, punta a ribadire e chiarire ulteriormente la distinzione tra ciò che conosciamo come "fenomeni", per mezzo dell'unione di intuizione sensibile e categorie dell'intelletto, e le "altre cose possibili", che non sono impossibili (cioè contraddittorie) dal punto di vista della loro pensabilità, ma si riducono, appunto, a "niente" dal punto di vista della nostra conoscenza. Il pensiero del noumeno è, dunque, un momento complementare e, insieme, contrapposto

---

<sup>28</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 290/B 347; tr. it. cit., p. 230.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

alla conoscenza del fenomeno, il limite che distingue il campo d'azione della nostra sensibilità, ma che, al tempo stesso, per il fatto stesso di essere pensato, porta sempre l'intelletto a superarlo.

Nella *Nota* all'*Anfibolia*, Kant scrive:

il concetto di noumeno è problematico, ossia è la rappresentazione d'una cosa, della quale non possiamo dire né che sia possibile, né che sia impossibile, non conoscendo noi nessuna specie d'intuizione, oltre la nostra sensibile, e nessuna specie di concetti, oltre le categorie, e non essendo per altro né quella né queste adeguate a un oggetto extrasensibile<sup>30</sup>.

Per questo noi non possiamo allargare in maniera positiva, oltre i limiti della nostra sensibilità, il campo degli oggetti della nostra conoscenza. Ma nemmeno possiamo ammettere noumeni come qualcosa dal significato positivo, ossia non possiamo ammettere oltre ai fenomeni, altri oggetti del pensiero puro. In altri termini, le categorie, da sole, non bastano alla conoscenza della cosa in sé, poiché senza i dati forniti dalla sensibilità, sono “forme meramente soggettive dell'unità dell'intelletto, ma senza oggetto”. Va comunque aggiunto che, tuttavia, il pensiero non è da considerarsi in sé come prodotto dei sensi, dai quali non viene nemmeno limitato. Ciò però non significa che possa avere un uso proprio senza la sensibilità, poiché senza questa non avrebbe l'oggetto. In questo caso, nemmeno possiamo intendere per tale oggetto il noumeno, poiché esso è appunto il concetto problematico di un oggetto per una intuizione e un intelletto diversi dai nostri. Pertanto, il concetto di noumeno

non è il concetto di un oggetto, ma il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità: se non possano esserci oggetti al tutto indipendenti da quelli dell'intuizione propria di essa; questione, la quale non può ricevere se non una soluzione indeterminata, cioè: che, poiché l'intuizione sensibile non si applica a tutte le cose indistintamente, c'è posto per più diversi oggetti, sicché questi non possono essere assolutamente negati, ma, in mancanza di un concetto determinato

---

<sup>30</sup> Ivi, A 286-287/B 343; tr. it. cit., p. 228.

(poiché non c'è nessuna categoria adatta a ciò), né anche possono essere affermati per oggetti del nostro intelletto<sup>31</sup>.

L'intelletto, quindi, limita la sensibilità, senza estendere il proprio campo, e tuttavia forgia in se stesso un oggetto trascendentale come causa del fenomeno. Ora, se noi lo vogliamo chiamare noumeno saremmo liberi di farlo, ma poiché non possiamo applicarvi nessuno dei nostri concetti, tale rappresentazione sarebbe comunque vuota, utile però a tracciare i limiti della nostra conoscenza e a lasciare uno spazio che non ci è possibile riempire né con una esperienza né con l'intelletto puro. Noi, quindi, possiamo pensare qualcosa in generale e, da una parte, la determiniamo sensibilmente, mentre, tuttavia, distinguiamo l'oggetto *in abstracto* da questo modo di intuirlo e allora «ci resta un modo di determinarlo semplicemente per mezzo del pensiero, che veramente è una semplice forma logica senza contenuto, ma a noi sembra nondimeno un modo in cui l'oggetto esiste in sé (noumeno), senza guardare alla intuizione, che è limitata ai nostri sensi»<sup>32</sup>. Da questo emerge come il conoscere sia una delimitazione del pensare che, riferendo le categorie dell'esperienza, supera la cecità dell'intuizione e il vuoto dei concetti dovuto alla mancanza dell'intuizione sensibile. Quindi, il pensare, se non è considerato in relazione all'intuizione sensibile, cade nell'illusione trascendentale o pare limitarsi ad affermazioni che seguono il principio di non contraddizione<sup>33</sup>. Oltre a questo ondeggiare, è interessante notare che il pensare pare costituito da una originaria negatività, in quanto non ha un vero significato – nel senso kantiano, ossia non si può riferire ad oggetti di esperienza –; non si rivolge necessariamente ad oggetti sensibili; non è nel tempo e non ha un valore noumenico: in tal senso, il pensiero pare porsi a metà strada tra il conoscere fenomenico e l'intuizione intellettuale, avendo del primo l'agire dell'autocoscienza e l'uso delle categorie, mentre della seconda la spontaneità incondizionata e l'essere fuori dal tempo<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Ivi, A 287-288/B 344; tr. it. cit., pp. 228-229.

<sup>32</sup> Ivi, A 289/B 346; tr. it. cit., p. 230.

<sup>33</sup> Cfr. G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 114-115.

<sup>34</sup> Ivi, p. 115.

Oltre al noumeno, per chiarire il primo significato del concetto di nulla, quale *ens rationis*, Kant ricorre alla nozione di «certe forze fondamentali nuove, che si pensano bensì senza contraddizione, ma anche senza esempio desunto dall'esperienza; e però non possono esser annoverate tra le possibilità»<sup>35</sup>. Pur essendo pensabili, quindi logicamente possibili in quanto non contraddittorie, tali forze si riducono a “nulla” in quanto prive di una possibilità reale, non adempiendo al “postulato della possibilità delle cose”, ossia il loro concetto non concorda con le condizioni formali di un'esperienza in generale. Del resto, il “*Primo postulato del pensiero empirico*” – ossia, ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza è possibile – afferma:

Un concetto che racchiude una sintesi, deve essere considerato vuoto, e non si riferisce a nessun oggetto, se questa sintesi non appartiene all'esperienza [...]. Che in un concetto siffatto non debba esserci contraddizione, è certo una condizione logica necessaria, ma tutt'altro che sufficiente a costruire la realtà oggettiva del concetto, cioè la possibilità d'un oggetto quale viene pensato mediante il concetto!<sup>36</sup>.

Ancora una volta, è il riferimento all'esperienza che decide della realtà oggettiva degli enti pensati dall'intelletto o del loro ridursi a meri enti di ragione. Quindi, la prima figura del concetto di nulla segna il confine tra ciò che è “qualcosa”, in quanto oggetto di conoscenza, e ciò che potremmo certamente pensare, in quanto non contraddittorio, ma che, andando al di là dall'esperienza, rimane inconoscibile, se non come uno spazio vuoto e ignoto, un “niente”: esso mantiene aperto, “problematicamente”, uno spazio di trascendenza, che il nostro intelletto non riesce a ridurre<sup>37</sup>. Quindi, la nostra conoscenza non è senz'altro pura ricettività, ma non può essere tale senza questa, poiché se la ricettività è sottomessa al potere unificatore dei concetti dell'intelletto, tuttavia fa dipendere l'intelletto stesso da essa, quando bisogna determinare l'oggetto. Per questo, la prima *Critica* non può essere considerata distruttiva, ma è positiva in maniera eminente, poiché essa sola può distruggere le

---

<sup>35</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 291/ B 347; tr. it. cit., p. 230.

<sup>36</sup> Ivi, A 220/B 267-268; tr. it. cit., p. 185.

<sup>37</sup> Cfr. R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., p. 118.

reificazioni indebite dell'intelletto, ossia fatte lì dove non “vi è più *res* nel suo senso”, e che impediscono l'accesso a ciò che è ed è in atto. Quindi, l'intelletto solo può conoscere il dato e la *Critica della ragion pura* ha il compito di garantirlo e di far sì che non si arroghi diritti che spettano alla ragione: in tal senso, seguendo l'interpretazione di Weil, essa è in prima istanza vera critica dell'intelletto e, insieme, autentica liberazione della ragione<sup>38</sup>. Infatti, come Kant stesso sottolinea, nella nota che appone al paragrafo 27 dell'*Analitica dei concetti*, come dire che la conoscenza si riferisce unicamente a oggetti dell'esperienza potrebbe portare a delle conseguenze inquietanti, per cui ricorda che le categorie del pensiero non sono vincolate alle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma hanno un campo illimitato, mentre solo la conoscenza di ciò che pensiamo, quindi la determinazione dell'oggetto, ha bisogno di una intuizione. E qui aggiunge:

in mancanza di questa, il pensiero dell'oggetto può del resto aver sempre le sue conseguenze vere ed utili nell'uso che il soggetto fa della ragione, e che non si può ancora qui trattare, poiché non sempre esso è indirizzato alla determinazione dell'oggetto, ma anche a quella del soggetto e del suo volere<sup>39</sup>.

Questo riferimento appare ancora più chiaro se si pensa che, durante la preparazione della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant sta pure elaborando la *Critica della Ragion pratica*: infatti, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica*, Kant mette in evidenza che l'importante risultato che si raggiungerà sarà quello di non poter oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, risultato, però, solo in apparenza dannoso:

proprio in ciò consiste l'esperimento d'una controprova della verità del risultato di questo primo apprezzamento della nostra conoscenza a priori della ragione: che essa giunge solo fino ai fenomeni, mentre lascia che la cosa in sé sia bensì per se stessa reale ma sconosciuta a noi. Giacché quel che ci spinge a uscire necessariamente dai limiti dell'esperienza e di tutti i fenomeni è l' i n c o n d i z i o n a t o, che la ragion a buon diritto esige

---

<sup>38</sup> Cfr. E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., pp. 33-35.

<sup>39</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 167; tr. it. cit., p. 128 (nota).



dalle cose in se stesse e per tutto ciò che è condizionato, a fine di chiudere con esso la serie delle condizioni<sup>40</sup>.

Come notato nel paragrafo precedente, e seguendo l'interpretazione di Goldmann, la risposta kantiana alla domanda "che cosa posso sapere?" risiede in due affermazioni di fondo: la prima è che esiste nell'uomo un principio che lo spinge ad aspirare a qualcosa di qualitativamente diverso dal suo stato attuale, attraverso cui può adempiere al suo destino di uomo; la seconda affermazione è, come abbiamo sottolineato, che l'uomo è limitato e non può che tendere asintoticamente a questo assoluto e incondizionato. Per questo, il mondo metafisico non è da considerarsi solamente come il luogo dell'errore e dell'alienazione del pensiero dal mondo sensibile: la ragione, caratterizzata da questa aspirazione all'incondizionato e dalla necessità di rappresentarlo, con la funzione regolativa delle idee – le quali sono trascendenti e distinte dai principi dell'intelletto che hanno un uso immanente –, è capace di dar senso «allo sforzo infinitamente finito dell'uomo di pensare e realizzare la totalità chiusa»<sup>41</sup>. Questo perché la sintesi operata dall'intelletto è inevitabilmente parziale, in quanto esso non può che essere discorsivo e procedere per nessi causali e oggettivanti, mentre le idee trascendono l'attività conoscitiva e la dualità relazionale e gnoseologica tra soggetto e oggetto:

quando l'uomo, nell'illusoria pretesa di una conoscenza totale (l'idea della totalità guida il processo inesauribile del suo conoscere), scavalca il mondo della dualità, quindi della temporalità – ma questo fatto dell'estraneazione trova piena motivazione nella situazione infelice che è a fondamento dell'uomo che Kant teorizza – precipita nel niente dell'illusione<sup>42</sup>.

E tuttavia, le idee regolative servono – avvalendoci di una espressione di Weil – a "rendere sensato" il suo sforzo teoretico e il suo agire morale, poiché l'uomo ha sempre bisogno di una idealità

---

<sup>40</sup> Ivi, B XX; tr. it. cit., p. 19. Cfr. anche L. Goldmann, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, trad. it. di S. Mantovani e V. Messana, Arnoldo Mondadori, Milano 1975, p. 103.

<sup>41</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 153 e cfr. G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., p. 192.

<sup>42</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., pp. 153-154.

da perseguire, sebbene questa non possa non essere legata ad una situazione temporale: essa “preme” sull’intelletto, spingendolo ad andare oltre<sup>43</sup>. In altri termini, l’uomo non è solo “intelletto rappresentante” degli oggetti empiricamente determinati, ma è anche “essere pensante” di oggetti, certamente non oggettivi, i quali infatti, sebbene non aumentino affatto la nostra conoscenza empirica, hanno a che fare in maniera decisiva con il “senso” dell’esperienza stessa<sup>44</sup>.

A questo punto può essere utile aggiungere delle osservazioni. Così come tutte le rappresentazioni che vengono alla coscienza senza l’intervento nel nostro arbitrio ci fanno conoscere il fenomeno, cioè gli oggetti come colpiscono la nostra sensibilità e non la cosa come è in sé, così l’uomo può conoscersi empiricamente, attraverso il senso interno, come fenomeno e non come egli è in sé. Tuttavia, l’uomo può supporre qualcosa che stia a fondamento della propria soggettività, ossia il suo io e, quindi:

la ragione, sotto la denominazione di idee, mostra una spontaneità così pura che va con essa assai oltre tutto ciò che la sensibilità può fornirle, e dimostra il suo compito più nobile nel distinguere il mondo sensibile dal mondo intelligibile, e in modo tale da indicare anche allo stesso intelletto i suoi limiti.

Perciò, un essere razionale deve guardare a se stesso, *in quanto intelligenza* (quindi non dal lato delle sue forze inferiori), non già come appartenente al mondo sensibile, bensì al mondo intelligibile; ha dunque due punti di vista dai quali può considerare se stesso e conoscere leggi dell’uso delle proprie forze, quindi di tutte le proprie azioni: *un primo*, in quanto appartenente al mondo sensibile, sotto leggi di natura (eteronomia), *un secondo*, in quanto appartenente al mondo intelligibile, sotto leggi che, indipendenti dalla natura, non sono fondate empiricamente, bensì solo sulla ragione<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 154- 155.

<sup>44</sup> Cfr. M. Ivaldo, *Verità, fenomeno, parvenza, illusione. Riflessioni intorno al punto di avvio della Dialettica trascendentale nella Critica della ragion pura*, «Pólemos», IX 1 (2016) pp. 75-84, pp. 82-83.

<sup>45</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. e intr. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 139-141.

Il punto di vista intelligibile non è una chimera, ma la sua ammissione è giustificata dal fatto che l'uomo trova realmente, dentro di sé, una facoltà mediante la quale si distingue da tutte le altre cose e anche da se stesso in quanto affetto sensibilmente: l'uomo trova la ragione e questo equivale a porsi come meta-empirico e a vedersi come membro del mondo intelligibile (*Verstandeswelt*)<sup>46</sup>. Va, però, sottolineato che quando la ragione pensa se stessa in rapporto al mondo intelligibile non trascende i propri limiti: altrimenti detto, al *Verstandeswelt* si accede senza far ricorso a un tipo privilegiato di conoscenza, poiché il trascendimento ci sarebbe se la ragione pretendesse di “intuirsi” o “sentirsi” nel mondo intelligibile. Esso non è altro che «“un punto di vista (*ein Standpunkt*) nel quale la ragione si vede obbligata a porsi fuori dai fenomeni, al fine di pensare (*denken*) se stessa come pratica”. Si tratta, dunque, di un *Gedanke*»<sup>47</sup>.

Quindi, sembra lecito affermare che, nella *Critica della ragion pura*, Kant permette una liberazione della ragione, la quale può quindi pensare la libertà e, insieme l'anima e Dio, e in quanto essere capace di agire può scegliere di dare la sua adesione a ciò che pensa. Così, rispetto al contenuto, fede e pensiero sono identici, mentre una forma di differenza è presente nell'essere razionale finito. Questi, da teorico, pensa il contenuto della fede come semplice possibilità logica, e da agente pratico non può non affermare ciò che, fino alla riflessione sulla propria natura “finita e bisognosa”, aveva considerato esclusivamente come presupposto indimostrabile e, tuttavia, inconfutabile «di una ricerca diretta inevitabilmente verso l'unità e la totalità di tutto ciò che è»<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem* e M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Edizione ETS, Pisa 2012, p. 73. Qui, inoltre, si osserva che, di questo “trovarsi” come dotato di ragione da parte dell'uomo, Kant non ne chiarisce esplicitamente lo statuto epistemologico ma lo pratica di fatto: «la ragione in quanto facoltà delle idee, cioè come ragion pura, manifesta una *spontaneità* che ad un tempo trascende il sensibile, distingue i due mondi, e assegna all'intelletto i suoi limiti».

<sup>47</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 415. Sulla questione del “punto di vista” cfr. anche H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, Yale University 2004, pp. 48-49.

<sup>48</sup> E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 35.

### 3. *Nihil privativum* e *nihil negativum*: una concezione “critica” della possibilità

In questo paragrafo, si declinano nuovamente le possibilità e i limiti dell'intelletto e della ragione, attraverso altre due figure della tavola del concetto di “niente”. Senza seguire l'ordine kantiano – pur mantenendo la numerazione, che ci permetterà di confrontare le quattro forme –, analizziamo la seconda forma e la quarta forma, in quanto entrambe hanno a che fare con il *nihil* e con una forma di opposizione, anche se il secondo è *nihil privativum* e il quarto *nihil negativum*.

Quindi, la seconda forma della tavola del nulla è quella di un “oggetto vuoto di un concetto”, espresso così da Kant: «la realtà è qualcosa, la negazione è niente, ossia un concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo (*nihil privativum*)»<sup>49</sup>. Vediamo che il concetto di *nihil privativum*, quale “negazione”, si oppone secondo le categorie della qualità al concetto di “realtà”: in particolare, però, la definizione del *nihil privativum* come “concetto della mancanza di un oggetto”, implica la negazione in quanto mancanza.

La quarta figura, invece, è così espressa: «l'oggetto di un concetto, che contraddice se stesso, è niente, poiché il concetto è niente, l'impossibile, come per es. la figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*)»<sup>50</sup>. L'ultima formulazione del concetto di nulla come *nihil negativum*, come “oggetto vuoto senza concetto”, ripropone definizioni che appartengono al canone della scolastica razionalistica, nel quale *nihil negativum* è ciò che viola il principio di non contraddizione. Kant, per indicare il *nihil negativum*, ricorre all'esempio della “figura rettilinea di due lati” (*bilineum rectilineum*), che appartiene proprio alla formulazione classica del principio di contraddizione. Inoltre, vediamo come proprio quest'ultimo, nella sezione dedicata ai “*Postulati del pensiero empirico in generale*”, faceva la

---

<sup>49</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 291/B 347; tr. it. cit., p. 230.

<sup>50</sup> Ivi, A 291/B 348; tr. it. cit., p. 230.

sua comparsa, ma Kant in quella sede dichiarava che non vi era alcuna contraddizione, sebbene, insieme, emergesse una impossibilità:

non c'è contraddizione nel concetto di una figura chiusa fra due linee rette, giacché il concetto di due linee rette e quello del loro incontrarsi non contengono la negazione; ma l'impossibilità non sta nel concetto in se stesso, bensì nella costruzione di esso nello spazio, cioè nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione<sup>51</sup>.

Ricordando sempre che l'esposizione del concetto di nulla, nelle sue quattro figure, è pensata da Kant in corrispondenza delle quattro categorie, vediamo che, per l'ultimo modo del nulla, lo si deve considerare in relazione alla categoria della modalità, dove compare la nozione di "possibilità".

Ora, in prima istanza, bisogna vedere cosa Kant intende con *nihil privativum* e con *nihil negativum*: è necessario rifarsi alla distinzione tra opposizione logica e opposizione reale. L'*opposizione logica* consiste nell'affermare e negare nello e per lo stesso tempo un predicato a una stessa cosa. Si contravviene al principio di contraddizione e il risultato è il *nihil negativum irrepraesentabile* (si pensi ad esempio un corpo in movimento, che nello stesso tempo non è in movimento: non sarebbe niente assolutamente). Nell'*opposizione reale* i predicati di una cosa sono opposti, ma non per il principio di contraddizione, poiché si ha un altro tipo di negatività, una negazione che consegue dall'azione dei predicati ciascuno in senso affermativo, ossia affermazioni che si oppongono: abbiamo un *nihil privativum repraesentabile*, negazione come difetto, come attiva sottrazione. Tale tipo di opposizione è presente nel mondo della natura, nella psiche, nella dimensione della vita pratica: si pensi, ad esempio, al vizio come *demeritum*, il quale non è solo assenza di virtù, ma virtù negativa (*meritum negativum*), ossia azione interiore che si oppone *realiter* alla legge della coscienza<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Ivi, A 220-221/B 368; tr. it. cit., p. 185.

<sup>52</sup> Cfr. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, cit., p. 242 (nota 33).

Quindi, il risultato di entrambe le opposizioni è il nulla, ma in due sensi differenti: l'opposizione per contraddizione di due predicati porta a un annullamento assoluto, ossia conduce al *nihil negativum*, mentre, nell'opposizione reale, i due predicati, essendo entrambi predicati veri di una cosa – e quindi potendole appartenere contemporaneamente –, danno luogo ad un nulla, di cui si può dire che è pur sempre qualcosa.

Ora, ritorniamo agli esempi che Kant propone per i due concetti della tavola. Per quanto concerne l'esempio del freddo, si vede che questo non è solo assenza di calore, ma anche una forma relativa di negazione, quella della privazione, in quanto azione positiva contraria a quella del calore. Per quanto concerne l'esempio della figura rettilinea di due lati, bisogna ricordare che, intorno al concetto di possibilità, Kant prende le distanze dalla visione razionalistica, nella quale la semplice possibilità logica, ossia la non contraddizione, diviene criterio di determinazione ontologica delle cose. Dunque, la figura rettilinea di due lati risulta impossibile non perché viola le leggi della logica, bensì perché viola le leggi dello spazio, per cui il *nihil negativum* è ciò che “si contrappone alla possibilità”, nel senso che sovverte in modo totale quelle condizioni formali dell'esperienza, per le quali unicamente si determina qualcosa come possibile. Esso è “l'impossibile”, in quanto, appunto, si oppone alla possibilità, la quale, però – va ricordato – non è la possibilità meramente logica, bensì la possibilità, già definita da Kant nei *Postulati del pensiero empirico in generale* come l'accordo del concetto di una cosa con le condizioni formali dell'esperienza<sup>53</sup>.

Vediamo come emerga una concezione “critica” della possibilità, che non si riduce a mera possibilità logica, ma non pretende nemmeno di diventare possibilità ontologica, quale darsi delle cose in se stesse: qui il problema è quello dell'essenza dell'esperienza, il quale è, insieme, quello della sua interna possibilità<sup>54</sup>. In grazia di

---

<sup>53</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 218/B 265; tr. it. cit., p. 184; R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., pp. 132-134; H. J. Paton, *Kants Metaphysic of experience*, cit., Vol. II, pp. 335-339.

<sup>54</sup> Cfr. M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, cit., p. 151.

questo, si può comprendere una ulteriore differenza, utile allo scopo di questo contributo, ossia la differenza che Kant pone tra il primo modo del nulla, l'*ens rationis*, e l'ultimo modo, il *nihil negativum*. Leggiamo infatti:

ognun vede, che l'ente di ragione (n. 1) dal non-ente (n. 4) si distingue in ciò, da quello non può essere contato tra le possibilità poiché è una semplice finzione (benché non contraddittoria), laddove questo è opposto alla possibilità, in quanto il concetto annulla perfino se medesimo. Ma entrambi sono concetti vuoti<sup>55</sup>.

Dunque, entrambi non sono possibili, ma si trovano agli antipodi: gli *entia rationis* non possono essere annoverati tra le possibilità ma non sono impossibili; il *nihil negativum* si contrappone alla possibilità stessa, anzi è l'impossibile. In altri termini, gli *entia rationis* sono certamente nulla nella prospettiva gnoseologica, in quanto, essendo concetti vuoti, sono privi di un fondamento nell'esperienza, unico contenuto per la formazione dell'oggetto empirico. Tuttavia, essi non sono da considerarsi "impossibili", poiché, non contraddicendo le leggi fondamentali dell'esperienza, sono dei veri e propri concetti-limite, necessari all'esperienza stessa (come nel caso dei "noumena" o di "certe forze fondamentali nuove") per la conoscenza dei fenomeni: «essi cioè non costituiscono affatto un mondo a sé, le cui leggi contraddicano quelle dell'esperienza, ma, piuttosto, una estensione dell'uso dei concetti, portato al "limite" della nostra capacità di rappresentazione»<sup>56</sup>. Al contrario, il *nihil negativum* è in chiara contraddizione rispetto al campo dell'esperienza, in quanto non è una estensione del nostro uso dei concetti, bensì una vera e propria opposizione, un sovvertimento totale delle condizioni formali dell'esperienza. Quindi, «ponendosi definitivamente fuori da ogni relazione con il mondo dell'esperienza, esso è "l'impossibile", "non-ente", ovvero un oggetto vuoto addirittura senza concetto, perché questo annulla se stesso»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 292/B 348; tr. it. cit., p. 231.

<sup>56</sup> R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., p. 135, corsivo mio.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Al contrario il *nihil privativum*, come l'*ens imaginarium* – che vedremo nel prossimo paragrafo – sono rappresentazioni date ma vuote:

se la luce non fosse data ai sensi, non ci si potrebbe rappresentare né anche il buio, e, se non fossero percepiti esseri estesi, non ci si potrebbe rappresentare né anche lo spazio. Tanto la negazione, quanto la semplice forma dell'intuizione senza un reale, non sono oggetti<sup>58</sup>.

Ancora una volta, vediamo come, per la conoscenza umana, i pensieri senza contenuto siano vuoti, mentre le intuizioni senza concetto siano cieche: «è quindi necessario tanto rendersi i concetti sensibili (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le intuizioni (cioè ridurle sotto concetti)»<sup>59</sup>.

#### 4. Tempo e spazio: idealismo trascendentale, realismo empirico e il problema della conoscenza degli altri

La terza figura della tavola del concetto di niente è così espressa:

la semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non è in sé un oggetto, ma la semplice condizione formale di questo (come fenomeno), come lo spazio puro e il tempo puro, che sono bensì qualcosa come forme d'intuire, ma non sono essi stessi oggetti, che siano intuiti (*ens imaginarium*)<sup>60</sup>.

Dunque, come esempio della terza figura del concetto di nulla, Kant si richiama alle forme pure dell'intuizione, ossia lo spazio e il tempo. Come noto, l'*Estetica trascendentale* può essere considerata come la teoria più rivoluzionaria del pensiero kantiano, in quanto vi è attuata un'autentica rivalutazione della sensibilità a condizione positiva della conoscenza<sup>61</sup>. Se consideriamo il termine “estetica”

---

<sup>58</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 292/B 349; tr. it. cit., p. 231.

<sup>59</sup> Ivi, A 51/B 75; tr. it. cit., p. 78.

<sup>60</sup> Ivi, A 291/B 349; tr. it. cit., p. 230.

<sup>61</sup> Cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli, 1986, pp. 38-39 e cfr. L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 155-166.



vediamo che, qui, non si intende la teoria del bello: Kant, in tal modo, si discosta da Baumgarten perché questi rimarrebbe a un livello esclusivamente empirico della sensibilità, senza arrivare all'a priori. Al contrario, l'estetica trascendentale deve essere la «scienza di tutti i principi a priori della sensibilità»<sup>62</sup>. Essa è fonte positiva della conoscenza, distinta dall'intelletto per natura e funzione, ma avente pari dignità: è un modo specifico di intuizione che ha il suo fondamento nella recettività dell'animo di accogliere rappresentazioni in conformità alla propria natura soggettiva. Questo è un aspetto fondamentale, perché, se non fossimo dotati di sensibilità, non potremmo essere affetti da nulla e non potremmo avere intuizioni: non ci sarebbe possibile alcun rapporto con gli oggetti, anche se considerati come fenomeni. Il semplice pensiero può produrre concetti, ma non intuizioni, le quali riposano, infatti, su affezioni, cioè sul fatto che qualcosa eserciti un'influenza sulla sensibilità.

Le forme a priori delle intuizioni sono lo spazio ed il tempo: a queste ci si arriva per un ragionamento di "sottrazione", isolando la sensibilità e togliendo ciò che pensa l'intelletto, per far rimanere solo l'intuizione empirica. Da quest'ultima, si separa ciò che appartiene alla sensazione, affinché non ne rimanga altro che la intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, «che è ciò solo che la sensibilità può fornire a priori»<sup>63</sup>. Si osservi che, di spazio e tempo, Kant fornisce sia un'*esposizione metafisica*, da intendersi come chiara rappresentazione di ciò che appartiene a un concetto, sia un'*esposizione trascendentale*, da intendersi come definizione di un

---

<sup>62</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 21/B 35; tr. it. cit., p. 54. Cfr. anche A. Caracciolo, *Studi kantiani*, a cura di D. Venturelli, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995, pp. 177-182 (L'estetica trascendentale. Problemi e "cenni" (1955)); H. J. Paton, *Kants Metaphysic of experience*, cit., Vol. I, pp. 93-106.

<sup>63</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 22/B 36; tr. it. cit., p. 55. Cfr. R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, cit., p. 77-82; H. J. Paton, *Kants Metaphysic of experience*, cit., Vol. I, pp. 103-104.

principio dal quale si può scorgere la possibilità di conoscenze sintetiche a priori<sup>64</sup>.

Dall'esposizione metafisica, emergono una serie di caratteristiche. In prima istanza, spazio e tempo non sono concetti empirici ricavati dall'esperienza, bensì essi sono rappresentazioni necessarie a priori, in quanto le esperienze appaiono proprio tramite lo spazio e il tempo: ossia, lo spazio e il tempo sono la condizione della possibilità dell'esperienza, ossia rappresentazioni necessarie, e, in particolare, lo spazio è la condizione sotto la quale possiamo intuire esternamente e il tempo è la condizione attraverso cui è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni (è ordine della successione). Quindi, spazio e tempo sono forme a priori, rispettivamente, del senso esterno e del senso interno, che hanno sede nel soggetto. In più essi, essendo intuizioni pure, non sono concetti discorsivi, cioè non si ritrovano in più oggetti differenti quale contrassegno comune, secondo la dinamica della sensazione, ma in un unico spazio sono percepiti tutti i corpi e i diversi tempi sono parti dello stesso tempo.

In sintesi, in quanto condizioni di possibilità dell'esperienza e, dunque, del darsi stesso degli oggetti alla nostra conoscenza, spazio e tempo dovranno essere altro rispetto agli oggetti stessi, ovvero non-oggetti, pure forme della sensibilità: è per questo che essi, che pur sono qualcosa – quel qualcosa che rimane dall'astrazione che può essere operata rispetto alla materia della sensazione –, si riducono tuttavia al nulla, al niente dell'esperienza. Per questo, proprio l'identificazione posta da Kant tra intuizioni pure e il terzo modo del concetto di nulla risulta illuminante per comprendere la duplice natura reale e insieme ideale, soggettiva e insieme oggettiva, che il filosofo attribuisce allo spazio e tempo. Nella misura in cui li consideriamo condizioni formali a priori della sensibilità del soggetto, essi sono qualcosa, ma se pretendiamo di conoscerli in se stessi, indipendentemente dall'attività che svolgono nel soggetto,

---

<sup>64</sup> Per l'esposizione metafisica che qui affrontiamo: cfr. H. J. Paton, *Kants Metaphysic of experience*, cit., Vol. I, pp. 107-126; R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, cit., p. 83-88.

allora sono “nulla”, di cui non si può sapere e affermare alcunché. Infatti, così scrive Kant riguardo al concetto di spazio:

Noi affermiamo dunque la realtà empirica dello spazio (rispetto a tutta l'esperienza esterna possibile), e nondimeno la idealità trascendentale di esso: ossia, che lo spazio non è più nulla, appena prescindiamo dalla condizione della possibilità di ogni esperienza, e lo assumiamo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse<sup>65</sup>.

Quindi, sia lo spazio che il tempo sono condizioni soggettive della sensibilità, che, trovandosi nell'animo prima di ogni percezione reale, cioè a priori, e contenendo pertanto in modo universale e necessario i principi dei rapporti degli oggetti di ogni esperienza possibile, costituiscono la forma del fenomeno, ovvero di quanto possiamo dire “oggetto” della nostra conoscenza: siamo in presenza di una sorta di “soggettività oggettiva”, poiché le forme costituiscono una struttura comune. È solo “dal punto di vista dell'uomo”, quindi, che noi possiamo parlare dello spazio e del tempo, ed è sempre e solo in relazione alla sensibilità del soggetto, che possiamo attribuire loro “realtà”: lo spazio e il tempo sono le condizioni necessarie e universali di tutti i rapporti in cui possiamo intuire le cose fuori di noi o il nostro stesso stato interno, ma non vanno per questo in alcun modo confusi con le condizioni di possibilità delle cose in se stesse, in quanto loro determinazioni o proprietà reali. Rendendo possibile l'esperienza degli oggetti, essi dovranno avere una realtà diversa da quella di ciò che rendono possibile: essi sono reali, non come gli oggetti, bensì come rappresentazioni delle cose e di noi stessi come oggetti. Alla loro “soggettività” reale si affianca una costitutiva “oggettività critica”: spazio e tempo assumono cioè la doppia natura di essere forme soggettive della sensibilità, ma di operare come “i primi e fondamentali mezzi costruttivi dell'oggettività”<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 28/B 44; tr. it. cit., p. 59. Cfr. anche H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, cit., pp. 97-108.

<sup>66</sup> Cfr. R. Grasso, *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, cit., pp. 125-126.

Aggiungo due considerazioni. La prima è che il terzo modo del nulla corrisponde alla categoria della relazione e in particolar modo alla sostanza. Questa, raccogliendo i dati dell'apprensione immediata del molteplice sensibile, sempre successiva e mutevole, in un qualcosa che permane e non muta, costituisce il sostrato, rispetto al quale si rendono possibili, come modi della sua esistenza, i rapporti temporali: “senza sostanza”, ossia senza la condizione di permanenza – la quale sola consente l'unità sintetica delle percezioni, quindi, il costituirsi dell'oggetto come ciò che “sta” di fronte a noi –, le nostre intuizioni a priori sono “nulla”. Il ruolo del concetto di sostanza e il suo legame, quale categoria della relazione, con le intuizioni a priori, viene chiarito in un passo della sezione dell'*Analitica dei principi* dedicata alle *Analogie dell'esperienza*, e in particolare nella dimostrazione della prima analogia (principio della permanenza della sostanza):

Tutti i fenomeni sono nel tempo, nel quale soltanto, come sostrato (forma permanente dell'intuizione interna), può essere rappresentata sì la simultaneità che la successione. Il tempo, dunque, nel quale deve essere pensato ogni cambiamento dei fenomeni, rimane e non muta, poiché esso è ciò in cui la successione e la simultaneità possono essere rappresentate soltanto come sue determinazioni<sup>67</sup>.

La seconda considerazione – che viene ad essere la sintesi di questo paragrafo con l'aggiunta di una prospettiva da indagare – sottolinea quanto sostenere che spazio e tempo siano forme dell'intuizione non significa negare la realtà del mondo, ma riconoscere che le nostre modalità di conoscenza sono limitate, sebbene il loro campo di applicazione non lo sia. L'idealismo trascendentale dei fenomeni e il realismo empirico sono “prospettive convergenti”: l'idealismo trascendentale è di fatto un realismo empirico, ossia una dottrina secondo la quale non possiamo conoscere se non *relazioni*, pur conservando la realtà autonoma degli oggetti sensibili, che la riflessione trascendentale,

---

<sup>67</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 182/B 224-225; tr. it. cit., p. 162.

tuttavia, definisce fenomeni e non cose in sé<sup>68</sup>. Non a caso, nella conclusione dell'*Estetica trascendentale* Kant scrive:

ora noi abbiamo uno dei punti necessari alla soluzione del problema generale della filosofia trascendentale: come sono possibili giudizi sintetici a priori? cioè intuizioni pure a priori, spazio e tempo, in cui noi, se nel giudizio dato vogliamo oltrepassare il concetto dato, troviamo quello che, non nel concetto, ma nella intuizione corrispondente può essere scoperto a priori e congiunto con esso sinteticamente. Ma tali giudizi, per questa ragione, non vanno più in là degli oggetti dei sensi, e possono valere soltanto per oggetti di un'esperienza possibile<sup>69</sup>.

Kant, come noto, definisce trascendentale «ogni conoscenza che si occupa non di oggetti ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa deve essere possibile a priori»<sup>70</sup>. L'interesse dell'oggetto è proprio della filosofia classica, mentre a Kant interessa il rapporto soggetto-oggetto, dunque *la conoscenza* dell'oggetto nel modo in cui questa sia possibile a priori: solo in tal senso si potrebbe parlare di conoscenza universale, poiché si hanno strutture comuni e identiche a tutti. Ora, l'idealismo trascendentale – è necessario ripeterlo – è il sistema che considera spazio e tempo come forme a priori della sensibilità e, quindi, come condizioni ideali del nostro percepire, per cui essi hanno una realtà empirica, ossia una validità obiettiva rispetto ai fenomeni e non rispetto alle cose in sé: questo, evidentemente, si contrappone all'idealismo empirico, che è un realismo trascendentale in quanto considera gli a-priori della percezione come in sé, e, di conseguenza, è portato a

---

<sup>68</sup> Cfr. F. Ferraguto, *Critica della ragione e teoria dell'intuizione* (Recensione a A. Aportone, *Kant et le pouvoir réceptif. Recherches sur la conception kantienne de la sensibilité*, trad. di E. Alfano e P. Quintili, L'Harmattan, Paris 2014) «CON-TEXTOS KANTIANOS», 2 (2015) pp. 415-419, p. 417. Cfr. anche H. J. Paton, *Kants Metaphysic of experience*, cit., Vol. II, pp. 384-385 e H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, cit., pp. 20-49.

<sup>69</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 73; tr. it. cit., p. 75.

<sup>70</sup> Ivi, A 11-12/B 25; tr. it. cit., p. 48. Se confrontiamo questa definizione con la I edizione della *Critica* vediamo una differenza importante: le parole "...ma alla nostra... a priori", dell'edizione del 1787, risultano più chiare di quelle "ma coi nostri concetti a priori degli oggetti in generale", dell'edizione 1781. In quest'ultima definizione si "comprime" tutto il trascendentale all'intelletto, escludendo l'estetica che, invece, Kant vuol recuperare.

dubitare che le nostre rappresentazioni delle cose spazio-temporali corrispondano all'essere in sé delle stesse. Questo realismo trascendentale è destinato a scivolare «lungo la china del solipsismo, e di un solipsismo tanto radicale da ridursi non pure alla sola certezza dell'«io», di me che parlo, ma addirittura alla sola certezza della mia attuale rappresentazione»<sup>71</sup>. Appare lontano dal solipsismo, invece, l'idealismo trascendentale, proprio perché propone un tipo di conoscenza che si dà nella relazione tra oggetto e soggetto e considera il fenomeno stesso come «ciò che non appartiene all'oggetto in se stesso, ma si trova sempre nel rapporto di esso col soggetto, ed è inseparabile dalla rappresentazione di questo»<sup>72</sup>. Tuttavia, conviene esaminare – di qui la nuova prospettiva da aggiungere – se minacce di solipsismo «non si annidino anche nell'*idealismo trascendentale* medesimo e se quindi non abbia ragione Fichte, quando censura Kant per non aver questi 'mai chiarito un tal punto: come io giunga all'ammissione di esseri razionali fuori di me'»<sup>73</sup>. Infatti, il senso esterno ci dà rappresentazioni di cose nello spazio, mentre il senso interno è il solo che ci dia rappresentazioni di contenuti psichici, ma, in quanto tale, può rappresentarci solo la nostra soggettività e non quella di altri soggetti. Approderemmo ad un singolare solipsismo, in cui alla presunta irrealtà dell'altro non si accompagna l'irrealtà dell'oggetto: «alla realtà del mondo esterno corrisponde la realtà di un solo soggetto, dell'*unico*, che sono io che parlo»<sup>74</sup>. Al problema, di chiaro stampo gnoseologico, del rapporto soggetto-oggetto, si aggiunge un altro tipo di problema: il rapporto soggetto-soggetto. Tale tipo di questione è, però, ancora un problema, sebbene in senso lato, gnoseologico, in quanto non concerne «i rapporti pratici tra soggetti», bensì la conoscenza di un

<sup>71</sup> A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 11.

<sup>72</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 70; tr. it. cit., pp. 73-74 (nota).

<sup>73</sup> A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 12 e cfr. anche p. 35: «l'esperienza più straordinaria, per chi s'avvicini al pensiero di Kant, sta nell'avvertire la lucidità con cui il filosofo mette allo scoperto l'abisso del solipsismo aprendosi al fondo del suo pensiero teoretico e, al tempo stesso, la tranquilla, quasi indifferente, sicurezza con cui egli distoglie subito da tale abisso lo sguardo, come se un sol colpo d'occhio fosse bastato a fargliene valutare appieno l'inconsistenza». Cfr. anche P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 399-413.

<sup>74</sup> A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, cit., p. 13.

soggetto altro dal conoscente, «il rapporto tra un soggetto ed un oggetto, almeno a prima vista, che però è esso medesimo un soggetto e si fa oggetto dell'altro appunto nel suo esser soggetto»<sup>75</sup>. Ora, se non posso conoscere gli altri come soggetti, e di conseguenza come fini in sé – in quanto la conoscenza legittima è quella delle cose come fenomeni e, quindi, degli oggetti come mezzi – li posso, tuttavia, pensare come realtà in sé, ossia come fini: in altri termini, «io *devo* pensare gli altri come soggetti, se un mondo morale deve essere possibile. Senza questa possibilità di pensare un mondo di spiriti, l'esserci stesso della vita morale resterebbe senza motivazione»<sup>76</sup>. La soluzione quindi è pratica e non teoretica: solo con un atto pratico si può andare al di là della conoscenza fenomenico-oggettivante.

##### 5. Una conclusione. Conoscere e pensare: attività teoretica e attività pratica dell'unica ragione umana

Giungiamo al termine del nostro percorso, cercando di tirare le file della nostra argomentazione.

Percorrendo la tavola del concetto di “niente” – e avvalendoci di spunti tratti da altri luoghi della prima *Critica* – abbiamo voluto indagare la riflessione kantiana su possibilità e limiti del pensiero e della conoscenza umana. La tavola del concetto di niente, proprio per la posizione emblematica in cui è posta, sembra riassumere i risultati ottenuti nel corso dell'esposizione, mettendo in evidenza come la conoscenza umana non possa non scaturire che dall'unione di intelletto e sensibilità: in caso contrario, si può cadere nel nulla gnoseologico. Abbiamo quattro tipi o possibilità di niente: gli *entia rationis* quali “concetti vuoti senza oggetto” ai quali si contrappone il *nihil negativum*, ossia l’“oggetto vuoto senza concetto”; il *nihil privativum* quale “oggetto vuoto di un concetto” e gli *entia imaginarium*, quali “intuizioni vuote senza oggetto”.

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 30.

<sup>76</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 402, corsivo mio.

In sintesi, credo sia emerso chiaramente quello che Kant enucleava nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica*:

questa trattazione, ancorata alquanto nel profondo, ha due parti. L'una riguarda gli oggetti dell'intelletto puro, e deve stabilire e spiegare la validità oggettiva de' suoi concetti a priori; e rientra appunto perciò essenzialmente nei miei fini. L'altra passa a considerare lo stesso intelletto puro secondo le sue possibilità e i poteri conoscitivi su cui esso si fonda, per studiarlo quindi nel rapporto soggettivo; e, sebbene quella esposizione sia di grande importanza per lo scopo principale della mia opera, non ne fa tuttavia parte essenziale, perché la questione principale rimane sempre quella: "che cosa, e fin dove, l'intelletto e la ragione, all'infuori d'ogni esperienza, possono conoscere?"; e non già: "come è possibile la stessa facoltà di pensare?". Poiché quest'ultima è quasi la ricerca della causa di un dato effetto<sup>77</sup>.

Come sappiamo, possiamo andare oltre la conoscenza fattuale in quanto abbiamo a priori dei concetti puri, i quali, tuttavia, istituiscono le condizioni per cui un oggetto può diventare oggetto di esperienza; ma questi concetti puri sono vuoti e non ci rappresentano un dato oggetto senza la mediazione dell'intuizione pura ed empirica. Infatti, l'analitica trascendentale produce l'"importante risultato" che l'intelletto, da un lato, non può a priori fare altro che anticipare la forma dell'esperienza possibile in generale, e, dall'altro – poiché ciò che non è *Erscheinung*, ente-per-noi, non può essere oggetto di esperienza –, non può mai, ai fini della conoscenza, superare i confini della sensibilità, cioè della possibilità di esser affetti da oggetti intuiti. Infatti, la forma anticipata dall'intelletto non è altro che la regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo:

non è per nulla più strano che le leggi dei fenomeni della natura debbano accordarsi con l'intelletto e la sua forma a priori, cioè colla sua facoltà di unificare il molteplice in generale, di quel che non sia che i fenomeni stessi abbiano ad accordarsi con la forma a priori dell'intuizione sensibile. Giacché le leggi esistono non nei fenomeni, ma solo nel soggetto al quale i fenomeni ineriscono, in quanto esso ha un intelletto; così come i

---

<sup>77</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XVI-XVII; tr. it. cit., p. 9.



fenomeni non esistono in sé, ma solo relativamente a quel soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi<sup>78</sup>.

In tal senso, è interessante l'interpretazione che vede la *Critica della ragion pura* una "ontologia dell'apparenza (*Erscheinung*) dell'ente", ossia una "fondazione trascendentale dell'esperienza", che risponde alla domanda: come pervengo a un sapere oggettivo, ovvero reale, di qualcosa in quanto tale?<sup>79</sup> Tuttavia, tra le pieghe di questo risultando e avviandosi verso la *Dialettica trascendentale*, è emersa una differenza fondamentale tra "soggetto conoscitivo-rappresentante" e "soggetto pensante e valutativo". Ora, in questa ultima accezione, vi è – sebbene la ragione sia capace di una forma di autoconoscenza che le permette di autocorreggersi – la presenza di un originario e inalienabile "bisogno" di orientarsi nello "spazio del pensare", ovvero delle idee e dell'incondizionato, spazio che ha un rilievo essenziale nella vita umana. Tale orientamento è consentito da una "bussola" che non ha natura speculativa, ma è una sorta di convinzione di natura pratica quale "fede razionale": in quanto fede della ragione pura, questa non è una fede cieca, bensì è «una auto-comprensione della ragione pratica mediata dalla libertà della riflessione che dischiude una certezza non logica, ma *morale*, sulla realtà dell'incondizionato»<sup>80</sup>, realtà la quale non può essere ignorata dalla *Critica*, anzi deve essere parte intrinseca del «programma trascendentale di una ontologia della esperienza umana globale, che non sarebbe affatto compiuta senza il discernimento e la rettifica critica della modalità idonea a soddisfare questa tendenza»<sup>81</sup>. In altre parole, la ragione teoretica è incapace di

---

<sup>78</sup> Ivi, B 164; tr. it. cit., p. 127 e cfr. L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, cit., pp. 289-292.

<sup>79</sup> Cfr. M. Ivaldo, *Verità, fenomeno, parvenza, illusione. Riflessioni intorno al punto di avvio della Dialettica trascendentale nella Critica della ragion pura*, cit., p. 76.

<sup>80</sup> Ivi, p. 83, corsivo mio. Cfr. anche p. 79: «La dialettica trascendentale della Critica della ragione deve farci toccare con mano per Kant questa impossibilità della ragione di trascendere *in chiave conoscitivo-teoretica* l'esperienza, di conoscere "oltre il confine", di conoscere cioè la totalità, mostrandoci la natura aporetica di ogni suo tentativo in questo senso. Essa evidenzia però insieme che questo esito aporetico non conclude affatto l'intrapresa della ragione come tale, la quale non è solo ragione teoretica, ma anche pratica (già la stessa *Critica della ragion pura* mette in chiara evidenza questa apertura con la dottrina del *Canone*)».

<sup>81</sup> Ivi, p. 79.

formulare un giudizio sulle proprie idee, ma dà delle direttive all'intelletto perché possa seguire un metodo chiaro: essa mostra la strada da seguire, mentre è l'intelletto che progredisce. Al contrario, la ragione in quanto pratica ha il bisogno e il diritto di

aderire a pensieri, che, in quanto speculativa, essa è incapace di cogliere se non a titolo di pura possibilità logica, come "problematici", come semplice non contraddizione tra i predicati del concetto preso in considerazione. A ciò che ha concepito come ragione teorica, semplice concetto pensabile, in quanto pratica dà la sua adesione nella fede<sup>82</sup>.

Sembra lecito a questo punto affermare che, essenzialmente, i risultati della *Critica* abbiano spinto Kant a una ricerca sistematica sulla ragione pratica. Abbiamo

la consapevolezza che la *Kritik*, con il suo accertamento dell'inesorabile fenomenicità del nostro conoscere, non consente la possibilità di giustificare l'azione morale, la quale esige anche la possibilità di riconoscere gli altri uomini come soggetti, come fini. Come costruire su quel risultato un mondo morale? In un mondo nel quale io non posso riconoscere che cose, non c'è moralità<sup>83</sup>.

E infatti, nel dominio pratico non agisce il conoscere *strictu sensu*, ma il pensare e l'uomo in quanto membro del mondo intelligibile, sebbene sia comunque imprescindibile la conoscenza mondana per poter correttamente agire<sup>84</sup>. Infatti, per Kant la filosofia è *teleologia*

---

<sup>82</sup> E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 26. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX, tr. it. cit., p. 24: «Io dunque non posso ammettere mai Dio, la libertà, l'immortalità per l'uso pratico necessario della mia ragione, senza togliere a un tempo alla ragione speculativa le sue pretese e vedute trascendenti; giacché per arrivare a questo, bisogna che essa impieghi tali principi, non estendendosi in realtà se non agli oggetti di esperienza possibile, quando tuttavia si vogliono applicare a ciò che non può essere oggetto di esperienza, lo trasformano realmente subito in fenomeno, e così mostrano impossibile ogni estensione pratica della ragion pura. Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede; e del resto, il dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della ragion pura, è la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità».

<sup>83</sup> P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, cit., p. 400.

<sup>84</sup> Cfr. M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., p. 132: «non è l'interesse speculativo (il sapere), ma è l'interesse pratico (morale) che fonda la tendenza

*rationis humanae*, ossia scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana<sup>85</sup>, e a questo compito attiene l'una ragione in ogni articolazione del suo uso: «la ragione è attiva nell'uomo *non* per sapere soltanto come stanno le cose, *ma* per sapere in vista del fare, ovvero – fatto della ragione! – la ragione agisce originariamente nell'uomo per sapere il dovere e *come sapere del dovere*»<sup>86</sup>.

#### Riferimenti bibliografici

Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, Yale University 2004.

Bird, G., *The revolutionary Kant. A commentary on the Critique of pure reason*, Open Court, Chicago 2006.

Caracciolo, A., *Studi kantiani*, a cura di D. Venturelli, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995.

Ciafardone, R., *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007.

De Vleeschauwer, H. J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Anvers-Paris 1934-37, voll. 3.

Ferraguto, F., *Critica della ragione e teoria dell'intuizione* (Recensione a

A. Aportone, *Kant et le pouvoir réceptif. Recherches sur la conception kantienne de la sensibilité*, trad. di E. Alfano e P. Quintili, L'Harmattan, Paris 2014) «CON-TEXTOS KANTIANOS», 2 (2015).

Fink, E., *Alles und Nichts*, Den Haag 1959.

---

della ragione a procedere oltre il suo uso empirico e a mettere a tema nel suo uso puro le idee della libertà, dell'immortalità, dell'esistenza di Dio»

<sup>85</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 839/B 867; tr. it. cit., p. 513.

<sup>86</sup> M. Ivaldo, *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, cit., pp. 132-133.

- Giannetto, G., *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1990.
- Goldmann, L., *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, trad. it. di S. Mantovani e V. Messana, Arnoldo Mondadori, Milano 1975.
- Grasso, R., *Il concetto del nulla nella Critica della Ragion pura*, «Philosophical Readings», II (2015) pp. 101-150.
- Heidegger, M., *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida editore, Napoli 1989.
- Ivaldo, M., *Ragione Pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Edizione ETS, Pisa 2012.
- Ivaldo, M., *Verità, fenomeno, parvenza, illusione. Riflessioni intorno al punto di avvio della Dialettica trascendentale nella Critica della ragion pura*, «Pólemos», IX 1 (2016) pp. 75-84.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, intr. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. e intr. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Kant, I., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 2011.
- La Rocca, C., *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 1999.
- Marcucci, S., *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Masullo, A., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli, 1986.
- Organte, A., *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003.
- Paton, H. J., *Kants Metaphysic of experience*, George Allen and Unwin Ltd, London 1936, Vol. II.

Salvucci, P., *L'uomo di Kant*, Argalia Editore, Urbino 1963. Scaravelli, L., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Siani, A. L., *I limiti dell'umano. Osservazioni su Kant e l'intuizione intellettuale*, «Kant-Studien», XXII (2010) pp. 57-75.

Tillicte, X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, trad. it. di G. Losito, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001.

Weil, E., *Problemi kantiani*, presentazione di P. Salvucci, trad. it. e bibl. di P. Venditti, QuattroVenti, Urbino 1980.