

FEDERICO LA SALA

**KANT E LA CRITICA DELL'IDEOLOGIA
DELL'“UOMO SUPREMO” DELLA
TEOLOGIA POLITICA ATEA E DEVOTA.**

LUGLIO-AGOSTO 2010

INDICE:

KANT E LA CRITICA DELL'IDEOLOGIA DELL' "UOMO SUPREMO" DELLA TEOLOGIA-POLITICA ATEA E DEVOTA.

[*Ciò che qui si presenta è il proseguimento del lavoro:*

SIGMUND FREUD, I DIRITTI UMANI, E IL PROBLEMA DELL' "UNO". *Appunti per una rilettura di "L'uomo Mosè e la religione monoteistica" e della rivoluzione copernicana in psicoanalisi – si cfr.:* <http://www.ildialogo.org/filosofia/paratesto12.pdf>]

NOTA INTRODUTTIVA

CAP. 1 – KANT E LA "STRADA MAESTRA" DELLA "CRITICA". Note per una rilettura di *"I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica"*,

CAP. 2 – KANT: LA BUSSOLA DELLA SANA RAGIONE, L'ATTACCO DEGLI "ILLUMINATI" METAFISICI, E L'ESPERIMENTO GALILEIANO DELLA NAVE. Note per una rilettura di *"che cosa significa orientarsi nel pensiero"*.

CAP. 3 - KANT: IL MARE SENZA RIVA, LA BUSSOLA INAFFONDABILE, E IL PROBLEMA DELL' "IO".

CAP. 4 - KANT E LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA. L'unità inscindibile di sensibilità e intelletto.

CAP. 5 - KANT E L' "IO PENSO" DELL' "UOMO SUPREMO" DEI VISIONARI E DEI FILOSOFI DELLA TEOLOGIA-POLITICA ATEA E DEVOTA.

APPENDICE:

A. KANT E L'ANTROPOLOGIA DELLA CONOSCENZA. COME ALL'INTERNO, COSI' ALL'ESTERNO: "VERE DUO IN CARNE UNA". NOTE SUL PROGRAMMA DI KANT

B. MONOTEISMO, CRISTIANESIMO E DEMOCRAZIA

SECONDA PARTE:

NOTA INTRODUTTIVA

Ripartiamo da Galilei. Ripartiamo, in particolar modo, dal “*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*” e rileggiamo (dalla “seconda giornata”) l’intervento di Salviati: «*Rinserratevi con qualche amico nella maggiore stanza che sia sotto coverta di alcun gran naviglio, e quivi fate d’aver mosche, farfalle e simili animalletti volanti: siavi anco un gran vaso d’acqua, e dentrovi de’ pescetti; suspendasi anco in alto qualche secchiello, che a goccia a goccia vada versando dell’acqua in un altro vaso di angusta bocca che sia posto a basso; e stando ferma la nave, osservate diligentemente come quelli animalletti volanti con pari velocità vanno verso tutte le parti della stanza. [...] Osservate che avrete diligentemente tutte queste cose, benché niun dubbio ci sia mentre il vascello sta fermo non debbano succedere così: fate muovere la nave con quanta si voglia velocità; ché (pur di moto uniforme e non fluttuante in qua e in là) voi non riconoscerete una minima mutazione in tutti li nominati effetti; né da alcuno di quelli potrete comprendere se la nave cammina, o pure sta ferma*».

Senza la lezione – e questa, in particolare - di Galilei, possiamo dire di Kant quello che vogliamo, ma sicuramente non parliamo più di Kant. L’esperienza della nave è l’esperimento decisivo (è “il principio della relatività galileiana”) che segna la morte definitiva della vecchia fisica e della vecchia metafisica e segna la nascita della nuova fisica, quella *galileiana* – e della nuova ‘metafisica’, quella *kantiana*.

Dopo Galilei, come aveva già capito Pascal, tutti *siamo imbarcati*, e Kant pensa dall’interno del “gran naviglio”. Dopo Keplero, Kant parla della Terra come di “un’isola”, ma come di un’isola dell’“oceano cosmico” (Keplero, 1611). E il concetto di filosofia a cui guarda Kant è quello “cosmico”, non tanto e solo a quello “scolastico” (cfr.: I. Kant, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, pp. 810-811). Ma noi, ancora oggi, facciamo finta di abitare nella *vecchia* Terra, quella della ‘preistoria’! Ci nutriamo anche di slogan ad effetto, come quello di Nietzsche che segnala che, “dopo Copernico, l’uomo rotola verso una X”, ma continuiamo a essere i sognatori della ragione o i sognatori della sensazione di sempre, contro cui Kant ha già detto la sua nel 1766.

Non vogliamo proprio sapere nulla né di cosa significa *uscire dallo stato di minorità*, né di cosa significa *pensare da sé*, né di imparare a *orientarsi* nella realtà e nel pensiero, e lavoriamo come pazzi (o, se si vuole, con Nietzsche, come “l’ultimo uomo”) a distruggere la Terra e a raggiungere (tutti e tutte ‘insieme’) una definitiva e perpetua pace! E continuiamo a essere ostinatamente ingiusti con Kant, con la sua “Critica della Ragion pura” e con la sua “rivoluzione copernicana”.

Ma egli, con la sua “fede razionale” assoluta e incrollabile, continua a vegliare, assiste generosamente i *naviganti* ‘addormentati’ con i suoi consigli e le sue domande, e continua a sperare:

“Io presuppongo dunque dei lettori che non vogliono vedere una giusta causa difesa in modo ingiusto. Riguardo a costoro [gli avversari della buona causa] risulta dunque assodato che, secondo i nostri principi della critica – se non si guarda a quel che accade, bensì a quel che sarebbe giusto accadesse – non deve propriamente esistere una polemica della ragion pura.

In effetti, come potranno due persone contendere riguardo ad una cosa, quando nessuna delle due sappia rappresentare in un'esperienza reale, oppure soltanto possibile, la realtà di questa cosa, e quando si stia covando solo l'idea di essa, per cavarne qualcosa di più che non un'idea, ossia la realtà dell'oggetto stesso? Attraverso quali mezzi costoro vorranno metter fine alla contesa, dal momento che nessuno dei due può rendere direttamente comprensibile e certa la sua asserzione, e che ciascuno dei due, piuttosto, può soltanto attaccare e confutare l'asserzione dell'avversario?

In realtà, il destino di tutte le asserzioni della ragione pura consiste nell'oltrepassare le condizioni di ogni esperienza possibile, al di fuori delle quali non si ritrova da nessuna parte un documento della verità, e nel dover tuttavia servirsi delle leggi dell'intelletto (le quali sono destinate semplicemente all'uso empirico, ma senza le quali non si può fare alcun passo nel pensiero sintetico), cosicché tali asserzioni riveleranno sempre all'avversario le loro debolezze, e inversamente utilizzare il punto debole dell'avversario.

La critica della ragion pura può essere considerata come il vero tribunale per tutte le dispute della ragione pura. Tale critica, in effetti, non si interessa delle controversie, che si riferiscano immediatamente ad oggetto, ma è destinata a determinare ed a giudicare i diritti della ragione in generale, in base ai principi della sua originaria istituzione. Senza tale critica la ragione, per così dire, è nello stato di natura, e non può far valere né consolidare le sue asserzioni e le sue pretese altrimenti che con la *g u e r r a*. Per contro la critica, la quale desume tutte le sue decisioni dalle regole fondamentali della sua propria istituzione – la cui autorità non può essere messa in dubbio da nessuno – ci procura la pace di uno stato legale, nel quale noi non possiamo risolvere le nostre dispute se non mediante un *p r o c e s s o* “(I. Kant, *Critica della ragion pura...*, *cit.*, pp. 743-744).

E' elementare. Ma se non impariamo a dialogare con noi stessi e con noi stesse, se non impariamo a metterci da noi stessi di fronte a noi stessi – al di là dello specchio (*narcisismo*) e al di là della logica *edipica*, a metterci “al posto di una ragione estranea” e a esaminare imparzialmente i nostri propri giudizi “dal punto di vista altrui”, se non sappiamo usare correttamente la “bilancia”, e non sappiamo nulla del “tribunale della ragione”, come possiamo pretendere o sperare di trovare “una terza via” (Kant al suo ex allievo Marcus Herz nel 1771), e capire - pur se siamo sulla “nave” di Galilei – il principio di relatività galileiana (ed einsteiniana), e la rivoluzione e la lezione kantiana? Come possiamo pretendere o sperare di uscire fuori dallo stato di minorità, se non ci svegliamo a noi stessi e a noi stesse e agli altri e alle altre?! Che cosa possiamo volere? Che cosa possiamo aspettarci se non la *pace perpetua*?! Che così sia: *Per la pace perpetua* (Kant, 1793)!

Federico La Sala (20.07.2010)

1. KANT E LA “STRADA MAESTRA” DELLA “CRITICA”. Note per una rilettura di “I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica”,

Con l’interpretazione de “*i sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*” (1766), Kant traccia le linee epistemologiche del suo programma di ricerca: egli ha trovato la sua “bilancia” e, come già il Galilei del “*Saggiatore*”, comincia a usarla! Non a caso, l’atmosfera che traspare – nel breve testo (un vero e proprio ‘discorso sul metodo’ del lavoro *critico* da portare avanti) – è quello delle grandi occasioni storiche. Fin dall’inizio (“*Parte prima dogmatica. Capitolo 1. Un intricato nodo metafisico che si può a piacere sciogliere o tagliare*”), egli mostra di essere ben consapevole di quale sia la posta in gioco, a quali reazioni va incontro (considerate le idee dominanti dell’epoca - sul piano metafisico, teologico-politico, e scientifico), e di quanto dura e lunga sarà la lotta.

L’attacco ai “grandi sapienti” è fortissimo e richiama la lezione di Galilei e del “*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*” (quarta giornata): “Le chiacchiere metodiche delle alte scuole sono spesso soltanto un accordo per sfuggire con parole ambigue ad una domanda difficile a risolversi, perché il comodo e il più delle volte ragionevole “*Non so*” non si ode facilmente nelle accademie” (I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano 1982, p. 102). Quasi a dire, leggere bene – con attenzione: qui la questione non è più e solo astronomica, è *metafisica* in senso stretto e i *due* sistemi del mondo di cui si parla non sono più il “tolemaico” e il “copernicano”, ma il *materialismo* e il *dogmatismo* (l’idealismo e lo spiritualismo).

La mossa di Kant spiazza tutti, anche “i giudici più benevoli, meglio intenzionati, come per esempio il Mendelssohn” (E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 93). Moses Mendelssohn, lettore assai autorevole e amico di Kant, che in quell’anno preparava “uno scritto, il *Phaedon* (1767), tre dialoghi intesi a sostenere una volta di più la tesi dell’immortalità dell’anima contro le vedute materialistiche del Lamettrie, del d’Holbach, dell’Helvetius, e degli altri enciclopedisti”, trova “il libretto di Kant sconcertante e ambiguo” e non riesce a capire se Kant sostiene “l’immortalità dell’anima o il suo contrario” (Guido Morburgo-Tagliabue, *Introduzione*, cfr. I. Kant, *I sogni...*, cit., pp. 43-44). La sua reazione è molto simile a quella di moltissimi “grandi sapienti” alla pubblicazione dell’opera di Pietro Pomponazzi, “*De immortalitate animae*” (1516). Non comprende (né ora, né dopo la pubblicazione della “*Critica della ragion pura*”, 1781) che non è più una questione di “doppia verità” e al contempo non è se si è più all’interno del *naturalismo* (antico o moderno), che Kant pensa *dopo* Galilei, con Newton e Rousseau, e che egli si è inoltrato su un *sentiero*, nuovo e tuttavia ben solido – né *materialistico*, né *idealistico*! – che ormai offre elementi certi per ben distinguere come va il mondo, “come va il cielo”, da “come si va in cielo”!

Kant confida troppo nei suoi lettori, non lo dice espressamente, ma il suo punto di vista e il suo *modo di filosofare* è chiaramente di ispirazione aristotelica e galileiana insieme, dell’Aristotele – ignoto ai “severi difensori di ogni minuzia peripatetica” - riscoperto da Galilei (cfr. “*Dialogo sopra i due massimi sistemi*”), ed è consonante con lo stesso atteggiamento (*teoretico* e *psicologico*) di Galilei nei confronti di Aristotele (o Chi per lui): «*Aristotele fu un uomo, vedde con gli occhi, ascoltò con gli orecchi, discorse col cervello. Io sono un uomo veggo con gli occhi, e assai più che non vedde lui: quanto al discorrere, credo che discorresse intorno a più cose di me; ma se più o meglio di me, intorno a quelle che abbiamo discorso ambedue, lo mostreranno le nostre ragioni, e non le nostre autorità*» (G. Galilei).

Kant, contrariamente ai “grandi sapienti”, non fa finta di sapere e non parla per sentito dire, sulla base dell’altrui autorità. Dichiarò la sua ignoranza e si mette alla ricerca, *in prima persona*: “Io non so” – così egli scrive all’avvio del discorso – “se vi siano spiriti, anzi ciò che so che è più ancora, non so neppure che cosa significhi la parola spirito. Giacché tuttavia io stesso me ne sono servito od ho udito altri servirsene, si deve pur intendere qualcosa con essa, sia questo qualche cosa chimera o realtà. Per rendere esplicito questo significato recondito metto il mio malinteso concetto di fronte alle applicazioni più diverse e in quanto io rilevo a quali conviene e a quali no, spero di volgerne il senso nascosto” (*I sogni... cit.*, p. 103). E poco oltre, acquisita attraverso una breve analisi la conclusione che “ si può dunque ammettere la possibilità di esseri immateriali senza timore di essere confutati, ma anche senza speranza di poter dimostrare questa possibilità per via di principi razionali” (*op. cit.*, p. 106), inizia il suo attacco alla millenaria tradizione (*platonica* prima e *cattolica* dopo) che ha preteso di aver sciolto l’enigma, di aver trovato nell’*anima* l’essenza dell’uomo e, con l’anima, l’accesso definitivo alla “pianura della verità”.

Con ironia e determinazione, come già Galilei (“*chi vuol por termine agli umani ingegni? Chi vorrà asserire, già essersi veduto e saputo tutto quello che è al mondo di scibile*”): Lettera a Castelli - 1612, lettera a Cristina di Lorena - 1615), Kant concede, provoca, e fornisce le ‘credenziali’ della sua concezione antropologica e della sua logica della ricerca scientifica:

“Supposto ora che si fosse dimostrato essere l’anima dell’uomo uno spirito (sebbene da quanto precede si debba vedere che una simile dimostrazione non è mai stata data), la prima domanda che si potrebbe fare sarebbe questa: *Dov’è la sede di quest’anima umana nel mondo corporeo?* Ed io risponderci: questo corpo i cui cambiamenti sono cambiamenti miei, questo corpo è il mio corpo e il suo luogo è nel tempo stesso il mio luogo. Supponete che si chieda ancora: *Dov’è la sede tua (dell’anima) in questo corpo?* Io sospetterei qualcosa di capzioso in questa domanda. Infatti si rivela facilmente che vi si presuppone già ciò che non è conosciuto mediante l’esperienza, ma riposa forse su pretese conclusioni: cioè che il mio *Io pensante* sia in un luogo, che sarebbe distinto dai luoghi di altre parti di questo medesimo corpo che appartiene a me” (I. Kant, *I sogni... cit.*, p. 108).

Ora, poiché nessuno - continua Kant – “ha coscienza immediata di un particolare luogo nel suo corpo, bensì di quello che egli occupa come uomo in relazione col mondo”, Io mi atterrei dunque alla esperienza comune e provvisoriamente direi: Io sono dove sento: sono altrettanto immediatamente nella punta delle dita come nella testa; sono la stessa persona che soffre ai calcagni e in cui il cuore batte nella passione. Quando la gotta mi tormenta io sento l’impressione dolorosa non in un nervo cerebrale, ma all’estremità delle dita. Nessuna esperienza mi insegna a considerare lontane da altre alcune parti della mia sensazione e di rinserrare il mio io immediato in un angolo del cervello, dal quale esso metterebbe in movimento la leva della mia macchina corporea o ne sarebbe affetto. Io chiederei quindi una prova rigorosa per trovare assurdo ciò che dicevano i filosofi delle scuole” (p. 108).

E infine, tirando le somme del suo ragionamento, così prosegue, conclude, e commenta: “La mia anima è tutta nell’intiero corpo e tutta in ogni sua parte. La sana intelligenza coglie spesso la verità prima di vedere le ragioni per mezzo delle quali può esser dimostrata o spiegata. Non mi turberebbe neppure l’obbiezione che in questo modo io concepirei l’anima estesa e sparsa per tutto il corpo, press’a poco come viene rappresentata ai bambini nel *Mondo figurato*, poiché toglierei di mezzo questa difficoltà col notare come la presenza immediata in tutto uno spazio provi soltanto una sfera della azione esteriore, ma non una molteplicità di parti interiori e perciò neppure una estensione o figura come quelle che hanno luogo soltanto quando in un essere posto per sé solo c’è uno spazio, cioè si riscontrano parti che si trovano le une fuori delle altre. Infine o io so questo poco della proprietà spirituale della mia anima o, se non si acconsente, mi accontento anche di non saperne nulla” (*op. cit.*, pp. 108-109 - senza le note).

Ovviamente, qui e ora - nei Sogni, il discorso è ancora magmatico e non tutto è già chiaro, ma Kant è ben consapevole di quanto ha acquisito. E, allineato il suo punto di vista alla linea della ricerca aristotelica (*anima e corpo come un tutto unico*”), precisa la sua posizione: “Ma quale necessità faccia sì che uno spirito e un corpo costituiscano insieme un tutto e quali cause annullino, in certe alterazioni, questa unità, sono questioni che, come diverse altre, trascendono di molto la mia intelligenza: per quanto poco audace io sia nel misurare la mia capacità intellettuale coi misteri della ragione, sono tuttavia abbastanza sicuro di me da non temere un avversario sia pure terribilmente armato (posto che io avessi disposizioni alla lotta” (p. 113).

E tuttavia, sicuro di sé, alla fine del lavoro dichiara: “io avevo in realtà davanti agli occhi uno scopo, che mi pare più importante di quello che mettevo innanzi e questo credo di averlo raggiunto”. E continua, chiarendo: “La metafisica di cui la sorte ha voluto che mi innamorassi [...] presenta due vantaggi. Il primo è di appagare le questioni sollevate dallo spirito investigatore, quando ricerca con la ragione le proprietà recondite delle cose. Ma qui il risultato inganna troppo spesso la speranza e anche questa volta è sfuggito dalle nostre avidi mani. [...] L’altro vantaggio è più conforme alla natura dell’intelletto umano e consiste nel vedere se il problema si riferisca a quello che possiamo sapere e quale rapporto abbia la questione coi concetti dell’esperienza, sui quali deve sempre fondarsi ogni nostro giudizio. Sotto questo aspetto la metafisica è la scienza dei limiti della ragione umana e, siccome un piccolo paese ha sempre molti confini e in generale gli preme di più in questo caso conoscere e fissare bene i suoi possessi che non andar fuori ciecamente in cerca di conquiste, così questa utilità della predetta scienza è la più sconosciuta come la più importante e viene raggiunta soltanto piuttosto tardi e dopo lunga esperienza” (pp. 158-159).

A dire il vero – Kant continua e precisa – “io non ho qui fissato con precisione bene questi limiti, ma li ho abbastanza chiaramente indicati perché il lettore trovi con un po’ di riflessione che egli può dispensarsi da ogni vana ricerca riguardo ad un problema i cui dati sono in un mondo che è tutt’altro da quello in cui sente [...] ho dissipato l’errore e la vuota scienza che gonfia l’intelletto e usurpa nel suo campo limitato il posto che dovrebbero occupare gli insegnamenti della saggezza e della istruzione utile” (p. 159).

Alla fine Kant conclude con le parole che Voltaire fa dire al suo onesto Candido, dopo molte discussioni inutili: “*Pensiamo ai nostri affari, andiamo in giardino e lavoriamo*” (*op. cit.*, p. 165), ma in verità egli pensa soprattutto a Rousseau, e (già) all’uscita dallo stato di minorità – sia sul piano personale sia sul piano teologico politico e sociale! La vera sapienza - aveva scritto poco prima – “è compagna della semplicità e siccome in essa il cuore comanda all’intelletto, così essa rende ordinariamente superfluo il grande apparato di dottrina e i suoi fini non hanno bisogno di altri mezzi che non possano essere a disposizione di tutti. Come? Non è bene esser virtuoso se non per il fatto che vi è un altro mondo, o non è vero piuttosto che le azioni saranno un giorno compensate perché erano per se stesse buone e virtuose? Il cuore dell’uomo non contiene dei precetti morali immediati, e si deve, per condurlo conformemente al suo destino, far leva sulla rappresentazione di un altro mondo?” (*op. cit.*, p. 164). Non è che l’inizio. La *rivoluzione copernicana* è già cominciata!

Ormai egli è ben certo che il sentiero da lui imboccato - con l’aiuto della *bilancia* e del metodo della *parallasse* - ha la possibilità (come dirà e ripeterà a conclusione del lavoro della “*Critica della ragion pura*”) di diventare “una *strada maestra*” per l’intera umanità e, finalmente, “recare piena soddisfazione alla ragione umana, rispetto a ciò che ha sempre dato incentivo, ma sinora vanamente, al suo desiderio di sapere”.

Federico La Sala (16.07.2010)

2. KANT: LA BUSSOLA DELLA SANA RAGIONE, L'ATTACCO DEGLI "ILLUMINATI" METAFISICI, E L'ESPERIMENTO GALILEIANO DELLA NAVE. Note per una rilettura di "che cosa significa orientarsi nel pensiero".

Quando nel 1786, in seguito all'infuriare della "controversia sul panteismo" (e sull'ateismo) accesasi tra Moses Mendelssohn e Friedrich H. Jacobi sulla posizione assunta da Lessing sullo *spinozismo*, della lotta tra la filosofia della "ragione" e la filosofia della "fede" determinata a riaprire la strada ai visionari e ai metafisici, Kant alla fine interviene. E, pur se non contro Mendelssohn e Jacobi, così scrive: "Mi risulta pressoché incomprendibile che gli studiosi sopracitati abbiano potuto trovare nella *Critica della ragion pura* punti di appoggio per lo spinozismo" (cfr. I. Kant, "Che cosa significa orientarsi nel pensiero", Adelphi, Milano 1996, p. 64, n. 1). E' una presa d'atto coraggiosa e, tuttavia, piena di drammaticità – per sé (in direzione di una possibile autocritica) e per gli amici (che sono andati fuori dal seminato ... e dal seminabile).

Purtroppo, ancora dopo la pubblicazione della "Critica della Ragion pura" (1781), dopo i "Prolegomeni ad ogni metafisica futura che si vuole come scienza" (1783), dopo la "Fondazione della metafisica dei costumi" (1765), e dopo la "Risposta alla domanda "Che cos'è l'illuminismo?" (1784), si è ancora a una generale incomprensione del discorso fatto nella "Critica" e a una conseguente totale incapacità (come aveva sollecitato a fare già nel 1766) a riflettere e a tener "dietro semplicemente alle conseguenze", di teorie come lo spinozismo (il panteismo e l'ateismo). Kant scende in campo, e richiama alla propria responsabilità e ad agire per il meglio: "Ma avete riflettuto attentamente su ciò che state facendo e sulle conseguenze dei vostri attacchi alla ragione? Senza dubbio volete che la *libertà di pensiero* rimanga intatta, poiché senza di essa anche i liberi slanci del vostro genio finirebbero presto. Cerchiamo quindi – egli scrive – di vedere che cosa inevitabilmente ne sarebbe della libertà di pensiero, se la procedura da voi inaugurata prendesse il sopravvento" (*op. cit.*, p. 62).

Per Kant si è superata la soglia: dare "via libera" ai sogni dei visionari e dei metafisici, significa solo ricadere nello stato di guerra (nello stato di natura hobbesiano) e all'eterno ritorno del dispotismo, ridare via libera al gioco del vecchio *desiderio di sapere* (titanico prima e satanico dopo) che vuole giungere al "vero sapere" e *mettere fine alla ricerca* (cfr. Hegel, "Prefazione" alla "Fenomenologia dello Spirito")! Purtroppo le cose vanno nel senso non voluto: nello stesso anno, nell'agosto del 1786, Federico II di Prussia – il grande re amico di Voltaire e della libertà di pensiero e di espressione – muore e gli succede Federico Guglielmo II che, con il suo ministro Wollner, rilancia una politica oscurantista e repressiva.

Nonostante l'amarezza, con pazienza, sul filo dei discorsi già fatti nei "Sogni" ("si può dunque ammettere la possibilità di esseri immateriali senza timore di essere confutati, ma anche senza speranza di poter dimostrare questa possibilità per via di principi razionali"), e poi, nella "Critica della ragion pura" (si cfr., in particolare, tutta la parte dedicata alla "dialettica trascendentale" e alla "dottrina trascendentale del metodo"), Kant spiega ancora e di nuovo cosa significa "rivoluzione copernicana", e come sia possibile "orientarsi nel pensiero".

Il tono è pacato e per molti versi accorato, ma nella sostanza è determinato e fortissimo: dobbiamo partire da noi stessi (dall’“uomo in relazione col mondo” - come aveva detto nei “Sogni”, dalla nostra stessa persona che *sente e pensa*), cercare in noi stessi (nella *propria* ragione) “la pietra ultima di paragone della verità”(cfr. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi... cit.*, p.66), “non dobbiamo spacciare per *libera cognizione* ciò che è soltanto *presupposto inevitabile*”, e al contrario dobbiamo capire che “*dogmatizzare* con la ragion pura nell’ambito del sovrasensibile” conduce direttamente “all’*esaltazione filosofica*” e che “solo la critica” di questa stessa facoltà della ragione garantisce “un rimedio radicale” a questo male (*op.cit.*, p. 53, nota).

Prendendo spunto dal lavoro di Mendelssohn, Kant amplia e definisce, “con maggiore precisione”, il concetto di *orientarsi* e mostra che, come sul piano sensibile non possiamo non partire se non dalla “differenza nel mio stesso *soggetto*”, “da un criterio di distinzione puramente *soggettivo*” - il “sentimento” della mano *destra e sinistra*, così sul piano sovrasensibile – quando la ragione vuole “estendersi al di là di tutti i confini dell’esperienza senza trovare alcun oggetto dell’intuizione”, non possiamo non partire se non dal criterio *soggettivo* (“l’unico che rimane”), dal “sentimento del bisogno della ragione”, dal “*diritto* di orientarsi nel pensiero – nello spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde – unicamente in virtù del proprio bisogno” (*op. cit.*, pp. 47- 51): la *salda e immutabile* “*fede razionale*” (p. 57), da non confondere – annota Kant - con la “*fede storica*”, in cui “è pur sempre possibile che vengano trovate prove che dimostrano il contrario e in cui dobbiamo sempre riservarci di mutare opinione se la nostra conoscenza dei fatti dovesse ampliarsi” (*op. cit.*, p. 58).

E per togliere ogni ambiguità alla discussione sul criterio *soggettivo* della “sana ragione”, così precisa con chiarezza e determinazione: “Una pura fede razionale è dunque la guida o la bussola con cui il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue peregrinazioni razionali nell’ambito degli oggetti sovrasensibili, e con cui l’uomo dotato di una ragionevolezza comune, ma (*moralmente*) sana, può tracciare la propria via, perfettamente adeguata dal punto di vista sia *teoretico* sia *pratico* all’intero fine della sua destinazione; e questa stessa fede razionale va posta a fondamento di ogni altra fede, anzi di ogni rivelazione”.

E, per essere ancora più chiaro, così prosegue: “Il *concetto* di Dio e la stessa convinzione della sua *esistenza* si possono rinvenire solo ed esclusivamente nella ragione, derivano solo da essa, e non ci vengono forniti in anticipo né da un’ispirazione né da una novella comunicataci da un’autorità, per quanto grande”. Se ho – scrive Kant – “un’intuizione immediata, tale che a fornirmela non può essere affatto la natura – per quanto la conosco -, è pur sempre necessario un concetto di Dio che serva da criterio per verificare se un’apparenza siffatta concordi con le caratteristiche di una divinità” (*op. cit.*, p. 58-59).

Per Kant solo la *fede razionale*, quella di una ragione (*moralmente*) sana che si “sottomette solo ed esclusivamente alla legge che essa stessa si dà”, può evitare il peggio e portare l’umanità fuori dallo *stato di minorità*, altrimenti e necessariamente la ragione, accecata, finirà per “piegarsi al giogo delle leggi imposte da altri, poiché senza una qualche legge niente, nemmeno l’assurdità più grande, può sussistere”. E la conseguenza inevitabile è che “alla fine ci rimettiamo la libertà di pensiero”, e poiché la colpa – scrive Kant - “non è della sfortuna, ma della nostra tracotanza, siamo noi a *giocarcela* nel vero senso della parola” (*op. cit.*, pp. 63-64).

Kant, benché veda crescere dappertutto la tempesta e l'impeto, non dispera: la sua *speranza* e la sua *fede* nella ragione sono salde (“possiamo sempre contare – aveva scritto nella “Critica” del 1781, nella sezione su “*La disciplina della ragione pura, a riguardo del suo uso polemico*” – possiamo sempre contare sulla massima soggettiva della ragione, che manca necessariamente all'avversario, e che ci offre uno scudo, dietro il quale noi possiamo guardare con calma e con indifferenza a tutti i suoi vani attacchi”).

Ma la posta in gioco è grande, e alla maturità critica - all'imparare a rendersi conto delle illusioni e dei pregiudizi – non si arriva se non attraverso una faticosa lotta! E così Kant, ben sapendo che “radicare l'Illuminismo in singoli soggetti mediante l'educazione” è assai facile, “basta abituare per tempo le giovani menti a questo tipo di riflessione”), e, altrettanto, che “*illuminare un'epoca*” è molto laborioso, “poiché si trovano numerosi ostacoli esterni che in parte impediscono, in parte rendono difficile un'educazione siffatta”, rompe con l'indifferenza e gli indugi, apre la sua ragione alla *carità*, e chiude tutto il suo generoso discorso con un accorato appello (*op. cit.*, p. 66, senza nota) :

“**Amici dell'umanità** e di ciò che le è più sacro! Assumete pure ciò che a un esame schietto e accurato vi appare più credibile, si tratti di fatti o di motivi razionali, ma non contestate alla ragione ciò che la rende il *bene sommo* in terra, cioè il privilegio di fungere da pietra ultima di paragone della verità. In caso contrario, perderete certamente una libertà di cui siete ormai indegni, riversando questa sventura anche su quella residua parte incolpevole che altrimenti sarebbe stata senz'altro disposta a servirsi della propria libertà in maniera *conforme alla legge*, cioè finalizzata al bene del mondo”.

3. KANT: IL MARE SENZA RIVA, LA BUSSOLA INAFFONDABILE, E IL PROBLEMA DELL' "IO".

“*Che cosa significa orientarsi nel pensiero*” (1786) è un testo decisivo dell’evoluzione del pensiero di Kant e, al contempo, dell’intero pensiero europeo. Nei temi e nei toni affiorano nodi non sciolti del passato e del presente, e segnali di tempeste del futuro, già in avvicinamento: l’inizio di una guerra di lunga durata all’illuminismo kantiano, e alla sua rivoluzione copernicana, in nome di Kant *contro Kant!*

Kant mostra di essere giunto ad un punto oltre al quale non può più spingersi. Ma non è questo il problema! E’ vero: i suoi stessi amici hanno frainteso (e non capito) la proposta della “terza via”; la sua risposta – pur se ferma e decisa a difendere la sua “fede *razionale*” e appena venata dal sentimento di una possibile *carità* razionale – è debole *teoreticamente* e, alla fin fine, moralistica *praticamente*. E’ vero: un *dialogo* pieno tra *maggioresni* non c’è stato, ma non c’è stato non per motivi anagrafici o psicologici. E’ *teoreticamente*, e *storicamente*, che l’*unità* stessa del *soggetto* non c’è ancora: non è stata *ancora* concepita come l’unità di un soggetto *maturato* – a *tutti* i livelli. Pensare da minorenne alla *maturità*, da suddito alla *cittadinanza democratica* – ai “diritti dell’uomo e del cittadino” – non è un’impresa da ... ragazzi: il “*Sapere aude!*” non dipende *solo* dal *coraggio* di servirsi della *propria* intelligenza senza la guida di nessuno. Kant lo sa (per *esperienza*: Federico II di Prussia non è Federico Guglielmo II) e non si ferma né si arrende. Intorno al problema, girerà fino alla fine: la vera questione, a cui si riducono le altre (metafisica, morale, e religiosa), scrive nella *Logica* (1800), è quella *antropologica*: “**che cosa è l’uomo?**”.

Per Kant non ci sono dubbi - è e rimane incrollabilmente e assolutamente fiducioso: solo la strada *critica* non è un vicolo cieco (quello che imboccano - come già succedeva ai tempi di Parmenide – coloro che, per “l’incapacità che nel loro petto dirige l’errante mente”, sono abituati a “usar l’occhio che non vede e l’udito risuona di suoni illusori”); solo “il criticismo della ragion pura” assicura alla facoltà umana della conoscenza “una duratura condizione, non solo all’esterno ma anche all’interno, di non essere bisognosa di ampliamento o di restrizione, né di esservi anche solo disposta” (I. Kant, *I progressi della metafisica*, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 71). Trasformare “questo sentiero in una strada maestra” (come aveva già scritto nel 1781) è possibile - e necessario: è l’unica che permette una ‘navigazione’ nel dialogo, nella nonviolenza e nella pace (I. Kant, *Per la pace perpetua*, 1793) e non distrugge la ‘nave’ – l’umanità e la stessa Terra.

Seguendo il filo di Aristotele, Galilei, Newton, Rousseau egli si è spinto coraggiosamente avanti, con la sua *bilancia* ha trovato il modo sicuro per non perdere la speranza e la fede *razionali*, ma ora ha trovato dinanzi a sé di nuovo il loro stesso ostacolo: la soggettività da lui conquistata e teorizzata, presuppone (e guarda) a una *soggettività* che non c’è *ancora* – *nemmeno oggi!* La sua epoca è l’epoca del *dispotismo* e dell’*illuminismo*, non è un’epoca *illuminata*. Kant ne è consapevole, e guarda lontano, pensa *già* ai cittadini e alla nuova società, a una società democratica: con la sua bussola. è sicuro, è possibile arrivare alla “terra promessa”. Nel suo caso, e ancor di più, possiamo - cosa a cui invita egli stesso, del resto! - “far valere e considerare come un passo avanti anche il non procedere”: egli, infatti, ha fornito una bussola inaffondabile *per orientarsi*, “un criterio atto a capire ciò che di recente è avvenuto nella metafisica (...) quanto è stato fatto per l’innanzi”, e ciò che “si sarebbe dovuto fare” (I. Kant, *I progressi della metafisica*, Bibliopolis, Napoli, 1977, p. 68).

Kant come Mosé: Holderlin aveva ragione. Ma già con lui, e con Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, fino a Heidegger e a Lacan (che associa: “Kant e Sade”), inizia la moda di ‘giocare’ a superare Kant e a sciogliere il nodo delle *antinomie* della ragione, rinnovando e variando le tecniche e gli strumenti sofisticati dei visionari e dei metafisici del passato. Ma l’unità e il monoteismo della ragione e del soggetto, a cui guarda fisso (con il metodo della *parallasse*, di cui parla nei “Sogni”), Kant non ha niente a che fare: non ha niente a che fare con la tradizione platonico-cattolica, con la loro rinnovata e camuffata vecchia *unità*, con la loro soggettività di un *monoteismo*, falso e bugiardo.

CAP. 4 – KANT E LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA. L'unità inscindibile di sensibilità e intelletto.

Agli straordinari abitatori del mondo ("i sognatori della sensazione") e agli illuminati abitatori dell'"altro mondo" ("i sognatori della ragione"), Kant ha già chiarito le idee nella sua interpretazione dei "sogni di un visionario" (1766): "la metafisica di cui la sorte ha voluto che mi innamorassi (...) presenta due vantaggi. Il primo è di appagare le questioni sollevate dallo spirito investigatore, quando ricerca con la ragione le proprietà recondite delle cose. Ma qui - egli continua - il risultato inganna troppo spesso la speranza (...) L'altro vantaggio è più conforme alla natura dell'intelletto umano e consiste nel vedere se il problema si riferisca a quello che possiamo sapere e quale rapporto abbia la questione coi concetti dell'esperienza, sui quali deve sempre fondarsi ogni nostro giudizio. Sotto questo aspetto - scrive Kant già con grande lucidità - la metafisica è la scienza dei limiti della ragione umana"(I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano 1982, pp. 158-159).

Ma nessuno di loro ha voluto né capire né svegliarsi e imparare a distinguere l'illusione dall'apparenza. Senza *bilancia* e senza *bussola*, essi continuano a seguire la strada del "ragno" o delle "formiche" o, addirittura, hanno rinunciato alla possibilità stessa di giungere a una conoscenza "chiara e distinta". Essi hanno continuato e continuano a sognare su come acchiappare "l'anguilla della conoscenza": chi propone di partire dalla coda, chi dalla testa, e chi di scegliere "ciascuno a proprio piacere il proprio punto di partenza" (*op. cit.*, pp. 147-148). Ma, così, continuano a non raggiungere né alcun accordo né alcun risultato e, soprattutto, a non capire nulla né della loro esperienza né di se stessi!

Nel 1766 Kant è già sicuro di sé - e indica la svolta necessaria: "*Io sono dove sento*: sono altrettanto immediatamente nella punta delle dita come nella testa: *sono la stessa persona* che soffre ai calcagni e in cui il cuore batte nella passione (...) *La mia anima è tutta nell'intero corpo e tutta in ogni sua parte*". E prosegue: "La sana intelligenza coglie spesso la verità prima di vedere le ragioni per mezzo delle quali può essere dimostrata e spiegata" (I. Kant, *I sogni di un visionario...*, *cit.* pp.108-109). Di qui ripartire - per fare *chiarezza*! **Noi, il soggetto**: questo è il problema e questo il punto di partenza - da riconsiderare.

E' la questione antropologica - e la svolta cartesiana finita in un vicolo cieco e miseramente (un promettente luminoso "io" *sole* che, insediatosi da *re* al centro di tutto, ha subito mostrato la sua natura terrestre (umana, troppo umana) di un semplice, grande "ragno") - che Kant riapre e reimposta, alla grande! La questione è antica: "Che cosa è l'uomo?" "Anima, o corpo, o ambedue insieme, come un tutto unico" (Platone, *Alcibiade primo*, 130 a). Ma ora il punto di vista è *moderno* - e di un moderno che attinge energie da profondità simili a quelle dantesche (*aristoteliche* e *bibliche, evangeliche*)!

Indietro non si torna. Svegliato e sollecitato dalla lettura da Rousseau e, in particolare, dalla lettura dell'*Emilio* (soprattutto della centrale "Professione di fede del vicario savoiardo": "[...] *sentiamo prima di conoscere* [...]. *Anche se tutte le nostre idee ci provengono dall'esterno, i sentimenti che le valutano sono dentro di noi, e solo per loro mezzo conosciamo l'armonia o la disarmonia esistente tra noi e le cose che dobbiamo ricercare o fuggire*"), Kant riprende la linea della tradizione aristotelica, la coniuga con la libertà della coscienza di Rousseau, e ricomincia a ricostruire tutto - a costruire la sua "Divina Commedia". L'orizzonte cambia interamente e

rapidamente: il *cielo* è libero, stellato sopra di noi, e la *legge morale* non viene né dall'alto né dal basso - è dentro di noi.

Nel 1770, con la *Dissertazione "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"*, è posto il primo grande pilastro della sua costruzione. E' tolta la confusione relativa a "come va il cielo" e a "come si va in cielo", e la via alla conoscenza è assicurata: "E' eliminato il "contagio" (*Ansteckung, contagium*) dell'intelligibile da parte del sensibile, quale emergeva tanto chiaramente nella dottrina newtoniana di Dio", e, al contempo, alle forme della sensibilità [spazio e tempo] sono garantite la certezza incondizionata e l'applicabilità senza eccezioni entro la loro cerchia, e quindi per tutto quanto l'ambito degli oggetti dell'esperienza" (cfr.: E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 136).

Nel 1772, in una lettera sul suo programma di lavoro a Marcus Herz (cfr. E. Cassirer, *Vita ... cit.*, p. 154), così Kant chiarisce il punto essenziale: l'intelletto umano non funziona affatto né come "un puro intelletto creatore, di un *intellectus archetypus*", né "di un intelletto puramente senziente, di un *intellectus ectypus*". "Il nostro intelletto - precisa Kant - non rientra in nessuna di queste due categorie: non genera esso stesso gli oggetti a cui si rapporta nel suo conoscere, e neppure si limita a riceverne semplicemente gli effetti quali si danno immediatamente nelle impressioni sensibili". L'interpretazione dei "sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica" apre le porte alla rivoluzione copernicana e alla trasformazione della domanda della metafisica ("Che cosa posso sapere?"). La "metafisica" diventa "filosofia trascendentale" - nel senso rigoroso in cui più tardi la *Kritik der reinen Vernunft* definirà il nuovo termine: "Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non degli oggetti ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori" (cfr.: E. Cassirer ... cit., p. 158).

Tutti parlano, lodano, e cercano di fare del "trascendentale" una moda, ma non ci riescono e, allora, decidono di muovere all'attacco di "quel Kant che sgretola tutto" (Moses Mendelssohn) e sta smontando il teatrino della vecchia metafisica. Filosofi, dotti, e "amici dell'umanità", - nella incapacità di riflettere *criticamente* sul fatto che, "per quanto ogni nostra esperienza incominci con l'esperienza, non per questo proprio tutte le debbono sorgere dalla esperienza" (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, "Introduzione", Adelphi, Milano 1976, p. 45), non solo continuano ad "orientarsi" male e confusamente, ma cominciano a contestare alla "sensibilità" il suo valore e il suo legame con l'"intelletto", e "alla ragione ciò che la rende il *bene sommo* in terra", negano la "fede razionale" e corrono *ciecamente* dietro illusioni tanto pericolose da perdere per sempre la libertà, "una libertà" di cui "sono ormai indegni" (I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, pp. 65-66).

Questi "nuovi" filosofi non sanno né vogliono capire che "*pensare da sé* significa cercare in sé stessi (cioè nella propria ragione) la pietra ultima di paragone della verità" (I. Kant, *op. cit.*, nota 1, p. 66) - la bilancia dell'intelletto, come l'aveva chiamata nei "Sogni". E non sanno che, per trovarla e per usarla, bisogna "servirsi della propria libertà in maniera *conforme alla legge*, cioè finalizzata al bene del mondo" (cit., p. 66). Essi vogliono solo perpetuare il gioco platonico-cattolico del pastore e delle pecore!!!

Federico La Sala (26.07.2010)

CAP. 5 - KANT E L' "IO PENSO" DELL' "UOMO SUPREMO" DEI VISIONARI E DEI FILOSOFI DELLA TEOLOGIA-POLITICA ATEA E DEVOTA.

1. Kant e il problema della "feconda immaginazione".

Come per Dante, così per Kant. "*I sogni di un visionario*" (troppo sottovalutati dai filosofi e dagli storici della filosofia kantiana) sono come la "*Vita nova*" di Dante (prima e "*L'interpretazione dei sogni*" per Freud dopo): una svolta decisiva. Nel confronto con l'Ulisse del suo tempo, Emanuel Swedenborg, che sembra abbia trovato la via per l'aldilà e incontrato tanta *gente*, egli riesce a capire la grandissima importanza dell'*immaginazione* e, al contempo, a trovare nel pagliaio l'*ago* della bussola "con la speranza", per "orientarsi" nel mare delle *illusioni*. Ne ha colto il legame con la vita stessa dell'uomo, con la "ragione" e con la "metafisica", e ne ha chiarito il come e il quanto sia *fondamentale* coniugare ed equilibrare il suo potere con quello dell'*esperienza* e della *saggezza*, per non dare *ali a folli voli* e non porre fine all'avventura stessa dell'umanità e al suo desiderio e alla sua volontà di *seguire virtù e conoscenza*.

Per Kant, pensare non è conoscere e le illusioni, le finzioni, e "le invenzioni" non sono "ipotesi": possono diventare "ipotesi" - come nel caso della *gravitazione universale* - solo se esse accordano "all'esperienza il diritto di decidere" sulla loro possibilità o impossibilità e realtà. Il pericolo, sempre ben presente a Kant, è che i possibili frutti dell'*immaginazione*, presentati come *dotati di autorità e di validità assoluta* della sua 'sapiente' *astuzia* (come dirà nella "*Critica della ragion pura*"), possono portare non solo un individuo "*fuori della cerchia della conoscenza umana*", ma l'intera società direttamente alla "*pace perpetua*"!

Kant vede molto bene cosa c'è alla base dei sogni dei visionari e dei metafisici di tutti i tipi e di tutti i tempi! Al fondo, e in fondo, c'è solo *infantilismo, titanismo, e superomismo* - una volontà di potenza *immatura e cieca*, che celebra solo se stessa e il suo proprio Spirito ateo e devoto ("*un Io che è Noi e un Noi che è Io*"). Kant, come Mosè, buon *profeta*: Emanuel Swedenborg, il padre di tutto l'idealismo tedesco e del romanticismo dell'Assoluto!

ECCO L' "UOMO SUPREMO". In una pagina della "parte seconda o storica" dei "Sogni", nel capitolo secondo intitolato "*Viaggio estatico di un entusiasta nel mondo degli spiriti*", dopo aver fornito - senza aver "aggiunto nessuna fantasticheria" sua a quella di Swedenborg - un "fedele riassunto al lettore comodo ed economico", Kant così scrive:

"[...] **Ho già detto che secondo il nostro autore** [Swedenborg] le diverse forze, e proprietà dell'anima sono in simpatia con gli organi del corpo sottoposti al loro governo. tutto l'uomo esteriore corrisponde quindi a tutto l'uomo interiore, e se perciò un notevole influsso spirituale colpisce dal mondo invisibile l'una o l'altra di queste potenze dell'anima, egli ne risente pure armonicamente nell'apparente presenza nelle membra del suo uomo esterno, che corrispondono ad essa. [...]"

Da questo si può ora, se si crede che valga la pena, farsi una idea della più strana e rara immaginazione, nella quale concorrono tutti i suoi sogni. Nello stesso modo cioè che le diverse potenze e facoltà costituiscono quell'unità che è l'anima o l'uomo interno, così anche i diversi spiriti (i cui caratteri principali concordano fra di loro come le diverse capacità di uno spirito) costituiscono una società, che ha in sé l'apparenza di un grande uomo, e nella cui figura ciascuno si

vede in quello stesso posto e in quelle membra visibili che sono conformi alla sua speciale funzione in un simile corpo spirituale. Tutte le società spirituali poi e l'intero mondo di tutti questi esseri invisibili appare alla fine ancora sotto l'apparenza dell'uomo supremo.

Fantasia prodigiosa, gigantesca, che è forse lo svolgimento di una vecchia rappresentazione infantile, quando cioè nelle scuole, per venir in aiuto alla memoria, si raffigura tutta una parte del mondo sotto l'aspetto di una vergine seduta, eccetera. In quest'uomo sterminato vi è un continuo ed intimo commercio di uno spirito con tutti gli altri e di tutti con uno; e, qualunque possano essere la posizione reciproca degli esseri viventi in questo mondo o il loro cambiamento, essi hanno tuttavia nell'uomo supremo un tutt'altro posto, che non mutano mai, e che in apparenza è un luogo in uno spazio immenso, ma in realtà un determinato modo dei loro rapporti e influssi.

Io sono stanco di riprodurre qui le assurde chimere del più temerario fra i sognatori e non voglio spingermi fino alla descrizione dello stato dopo la morte. Poi ho anche altri scrupoli. Poiché, sebbene un naturalista ponga nella sua vetrina fra le sue preparazioni del mondo animale non solo quelle che sono formate secondo natura, ma anche i mostri, tuttavia egli deve stare attento di non mostrarli a chiunque né in modo troppo chiaro. Perché vi potrebbero essere fra i curiosi delle donne incinte, sulle quali tali cose potrebbero fare una brutta impressione.

E siccome fra i miei lettori ve ne potrebbero essere di quelli che in rapporto alla concezione ideale si trovino in uno stato analogo, così mi spiacerebbe se ne dovessero soffrire qualche inconveniente. Tuttavia, siccome io li ho già avvertiti fin dal principio, non ne rispondo per nulla e spero che non mi addosseranno i mostriciattoli che potrebbero nascere in questa occasione dalla loro feconda immaginazione [...]" (I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, Rizzoli, Milano 1982, pp. 156-157).

UN ARCHIVIO DELLA RAGIONE UMANA. Quanto importante e decisivo per Kant sia stato lo studio e l'interpretazione dei "sogni" di Swedenborg, forse, è possibile capirlo meglio solo riflettendo su quanto scrive anche dopo, nella "*Critica della Ragion pura*", alla fine della "Dottrina trascendentale degli elementi": "non si cesserà mai di discutere, sino a che non si penetrerà entro la vera causa dell'illusione, da cui anche l'uomo più razionale può essere ingannato [...] mi è sembrato necessario indagare dettagliatamente, sino alle sue fonti prime, tutta questa costruzione - sebbene vana - della ragione speculativa [...] mi è sembrato allora consigliabile redigere dettagliatamente gli atti di questo processo, e depositarli nell'archivio della ragione umana, per prevenire futuri errori di una simile specie" (I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Adelphi, Milano 1976, pp. 704-705).

Fino alla fine, Kant mostra di essere ben consapevole cosa ha significato confrontarsi con la "feconda immaginazione" di Swedenborg: "[...] all'*egoismo* si può opporre solo il *p l u r a l i s m o*, cioè quel modo di *p e n s a r e* per il quale non si chiude nel proprio io il mondo, ma ci si considera e ci si comporta come semplici cittadini del mondo" (I. Kant, *Antropologia pragmatica*, 1798).

NON SI CHIUDE NEL PROPRIO IO TUTTO IL MONDO. Con la sua bussola e con la sua bilancia, nella "nave" di Galilei, Kant è a casa e di casa. La 'navigazione' procede sicura, senza confusione tra "mondo sensibile" e "mondo intellegibile": la strada della *critica* ha assicurato (e assicura) non solo a lui ma a tutti i 'naviganti' e, soprattutto, ai nuovi Galilei e ai nuovi Newton, passi sicuri nell'"oceano cosmico" (Keplero); e, con la *speranza* e la *fede* razionali nel "Sommo Bene" (I. Kant, *Critica della Ragion pura ... cit.*, pp. 785 e ss.) - la ragione: "il *bene sommo* in terra" - la possibilità di uscire dall'"aiuola che ci fa tanto feroci" (Dante), e andare verso una terra *nuova*, dove si possa vivere "*in pace e in libertà*"(Dante).

Una corretta concezione di sé, unita alla *libertà* della coscienza e “alla prova dell’esperienza”, già acquisita e manifestata nella *interpretazione* dei “Sogni di un visionario” (“*Io sono dove sento: sono altrettanto immediatamente nella punta delle dita come nella testa: sono la stessa persona che soffre ai calcagni e in cui il cuore batte nella passione [...] La mia anima è tutta nell’intero corpo e tutta in ogni sua parte*”), gli hanno permesso di prendere le distanze dalla “barca” e dal “folle volo” del visionario Swedenborg (e di tutti i metafisici, presenti *futuri*) e di andare, oltre le colonne d’Ercole, molto lontano e con gran lucidità!

2. Kant e il problema dell’"Io", dell’"Io sono" e dell’Io penso".

Nel 1787, considerati gli attacchi, gli equivoci, e gli indebiti sviluppi a cui è stato sottoposto il suo discorso, Kant - pur se sorpreso e amareggiato (“Mi risulta pressoché incomprendibile” - scrive in una nota di “*Che cosa significa orientarsi nel pensiero*” - che studiosi come Mendelssohn e Jacobi “abbiano potuto trovare nella “*Critica della ragion pura*” un punto d’appoggio allo spinozismo”) - non si scoraggia: ne prende atto e si rimette al lavoro e risponde, riorganizza e pubblica la *seconda* edizione della “*Critica della Ragion pura*”.

Nella prima edizione, quella del 1781, resiste - e offre il fianco ad attacchi minacciosi - un punto debole, poco chiaro. C’è un equilibrio instabile - in *basso* e in *alto* (“vi sono tre fonti soggettive di conoscenza, sulle quali si fonda la possibilità di un’esperienza in generale e della conoscenza dei suoi oggetti: *s e n s o, c a p a c i t à d i i m m a g i n a z i o n e e d a p p e r c e z i o n e*”: *Critica della ragion pura, cit.*, pp. 187): a livello dell’"immaginazione" (“una facoltà di sintesi a priori, per cui noi le diamo il nome di immaginazione produttiva”) e del suo rapporto con la "sensibilità" e l’"intelletto" e, al contempo, con l’"appercezione" e l’"Io penso". Come sempre, l’*immaginazione* non si smentisce - è "*la matta di casa*". Ma non è solo l’immaginazione a creare problemi. *E’ l’Io, l’Io penso, il problema più importante* - l’*unità* trascendentale dell’ "autocoscienza". E’ la questione del "*cogito, ergo sum*" che a Kant dà ancora da pensare.

Nel 1787, pertanto, subito dopo “*Che cosa significa orientarsi nel pensiero*” (1786), Kant si rimette al lavoro e precisa meglio il percorso e il discorso fatti nella *prima* edizione della "Critica della Ragion pura" (1781). Contro coloro, i tanti (al di là degli stessi Mendelssohn e Jacobi), che vogliono spalancare “le porte alla *s t r a v a g a n z a d e l l a f a n t a s i a*” (I. Kant, *Critica ...*, *cit.*, 2 ed., p. 150), inserisce la "*Confutazione dell’idealismo*" (*op. cit.*, pp. 295-305), riorganizza con maggior determinazione il rapporto tra “immaginazione”, “sensibilità”, “intelletto”, e "io penso", e - pur se restano ovviamente ancora nodi - fa ulteriori passi innanzi nella chiarificazione, soprattutto sul piano dell’*unità trascendentale* dell’autocoscienza, dell’"io penso", e del suo rapporto con le tre facoltà dell’anima (sensibilità, immaginazione, e intelletto).

Grande il pericolo e grande l’impegno - “l’erculeo fatica della conoscenza di sé” è assolutamente necessaria (come Kant stesso scrive ancora in un intervento del 1796, contro chi faceva “l’elogio di Platone come filosofo del sovrasensibile e dell’ intuizione intellettuale”, cfr.: E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, la Nuova Italia, Firenze 1977, p. 497). La *posta in gioco* è l’intero programma di Kant: la *libertà* della coscienza, la via *critica* come sola possibilità di distinguere le "invenzioni" e le illusioni dalle "ipotesi" e le "apparenze" - e la ‘navigazione’ stessa dell’umanità intera. Purtroppo la forza del “già detto” - sia per Kant sia per i suoi amici e nemici - è schiacciante, ma il risultato dell’operazione è *enorme*. E merita di essere rimesso in evidenza e ripensato - *a sua perpetua gloria*.

LA ‘RIVELAZIONE’ DELL’ ‘IO PENSO’: ‘IO SONO’. Premesso e ricordato (come Kant fa ripetutamente, da sempre) che "pensare" un oggetto non equivale a "conoscere" un oggetto, è da dire che nella *nuova edizione* egli ristruttura tutto il discorso sulla “immaginazione” e riaffronta in modo decisivo il rapporto con il problematico "*cogito, ergo sum*". Fermo restando che l’anima è “una sostanza nell’idea, ma non nella realtà”, che “la semplicità del mio io (come anima) non è inferita a partire dalla proposizione *Io penso*, ma sta già in quello stesso pensare”, ora Kant - con Cartesio, ma *contro* Cartesio - si spinge *oltre* e, dal “sentimento del bisogno” della ragione (che lo ha portato alla fede “razionale, al “concetto” di Dio, al “Sommo Bene”), giunge al “sentimento” dell’ “esistenza” – all’ “**Io sono**”. Finalmente, la *sua* immaginazione, *ben* guidata dalla *speranza* e dalla *fede razionali*, lo porta a destinazione: dalla *pianura* del mondo sensibile-empirico (dalla *sensibilità* e dall’*intelletto*: i “due ceppi della conoscenza”) è arrivato in cima alla montagna e, sulla montagna - sotto il *cielo stellato, dentro sé* - illuminato da “una grossa luce” (‘vista’ già negli anni ’70), egli trova il “mondo intellegibile” e “*l’unità trascendentale dell’autocoscienza*”, quella dell’ “*Io sono*”: *sé stesso*, la *legge morale*, e la *libertà*. E comprende da dove nascono i sogni e le illusioni della “feconda immaginazione” dei visionari e dei metafisici e, al contempo, da dove parte il sentiero dell’ “*alta fantasia*” di chi cammina (con il suo “*disio e l’velle*”) alla luce dell’ “*amore* che muove il Sole e le altre stelle” – della “*grazia*” del Sommo bene!

L’ “UNO” DELL’AUTOCOSCIENZA: IO SONO. Per “orientarsi” e ripensare meglio questo passaggio decisivo del lavoro di Kant, ricordando sempre il punto di vista già espresso nel 1766, nei “Sogni di un visionario” (“Io sono [...] la stessa persona che soffre ai calcagni e in cui il cuore batte nella passione”), è opportuno e bene rileggere e soffermarsi su alcuni passaggi-chiave dalla *nuova* “Critica della Ragion pura”:

a) “L’*Io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, perché altrimenti in me verrebbe rappresentato un qualcosa, che non potrebbe affatto venir pensato o con espressione equivalente: poiché altrimenti o la rappresentazione risulterebbe impossibile, oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente. [...] Ogni molteplice dell’intuizione ha perciò una relazione necessaria con l’*Io penso*, nello stesso soggetto in cui viene ritrovato questo molteplice. La rappresentazione: *io penso*, tuttavia, è un atto della *spontaneità*, essa non può cioè, venir considerata come pertinente alla sensibilità. Io la chiamo l’*appercezione pura* – per distinguerla da quella *empirica* – o anche l’*appercezione originaria*, perché essa è quell’autocoscienza che, col produrre la rappresentazione: *io penso* – la quale deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una ed identica in ogni coscienza – non può esser accompagnata da nessun’altra rappresentazione. L’unità di tale rappresentazione, io la chiamo anche l’unità *trascendentale* dell’autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza *a priori* su di essa” (pp. 196-197);

b) “[...] *io penso*. Questa proposizione fondamentale è tuttavia un principio, non già per ogni possibile intelletto in generale, bensì solo per quello, attraverso la cui appercezione pura – nella rappresentazione: *io sono* – non viene tuttavia dato nulla di molteplice. Quell’intelletto, mediante la cui autocoscienza venisse al tempo stesso dato il molteplice dell’intuizione - un intelletto, attraverso la cui rappresentazione esistessero al tempo stesso gli oggetti di questa rappresentazione – non avrebbe bisogno, per l’unità della coscienza, di un particolare atto di sintesi del molteplice, mentre l’intelletto umano, che pensa soltanto ma non intuisce, ha bisogno di tale sintesi” (p. 165).

c) "[...] nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e quindi nell'originaria unità sintetica dell'appercezione, io non sono cosciente di come apparisco a me, né come sono in me stesso, bensì **ho coscienza soltanto c h e i o s o n o**. Questa r a p p r e s e n t a z i o n e è un p e n s a r e, non un i n t u i r e. Ora, dato che per la c o n o s c e n z a di noi stessi si richiede, oltre all'atto del pensare, che porta il molteplice di ogni intuizione possibile all'unità dell'appercezione, altresì una determinata specie di intuizione, da cui viene dato questo molteplice, allora la mia propria esistenza non è certo apparenza (tanto meno una semplice illusione), **ma la determinazione della mia esistenza può verificarsi** solo in base alla forma del senso interno, nel modo particolare in cui viene dato all'intuizione interna il molteplice che io congiungo. Di conseguenza, io non ho affatto una c o n o s c e n z a di me, c o s ì c o m e s o n o, ma semplicemente del modo in cui io appaio a me stesso. **La coscienza di sé è quindi ben lungi dall'essere una conoscenza di sé**, malgrado tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un oggetto i n g e n e r a l e, mediante la congiunzione del molteplice in una appercezione".

d) Nella nota, a riguardo, Kant puntualizza ancora: "L'io penso esprime l'atto del determinare la mia esistenza. Con ciò **l'esistenza è quindi già data: tuttavia, con ciò non è ancora dato il modo in cui io debbo determinare tale esistenza, cioè porre in me la molteplicità che appartiene ad essa**. Per questo si richiede l'auto-intuizione, che si fonda su una forma data a priori, cioè il tempo, il quale è sensibile ed appartiene alla recettività di ciò che è determinabile [...]" (I. Kant, *Critica della Ragion pura ...cit.*, pp. 193-195).

Problemi ne restano da risolvere e chiarire ancora, ma la battaglia contro il problematico idealismo cartesiano (*e non solo*) è vinta! Un sentiero *razionale*, praticabile per tutti gli esseri umani, è aperto! "*Ecce Homo. Come si diviene ciò che si è*": una risposta (e un omaggio) in anticipo a Nietzsche, che diede coraggiosamente la scalata alla montagna (ricordare le tre metamorfosi dello spirito in "*Così parlò Zarathustra*": il cammello – la 'nave' del deserto con le sue "tavole" della Legge, il leone che con il suo ruggito dice "no" a tutti i valori, e il bambino che dice "*Io sono*") ed ebbe le sue grandi difficoltà per ritrovare l'unica via *possibile*, sia per *salire* che per *scendere* – quella della *critica*.

Kant ha già spiegato a Nietzsche il problema "della visione e dell'enigma" ("*Così parlò Zarathustra*") e ha trovato la chiave (il punto di '*eternità*') per spezzare la testa del serpente (la linea del '*tempo*') e dar luogo alla *trasformazione* dell'uomo e della società. E ha già spiegato a Hegel – contrariamente alle allucinazioni e ai deliri suoi e dei suoi Amici - come si esce e come si entra dal *cerchio* della comunità umana, come l'uomo diventa "dio" e come "dio" s'incarna e diventa "uomo" (*menschwerdung*), per non cadere nella trappola dell'"*apparenza dell'uomo supremo*" di Swedenborg (e di Heidegger e di Eichmann) e non perdersi come *marionette* (quelle di Vaucanson, cfr.: I. Kant, *critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1971, p. 123), nel "*cerchio di tutti i cerchi*" dello Spirito Assoluto.

L'“UNO” DEL “SOMMO BENE”: IL REGNO DELLA “GRAZIA”. “*L'ideale del sommo bene*” non è un fuoco fatuo non rimanda affatto “alle buone intenzioni” (di cui è lastricato l'inferno) delle “anime belle”. Per Kant – e questa è già una risposta a Schiller a cui risponderà specificamente nel 1793 (si cfr.: I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980, nota, pp. 21-22) – la via della *critica* è l'*unica* via *pratica* per uscire fuori dalla *preistoria* e dallo *stato di minorità* – e non ricadervi! Nella “*Critica della Ragion pura*”, egli così scrive:

“*Leibniz* chiamava il mondo - in quanto si considerano in esso soltanto gli esseri razionali e le loro relazioni secondo leggi morali, sotto il governo del sommo bene - **r e g n o d e l l a g r a z i a**, distinguendolo dal **r e g n o d e l l a n a t u r a**, dove tali esseri sono bensì sottomessi a leggi morali, ma non si attendono altre conseguenze dal loro comportamento, se non quelle che hanno luogo seguendo il corso della natura del nostro mondo sensibile. Il considerarci nel regno della grazia – dove ci attende ogni felicità, fuorché non siamo noi stessi a costringere la nostra partecipazione a tale felicità, col renderci indegni di essere felici – è dunque un'idea praticamente necessaria della ragione. [...] Senza un Dio e senza un mondo per noi adesso invisibile, ma sperato, le idee gloriose della moralità sono quindi certamente oggetto di applauso e di ammirazione, ma non già molle di propositi e azioni, poiché non adempiono interamente al fine che è naturale per ogni essere razionale, e, che è determinato *a priori* dalla stessa ragione pura, risultando necessario” (*op. cit.*, p. 791).

Al di là di Platone, e delle illusioni e dei sofismi di tutti i platonismi e di tutti i cattolicismi, e della miopia visionarie di tutti i materialismi, egli ha trovato “*il filo d'oro della ragione*” e della *libertà* degli “*io sono*” del “*regno della grazia*” e l'ha consegnato a tutta l'umanità, affinché non smarrisca la “diritta via” e non perda la *bilancia con la speranza*. “**Sàpere aude!**” non è che l'inizio - un *altro* ‘mondo’ è possibile e non è il “serpente” a parlare, ma Immanuel Kant. Ricordiamoci di ricordarcelo: e non confondiamo l’“Io sono” dell’*uomo* di Immanuel Kant, con l’“Io sono” dell’*uomo supremo*” di Emanuel Swedenborg – e del Terzo Reich!

APPENDICE:

A. KANT E L'ANTROPOLOGIA DELLA CONOSCENZA. COME ALL'INTERNO, COSI' ALL'ESTERNO: "VERE DUO IN CARNE UNA". NOTE SUL PROGRAMMA DI KANT

Kant elaborò esplicitamente tutto l'apparato di concetti, di principi, di argomentazioni della sua filosofia, per giustificare la validità della conoscenza nel caso di un soggetto attivo e recettivo insieme, cioè in vista di un punto di partenza precisamente dualistico, e non unitario (V. Mathieu, Introduzione all'Opus Postumum di Kant, Zanichelli, Bologna, 1963).

Pur condividendo l'opinione sulla rivalutazione del corpo, che è divenuta ormai obiettivo «comune [...] a molte aree della cultura del nostro tempo, anche fortemente divergenti tra loro», sulla corporeità intesa come un valore evidente in sé «nella globalità della persona umana», e, inoltre, pur giudicando pregevole e degno di considerazione l'intento di «ritornare alle radici» di questa moderna rivalutazione, ritengo che il tentativo fatto da Casini (1) - senza togliere nessun merito al lavoro, ed è bene ricordare che lo stesso vale per molta letteratura sull'argomento - abbia mancato proprio le *radici* e, senza di esse, la stessa possibilità di attuare un più ricco e articolato confronto coi pensatori prescelti: Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche.

Impedito da un'ottica storiografica parziale e riduttiva, [Casini] è rimasto in superficie - «nella crisi dell'idealismo tedesco e nelle filosofie che da esso sono scaturite»(2); e gli stessi Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche sono stati confinati tra i «pensatori che, in contrapposizione all'idealismo, hanno messo in rilievo la dimensione corporea dell'uomo»(3). A mio avviso, il luogo delle radici è più in basso; e credo che, una volta conquistato, possa aiutarci a comprendere meglio non solo il contributo di Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche, ma soprattutto la relazione di quei **due poli** (4) (coscienza e organismo, anima e corpo), che di fatto ci costituiscono e caratterizzano e che - come lo stesso Casini riconosce - «è compito irrinunciabile della riflessione filosofica» pensare fino in fondo «senza di volta in volta emarginare ora l'uno ora l'altro»(5).

Come si sa, del corpo (e, più in generale, della natura) la nostra cultura ha dato sempre (*cum grano salis!*) un'interpretazione negativa e *servile*. Succube della grande instaurazione platonica che aveva preteso di avere sciolto l'enigma e di aver trovato nell'anima l'essenza dell'uomo (6), e, con l'anima, l'accesso alla «pianura della verità», essa ha continuamente concepito e ridotto il *corpo* a una *bestia* (si ricordino i cavalli della biga platonica...) - *strumento animato* (... e la concezione aristotelica dello schiavo) o *automa* (Cartesio) - e, come tale, lo ha trattato, continuamente aggogato al carro della ragione. E sull'*animale* della sua classica definizione di *uomo* non ha mai smesso di mettere una bella *croce*.

Di «che lagrime grondi e di che sangue» questa visione - profondamente schizogena e, tuttavia, eccellente strumento di domesticazione e di dominio - solo da due secoli si è cominciato a capire. E lo sforzo per lacerare la ragnatela entro cui l'intelligibile ha avvolto e costretto il sensibile, e restituire così al corpo le ragioni che ha e che la Ragione nega, è tuttora in corso.

La storia della metafisica non è stata e non è uno scherzo. Tra le maglie d'acciaio della sua gabbia intere generazioni di uomini hanno patito - letteralmente - le pene dell'inferno, e tutti, infine, hanno dovuto piegarsi alla forza della Ragione come alla ragione della Forza. Chi si è semplicemente opposto o, meglio, ha scoperto il trucco e mostrato le catene sotto i suoi splendidi fiori - Rousseau fu il *primo maestro del sospetto* (7) - raramente è riuscito a sopravvivere all'ostracismo, al carcere o al rogo. Il Vero, il Bene e il Bello della Ragione hanno finito sempre per vincere e soggiogare il Vero, il Bello e il Bene del corpo, e, pur se nella *stessa casa*, l'una ha sempre rimosso - *rimosso l'animale* (8) - e tenuto fuori scena l'altro.

Paradossalmente la fine possibile di questa Storia è cominciata proprio quando la ragione si apprestava a celebrare il suo trionfo e a indossare le vesti di Dea. Non dopo Hegel. Con Rousseau prima, e con Kant poi. Quando Kant - sull'onda dell'effetto copernicano e, nonostante tutto, fiero difensore della sua come della nostra umile terzietà - ha unito in un saldissimo matrimonio (anche se - per ridotta immaginazione (9) - ancora 'patriarcale') i due produttori dell'umana conoscenza (10) e, implicitamente, ha stabilito le premesse per un pieno riconoscimento dei **due** (coscienza sensibile e coscienza intelligibile - *io intuisco, io penso*) all'interno della *stessa casa-soggetto* (un **vere duo in carne una** a cui solo ora stiamo faticosamente pervenendo), e, così facendo, è giunto a mostrare chiaramente che le pretese della Ragione pura erano ingiustificate e che la metafisica non era una scienza né tanto meno la regina delle scienze, *allora si è aperto l'orizzonte* e si è avviata, insieme con tutto il resto, la stessa riscoperta del corpo (e di tutto ciò che ad esso è legato, compresa la decisiva questione della *differenza sessuale*, già richiamata da Feuerbach (11) e, attualmente, posta all'ordine del giorno dal movimento delle donne).

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre costante... «si danno due tronchi dell'umana conoscenza» (12) - due poli: Kant imposta bene il problema fin dall'inizio. E se pure fallisce nello sforzo di codificare correttamente la *relazione di bipolarità* nel cuore stesso del soggetto trascendentale (offrendo così opportunità alla svolta idealistica e, al contempo, contributi alla restaurazione di quanto aveva demolito), egli è incrollabile e non torna mai indietro. Con tutti i limiti, difende fermissimamente sia la distinzione sia la complementarità tra le due facoltà (sensibilità e intelletto) e, unitariamente, la connessa concezione positiva della natura (13). E, cosa molto significativa, non smette mai di riflettere sulla duplicità dell'io: «non si vuole intendere con ciò - scrive Kant nei *Progressi della Metafisica* - una doppia personalità, perché solo l'io, l'io penso e intuisco, è **la persona**» (14).

Nella consapevolezza - evidentemente - che il punto dolente del suo lavoro stava proprio nel modo in cui aveva strutturato la relazione delle due facoltà nell'unità trascendentale dell'appercezione e, in particolare, che ancora una volta - contrariamente alla sua stessa convinzione («nessuna delle due facoltà è da anteporre all'altra» (15)) - aveva concesso diritti in più all'intelletto rispetto ai sensi (alla coscienza intelligibile rispetto alla coscienza sensibile, all'io penso rispetto all'io intuisco), egli cerca di trovare la sua strada per rendere paritario il rapporto e, così, più dinamica la stessa funzione trascendentale(16).

Contro chi fraintende il suo pensiero e lo vorrebbe trascinare per altre vie (nel 1794 Fichte pubblica *Sul concetto della dottrina della scienza* e la *Fondazione dell'intera dottrina della scienza*, e, nel 1800, Schelling il *Sistema dell'idealismo trascendentale*), il vecchio Kant - è bene ricordarlo - resiste e lavora instancabilmente (nel 1795 appare *Per la pace perpetua*, nel 1797 la *Metafisica dei costumi*, nel 1798 l'*Antropologia pragmatica*, e, nel 1800, per sua volontà e a cura del suo allievo e amico G.B. Jasche, la *Logica*). E sempre movendosi all'interno dell'orizzonte della *Critica della Ragion Pura* - oltre al resto, ai fini della presente nota, si tenga presente l'importante «confutazione

dell'idealismo» (1787), il costante rifiuto di attribuire all'uomo («un essere che è dipendente, e rispetto alla sua esistenza, e rispetto alla sua intuizione») l'intuizione *intellettuale*, e, infine, la radicale presa di distanza dalla *Dottrina della Scienza* di Fichte (17) (del 7.8.1799) - egli sviluppa nuove riflessioni che ampliano e precisano il senso della *sua* rivoluzione copernicana, e che se non si tengono presenti, non solo non si dà a Kant ciò che è di Kant, ma si rischia - come è accaduto - di non capire molta parte di tutta la ricerca posteriore, e, così, di non poter sciogliere quel nodo che non è solo suo: i **due** in **uno**.

Nella *Logica*, in particolare, riprendendo la distinzione (già avanzata nella *Critica della Ragion Pura*) tra una filosofia intesa *scolasticamente* e una filosofia intesa *cosmicamente*, egli chiarisce che la filosofia nel senso cosmico va intesa in senso *cosmopolitico* (18); e, ancora, precisa che le tre celebri domande (già formulate sempre nella *Critica della Ragion Pura* (19): «1. Che cosa posso sapere?, 2. Che cosa devo fare?, 3. Che cosa mi è dato sperare?») non sono affatto sufficienti a delimitare il campo della filosofia in questo nuovo significato e, con ciò, ad esaurire gli interessi fondamentali del cittadino del mondo, o, in senso più proprio, del pianeta Terra.

Per Kant, ora, le tre domande non bastano più: ad esse va unita - e unisce - una quarta e più fondamentale domanda: 4. «Che cosa è l'uomo?». E, dopo aver rifatto l'elenco, aggiunge: «In fondo, si potrebbe ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande [*a cui rispondono, rispettivamente, la metafisica, la morale, la religione, fls*] fanno riferimento all'ultima»(20). L'affermazione è «d'importanza non esagerabile»(21). Esprime l'intenzione di voler riprendere e ripensare le questioni dal punto da cui aveva iniziato, da quel soggetto intorno a cui ha messo a rotare l'oggetto. Non è affatto una cosa da poco.

Probabilmente, reso più attento dalla messa a fuoco cosmopolitica (del 1784 è *L'idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*) della sua posizione e dalla consapevolezza - già espressa sempre nella *Critica della Ragion Pura* - che la nostra Terra «è un'isola» (22) e, ancora, che «sulla [Terra, fls], essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere» (23), oltre che dai continui fraintendimenti del suo lavoro, egli avverte tutta la necessità di reimpostare - in modo più chiaro di quanto abbia fatto e senza cedimenti né materialistici né idealistici - tutte e tre le questioni (metafisica, morale, religione), e, per questo, reinterrogarsi sul soggetto in modo più diretto e determinato: l'uomo, «l'ente sensibile che conosce se stesso» (24).

L'indicazione di Kant non è affatto trascurabile, né sottovalutabile: è carica di teoria, come di futuro. È un'intenzione e un invito a ricominciare da capo, senza tornare al di qua o andare al di là dell'orizzonte critico, e senza abbandonare il corpo e la Terra. Contro la torsione idealistica del suo stesso pensiero e analogamente - ripetiamo - contro ogni riduzione materialistica, Kant guarda di fatto verso quella terza via che la nostra tradizione non ha mai veramente (fallito il tentativo aristotelico) preso in considerazione («*Socrate*: Cos'è dunque l'uomo? [...] *Socr.*: Qui c'è una cosa da cui nessuno può dissentire. *Alcibiade*: Quale? *Socr.*: Che l'uomo sia almeno una delle tre cose. *Alc.*: Quali? *Socr.*: O anima, o corpo, o ambedue insieme, come un tutto unico»(25)) ma che proprio l'impostazione critica del problema della conoscenza lascia intravedere e porta alla luce, in modo nuovo.

Dai «due tronchi dell'umana conoscenza» al «fatto [Factum] indubitabile»(26) che siamo due in uno e all'apertura all'antropologia, come al sapere a cui possono essere ricondotte sia la metafisica sia la morale e la religione, il passo è inevitabile. E Kant lo fa. Per determinare meglio, e senza equivoci, il senso della sua rivoluzione copernicana, bisogna, ripensare quel soggetto che noi siamo, e, quindi, rimettere in campo il rapporto tra quei due Io (io penso, io intuisco) che caratterizzano l'unità dell'essere umano e, con ciò, lo stesso rapporto con l'esperienza.

Ancor prima di Hegel, l'indicazione è già data e la strada già aperta: il segreto della metafisica, il segreto della morale, «il segreto della teologia è l'antropologia»(27). Nonostante i suoi sbandamenti e le sue contraddizioni, il «cinese» di Koenigsberg non confuse mai i «cento talleri immaginari e i cento talleri reali»(28) e rimase sempre *fedele alla terra* (29); e questo, chi ha camminato nella direzione da lui indicata, bene o male, già sapeva. Per noi, è meglio tenerne conto.

Senza dare o togliere niente a nessuno, anche Kant aveva capito - e prima di tutti gli altri - che «nella coscienza [...] arriviamo a fantasticare di un io contrapposto a tutto il resto, al non-io», che bisognava «*smettere di sentirsi come questo fantastico ego!*», che bisognava «scoprire gli errori dell'ego» e, finalmente, cominciare a pensare e a «sentire in modo cosmico!»(30): copernicano, ma sempre terrestre. E se alla fine pone la classica questione, non possiamo e non dobbiamo né equivocare, né sottovalutare.

Non è Socrate o Platone che parla o scrive: è Kant! E, quindi, la sua domanda «che cosa è l'uomo?», o, come dirà Nietzsche, «chi siamo noi in realtà?»(31), deve essere intesa nei suoi termini: come sono possibili quegli esseri che sono due in uno?, come è possibile il soggetto?, come è possibile l'uomo?

Dopo Schopenhauer, dopo Feuerbach, dopo Marx, come dopo Nietzsche e Freud, oggi, forse, siamo finalmente più preparati e pronti per rispondere. Riusciremo a portare a compimento la rivoluzione copernicana(32) e ad abitare la Terra serenamente?

* Riprendo qui, un capitolo di un mio lavoro (cfr. Federico La Sala, *Della Terra, il brillante colore*, Prefazione di Fulvio Papi, Roma-Salerno, Edizioni Ripostes, 1996, pp. 112-119), in onore e in memoria di Elvio Fachinelli (e della sua ricerca culminata - nell'anno della morte - con *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989). Mi auguro che esso possa essere utile a meglio comprendere e apprezzare l'importanza teoretica e la portata antropologica della sua opera di psicoanalista e di filosofo.

- (1) L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer. Feuerbach. Nietzsche*, Roma, Edizioni Studium, 1990, p. 16.
- (2) *Op. cit.*, p. 15.
- (3) *Ibidem*, p. 16.
- (4) “[...] due poli. Se da un lato la coscienza e lo spirito umano vengono considerati sempre più nei loro condizionamenti corporei e istintuali, d’altro canto il corpo non è più considerato oggetto di un soggetto, ma come soggetto esso stesso, sorgente di intenzionalità e di valore, realtà non meramente fisica, ma tessuto di emotività e vitalità che si estendono fino al centro coscienziale dell’uomo» (*op. cit.*, p. 15).
- (5) *Ibidem*, pp. 20-21.
- (6) «L’anima è l’uomo» (Platone, *Alcibiade primo*, 130 c).
- (7) «Lo spirito ha le sue esigenze come le ha il corpo. Queste ultime costituiscono le basi della società, le prime ne sono l’ornamento. Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini riuniti in società, le scienze, le lettere e le arti, con minor dispotismo e forse con maggiore autorità, stendono ghirlande di fiori sulle ferree catene di cui gli uomini sono gravati, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per la quale parevano essere nati, fanno loro amare la schiavitù cui sono soggetti, formando quelli che si chiamano i popoli civili» (J.J. Rousseau, *Discorso sulle Scienze e le Arti*).
- (8) Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, cap. 48.
- (9) Sull’intricata questione, si cfr. almeno M. Heidegger, *Kant e il problema della Metafisica*,

Bari. Laterza, 1981, pp. 113-174, e si ricordi che Kant resta, in ultima analisi, ancorato alla convinzione che la sensibilità «in sé è plebe, perché non pensa» (*Antropologia*, pf. 8: «Apologia della sensibilità»).

- (10) «Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione. Ma non perciò si devono confondere le loro parti; ché, anzi, si ha grande ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte» (I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Bari, Laterza. 1966, I, p. 94).
- (11) Su questo, cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo...*, cit., p. 149.
- (12) Kant, *op. cit.*, p. 61.
- (13) A riguardo molto hanno insistito, e a ragione, G. Della Volpe prima (cfr. *Logica come scienza storica*, Roma, Editore Riuniti, 1969, p. 18) e poi L. Colletti (cfr. *Il marxismo e Hegel*, Bari. Laterza, 1969. pp. 45 ss.).
- (14) Cfr. I. Kant, *I progressi della Metafisica*. Napoli. Bibliopolis, 1977, p. 77.
- (15) Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., p. 94.
- (16) Su questo, cfr. anche P. Manganaro, *Introduzione a: I. Kant, I progressi...*, cit., pp. 42-43.
- (17) Per la dichiarazione di Kant sulla «Dottrina della scienza» di Fichte (7.8.1799), cfr. C. Cesa, *Fichte e il primo Idealismo*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 88-90.
- (18) Cfr. I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Bari, Laterza. 1984, p. 18.
- (19) Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., II, p. 612.
- (20) Cfr. I. Kant, *Logica*, cit., p. 19.
- (21) *Op. cit.*, p. XIV. Su questo, cfr. anche M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 178 ss.
- (22) Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., I, p. 243.
- (23) Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*. A riguardo, cfr. anche N. Bobbio, *Kant e la Rivoluzione Francese*, in «Nuova Antologia», luglio-settembre 1990, pp. 53-60.
- (24) Per questi problemi, cfr. P. Manganaro, *op. cit.*, p. 43. e l'*Introduzione* di V. Mathieu a: I. Kant, *Opus Postumum*, Bologna, Zanichelli, 1963, pp. 3-57.
- (25) Cfr. Platone, *Alcibiade primo*, 130 a.
- (26) Cfr. I. Kant, *I progressi...*, cit., p. 77.
- (27) Cfr. L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per una riforma della Filosofia*, in: L. Feuerbach, *Principi della Filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi. 1971, p. 49.
- (28) *Op. cit.*, p. 106.
- (29) F. Nietzsche, *Opere*, VI, 1. p. 6.
- (30) F. Nietzsche, *Opere*, V. 2. pp. 280-281.
- (31) F. Nietzsche, *Opere*, VI. 3, p. 213.
- (32) A riguardo si tenga presente l'indicazione di Th. W. Adorno sulla necessità di «una seconda rivoluzione copernicana », e, in particolare, si cfr. A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, Feltrinelli. 1977, pp. 68-70. Sul tema, inoltre, cfr. l'importante inedito di E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in «aut aut», 245, settembre-ottobre 1991, pp. 3-18; Guido D. Neri, *Terra e cielo in un manoscritto del 1934*, *op. cit.*, pp. 19-44; e F. La Sala, *Per una nuova cultura all'altezza del Pianeta Azzurro*, in «La Critica Sociologica». 93, 1990, pp. 111-115.

B. MONOTEISMO, CRISTIANESIMO E DEMOCRAZIA

di Federico La Sala *

1.

Esportare la Democrazia è possibile, ma l'ostacolo è il monoteismo. Questo il titolo di presentazione del *Corriere della Sera* (3.4.2007), in anteprima, di una pagina della nuova edizione del saggio di **Giovanni Sartori**, *Democrazia. Cosa è?*. E questo è l'avvio del discorso:

"Al quesito se la democrazia sia esportabile, si può obiettare che la democrazia è nata un po' dappertutto, e quindi che gli occidentali peccano di arroganza quando ne parlano come di una loro invenzione e vedono il problema in termini di esportazione. Questa tesi è stata illustrata in un recente libriccino (tale in tutti i sensi) intitolato *La democrazia degli altri* dell'acclamatissimo premio Nobel Amartya Sen. A dispetto di Sen e del suo terzomondismo, la democrazia - e più esattamente la liberaldemocrazia - è una creazione della cultura e della civiltà occidentale. La democrazia degli altri non c'è e non è mai esistita, salvo che per piccoli gruppi operanti faccia a faccia, che non sono per nulla equivalenti alla democrazia come Stato 'in grande'. Pertanto il quesito se la democrazia sia esportabile è un quesito corretto. Al quale si può obiettare che questa esportazione sottintende un imperialismo culturale e l'imposizione di un modello eurocentrico. Ma se è così, è così. Le cose buone io le prendo da ovunque provengano. Per esempio, io sono lietissimo di adoperare i numeri arabi. Li dovrei respingere perché sono arabi? Allora la democrazia è esportabile? Rispondo: in misura abbastanza sorprendente, sì; ma non dappertutto e non sempre. E il punto preliminare è in quale delle sue parti costitutive sia esportabile, o più esportabile". (...) "Ricapitolando, non è vero che la democrazia costituzionale, specialmente nella sua essenza di sistema di demoprotezione, non sia esportabile/importabile al di fuori del contesto della cultura occidentale. Però il suo accoglimento si può imbattere nell'ostacolo delle religioni monoteistiche. Il problema va inquadrato storicamente così".

2.

Gian Maria Vian - in una nota apparsa sull'*Avvenire* (4.4.2007), dal titolo *Monoteismi e democrazie: che gaffe!* - commenta e, contro la semplificazione di Sartori (innanzitutto, e dello stesso *Corriere*), sollecita a riflettere con minore superficialità e a non semplificare la complessità della questione: "Adombrando una squalificazione dei monoteismi tanto diffusa quanto storicamente debole, la tesi dimentica che la culla della democrazia è la tradizione occidentale, secolarizzata quanto si vuole ma storicamente cristiana, e cioè, fino a prova contraria, monoteista. Non si può poi dimenticare che Israele, radicato in una tradizione culturale altrettanto monoteista, è da oltre mezzo secolo un modello di democrazia nel vicino Oriente (dove democratico era fino a un trentennio fa anche il Libano, certo non politeista). Infine, come essere sicuri che i problematici rapporti tra islamismo e democrazia siano dovuti al suo monoteismo? Il punto insomma non è questo, e se tanti sono gli ostacoli della democrazia tra questi certo non vi sono le religioni monoteistiche".

3.

Ora, se è vero - come è vero - che la democrazia si fonda sull'idea di autonomia dell'uomo (dell'uomo e della donna!) e che la premessa della modernità è l'autonomia (dell'uomo e della donna!), non è ancora e affatto altrettanto chiaro cosa significa quell'"*auto*" premesso a "*nomia*". E, se non vogliamo perdere quanto conquistato, non possiamo ripetere all'infinito sempre lo stesso ritornello: *illuminismo, illuminismo!!!* La conoscenza di sé ("*auto*") non è finita e non è affatto e ancora ben de-finita: "La più utile e meno progredita di tutte le conoscenze umane mi sembra quella dell'uomo" (J.J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, Prefazione). E, necessariamente, non possiamo non riprendere l'interrogazione e il cammino: "Chi siamo noi, in realtà?" (Nietzsche) e "**Sapere aude!**".

Locke e Rousseau, come Kant, hanno fatto un grande lavoro, ma - se non vogliamo smettere di pensare e porre davvero fine all'avventura umana - dobbiamo continuare a portarlo innanzi. C'è un nodo non sciolto al fondo del loro pensiero ed è proprio il nodo di "*dio*". Vogliamo chiarircelo o no?!

"Se la Divinità non esiste, solo il cattivo ragiona, il buono non è altro che un insensato" (*Emilio*). J.-J. Rousseau è il primo grande maestro del sospetto (dopo vengono Marx, Nietzsche, e Freud - e grazie a lui!): "Non concediamo nulla ai diritti della nascita e all'autorità dei padri e dei pastori, ma richiamiamo all'esame della coscienza e della ragione tutto quello che loro ci hanno insegnato fin dall'infanzia" (*Emilio*).

Locke polemizza con il cattolicesimo e l'ateismo quali "religioni" incompatibili con l'orizzonte democratico; Rousseau - pur polemizzando anch'egli duramente con il cristianesimo storico come una religione altrettanto incompatibile con una società democratica e tentando di pensare meglio la democrazia dei moderni - sottolinea tuttavia con forza la grande differenza tra Socrate e Gesù: "*Quali pregiudizi, quale cecità (quale malafede) non bisogna avere per osar paragonare il figlio di Sofronisco col figlio di Maria! Che distanza c'è dall'uno all'altro!*" (*Emilio*). Ma "la religione di preti" riesce ad accecarlo, e a non fargli vedere la connessione tra l'altro "mondo possibile" a cui egli stesso pensa e quello del messaggio evangelico: "Gesù Cristo, il cui regno non era di questo mondo, non ha mai pensato a dare un pollice di terra a nessuno, e non ne possedette mai lui stesso; ma il suo umile vicario, dopo essersi impadronito del territorio di Cesare, cominciò a distribuire il comando del mondo ai servitori di Dio" (*Frammenti politici*).

Rousseau cerca in tutti i modi di impostare bene il "trattato le cui condizioni siano eque" (Virgilio, *Eneide*, XI), ma perde il filo e, alla fine, si ritrova a riproporre la religione dei romani - la "religione civile", contro la "religione romana", cattolica! Senza volerlo, prepara la strada "cattolico-romana" a Fichte, a Hegel, a Marx, a Gentile e a Lenin.

Kant reimposta il problema e riparte, bene: "tutto proviene dall'esperienza, ma non tutto si risolve nell'esperienza" o, diversamente, tutto viene dalla natura ma non tutto si risolve nella natura; alla fine egli non riesce a sciogliere il nodo e resta in trappola. Al di là del mare di nebbia non può andare e - per non distruggere i risultati della sua esplorazione - si accampa lì dove è riuscito ad arrivare e decide: *Io voglio che Dio esista*.

Per Kant, Rousseau e Newton, come Locke, non sono stati affatto cattive guide per il suo viaggio. Il suo cammino è stato lungo, fruttuoso e coraggioso: *la Legge morale dentro di me, il Cielo stellato sopra di me!* E, onestamente, rilancia di nuovo la domanda antropologica, quella fondamentale: "*Che cosa è l'uomo?*". Teniamone conto.

Ciò che essi cercavano di capire e quindi di sciogliere era proprio il nodo che lega il problema "religioso", il legame "sociale", il problema di "Dio", il problema della Legge, non quello o quella dei Faraoni e quella di una Terra concepita come un "campo recintato" o assoggettata alla "*Moirà*" di Orfeo e alla Necessità.

Filosoficamente, è il problema dell'inizio ... e, con esso, *dell'origine e dei fondamenti della disuguaglianza* tra gli esseri umani. *Il problema J.J. Rousseau*, dunque: *No King, no Bishop!* Il problema della Legge - e della *Lingua*: il problema stesso del principio di ogni parola, la *Langue*, *Essai sur l'origine des langues!* Da dove il Logos e la Legge?! E, con queste domande, siamo già all'oggi, agli inizi del '900: Ferdinand de Saussure! Ma ritorniamo al problema politico, della Legge della Polis o, come scrive Rousseau, della *Cité*. La questione è decisiva ed epocale: ed è al contempo questione antropologica, politica, e "teologica". In generale è la questione del rapporto Uno-Molti - una questione lasciata in eredità da Platone, e riproposta da Rousseau, nei termini del rapporto volontà generale - volontà di tutti o del cosiddetto "uno frazionario", e risolta ancor oggi nell'orizzonte moderno (cartesiano) - dopo Cristo, come dopo Dante, Rousseau e Kant - in modo greco, platonico-aristotelico. Una tragedia, e non solo quella di Nietzsche. In tutti i sensi.

Se continuiamo a truccare le carte e confondiamo l'Uno al numeratore con un "uno" degli "uno" o delle "uno" al denominatore finiremo per cadere sempre nella trappola della dittatura, e nel dominio del "grande fratello". E non riusciremo mai a distinguere tra "Dio" **Amore [Charitas]**, e "Dio" *Mammona [Caritas]* - tra la "volontà generale" dell'Uno e la "volontà generale" di "uno", camuffato da "Uno". Liberare il cielo, pensare l' "*edipo completo*" - come da progetto di Freud.

Vedere solo i molti (gli individui, meglio gli uomini e donne in carne ed ossa, le persone) che agiscono, discutono e lottano, e non vedere l'Uno, che è il Rapporto e il Fondamento di tutti e il Rapporto dell'Uno stesso con tutti i vari sotto-rapporti (economici, politici, religiosi, giuridici, pedagogici, familiari, e, persino, di amicizia) dei molti e tra i molti ... non porta da nessuna parte, se non alla guerra e alla morte. In tale orizzonte (relativistico, scettico e nichilistico), chi vuole guidare chi, che cosa può fare, che cosa può insegnare, che cosa può produrre ... se non il suo stesso "uno" - allo specchio? Un narcisismo personale e istituzionale, imperialistico e ... desertificante!

È elementare, ma è così - come scriveva l'oscuro di Efeso, Eraclito: "bisogna seguire ciò che è comune: e ciò che è comune è il *Logos*" - la Costituzione, prima di ogni calcolo, per ragionare bene. La **Costituzione** è il fondamento, il principio, e la bilancia!!! Questo è il problema: la cima dell'iceberg davanti ai nostri occhi, e il punto più profondo sotto i nostri stessi piedi!!! E se non vogliamo permanere nella "preistoria" e, anzi, vogliamo uscirne, dobbiamo stare attenti e attente e ripensare tutto da capo, dalla radice (Kant, Marx), dalle radici: gli uomini e le donne, i molti, e il Rapporto-Fondamento che li collega e li porta - al di là della natura - nella società, e li fa essere ed esseri umani - dopo *il lavoro in generale*, il **rapporto sociale di produzione in generale** è la questione all'ordine del giorno nostro, oggi.

Riprendiamo. Allora, come si passa dalla "solitudine" naturale alla "solidarietà" sociale, e cosa svela questa a quella? Vediamo. "Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che ad esso non è essenziale, ci si accorgerà che si riduce ai seguenti termini [...] al posto della singola persona di ciascun contraente, quest'atto di associazione dà vita a un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea; da questo stesso atto tale corpo riceve la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, che si forma così mediante l'unione di tutte le altre, assumeva in altri tempi il nome di *Cité*, e prende ora quello di repubblica [...]"(*Contratto Sociale*).

Cosa sta cercando di pensare Rousseau? Cerca di chiarirsi e di chiarirci il passaggio dal naturale "stato" di tanti "uno" (1....1) al "nuovo stato" realizzato dal patto stesso - quello di UNO/molti, UNO/1+1...+1+1+1. Questo è il nuovo "soggetto" e questo il nuovo "fondamento" - la misura di tutte le cose, di quelle che esistono e di quelle che non esistono. E questo Uno non è mai un "uno", ma è il Rapporto Sociale che dà sostanza e fondamento a tutti gli "uno".

Basta con le robinsonate! Se è vero che "questa Terra è un'isola"(Kant), non è affatto e altrettanto vero che l'uomo si fa da solo (*self made man*)! Noi siamo sempre in relazione - dalla nascita alla morte, e in tutti gli ambiti: esseri umani, solo in società - né dio né bestia, già Aristotele.

Che cosa svela il "patto di alleanza"? Svela che "Dio esiste", che "solo Dio è sapiente"(Socrate), "solo Dio è buono" (Gesù), e che noi stessi siamo i figli e le figlie di "Dio!!! Che i soggetti che fanno Uno sono due (1+1) e, nel momento in cui fanno Uno, avviene la loro "trasmutazione" (da "padri" e "madri" in "figli" e "figlie" del loro stesso "Figlio" ... che è il loro stesso "Padre" che li ha generati) e, così, il ri-conoscimento della loro differenza e della loro identità. E come 1 e 1, che hanno superato la loro ideologica e naturalistica isolatezza e sono diventati Uno (1+1....+1), aprono gli occhi sulla "natura" e "dio" e - "faccia a faccia" - vedono "Dio" stesso! "*Vere duo in carne una*": un'altra "scienza della logica" e un'altra "logica della scienza".

In democrazia, e nella democrazia non borghese, non vale più la logica dell'amico-nemico (la logica dialettica del padrone-servo), ma la logica dell'amico-amico, una logica *chiasmatica e accogliente*, nel rispetto reciproco della propria e della comune sovranità, concessaci dal nostro stesso rapporto, patto di alleanza - di fuoco di vita, non di distruzione e di morte infernale!

4. **Italia.** Non confondiamo i livelli... e cerchiamo di non perdere la bussola della nostra sana e robusta **Costituzione**. Pensare e pensare, ma pensiamo democraticamente e correttamente. "Forza **Italia**": Non è possibile e non è accettabile! È necessario continuare a tentare, continuare a cercare (*cercate ancora*: come ha detto, scritto e ricordato poco tempo fa, il 'vecchio', indomabile, libero e fiero Pietro Ingrao in onore di Luigi e di Giaime Pintor, ma anche di Claudio Napoleoni, che amava questa indicazione immortale). Non facciamo i furbi e le furbe, e soprattutto non accechiamoci reciprocamente né accechiamo gli altri e le altre che hanno i piedi e il cuore sulla base del nostro stesso Fondamento e la vita nell'orizzonte della nostra stessa Alleanza. In giro già ci sono tanti pifferai ciechi, con strumenti sempre più sofisticati, pronti a farlo. Per questo, quale indicazione? Chi si vuole porre fuori dal patto dell'Alleanza costituzionale, è libero di farlo ma non si metta sulla strada di Epimenide il Cretese, non si venda al mentitore e non faccia apologia di *Baal*-lismo!

L'"io voglio che Dio esista" di Kant - non dimentichiamolo - è da coniugare con la negazione della validità della "prova ontologica" e non ha nulla a che fare con tutti gli idealismi platonici o cartesiani ed hegeliani e marxisti, e porta alla conciliazione dell'"uno" con l'altro "uno" e di "Dio" con il mondo. Ma, a questo punto, con Kant come con Dante (Gioacchino da Fiore e Marx e Nietzsche e Freud ed Enzo Paci), siamo al di là di Hegel e dell'imperialismo logico-romano - alla **Fenomenologia dello Spirito ... dei Due Soli**. Sulla Terra, nell'oceano cosmico (Keplero, Bruno). La "rivoluzione copernicana" è ... appena agli inizi: *Plus ultra* (Bacone), "**Sapere aude!**"(Kant) - a tutti i livelli. Ed è "*una seconda rivoluzione copernicana*" (Th. W. Adorno).

Nota bibliografica, per ulteriori approfondimenti:

Federico La Sala, CON KANT E FREUD, OLTRE. Un nuovo paradigma antropologico: la decisiva indicazione di ELVIO FACHINELLI.

Federico La Sala, La mente accogliente. Tracce per una svolta antropologica, Antonio Pellicani Editore, Roma 1991.

Federico La Sala, Della terra, il brillante colore. Note sul “Poema” rinascimentale di un ignoto Parmenide Carmelitano (ritrovato a Contursi Terme nel 1989) , Ripostes Edizioni, Roma-Salerno 1996.

Federico La Sala, L’enigma della sfinge e il segreto della piramide. Considerazioni attuali sulla fine della preistoria in forma di lettera aperta, Ripostes Edizioni, Roma-Salerno 2001.