

PIERO DI VONA, *L'ONTOLOGIA DIMENTICATA. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, Napoli, La Città del Sole, 2008, 165 pp.

Ho avuto il piacere di presentare, insieme ai colleghi Paolo Cosenza e Pasquale Giustiniani, il volume *L'ontologia dimenticata* del Prof. Piero Di Vona all'Istituto di Studi Filosofici di Napoli il 28 settembre u.s. Non starò a ripetere quanto dissi in quella sede ma farò alcune riflessioni che non ebbi modo di fare allora, anche perché in quell'occasione, parlando per ultimo, mi premette più evidenziare aspetti del lavoro sottaciuti o non evidenziati abbastanza dagli altri relatori che esprimere appieno il mio punto di vista.

Tutti gli storici della filosofia si situano in una gamma che si estende, senza soluzione di continuità, tra due gruppi estremi: gli storici della filosofia che ripetono i luoghi comuni senza apportare alcun nuovo contributo e quelli che dissodano terreni mai lavorati e, scavando in profondità, riportano alla luce preziosi reperti. Questi ultimi fanno un lavoro che somiglia tantissimo sia a quello dei paleontologi sia a quello degli archeologi: a quello dei primi, perché ogni fossile rinvenuto è quasi sempre un anello di congiunzione tra altri fossili, il che permette di colmare la discontinuità tra due stadi di un processo evolutivo; a quello dei secondi, perché è proprio l'archeologia che ci ha consentito di conoscere l'evoluzione degli ideogrammi cinesi a partire dai pittogrammi originari incisi su conchiglie o su ossi, e la parentela della scrittura cuneiforme della Fertile Mezzaluna, impressa su reperti fittili, con quella lineare.

Dirò subito, senza mezzi termini, che Piero Di Vona appartiene a quest'ultima, paziente e spesso caparbia, ma sempre preziosa e soprattutto geniale categoria di storiografi.

Dividerò il mio intervento in tre punti: a) accennerò ad un episodio della mia vita; b) esaminerò brevemente l'analisi divoniana dell'ontologia spagnola dell'età moderna; c) mi fermerò più dettagliatamente sui contributi originali del nostro geniale ed acuto studioso, che consentiranno – almeno me lo auguro – una revisione del paradigma storiografico kantiano ormai consolidato, che si trasmette stancamente, e spesso acriticamente, da una generazione di studiosi all'altra.

1. Quando feci il concorso per assistente ordinario alla cattedra di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli, all'epoca non ancora intitolata al suo fondatore, – concorso contrastato, come sanno molti dei presenti, per motivi extrascientifici ed extraccademici – la Commissione esaminatrice era costituita dal presidente Nicola Petruzzellis, dal membro Pietro Piovani e dal rappresentante degli assistenti Raffaele Pucci, anche se quest'ultimo nel frattempo era diventato professore. Il prof. Petruzzellis, per garantire al massimo la trasparenza del concorso, disse a Piovani: “Interrogalo tu”. Portavo il testo della *Critica della ragion pura* in tedesco. Il Prof. Piovani mi chiese la differente trattazione della deduzione trascendentale nell'edizione dell'81 ed in quella dell'87. Quando si rese conto che conoscevo nei minimi particolari la questione e la sterminata letteratura sull'argomento – dalla teoria della composizione a mosaico propugnata dall'Adickes a quella della congerie di *Lose Blätter* sostenuta dal Vaihinger, dalla posizione del Birven alle interpretazioni del De Vleschauwer e del Paton – mi chiese “Ma lei personalmente che ne pensa?”. La mia risposta fu lapidaria “*La Critica della ragion pura* non si regge in piedi”. Il prof. Piovani ebbe un sussulto, ma dovette

cambiare opinione quando, a partire dal libro IV del *Trattato sulla natura umana* di Hume, giustificai il mio punto di vista. Hume, come ben sanno quelli che ne conoscono l'*opera omnia* di prima mano, parte dall'*esse est percipi* berkeleyano, inteso in forma radicale, senza tacite concessioni a metafisiche materialistiche o spiritualistiche: esiste soltanto una successione di impressioni e di idee che sono l'immagine illanguidita delle prime. Come si spiega la credenza in un mondo esterno? Le nostre impressioni sono intermittenti, si pensi alla loro assenza durante il sonno, ma si somigliano. Che fa l'immaginazione? Collega le impressioni con le rispettive idee e pensa che le impressioni vi siano anche quando non ci sono. Di conseguenza – conclude il filosofo scozzese – immaginiamo che esiste un mondo esterno anche quando questo non viene percepito. Fin qui Hume. Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) espone un celebre teorema: “La pura, ma empiricamente determinata coscienza del mio singolare esserci, prova l'esserci degli oggetti dello spazio fuori di me”. (*K.r.V.*, B 275). Si pone la domanda: gli oggetti nello spazio sono esterni all'io empirico o all'io trascendentale? Se sono esterni all'io empirico, ma immanenti all'io trascendentale, allora non è superato l'idealismo, e Kant vi resta irretito, nonostante le sue proteste; se sono esterni all'io trascendentale, allora tutto l'edificio kantiano crolla”. “È il più maturo di tutti” concluse il Prof. Piovani, riferendosi ai tre candidati esaminati in ordine alfabetico prima di me. Eravamo quattro in tutto.

Hume mi aveva aperto gli occhi. Mi aveva consentito di tagliare la testa al toro: un aggrovigliato problema (quello della deduzione trascendentale), utilissimo per scrivervi pubblicazioni in vista di concorsi universitari, era in effetti uno pseudoproblema. Un unico rammarico: avevo perso dieci anni della mia vita a studiarlo! Sempre più fortunato di Carmelino Lacorte che, a quanto mi è stato riferito, arrivò alle mie stesse conclusioni dopo aver studiato il filosofo di Königsberg per quarant'anni.

Ho iniziato con un ricordo personale per un motivo molto semplice: ringraziare il professore Di Vona che mi ha fatto conoscere una serie di tematiche a me ignote. Se avessi avuto la fortuna di conoscerle all'epoca, probabilmente esse mi avrebbero aperto gli occhi di buon'ora e mi avrebbero consentito di arrivare con molto anticipo alle mie drastiche conclusioni, guadagnando tempo per altre ricerche.

2. Il volume del prof. Di Vona si articola in tre capitoli dedicati, rispettivamente, a) all'ontologia spagnola dell'età moderna, b) al “trascendentale” nella *Critica della ragion pura*, c) alla critica di Hegel ed alla spiritualità di Kant.

L'opera impressiona favorevolmente il lettore già sul piano formale: ogni capitolo è diviso in brevi, agilissimi paragrafi. La scelta è veramente felice dato il contenuto densissimo di essi. La mancanza di siffatte divisioni avrebbe comportato una fatica immane per il lettore dinanzi all'enorme quantità di carne messa a cuocere.

Il Di Vona esordisce col rilevare che, tra gli ultimi decenni del secolo XVI e per tutto il XVII secolo si costituì una scienza neutra che assunse il nome di ontologia: “In questa scienza la dottrina medievale della trascendenza dell'ente, e delle proprietà che a questo spettano in quanto ente, raggiunse la massima perfezione e si completò in una teoria unitaria e sistematica”. (p. 13). L'ontologia moderna non è concepita come una scienza propedeutica, bensì come “la scienza conclusiva e finale raggiungibile dalla mente umana che si porta oltre i concetti dell'infinito e dei gradi e delle potenze dell'infinito”. (p. 16).

Dopo aver sottolineato come l'ontologia si diparta, staccandosi come scienza autonoma, dal tronco della *philosophia prima* di Aristotele, il Di Vona, con la puntigliosità e la pazienza di chi è abituato a chiarire i problemi prima a se stesso, fa un esame meticoloso di tutte le sfaccettature che l'analisi dell'ente assume presso i vari autori (Bernaldo de Quiros, Riccardo Lynch, Rodrigo De Arriaga, Pietro Hurtado de Mendoza, Stefano Spinola, e così via). Il dibattito nasce dalla contrapposizione tra l'analogia tomasiana e univocità scotiana dell'essere, ma i suoi sviluppi spesso si intrecciano e si intersecano. Di qui l'analisi dei concetti "trascendentissimi" o "supertrascendenti", e l'indagine sulle varie modalità della "trascendenza": "trascendenza" in generale, "trascendenza" d'inclusione, "trascendenza" d'adiacenza, "trascendenza" di identità, "trascendenza" reale e "trascendenza" formale. Segue la disamina dei concetti "trascendenti" – distinti in assoluti, relativi, semplici, disgiunti – ed i paragrafi conclusivi dedicati all'ente primo intelligibile, al significato del concetto di ente ed al suo primato.

Se il Di Vona non tralascia mai di evidenziare la complessità delle varie concezioni dei differenti autori, è al gesuita spagnolo Sebastiano Izquierdo e soprattutto al suo *Pharus Scientiarum* che vanno le simpatie dello studioso, in quanto saranno i problemi e le distinzioni dell'Izquierdo a fare da sfondo ai problemi e alle distinzioni del Kant della *Critica della ragion pura*. Il "trascendente" della Seconda Scolastica si trasformerà nel "trascendentale" kantiano. Anche se la problematica verrà trasposta dal piano del pensato a quello del pensante, per usare il linguaggio di Giovanni Gentile, è pur sempre quella. Ignorare siffatta problematica vuol dire precludersi la via alla comprensione di certe difficoltà insite nella *Critica* del filosofo di Königsberg.

La "trascendenza" di un concetto significa massima universalità. In base alla classificazione di Izquierdo un concetto "trascendente" può essere o universale o particolare o singolare; quanto al modo della "trascendenza", questa può verificarsi o per identità o per inclusione o per adiacenza; infine la "trascendenza" di un concetto può essere o fisica o metafisica. (p. 33). Le modalità della "trascendenza" particolarmente rilevanti per una rilettura della *Critica della ragion pura* sono quella d'inclusione e quella di adiacenza.

La "trascendenza" è detta d'inclusione quando un concetto è ritenuto incluso in tutti i concetti ad esso inferiori. La "trascendenza" è detta di adiacenza quando un concetto non può non aggiungersi ai concetti ad essi inferiori, ma non è incluso in essi. Tra "trascendenza" d'inclusione e "trascendenza" di adiacenza non c'è termine medio: "Se un predicato "trascendente" è incluso nei concetti inferiori, allora esso non è mai un predicato adiacente. Se, invece, un predicato "trascendente" è adiacente ai concetti inferiori, allora esso non vi può mai essere incluso. Per conseguenza, è contraddittorio che un predicato "trascendente", insieme e sotto lo stesso rispetto, sia adiacente ed incluso nei concetti inferiori. Questa è una regola ben ferma dell'ontologia dell'età moderna quanto alla modalità della "trascendenza" di un concetto. Essa non può essere trasgredita". (p. 41)

3. La dicotomia "trascendentalità" d'inclusione e "trascendentalità" di adiacenza, anche se Kant non usa simile terminologia, attraversa tutta l'estetica trascendentale e tutta l'analitica trascendentale

*La dicotomia “trascendentalità” d’inclusione e “trascendentalità” d’adiacenza nell’estetica trascendentale.*

È noto che per Kant lo spazio è la forma della sensibilità esterna, il tempo invece, non solo è la forma della sensibilità interna, ma è la condizione formale di tutti i fenomeni in generale. Si pone il problema: come si riferisce lo spazio alle rappresentazioni? Come si riferisce ad esse il tempo?. “Kant – scrive Di Vona – pensa che lo spazio sia costituito da parti collocate l’una fuori dell’altra, le quali si aggiungono per formare uno spazio più grande. S’impone la conclusione che la struttura stessa dello spazio kantiano comporti necessariamente che esso, come forma trascendentale, trascenda per adiacenza tutte le rappresentazioni inferiori, le quali non possono comportarsi che come aggiunte rispetto allo spazio che le contiene”. (pp. 83-84).

Diversa è la condizione che Kant fa del tempo: “Nel capitolo dedicato allo schematismo trascendentale – continua Di Vona – egli (*sc.* Kant) afferma che il tempo è contenuto in ciascuna rappresentazione empirica del molteplice. La trascendentalità del tempo è, dunque, manifestamente una trascendentalità d’inclusione, rispetto a tutte le rappresentazioni inferiori dal momento che [...] il tempo è per Kant la condizione formale di tutti i fenomeni in generale”. (p. 84).

Dal momento che trascendentalità d’inclusione e trascendentalità di adiacenza sono incompatibili tra loro, Di Vona mette a fuoco due difficoltà intimamente connesse che emergono dal testo kantiano: (a) come la trascendentalità d’inclusione propria del tempo possa accordarsi con la trascendentalità di adiacenza propria dell’unità sintetica dell’appercezione; (b) come il tempo, caratterizzato dalla trascendentalità d’inclusione rispetto a tutte le rappresentazioni, possa essere il fondamento ed il presupposto di proposizioni sintetiche a priori che sono invece caratterizzate dalla trascendentalità di adiacenza.

Difficoltà analoghe a quelle ora evidenziate emergeranno nell’esame dell’analitica trascendentale.

*La dicotomia “trascendentalità” d’inclusione e “trascendentalità” d’adiacenza nell’analitica trascendentale.*

Con l’acribia che contraddistingue lo storico della filosofia di razza, Di Vona elenca preliminarmente, ai fini della messa a fuoco della problematica, sia tutti i passi in cui Kant parla de “l’io penso” – definito, nei vari contesti, “un atto”, “un essere (*Wesen*)”, “una rappresentazione”, “un fenomeno costante”, una “percezione”, “un’appercezione, ecc. – sia tutti i luoghi in cui il filosofo di Königsberg parla de “la funzione dell’io penso” anche questa definita ora come “soggetto trascendentale”, ora come “condizione formale incondizionata”, ora come “forma semplice di tutte le rappresentazioni, dei pensieri e di ogni giudizio”, e così via. Spianatasi la via nei confronti dei vari fraintendimenti e delle critiche cui la sua interpretazione potrebbe essere assoggettata da quanti studiano Kant di seconda mano e non nei testi originali in tedesco, il Nostro, sempre confrontando i vari testi, arriva alla conclusione che “l’unità analitica della coscienza ha un rapporto di “trascendenza” d’inclusione con le rappresentazioni, mentre, al contrario, l’unità sintetica dell’appercezione, che è il presupposto dell’unità analitica, accompagna, anzi “deve poter accompagnare, tutte le

mie rappresentazioni, sicché la sua trascendentalità non può essere che una “trascendenza” di adiacenza”. (pp. 93-94).

Seguono pagine tra le più dense e profonde del lavoro divoniano. Non posso non soffermarmi su un passo di cui, al fine di evitare fraintendimenti, riporto due brani: “In Kant – scrive lo studioso – si produce un paradosso: l’unità analitica dell’io penso comporta la “trascendenza” perché implica la sua inclusione nelle nostre rappresentazioni e nei nostri concetti. Al contrario, l’unità sintetica di questo medesimo io penso, proprio perché si limita ad accompagnare le nostre rappresentazioni, non può implicare l’inclusione in esse. A parer nostro, il paradosso di Kant non implica contraddizione dal lato dell’io penso perché questo è certo uno, ma accompagna le rappresentazioni in quanto unità sintetica, ed è incluso in esse in quanto unità analitica, e perciò è incluso e accompagna sotto due diversi aspetti [...] Ma la contraddizione che non si produce dal lato del soggetto della conoscenza, si produce dal lato dell’oggetto della conoscenza, ossia della rappresentazione. Un’unica e medesima rappresentazione è insieme soggetta all’unità sintetica e all’unità analitica dell’io. In quanto sottoposta alla sintesi a priori la rappresentazione è accompagnata dall’ “io penso”. Ma in quanto sottoposta all’unità analitica la rappresentazione include questo stesso io penso. Ci dovrebbe essere coerenza tra i due atti del conoscere una medesima rappresentazione. Ma questo non avviene, e perciò c’è contraddizione tra i due atti”. (pp. 95-96). Resta così provato quanto il Di Vona aveva già annunciato nella Premessa del suo volume: “Forme diverse del trascendentale si affrontano, si complicano e si contrastano senza riuscire ad unirsi nel “gran libro” di Kant che ha impresso un segno indelebile su tutta la filosofia posteriore”. (p. 13). L’Autore non tralascia di notare, qua e là, come Kant abbia preso posizione contro la metafisica speciale (psicologia razionale, cosmologia razionale, teologia razionale) ma mai contro l’ontologia. (p. 73 e p. 111).

Nel 2005 è stato pubblicato dalle Edizioni AlboVersorio di Milano un volume miscelaneo a cura di Erasmo Silvio Storace dal titolo pretenzioso *La storia dell’ontologia*. Chi sfoglia l’indice resta deluso: si passa dal contributo *L’idea di Dio tra Descartes e Leibniz*, di cui è autore Guido Canziani, all’articolo *La rivoluzione di Kant*, scritto da Maurizio Ferraris. Neppure una parola sull’ontologia dell’età moderna! Quali le conseguenze? Basta leggere quest’ultimo lavoro per rendersi conto che vi si parla di tutto fuorché dell’ontologia kantiana. Eppure i volumi di Di Vona sulla Seconda Scolastica e su Izquierdo erano stati pubblicati da un pezzo, e, per giunta, da case editrici tutt’altro che peregrine. Ma gli stereotipi ed i paradigmi sono duri a morire non solo nella scienza, ma soprattutto, oserei dire, nella filosofia!

L’augurio che faccio dal profondo del cuore a Piero Di Vona, che mi onora della sua amicizia ed onora *Metalogicon*, la rivista internazionale da me diretta, coi suoi preziosi contributi, è che il suo volume su *L’ontologia dimenticata* non resti un volume sull’ontologia *dimenticata*, ma apra gli occhi a quanti sta a cuore la verità storiografica e non i luoghi comuni e possa essere preso seriamente in considerazione dai futuri storici del criticismo kantiano.

**Michele Malatesta**