

Deduzione trascendentale e ontologia della conoscenza

GENNARO LUISE*

Sommario: 1. Elementi di ontologia generale della conoscenza secondo Joseph Maréchal; 1.1. Percezione e a priori nel Cahier V; 1.2. I dati sensibili; 1.3. Il concetto: unità, analogia, astrazione; 1.4. Il giudizio e la sua struttura formale; 2. Significato trascendentale della sintesi; 2.1. La sussunzione formale e l'atto sintetico; 2.2. Riflessione trascendentale e deduzione trascendentale; 2.3. L'unità dell'intelletto e della sensazione nell'esperienza; 2.4. Evidenza oggettiva, schematismo e dottrina trascendentale del giudizio; 3. Conclusione: il significato logico-trascendentale del movimento.

Abstract: The work of Joseph Maréchal that we analyse in this essay, is a complete metaphysical theory of knowledge. The main text that we discuss, constitutes the end point of a long process of historiographical enquiry, which culminates in an exegetical exposition of the doctrine of the knowledge of Thomas Aquinas, seen and interpreted in a continuous relationship with Criticism. In the first section of this essay, we will follow the path of an *a posteriori* psychological analysis of human knowledge. The second section examines Maréchal's interpretation of the Kantian Transcendental Deduction of the Categories. The two different sections of this paper follows a substantially symmetrical pattern: in the first part we retrace the main doctrines of the Thomistic ontology of knowledge, according Maréchal's synthesis, and this by a recognition of the theory of perception, and then moving towards an abstractive account of the concept's genesis, and ending with an analysis of the judgment and its formal structure. The second section, symmetrically, studies the synthetic genesis of phenomenal datum, the deductive genesis of categories and the transcendental doctrine of judgment.

Keywords: sensible knowledge, *a priori*, intellectual intuition, abstraction, ontological affirmation, transcendental deduction

1. Elementi di ontologia generale della conoscenza secondo Joseph Maréchal

L'opera di Joseph Maréchal (Charleroi, 1878 – Lovanio, 1944)¹ che stiamo per prendere in esame si presenta come una teoria metafisica completa della conoscenza. Il testo principale che analizzeremo², *Le point de départ de la métaphysique*, è il punto finale di un lungo lavoro di ricognizione storiografica, iniziata dall'Autore con il *Primo* ed il *Secondo* dei *Cahiers* in cui è suddivisa questa ampia opera, *Cahiers* che abbracciano i momenti fondamentali della storia del pensiero fin dal primo costituirsi della domanda sul

* Docente di “Storia della Filosofia Moderna”, “Logica, Ontologia Analitica e Teologia Naturale” presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

¹ Note biografiche e bibliografiche si possono leggere in J.B. LOTZ, *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, a cura di Coreth E., W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Stiria, Graz-Wien-Koln 1988; trad.it., AA.VV, revisione a cura di G. Mura e G. Penzo, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1993, 3 voll.; vol. II, pp. 531-548. Per una dettagliata e relativamente recente ricostruzione di questi aspetti del pensiero di Maréchal, si veda D. MORETTO, *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero: la questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Marechal*, Milano-Roma 2001.

² J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique, Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5 voll.; *Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*, ed. Museum Lessianum, Louvain/Alcan, Paris 1926 (II ed. L'Édition Universelle, Bruxelles/Desclée de Brouwer, Paris 1949).

fondamento della conoscenza. Il *Terzo* e il *Quarto Cahier* si sviluppano attorno alla analisi delle strutture portanti della riflessione kantiana e della loro interpretazione in ambito idealistico. Il *Quinto Cahier*, oggetto specifico del nostro esame in questa prima sezione del nostro lavoro³, si propone come una esposizione esegetica della dottrina della conoscenza di Tommaso d'Aquino, studiata e interpretata in un continuo raffronto con il criticismo. L'intento non è solo quello di recuperare la ricchezza del pensiero metafisico del Dottore Angelico, ma soprattutto di portare a fondo il percorso del ragionamento trascendentale e il suo metodo specifico, per trarne le conseguenze ed eventualmente mostrarne i limiti strutturali⁴. Il filo conduttore della sua interpretazione è rinvenibile nella domanda su quale sia la via d'accesso alla metafisica: l'alternativa è, in questo senso, fra astrazione e intuizione intellettuale⁵. Questa alternativa enuncia le categorie di classificazione di ogni sistema di pensiero e il parametro per la valutazione della sua sostenibilità. La rilettura del tomismo di fronte alla filosofia critica è sorretta dalla presupposizione che la dottrina tomista della conoscenza non sia totalmente eliminata dalla critica kantiana, ma in qualche modo includa quest'ultima in un sistema di gran lunga più comprensivo. Evidentemente Maréchal ritiene che l'idealismo trascendentale sia in qualche modo compatibile, emendato dell'agnosticismo della Dialettica, con una dottrina dell'astrazione; quest'ultima intesa *lato sensu* come una dottrina della 'ricettività'. Il percorso di Maréchal è, per lo meno nel suo versante per così dire kantiano, una continuazione della confutazione dell'idealismo di Berkeley operata dal filosofo di Königsberg, volta a segnare quella 'soglia della metafisica' che solo in Tommaso è veramente oltrepassata.

La filosofia della conoscenza di Maréchal è una ricerca della giustificazione dell'affermazione ontologica come sostitutivo dell'intuizione intellettuale. Tale giustificazione è guadagnata come termine dello svolgimento di tre percorsi paralleli, di cui indichiamo l'ubicazione all'interno del testo del *Quinto Cahier*:

1. **a posteriori**⁶, attraverso l'analisi psicologica, si mostra come l'affermazione non si trova nel concetto, ma come funzione di oggettività del giudizio nella sua forma di *compositio aut divisio*; in questa parte si risponde alla domanda su quale sia l'operazione intellettuale che coglie l'essere delle determinazioni rappresentate; si vede come Maréchal propenda per attribuire unicamente al giudizio,

³ Nella seconda sezione vedremo invece sostanzialmente il *Terzo Cahier* e altri scritti di Maréchal.

⁴ Cfr. F. LIVERZIANI, *Maréchal ed Husserl*, in AA.VV., *Tommaso nel suo VII centenario*, tomo VI, *L'essere*, Napoli 1977, p. 524: «Come è noto, Maréchal, nel suo tentativo di fondare una metafisica di tipo classico attraverso un 'metodo trascendentale', si ispira concretamente a Kant per procedere oltre di lui, per superare il suo agnosticismo in sede anche teoretica». Citando le «Conclusioni generali» del *Quinto Cahier*, Liverziani ricorda che l'intento generale di Maréchal è quello di «scoprire l'assoluto metafisico tra le condizioni costitutive di un oggetto incontestabilmente dato», appunto l'oggetto dato come fenomeno.

⁵ Che sia proprio questa la struttura di base della storia del pensiero secondo Maréchal, è ampiamente documentato dal suo scritto «*Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition*», in «*Revue néoscholastique de Philosophie*», 31, 1929, pp. 27-52, 121-147 e 309-342.

⁶ Cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique*, Paris 1949; trad. italiana a cura di M. Rossignotti, *Il punto di partenza della metafisica*, Milano 1995 (che d'ora in poi citeremo sempre come *PDM V*), Libro II, Sezione II, pp. 81-266.

dunque alla seconda operazione mentale, dignità di *luogo dell'essere*. Sempre in questa sezione si trova l'esposizione della dottrina per la quale ogni giudizio si muove in una doppia analogia: come analogato superiore del prodotto della *phantasia* e come analogato inferiore dell'intelletto sempre in atto (misurante tutte le cose), dell'atto sussistente.

2. **a priori**⁷, attraverso una deduzione che dalla connessione necessaria fra la coerenza razionale della tendenza (fine dell'intelligenza) e la possibilità di tale fine, argomenta alla necessità assoluta del fine, una volta dimostrata l'impossibilità dell'incoerenza dell'*appetitus* razionale;

3. trasposizione secondo il metodo della **critica trascendentale**⁸. L'a priori funzionale è il luogo delle determinazioni, in quanto esige le determinazioni, pur essendone privo; in questa parte viene a chiarezza la nozione di finalità reale (immanente) dell'attività intellettuale, correlata a quella di oggetto immanente, la nozione di oggettività come coscienza dell'alterità dell'oggetto conosciuto, nonché l'oltrepassamento del kantismo per ciò che riguarda la necessità speculativa, e non solo la necessità pratica, di affermare un cosmo noetico assoluto rispetto alla capacità di rappresentare.

In questa prima sezione del presente saggio, seguiremo il primo dei percorsi che abbiamo ora sintetizzato. Nella seconda sezione analizzeremo l'interpretazione maréchaliana della deduzione trascendentale delle categorie, interpretazione che costituisce lo sfondo teorico per gli altri due percorsi che sopra abbiamo indicato. Le due sezioni seguono un andamento sostanzialmente simmetrico: in questa prima parte ripercorriamo le dottrine principali della gnoseologia tomista, secondo la sintesi maréchaliana, operando prima di tutto una ricognizione della teoria della percezione, e muovendo poi da essa verso una teoria astrattiva della genesi del concetto, per terminare con un'analisi del giudizio e della sua struttura formale. La seconda sezione, simmetricamente, studia la genesi sintetica del dato fenomenico, la genesi deduttiva delle categorie e la dottrina trascendentale del giudizio.

1.1. Percezione e a priori nel *Cahier V*

I capisaldi della gnoseologia esposti da Maréchal nel capitolo della sua Opera intitolato *Ontologia generale della conoscenza*⁹ si possono così sintetizzare:

1. l'*adaequatio* è l'aspetto ontologico della *cognitio*;
2. la conoscenza oggettiva è la presa di coscienza dell'oggetto nel rapporto di verità (*adaequatio*) vissuto dal soggetto;
3. il giudizio è il solo atto che realizza pienamente la verità logica, perché è il solo a generare la coscienza di un significato formale delle nostre rappresentazioni;

⁷ Cfr. *PDM V*, Libro II, sez. III, pp. 269-435.

⁸ Cfr. *PDM V*, Libro III, pp. 439-493.

⁹ Cfr. *PDM V*, Libro II sez. II, cap I, pp. 81-107.

4. la conoscenza è una partecipazione, in sé articolata a diversi livelli, all'identità fra pensiero ed essere che è Dio.

Ecco alcuni testi che possono chiarire, con parole dell'Autore, ciò che veniamo dicendo: «Coincidenza del conoscente e del conosciuto, del soggetto e dell'oggetto nell'identità di un atto: ecco tutto il segreto metafisico della conoscenza in quanto tale. Il modo in cui San Tommaso tratta il tema dell'intelligenza divina mostra già il modo in cui egli distingue e salda, l'uno all'altro, i due aspetti presenti in ogni processo di conoscenza di un oggetto: l'aspetto ontologico dell'immanenza dell'oggetto nel soggetto e l'aspetto psicologico della coscienza»¹⁰. E ancora: «La coscienza è la presenza dell'atto a sé stesso¹¹, ... e l'immanenza dell'oggetto consisterà, a sua volta, nella sua partecipazione totale o parziale all'atto interno del soggetto: nella misura di questa partecipazione ontologica, l'oggetto condivide la purezza dell'atto immanente e diventa luminoso per il soggetto. La coscienza oggettiva si rivela dunque come un effetto immediato dell'immanenza dell'oggetto»¹².

Dopo aver richiamato i testi di Tommaso relativi alla conoscenza come immanenza dell'oggetto nel soggetto conoscente, Maréchal introduce il termine *species impressa* per indicare la presenza vicariante l'immanenza che il soggetto possiede, nel caso in cui la forma dell'oggetto non sia, rispetto al suo «in sé», immanente al soggetto.

Nella *Summa Theologica*¹³ «il vero è definito immediatamente non come un semplice riflesso esterno sull'intelligenza, ma come un fine già presente nell'oscura anticipazione di un 'desiderio naturale'». Nel suo commento alla *Quaestio disputata de veritate*¹⁴, Maréchal chiarisce come Tommaso distingua tre gradi o momenti logici che portano alla conoscenza dell'oggetto: prima di tutto l'essere della cosa "misurata" dall'intelligenza divina; quindi l'assimilazione o adeguazione dell'intelligenza particolare all'essere della cosa; in ultimo la conoscenza, effetto dell'assimilazione. Propriamente la *ratio veri* è nell'assimilazione o adeguazione, non nella «conoscenza in quanto presa di coscienza»¹⁵; la coscienza è, infatti, *cognitio in actu secundo*. Rimane da chiarire quale tipo di immanenza sia quella richiesta dall'assimilazione conoscitiva, e in che modo la coscienza dell'assimilazione sia coscienza dell'alterità dell'oggetto. L'immanenza è resa possibile dall'immaterialità¹⁶ del soggetto conoscente ed è limitata dalla sua stessa materialità corporea. Ma l'unità di un soggetto con un oggetto non può essere intesa come l'unità di una materia con una forma né come unità di una sostanza con un accidente. «In sintesi un oggetto è conosciuto nella misura

¹⁰ PDM V, p. 89.

¹¹ Riferimento ad ARISTOTELE, *De Anima*, 3, 425 b 26, ed. W.B. Ross, Oxford 1961.

¹² PDM V, p. 91.

¹³ Cfr. *S. Th.*, I, 16, 1, c.: «[...] sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam».

¹⁴ Cfr. *De Verit.*, q. I, a. 1, c.

¹⁵ PDM V, p. 94.

¹⁶ Cfr. G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995, in particolare le pp. 131-134, per il modo in cui è guadagnata la distinzione tra i diversi gradi di immaterialità e di possesso intenzionale.

in cui la sua forma si subordina, come nuova specificazione, alla forma naturale di una potenza attiva nell'unità di un'operazione immanente»¹⁷.

Si intende qui che il soggetto conosce le altre cose riducendole a correlativi degli atti costitutivi della sua immanenza, senza perdere la coscienza¹⁸ dell'alterità; la giustificazione è data dal fatto che l'alternativa ridurrebbe il soggetto a pura materia recettiva di forme, risolvendosi in una inaccettabile concezione empirista del soggetto.

1.2. I dati sensibili

Il giudizio è quindi, lo ricordavamo prima, il punto di partenza, l'elemento veramente primo che ha di fronte a sé la riflessione critica. Tuttavia, dice Maréchal tracciando lo schema di lavoro della prima parte¹⁹ della sua ricerca, «grazie a questa analisi davanti al nostro pensiero emergono unità oggettive più elementari corrispondenti al semplice concetto e, ad un livello inferiore, alla sensazione pura»²⁰.

Il primo punto che Maréchal affronta è quello della distinzione dei sensi esterni, riferendo che, «secondo San Tommaso, il principio di distinzione rispettiva dei sensi esterni deve essere cercato non negli elementi accidentali o estrinseci dell'operazione, ma nella divisione stessa dell'oggetto formale proprio della sensibilità: «Accipienda est ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum secundum illud, quod proprium et per se ad sensum pertinet» (*S.Th.*, I, 78, 3, c)»²¹.

Solo l'oggetto formale del senso può dare questa specificazione differenziante; eccone quindi la definizione: «Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum eius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur»²². Quindi l'*exterius immutativum*, ma non *materialiter sumptum*, bensì l'*exterius immutativum prout huiusmodi*, cioè la forma stessa in base alla quale il mondo esterno modella attivamente i nostri organi sensibili. Tale forma, una volta impressa nel *sensorium*, considerata in sé, appartiene tanto al soggetto quanto all'oggetto: è uno di quegli «accidenti esterni» che si rifanno contemporaneamente, a due cause, una materiale e una efficiente²³.

¹⁷ PDM V, p. 99.

¹⁸ Ci si può domandare con che chiarezza è mantenuta, a questo livello, la coscienza dell'alterità della determinazione.

¹⁹ Si tratta del primo dei tre percorsi cui parlavamo poco sopra nell'Introduzione.

²⁰ PDM V, p. 109.

²¹ PDM V, p. 118. Per poter dimostrare questo punto l'Autore esclude alcune ipotesi sulla natura del principio specificante e distinguente delle potenze sensibili: 1) tale principio non si ritrova nella struttura stessa dei diversi organi sensibili; infatti, la natura materiale dei *sensoria* non determina la natura delle facoltà corrispondenti, ma dipende da essa: «non enim potentiae sunt propter organa sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversa potentiae, quia sunt diversa organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum» (*S.Th.*, I, 78, 3, c); 2) neanche le differenze ontologiche delle qualità sensibili inerenti agli oggetti esterni costituiscono il correlativo delle facoltà sensibile, poiché «naturas sensibilibus qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus» (*ibidem*).

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *S.Th.*, I, 78, 3, c.

La sensazione pura è un dato primordiale necessario e, nel soggetto conoscitivo, suppone sia una facoltà ricettiva del dato esterno (una sensibilità) che delle disposizioni fisiche di questa facoltà atte alla ricezione. Il soggetto conoscitivo, nella misura in cui è ricettivo del mondo esterno, deve possedere gli attributi della corporeità. La teoria ontologica della conoscenza sensibile si fonda totalmente, secondo Tommaso d'Aquino, sulla continuità fra la ricettività del *sensorium* e la ricettività della facoltà sensibile, che è una operazione immanente, anche se di infimo grado. A questo punto si può proficuamente istituire la distinzione fra *immutatio naturalis* e *immutatio spiritualis* così come viene presentata dall'Autore. Con il termine «immutazione naturale» si intende «l'alterazione accidentale di un composto materiale secondo la sua materia»; per «immutazione spirituale» la ricezione dell'alterazione secondo la forma, quindi la formazione di una *intentio* nel composto come essere spirituale. Ma qual è, se è data, l'apriorità supposta da queste due operazioni della facoltà sensibile? Per la prima immutazione si è già detto poco sopra quali siano le condizioni della ricettività di una sensazione in generale; per la seconda si dovrà ammettere un *a priori* di ordine intenzionale come legge strettamente immanente al soggetto, una disposizione permanente, da parte del soggetto senziente, a «emergere» come principio formale al di sopra della mera immutazione naturale; disposizione quindi a portare a livello strettamente immanente la medesima immutazione naturale. A questo punto, però, si deve ammettere una affinità fra la sintesi costitutiva della presenza intenzionale nella sensibilità delle determinazioni dell'oggetto e il modo di essere indipendente delle determinazioni: questa affinità è lo spazio, che a sua volta si presenta come sintesi secondo il tempo²⁴.

La trattazione della relatività della pura sensazione ha per Meréchal il significato condensato in questa definizione: «Il puro dato sensibile, considerato in sé, dipende nello stesso tempo dal soggetto e dall'oggetto: definisce il loro limite comune»²⁵; quindi «relativo» significa né oggettivo, né soggettivo. La distinzione rispettiva degli oggetti dei sensi esterni va dunque cercata nella divisione stessa dell'oggetto formale della sensibilità. Il principio distintivo non è la struttura stessa degli organi sensibili, né l'ambiente interposto fra il senziente e l'oggetto esterno, e neanche si può ritrovare nelle diverse qualità sensibili, la cui natura è propriamente conosciuta dall'intelletto. L'*exterius immutativum prout huiusmodi*, e non *materialiter sumptum*, è tale principio specificante; ciò che per Kant sarà il «dato fenomenico». «Respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum»²⁶. Tuttavia, specifica Meréchal, il senso coglie unicamente una forma di immutazione, secondo la sua exteriorità spaziale, senza alcuna determinazione ontologica dell'oggetto²⁷. In una diversità unificata, la ragione dell'unità è una causa distinta dalla pura diversità. L'apriorità della condizione unificante comporta nella stessa misura

²⁴ Cfr. *PDM V*, p. 142.

²⁵ *PDM V*, pp. 113-4.

²⁶ L'adagio è tratto da *S.Th.*, I, 77, 6, c.

²⁷ «Tuttavia il senso, reagendo all'apporto esterno, non percepisce questa relazione di inerenza e di dipendenza causale, coglie unicamente questa forma di "immutazione" secondo la sua exteriorità spaziale, senza alcuna determinazione ontologica dell'oggetto» (*PDM V*, p. 120).

l'universalità dell'oggetto unificato. Il ragionamento di Tommaso richiama il duplice modo di intendere l'universalità²⁸: in un primo significato essa indica la virtualità reale di un principio attivo (valore *positivo*), come in Dio; secondariamente indica la potenzialità di una semplice astrazione (valore *negativo*), come per la materia prima. L'apriorità logica si confonde con l'universalità e si fonda su una priorità ontologica proporzionata (*intellectus aeternus*)²⁹.

Le conclusioni cui giunge il nostro Autore sono dunque queste: «L'oggetto formale di una facoltà sarà dunque a priori (logicamente o psicologicamente) rispetto a tutte le acquisizioni particolari che essa realizza»³⁰. E poi: «L'oggetto formale definisce quindi, nello stesso, tempo un grado di conoscibilità dell'oggetto conoscibile e un modo di conoscere del soggetto cognitivo»³¹. Infine ancora: «Apriorità e oggettività non sono incompatibili perché la determinazione *a priori* della forma del soggetto conoscente è essenzialmente ordinata ai suoi oggetti»³².

1.3. Il concetto: unità, analogia, astrazione

Nel capitolo relativo all'unità del concetto, Maréchal ripercorre la dottrina tomista relativa all'origine *psicologica* del concetto, dottrina che, come è noto, si fonda sui capisaldi dell'astrazione e dell'unità immateriale del suo prodotto, quest'ultima intesa come unità *analogica* all'unità reale. Tale dottrina giustifica l'immaterialità dell'operazione dell'intelletto con il ricorso all'universalità del concetto, termine dell'operazione astrattiva.

La semplice sensazione non è ancora un concetto. Il concetto implica una forma di unità metasensibile e non quantitativa, che non può essere in alcun modo paragonata neppure alla più complessa associazione di elementi sensoriali. Questa nuova unità, essendo ben altro che una semplice risultante di sensazioni, assume, nella filosofia kantiana, il valore di una «condizione a priori», rispetto alla quale il prodotto più perfetto della sensibilità (l'immagine) sarebbe soltanto materia prossima. Chiamiamo «intelletto» la facoltà definita da questa condizione *a priori* metasensibile.

Il percorso esegetico di Maréchal è articolato secondo una doppia via: l'una risale dal *phantasma* all'unità immateriale dell'intelligenza³³; l'altra, inversa, risponde alla domanda su quale sia il significato oggettivo che una essenza *de-individuata* può avere nel pensiero. Ci pare che il seguente testo contenga tutti gli elementi che definiscono questo secondo movimento: «Risalendo verso l'origine della sua

²⁸ Sintetizzato in *S.Th.*, I, 16, 7, ad 2 et c.

²⁹ Cfr. *PDM V*, nota 11 a p. 127, in cui si ricorda, per un confronto con Kant su questo punto, che per i filosofi kantiani l'oggetto trascendente ha valore soltanto problematico, almeno finché non si dimostra che l'affermazione del trascendente come oggetto è una condizione di possibilità di ogni conoscenza oggettiva.

³⁰ *PDM V*, p. 129.

³¹ *PDM V*, p. 131.

³² *PDM V*, p. 139.

³³ Via che abbiamo seguito fino ad ora.

operazione l'intelligenza coglie la propria attività immanente e in questa attività, la forma dinamica specificatrice (*species impressa*) che presiede all'intelligibile finale. Ora questa *species* è la stessa che, nell'intelligenza, risultava dalla cooperazione dell'intelletto agente con il fantasma³⁴.

Secondo Maréchal, l'ordine di successione delle tre fasi della conoscenza intellettuale è questo³⁵:

1. l'appercezione intellettuale astrattiva dell'oggetto sensibile, nella quale l'essere è concepito *sub ratione entis*, secondo la relazione dell'unità intelligibile pura alla diversità qualitativa del fantasma;

2. *cognitio intellectualis indirecta rei singularis, per quandam quasi reflexionem*;

3. infine, attraverso la riflessione più completa dell'intelligenza su se stessa e l'opposizione cosciente della fase 1 e della fase 2 qui sopra richiamate, si produce una conoscenza esplicita della condizione astratta del concetto diretto, che diventa così *universale reflexum aut logicum*.

Per quanto riguarda il primo punto resta da definire la relazione dell'intelletto agente con la sintesi dell'immaginazione. Il rapporto della forma al fantasma non può consistere nell'assunzione immediata di un *phantasma*, in quanto tale, in una forma ricettiva, poiché la causalità propria dell'intelletto non è qui una semplice causalità formale e d'altra parte la causalità del *phantasma*, materia dell'intellezione, corrisponde solo imperfettamente alla nozione precisa di una causalità «materiale». Il ruolo necessario dell'intelletto agente consiste dunque nel creare nell'intelletto possibile, per astrazione dai fantasmi, *intelligibili in atto*, vale a dire nel procurargli determinazioni intrinsecamente "specificanti" (*species*). Ciò avviene, secondo l'insegnamento di San Tommaso³⁶, secondo due modi di causalità:

1. una causalità di *ordine materiale*, cioè l'intelligibile in atto contiene il fantasma come un elemento materiale, di cui l'intelletto agente è la forma;

2. una causalità *efficiente*, secondo la quale l'intelletto (*agens principale et primum*) trova nel *phantasma* (*ut agens instrumentale et secundarium*) una forma diversificata, che identifica il suo atto specifico. E' l'intelletto stesso ad avere il ruolo di causalità efficiente nella costituzione stessa dell'oggetto dell'immaginazione (o meglio del *phantasma* come prodotto dell'immaginazione)³⁷, oltre ad essere cosciente, nel suo secondo modo di rapporto al fantasma, di tali determinazioni, che Maréchal chiama dinamiche, in quanto rappresentano le relazioni qualitative diversificate di cui il fantasma è il ricettacolo.

La riproposizione, operata nell'ambito delle considerazioni che abbiamo svolto nell'Introduzione a questo lavoro e ripreso all'inizio di questo paragrafo, della dottrina dell'analogia

³⁴ PDM V, p. 201.

³⁵ Cfr. PDM V, p. 204.

³⁶ Cfr. *De Veritate*, q. X, a. 6, ad 7: «Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili».

³⁷ Dice l'Autore in un passaggio molto importante: «In sintesi, grazie all'unità sostanziale del soggetto sensitivo razionale, l'intelligenza acquisisce, tramite la sua azione transitiva e incosciente sulla sintesi dell'immaginazione, le determinazioni interne che rendono possibile la sua operazione immanente e cosciente (l'intellezione)» (PDM V, pp. 177-178).

dell'essere e della trascendenza di Dio approda all'aporia della rappresentazione; in ogni concetto, sia come relazione al fantasma, sia come universalizzazione della forma, non si ritrova la «relazione trascendentale» all'atto creatore, alla causalità prima dell'atto puro. O meglio, tale difficoltà varrebbe se il concetto fosse solo rappresentazione statica. Per risolverla dobbiamo postulare una capacità costante di elevazione («dinamica dell'intelletto») del pensiero «al di là» dalle determinazioni verso l'infinità dell'essere, verso ciò che trascende le determinazioni³⁸. Cercando di condensare al massimo queste dottrine che, ne siamo consci, richiederebbero approfondimenti specifici ulteriori, possiamo dire che *la conoscenza analogica è il pensiero latente di Dio, come fondamento di ogni affermazione*.

Al fine di mettere ordine nell'insieme di materiale relativo all'interpretazione che il nostro Autore fornisce della tradizione tomista, riteniamo valga la pena di schematizzare la dottrina relativa all'astrazione totale, in opposizione all'astrazione particolare del senso, e i suoi tre gradi. Possiamo allora distinguere:

1. astrazione diretta dell'universale: oggettivante più che oggettiva; «connota un atteggiamento oggettivo dell'intelligenza rispetto alla diversità qualitativa di un fantasma dato»; «*modus quo cognoscitur*» piuttosto che «*id quod cognoscitur de obiecto*»; questo tipo di astrazione è un mero prescindere dalla materia individuale;

2. astrazione matematica; astrazione dalla materia non solo individuale ma anche comune, ma non dalla materia intelligibile, oggetto dell'astrazione di terzo grado. L'oggetto che in ogni sostanza corporea corrisponde all'astratto matematico è l'accidente primario e fondamentale della quantità. Ma, posto che tale accidente non è percepito come suo oggetto particolare da nessun senso esterno, né si può dire che rientri nell'oggetto formale dell'intelletto, che non considera la quantità isolandola dagli altri elementi della rappresentazione, dobbiamo porre una capacità di considerare, in una sintesi elementare, la quantità come elemento comune delle rappresentazioni; capacità quest'ultima distinta dall'intelletto e dalla astrazione dell'*universale reflexum*. Tale capacità è la facoltà immaginativa;

3. astrazione dei concetti trascendentali, ovvero astrazione *etiam a materia intelligibili communi*³⁹. Che cosa resta nel pensiero, si chiede l'Autore, se non si considera «la determinazione individuale e la differenziazione di origine sensibile, e ancora ogni rapporto astratto alla quantità?». Non l'oggetto trascendentale puro, come direbbe Kant, ma determinazioni oggettive pure rispetto alla quantità pura e alle qualità sensibili. Il principio psicologico che pone in «atto» nel pensiero queste determinazioni è quindi *una diversità 'a priori' della facoltà intellettuale stessa*⁴⁰. Allo stesso modo in cui l'immaginazione si rivela principio costruttivo dell'oggetto matematico, l'intelligenza deve essere il principio costruttivo

³⁸ Cfr. *PDM V*, p. 218.

³⁹ Cfr. *S.Th.*, I, 85, 1, ad 2.

⁴⁰ Molto chiara, su questo punto, la sintesi di p. 233, che dimostra l'ultima affermazione per esclusione: «Il contatto fisico con l'oggetto esterno ci dà soltanto il concreto sensibile; il modesto *a priori* dei nostri sensi opera soltanto una distinzione tra le qualità sensibili; l'*a priori* costruttivo dell'immaginazione non fonda alcuna astrazione superiore alla quantità; l'intelletto, nella sua funzione universalizzante, non fa altro che *dematerializzare* il quantitativo e il sensibile». Corsivo nostro.

dell'oggetto intelligibile immanente *intelligibile in actu, verbum mentis*. Maréchal osserva che non è possibile intendere questa operazione come «intuizione pura», pena l'ontologismo, né si può accettare la soluzione opposta dell'agnosticismo, cioè di una metafisica *a posteriori* che non dà luogo a nessuna conoscenza dell'oggetto trascendente, perché di questo non è possibile una rappresentazione formale. La soluzione sta nel dimostrare che la diversità *a priori* intellettuale «ci può dare una *conoscenza oggettivamente valida* del trascendente, senza che questa conoscenza costituisca una *rappresentazione formale*»⁴¹. A questo mira l'analisi del giudizio e delle condizioni psicologiche che presiedono al carattere di oggettività cosciente.

1.4. Il giudizio e la sua struttura formale

L'analisi del giudizio, svolta da Maréchal nell'ambito del quinto *Cabier*⁴², ha come obiettivo la chiarificazione delle caratteristiche del giudizio stesso e la determinazione del valore conoscitivo oggettivo di ogni *compositio aut divisio*. La domanda è, quindi, se il modo *concretivo*⁴³ del giudizio dipenda da una disposizione permanente delle nostre facoltà conoscitive; quindi se sia una sintesi *a priori*⁴⁴. Il testo inizia con una distinzione fra i giudizi categorici e i giudizi tautologici. I giudizi categorici sono sintesi di due forme, quella del soggetto e quella del predicato, in un solo *suppositum*: «È importante sottolineare che, in questi giudizi, le due forme del soggetto e del predicato non si rapportano al *suppositum* nello stesso modo; la forma del soggetto è presupposta, come una designazione preliminare del *suppositum*, mentre la forma del predicato è attribuita positivamente al *suppositum* come una nuova determinazione⁴⁵». I giudizi tautologici sono quelli in cui la forma del soggetto è identica alla forma del predicato; in essi, dunque, «viene meno la complicazione introdotta nel caso precedente dalla dualità delle forme e niente nasconde la relazione fondamentale del soggetto al predicato. Questa relazione è una concrezione, cioè l'adesione di una forma ad un *suppositum*»⁴⁶.

Il fondamento dei giudizi tautologici, ma è così per l'intera logica dei giudizi in generale, è il principio di identità, ma nella struttura stessa del principio d'identità si ravvisa una sintesi: precisamente si tratta della sintesi fra *subiectum (quod est)* e *forma essendi (quo est id quod est)*. Una chiarificazione sul primo

⁴¹ PDM V, p. 234.

⁴² Cfr. PDM V, al *Capitolo V*, ad essa dedicato, sempre nell'ambito della *Sezione II del Libro III*, pp. 237-66.

⁴³ «La relazione di soggetto e predicato, considerata in sé, presenta un tratto caratteristico che S. Tommaso designa con il termine *concretio*» (PDM V, p. 237); Maréchal chiarisce a più riprese, e anche noi tenteremo di farlo lungo questo paragrafo, cosa intenda con le espressioni *modo concretivo del giudizio* e *sintesi concretiva*. La scelta terminologica per il qualificativo «concretivo» invece di «concreto» nasce dal fatto che spesso quest'ultimo termine significa «singolare», mentre «concetto concretivo» e «giudizio concretivo» sottolinea genericamente la dimensione sintetica degli enti logici, indipendentemente dalla loro *estensione*.

⁴⁴ Cfr. PDM V, p. 241-2.

⁴⁵ PDM V, p. 240.

⁴⁶ PDM V, p. 241.

principio come sintesi si trova alla *Nota sul primo principio*⁴⁷. In questo luogo l'Autore si domanda a quale condizione il primo principio possa ritenersi il fondamento di ogni critica. Una prima caratterizzazione del principio lo definisce come non meramente tautologico. Il predicato cioè non è un duplicato del soggetto, ma esprime la necessità dell'esser tale del soggetto; ovvero esprime già una sintesi fra il *quod* e il *quo* dell'ente considerato nel giudizio particolare, e fra l'*esse* e l'*essentia* di qualunque ente pensato come *suppositum*. Come mostrare, allora, la necessità assoluta della sintesi già implicita nel primo principio, necessità che nessuna sintesi ha «per sé»? Con il riferimento ad una unità di essere reale ed essere ideale, riferimento all'atto di essere sussistente, che fonda la verità delle rappresentazioni senza essere esso stesso rappresentabile. Portando alla loro radice queste considerazioni si possono distinguere due momenti della dialettica del primo principio: «Le tappe dialettiche che ci conducono all'essere assoluto, per mezzo del primo principio, inteso nel suo senso metafisico, sono dunque le seguenti: a) possibilità oggettiva del primo principio, riconosciuta nella sua applicazione necessaria all'oggetto fisico [...] ; b) affermazione dell'Assoluto, atto puro, come origine necessaria di questa possibilità oggettiva»⁴⁸.

Ma qual è, si chiede ancora l'Autore, il rapporto che lega la necessità trascendentale e la realtà oggettiva? Nella conoscenza diretta il problema non si pone, dato che la funzione trascendentale esercitata nella conoscenza è la stessa «relatività all'oggetto», è la stessa intenzionalità della conoscenza; mentre la critica, la riflessione, può arrestarsi alla posizione kantiana che riconosce la necessità di una unità trascendentale oppure può approdare al punto di vista della metafisica, che esige come condizione ultima la necessità di un atto puro trascendente.

La composizione sostituisce l'unità dell'intuizione delle essenze, che è propria solo di un intelletto separato dalla materialità⁴⁹, cioè che precontiene in atto il proprio oggetto. L'intelletto umano infatti non è sempre in atto rispetto al proprio oggetto ma, nella successione degli atti conoscitivi, le *species* intelligibili acquistano ragione di forma per gli atti antecedenti, che hanno invece ragione di materia. Tale successione deve essere considerata come strettamente temporale, cioè come dipendente dalla materialità del soggetto conoscente. Quest'ultima subordinazione fonda la dualità presente in ogni sintesi concretiva. Infatti la *species* astratta dal *phantasma* non è, propriamente parlando, un oggetto, poiché manca di determinazione, e perciò deve essere ricondotta al *phantasma* medesimo. Ma tale determinazione non è pensabile se non in due modi: o identificando forma e *suppositum*, oppure operando una «sintesi concretiva» della forma e del *suppositum*. Questa seconda via è l'unica percorribile, perché la prima implica la sussistenza per sé della forma astratta. La sintesi per concrezione è dunque la forma di ogni giudizio, richiesta dalla subordinazione di ogni rappresentazione rispetto ad una materialità informata, ovvero ad una forma individuata secondo la quantità. Il fondamento ultimo della

⁴⁷ Cfr. *PDM* V, pp. 486 sgg.

⁴⁸ *PDM* V, p. 490.

⁴⁹ *Compositio est imitatio unitatis*, è l'adagio con cui Maréchal esprime questa idea.

necessità del giudizio sintetico di concrezione riposa sulla debolezza stessa della intelligenza, la quale opera in riferimento costante alla corporeità⁵⁰.

Il modo temporale della sintesi concretiva indica la caratteristica di ogni giudizio che ha come proprio oggetto le rappresentazioni, e anche il limite di ogni possibile rappresentazione, limite che è appunto la temporalità. Ma *l'unità dell'appercezione* non è riducibile all'unità della sintesi concretiva, la cui massima estensione arriva fino all'unità numerica dell'essere predicamentale, rappresentabile secondo l'infinità potenziale di spazio e tempo. L'intelligenza infatti supera tali limiti estendendo il proprio dominio al non-rappresentabile ed il suo oggetto totale supera l'oggetto delle nostre rappresentazioni. Ancora una volta il ragionamento di Maréchal è il seguente: secondo la dottrina esposta da Tommaso⁵¹, l'oggetto non è conosciuto come oggetto se non nel giudizio; ma se l'appercezione oggettiva avvenisse nel giudizio, l'unità oggettiva della appercezione non potrebbe presentare una estensione maggiore di quella del giudizio nella sua forma superiore. L'affermazione è quindi da intendersi come funzione psicologica da *aggiungere* alla «sintesi concretiva» per elevarla al livello dell'appercezione oggettiva. L'Autore specifica ora che cosa intenda per necessità e non sufficienza della pura sintesi: dal punto di vista logico, il concetto sembra essere privo della verità logica, non così sul versante *psicologico*, ovvero riguardo alla sua genesi in seno ad un giudizio di realtà, di posizione di esistenza, implicito o esplicito; e quindi, in ultimo, con riguardo al suo riferimento diretto alla *res*. Opportunamente, a questo livello di argomentazione, Maréchal fa riferimento al fondamentale testo della *Summa Contra Gentiles*⁵² in cui la verità, oltre ad essere indicata come una proprietà della sintesi giudicativa, viene connessa a un principio quasi intuitivo, o meglio analogo dell'intuizione, e cioè all'attività intellettuale che pone in relazione la semplice apprensione con un oggetto reale.

Rimangono ora da considerare le caratteristiche dell'affermazione ontologica così come sono viste nelle ultime pagine del testo che stiamo analizzando. Un primo gruppo di caratteristiche delinea il *carattere dinamico dell'affermazione*; quest'ultima, infatti, appare come un'attitudine attiva di «adozione» o «rifiuto» dell'oggetto pensato. Il nostro Autore specifica, poi, che l'affermazione non è soltanto uno stato psicologico, ma una specie di locuzione interna del soggetto conoscente. Essa è indicata, inoltre, come il luogo del rapporto di verità logica fra il pensiero e il suo contenuto soggettivo, e in ultimo

⁵⁰ Per la distinzione fra la corporeità come *objectum* e come *instrumentum* delle potenze operative, cfr. Thomas AQUINAS, *In I De anima*, lectio II, nn. 19-20; per una ediz. di riferimento si veda, ad esempio, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, cura ac studio A. M. Pirotta, Torino, 1936², pp. 9-10. Dice a tal proposito Maréchal: «Se l'intelligenza non avesse niente a che fare con la sensibilità ricettiva, se potesse trarre unicamente da sé la rappresentazione concettuale allora sfuggirebbe alla necessità di concepire e giudicare "per concrezione": per essere esatti, cesserebbe di essere *sintetica* per diventare *intuitiva*. La proposizione seguente, formulata in termini critici, esprime dunque fedelmente il pensiero di S. Tommaso a questo proposito: *un'intelligenza non intuitiva esige il concorso di una sensibilità, cioè di una facoltà ricettiva, fisicamente passiva rispetto ai propri oggetti, materiale e quantitativa; il concorso obbligato di una simile facoltà comporta, per l'esercizio oggettivo dell'intelligenza, la necessità di un modo sintetico di concrezione*» (PDM V, p. 245).

⁵¹ In particolare si veda Thomas AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 16, a. 2, c.; cfr. ed. bilingue a cura dei Padri Domenicani, con testo a fronte dell'ediz. Leonina, Firenze, 1949 e succ., vol. II, p. 111.

⁵² Cfr. Thomas AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, I, 59, 1-2.

come una oggettivazione assoluta della forma soggettiva. Come appare chiaro dal contesto, per *oggettivazione* si deve qui intendere la proiezione del «contenuto soggettivo del pensiero, ricevuto dall'oggetto, nel termine esterno e assoluto del rapporto di verità logica»⁵³. Si può allora dire, con Maréchal, che l'unità propria del giudizio si compie riferendo la sintesi, ovvero il suo contenuto, ad un termine distinto dal pensiero soggettivo.

Un secondo gruppo di rilievi considera *l'affermazione* in relazione alle cause che la generano. Esistono, da questo punto di vista, due tipi di assenso volontario stabile e che si distinguono tra loro per le rispettive cause, e non per il loro carattere formale di assenso: la certezza razionale e la credenza. Ma esistono «assensi necessari», che non sono disponibili rispetto all'attività del nostro libero arbitrio, e che dipendono dall'appetito naturale che muove la nostra intelligenza ancor prima della volontà. Si stabilisce dunque, a questo punto della trattazione, la caratterizzazione dell'*affirmatio* come *assensio*, come atto causato, con causalità antecedente alla intelligenza e alla *voluntas ut ratio*, da un *appetitus* naturale misurato dalla relazione al proprio oggetto formale, che ha quindi ragione di termine dell'attività conoscitiva assimilatrice, come anche ragione di origine di una finalità conseguente, e che spinge l'intelligenza ad uscire dalla *quies* di ogni specifica affermazione, inadeguata rispetto al fine ultimo dell'attività conoscitiva propria dell'uomo.

2. Significato trascendentale della sintesi

Maréchal considera gli elementi costitutivi della logica come momenti di un movimento interno al soggetto conoscente. Di questi elementi abbiamo parlato nei primi paragrafi del presente saggio, riportando in forma sintetica il contenuto del complesso ragionamento svolto dal nostro Autore nel *Quinto Cahier*. In quell'ambito intendevamo seguire Maréchal come esegeta contemporaneo della dottrina della conoscenza tomista. La nostra ricostruzione intendeva riferirsi al duplice movimento dimostrativo adottato dall'Autore stesso quando ha diviso il Libro II del testo di cui sopra in tre sezioni. La prima a mo' di premessa generale; la seconda dedicata all'analisi (dissociazione *a posteriori*) degli elementi presenti in ogni giudizio, o atto conoscitivo oggettivo; la terza avente come obiettivo una deduzione (sintesi) da concetti puri, o meglio da principi, della realtà della conoscenza oggettiva.

Volendo giungere adesso ad una visione complessiva del percorso fatto da Maréchal, possiamo considerare la sua opera come una teoria dell'oggettività della conoscenza non-intuitiva o meglio come una teoria della conoscenza «per rappresentazioni» e una ricerca sulle condizioni di oggettività di tale tipo di conoscenza. Il suo ragionamento si presenta come una esplicitazione delle condizioni logiche di ogni giudizio. Ogni atto di pensiero relativo a qualsivoglia contenuto è *proprie loquendo* relativo, cioè relativo in sé e non solo per il suo riferimento. In altre parole, è privo di valore oggettivo (reale) se non

⁵³ *PDM V*, pp. 258 sgg.

viene rapportato al reale stesso nella sua forma, o meglio nella sua *Totalità* irriducibile a concetto ed esistente nella sua impensabile, o meglio inconcepibile, Sussistenza. Il riferimento all'*Ipsum Esse* è dedotto come una rappresentazione esigenziale, come una tendenza implicita e ineludibile, procedente dalla struttura più intima del soggetto: il suo agire per un fine, che rimanda ancora più profondamente al suo Essere per il Fine.

L'Essere per il Fine non può essere in alcun modo messo in dubbio dal pensiero, anche solo ipotetico, del suo contrario, cioè la non esistenza del fine, pena la negazione dell'agire stesso e della sua regolarità o dell'esistere stesso dell'agente e della sua razionalità. La riflessione filosofica è una spiegazione (*signatio*) di una realtà già tale *in actu exercito*. Vale la pena sottolineare che per Maréchal questa concatenazione di ragionamenti fonda non solo il valore pratico della affermazione ontologica, ma deve essere riportato anche al piano logico, al piano della ragione teoretica. Questo, ci pare, è il vero *dépassement du kantisme* che Maréchal opera, sovvertendo l'esito agnostico della *Dialettica Trascendentale*.

2.1. La sussunzione formale e l'atto sintetico

Nella seconda parte di un articolo dato alle stampe dal nostro Autore nel 1939⁵⁴, si trova un richiamo all'evoluzione in senso dinamico del pensiero di Kant relativamente alla sintesi che sta a fondamento di ogni analisi. Se nella *Prima edizione* della *Critica della Ragion pura* il ruolo dell'appercezione trascendentale era assimilato ad una funzione di sussunzione formale dei fenomeni sotto le loro condizioni *a priori*, nella *Seconda edizione* la stessa funzione è resa con la denominazione di sintesi dei fenomeni da parte dell'attività appercettiva originaria, operata per mezzo delle categorie. Parallelamente il giudizio, ritenuto prima come la rappresentazione formale della sussunzione, ora è pensato come l'atto stesso di sintesi e come riferimento all'unità suprema della coscienza. Secondo Maréchal: «Fin d'ora il tipo dell'oggetto è dinamico, piuttosto che statico, e la sintesi oggettiva del dato prende, nell'oggetto immanente, il carattere di un divenire»⁵⁵. Volendo chiarire, più avanti, quale sia il *significato logico-trascendentale del movimento*, si dice: «Ciò vuol dire che, a differenza del movimento dei corpi, del quale noi non abbiamo che una *rappresentazione empirica*, la sintesi pura dello spazio secondo il tempo, svolge in noi, in occasione di ogni costruzione spaziale, un movimento di determinazioni meta-empiriche la *realtà* delle quali, *come determinazioni trascendentali del soggetto*, ci è "data *a priori*"»⁵⁶.

Anticipando ora una serie di considerazioni e di riferimenti che dovremo riprendere in seguito, diciamo subito che l'*immagine* che rivela una *necessità delle connessioni*, in opposizione alla dottrina humane della semplice contiguità dei fenomeni, non è un'immagine costruita secondo lo spazio. La successione

⁵⁴ Facciamo riferimento a J. MARÉCHAL, *L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant*, in «Revue Néo-Scolastique de Philosophie», 42, 1939, pp. 341-84; in particolare si vedano le pp. 357-8.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 358; trad. nostra.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 359; corsivi nel testo; trad. nostra.

delle *partes extra partes*, che tale forma *a priori* sintetizza, non è semplicemente una successione di percezioni. L'immagine a cui Kant fa riferimento quando parla dei *data* che il giudizio sintetizza è una immagine temporale⁵⁷, cioè la percezione di una sequenza o successione la cui reversibilità non è a disposizione della facoltà immaginativa, ma la cui forma è la legge stessa dell'attività della facoltà di immaginare. In tal senso il tempo, nel suo scorrere unidirezionale, può essere considerato come la vera radice dell'unità fra la sinossi degli elementi empirici e la sintesi antecedente dell'appercezione trascendentale⁵⁸.

Riportiamo un passo dell'articolo di Maréchal di cui stavamo parlando, che ci pare utile ai fini della ricognizione che stiamo conducendo, e cioè la ricerca del nesso fra la forma del tempo e il movimento di genesi delle funzioni dell'intelletto: «Kant, in effetti, senza mai riconoscere un'intuizione intellettuale o idee innate, ammette fra i presupposti necessari di ogni concetto empirico non solo l'esistenza di funzioni *a priori* di sintesi (facoltà), ma, ad ogni esercizio di queste funzioni, anche la produzione spontanea di rappresentazioni formali che precedono e preparano la rappresentazione oggettiva concreta»⁵⁹.

La genesi delle rappresentazioni formali è *acquisitio originaria*, mentre le rappresentazioni sensibili concrete costituiscono l'*acquisitio derivativa*. Allo stesso modo si può estendere tale distinzione ai concetti puri dicendo che non hanno alcuna «origine innata» se non nella spontaneità del pensiero, per cui la loro *acquisitio* è *originaria*, mentre è *derivativa* quella dei concetti particolari di cose. Nel tentativo di uscire dall'opzione fra innatismo ed empirismo, questo ci pare di intendere dal dettato di Maréchal e dal contesto, Kant usa la coppia concettuale «necessario-contingente» per descrivere, in maniera coerente al suo sistema, il rapporto fra le facoltà *a priori* e le loro espressioni pure all'interno della coscienza oggettiva. Le funzioni di sintesi, intuizioni pure o concetti puri, sono necessarie quanto alla loro forma e contingenti quanto alla loro esercizio, o meglio sono contingenti se considerate dal punto di vista dell'esistenza attuale. A conclusione di questi ragionamenti, Maréchal dice: «In questa misteriosa generazione immanente, sottolineeremo soprattutto che essa racchiude i momenti logici essenziali di un "divenire": con le sue facoltà, "fondamento della possibilità delle conoscenze attuali", il Soggetto trascendentale è un "determinante determinabile", un *atto in potenza* d'attuazione ulteriore nell'esistenza; la produzione contingente di determinazioni *a priori* realizza, secondo una *forma* pura, la *sintesi* attuale di

⁵⁷ Cfr. L. SCARAVELLI, *Scritti Kantiani*, Firenze 1968; si legga, ad esempio, quest'affermazione tratta dal commento al § 19 (B 140-2) della *Critica della Ragion pura*: «Aggiungo che Kant, quando vuol essere rigorosamente esatto, non parla più di sensazioni, né di percezioni, né di rappresentazioni ecc. ecc. da unificare, ma parla della *forma del tempo*: è questa forma che, nel giudizio, viene unificata; o meglio, è questa forma che, mediante il giudizio, vien *determinata*» (pp. 277-8, nota 3); corsivi nel testo.

⁵⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a/M 1965³; trad. it. di M. E. Reina, introduzione e revisione a cura di V. Verra, Roma-Bari 1985, §§ 24 e 25, pp. 103-10.

⁵⁹ J. MARÉCHAL, *L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant*, cit., p. 362; trad. nostra. Il testo citato è parte del paragrafo significativamente intitolato *Vers une métamorphose idéaliste de l'«idée pure» leibnizienne*.

questo atto e di questa potenza. Va da sé che il “divenire” è visto qui come concatenamento di momenti razionali, e non come realtà ontologica»⁶⁰.

Non giungiamo forse, attraverso questa descrizione della genesi delle funzioni conoscitive e del loro valore ontologico, ad una chiarificazione dell'idea di *soggetto trascendentale*, o meglio di cosa si intenda per attività conoscitiva-oggettivante di tale soggetto? La risposta è certamente affermativa, nella prospettiva di Maréchal. In altri termini, proprio mentre sembra sfuggire la possibilità di un discorso «classico» sull'anima in quanto sostanza, si apre un varco per una posizione di realismo sul terreno «moderno» dell'oggetto di conoscenza possibile, che appariva precluso, o ingiustificabile, dati i presupposti critici. Quale può essere, infatti, il punto di passaggio ad un uso «reale» dell'intelletto, ovvero la genesi degli intelligibili propria dell'intelletto, nell'ambito della conoscenza per rappresentazioni, se non un discorso che mette in luce come la causa stessa della genesi delle forme pure delle rappresentazioni sia un *qualcosa d'altro*⁶¹ - per Maréchal questo qualcosa d'altro è Dio - rispetto alla riflessione?

2.2. Riflessione trascendentale e deduzione trascendentale⁶²

Per istituire una critica della ragione, sostiene Maréchal, bisogna partire da un oggetto incontestabile e incontestato: l'unico oggetto che riunisce queste due caratteristiche è il contenuto oggettivo di coscienza. Ovvero, in altri termini, il contenuto di coscienza considerato come *oggetto fenomenico*. In questo momento iniziale della riflessione, specifica Meréchal, non bisogna cedere alle trappole di un linguaggio oggettivista che pone subito la questione dell'affermazione ontologica del soggetto o dell'oggetto e quindi della loro distinzione. Per il momento si analizzeranno solo *fenomeni di coscienza*, e niente di più.

Al fine di chiarire il percorso che intende compiere, Maréchal conia la definizione di critica come «analisi trascendentale dell'oggetto di coscienza»: tale analisi isola le condizioni di possibilità di tale oggetto, distinguendole dall'elemento dato, che è l'elemento determinabile rispetto alle forme *a priori*. Essa si oppone sia all'analisi in senso empirico, che dissocia il dato sensibile alla ricerca dei suoi elementi atomici, sia all'analisi della logica classica, che discerne nell'oggetto i suoi attributi o note specificanti. Cercando di fissare con la maggior chiarezza possibile il significato del termine 'trascendentale' Maréchal dice che, sebbene tale nozione non abbia sempre presso Kant un senso perfettamente identico a sé stesso, le sfumature particolari che essa riveste si rapportano ad un medesimo significato fondamentale, il solo che ci interessa per il momento.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 364; corsivi nel testo; trad. nostra.

⁶¹ Come si potrà chiarire più avanti, la «realtà» che trascende (e fonda) la riflessione è in definitiva, per Maréchal, la stessa causa di un qualunque movimento genetico e perfettivo in natura, la causa stessa della natura e della coscienza.

⁶² In questo paragrafo facciamo riferimento al *Terzo Cahier* (d'ora in poi abbreviato sempre con la sigla PDM III), *Livre II, Chap. III, «La methode critique»*, cit., pp. 109-124.

L'idea di trascendentale, nella filosofia propriamente critica di Kant, è legata a quella di *apriorità*. Secondo Maréchal, per tutto il periodo di elaborazione precedente alla *Critica*, periodo in cui l'*a priori* era parso a Kant confondersi con l'intelligibile wolffiano, il dominio del termine *trascendentale* aveva coinciso con quello del *trascendente*. Il trascendentale appartiene al dominio dell'*a priori*: è l'*a priori* proprio del soggetto conoscente, nella misura in cui questo determina intrinsecamente le sue conoscenze e ne costituisce dunque una condizione di possibilità. Conclude Maréchal: «Si chiamerà dunque trascendentale 1) la condizione a priori di possibilità di una conoscenza, cioè a dire il soggetto come determinazione a priori dell'oggetto; 2) la conoscenza di questa condizione a priori di possibilità»⁶³.

Si possono allora definire meglio due modi possibili dell'analisi trascendentale dell'oggetto di pensiero. L'analisi si può condurre:

1. attraverso una riflessione immediata, separando nel contenuto empirico e diversificato della coscienza, le forme unificanti e necessarie sotto le quali si trova ordinato. Se, con Maréchal, chiamiamo *facoltà*, «senza alcuna pretesa di definire così una entità metafisica», la capacità che noi abbiamo, come soggetti conoscenti, d'abbracciare sotto tale o tal'altra condizione *a priori* una diversità data, allora possiamo dire, con Kant, che la riflessione ci conduce alla coscienza di un rapporto del dato rappresentativo con le nostre diverse facoltà, alle nostre diverse fonti di conoscenza, detto altrimenti, con le differenti possibilità, o condizioni a priori, il cui insieme gerarchizzato costituisce la nostra soggettività conoscente;

2. istituendo una vera deduzione razionale. Allorché la riflessione trascendentale constata l'elemento *a priori* di una conoscenza, la deduzione inferisce, attraverso un discorso logico, le condizioni di possibilità di tale elemento. Ora, queste condizioni di possibilità possono essere dedotte sia poggiando sulla condizione del soggetto critico, cioè sul condizionamento mutuo delle facoltà conoscitive, sia fermandosi esclusivamente alla considerazione dell'oggetto dato e della sua possibilità razionale intrinseca. Si farebbe così nel primo caso una deduzione trascendentale soggettiva, nel secondo caso una deduzione trascendentale oggettiva. Quando nella *Logica Trascendentale* Kant, non contento di constatare l'*a priori* nelle scienze pure, intravisto come il dato di fatto, mostrerà che la conoscenza come tale (*Erkenntnis*) non è possibile che mediante un elemento a priori, quest'ultima dimostrazione sarà una vera «deduzione trascendentale».

La nozione di apriorità rientra dunque sotto un concetto classico «troppo spesso dimenticato sia da parte dei cartesiani che da parte degli empiristi»: il concetto di causalità formale. In effetti nella nostra conoscenza l'elemento *a priori* si presenta sempre come una determinazione imposta al dato. L'apriorità di Kant afferma unicamente, nel dominio della conoscenza, la preminenza del principio formale su quello materiale. In questo modo, conclude Maréchal, abbiamo rilevato quello che dal punto di vista

⁶³ PDM III, pp. 116-117. La traduzione dal francese è nostra.

critico è il solo punto di partenza possibile per una indagine trascendentale: l'aspetto fenomenico dei contenuti di coscienza.

2.3. L'unità dell'intelletto e della sensazione nell'esperienza⁶⁴

Se le nostre rappresentazioni sensibili non soltanto si rapportano ad oggetti estesi, ma sono esse stesse *necessariamente estese*, la ragione metafisica di ciò deve essere cercata prima di tutto nella condizione di estensività che caratterizza essenzialmente tutte le nostre facoltà sensibili, e ne compenetra ogni operazione immanente. Tale è dunque la spazialità pura (*in idea*), distinta dalla spazialità in sé che non percepiamo se non secondo mediazioni, e di cui l'idea è solo l'analogo trascendentale. *Terza cosa*, rispetto all'una e all'altra, è la spazialità come dato reale.

La forma del tempo, dice Maréchal proseguendo nella sua esposizione, è «una condizione assolutamente necessaria dell'intuizione sensibile». Se volessimo tradurre l'idealità trascendentale del tempo nel linguaggio metafisico della Scolastica, dovremmo dire che essa equivale all'affermazione che per avere non solamente la conoscenza di una successione ma una *percezione successiva*, il soggetto senziente deve essere lui stesso, nella facoltà sensibile, sottomesso al tempo, e che questa condizione temporale delle facoltà sensibili del soggetto è il principio immediato della necessità apodittica e dell'universalità assoluta delle condizioni temporali legate per noi all'intuizione sensibile.

Kant utilizza in questo quadro espositivo termini ben sedimentati nella filosofia precritica, un linguaggio cui si potrebbe affidare l'espressione di una psicologia realista. Tuttavia non inserisce, fra le conseguenze necessarie dei suoi ragionamenti, alcun elemento ontologico propriamente detto. Quindi anche ammettendo che la prova dell'idealità di spazio e tempo abbia per Kant uno sfondo «antropologico», Maréchal non trascurava di indicare che tale argomento ne racchiude un altro di tipo rigorosamente critico. Questa stratificazione di prove dà modo a Maréchal di mettere a punto un'argomentazione *ad hominem*: qualora si neghi che la dottrina della ricezione, da parte del soggetto, di una molteplicità reale sia gravida di presupposti, o meglio si metta in dubbio la presenza in Kant del presupposto «antropologico-sostanzialista di opposizione reale fra soggetto in sé e oggetto in sé», apparirà ancora con maggior chiarezza che le forme dell'estetica trascendentale sono dedotte non da una introspezione (o analisi) psicologica o da una «dogmatica», ma come condizioni logiche dell'oggetto di coscienza.

“Criticamente” parlando, il dato sensibile può essere concepito solo come opposto ad un *a priori* cui è irriducibile, perché contingente, all'interno del contenuto di conoscenza oggettiva. In definitiva, dice Maréchal, esistono a questo proposito due prove l'una più direttamente critica, l'altra, più in continuità-

⁶⁴ Il testo di riferimento è sempre *PDM III*, pp. 127-208.

opposizione con le concezioni tipiche della filosofia razionalista e empirista elaborate nel periodo del pensiero moderno immediatamente precedente Kant.

a) *Sulla deduzione metafisica*⁶⁵

Maréchal inizia la sua analisi della deduzione metafisica delle categorie notando come l'estetica trascendentale non riesca a porre la distinzione fra l'oggetto e il soggetto, perché non compie il passo fondamentale di distinguere nel fenomeno le condizioni di ricettività, cioè il soggetto in quanto «passivo» rispetto alla modificazione data. Ma la modificazione data è oggettivabile solo in quanto determinata dalle categorie, ovvero dal prodotto del soggetto in quanto «spontaneo»; solo per opposizione al soggetto ed alla sua attività l'oggetto può essere conosciuto ed il fenomeno può essere oggettivato. In effetti, l'Analitica cerca di mostrare come si possa distinguere nel senso interno, o meglio all'interno del fenomeno, fra ciò che è fenomeno empirico e ciò che è fenomeno trascendentale, cioè condizione esclusiva di pensabilità dell'oggetto (distinta dalla condizione di ricettività della materia sensibile).

Il nostro Autore si domanda, infatti, quali sono queste «condizioni *a priori* della nostra spontaneità», richieste per costituire distintamente un oggetto pensato? La risposta non può che essere l'esposizione delle categorie modellate sulla tavola dei giudizi come loro filo conduttore, scelto per l'eshaustività della descrizione delle strutture degli oggetti, che caratterizza la partizione completa di tutti i giudizi possibili. Tale partizione è ciò che resta pensando la forma dei giudizi, una volta che si sia fatta astrazione dalla diversità materiale e sensibile del dato. Questa è in sintesi la pretesa della deduzione metafisica: pensare la forma pura dei giudizi.

b) *Sulla deduzione trascendentale nell'edizione B*⁶⁶

L'unità più elementare che possa occupare il campo della conoscenza è il fenomeno, dato sotto la forma della facoltà che lo recepisce; ora, che cosa ci spinge ad andare oltre? La categoria non ha il ruolo di condizione assoluta di possibilità del fenomeno (perché non sembra impossibile concepire una sensibilità senza intelligenza né ragione teoretica⁶⁷). Si può concepire una coscienza senza «categorie», e questa non sarebbe una coscienza oggettiva. Ma questa coscienza non è quella presa in esame nella Deduzione⁶⁸.

⁶⁵ Ricostruiamo, in questo paragrafo, il commento di Maréchal al primo capitolo dell'*Analitica Trascendentale* della *Critica della Ragion Pura*.

⁶⁶ Il nostro Autore fa riferimento al testo della *Seconda edizione* della *Critica* indicata come *ediz. B*, ricorrendo alla *Prima*, indicata come di consueto come *ediz. A*, solo dove la chiarezza dell'esposizione lo richieda.

⁶⁷ Cfr. *PDM III*, p. 152.

⁶⁸ Maréchal rileva delle oscillazioni sia nella formulazione del problema che nella doppia valenza delle soluzioni proposte, l'una in funzione anti-empirista, l'altra in funzione anti-dogmatica. Nel primo caso si sottolinea la necessità dei concetti puri per rendere possibile la conoscenza oggettiva; nel secondo l'attenzione si sposta sulle condizioni di oggettività dei concetti puri, «cioè sulla necessità di un contenuto empirico per assicurare ad esse un valore oggettivo». Anche il punto di partenza è

Nell'esposizione metafisica della Deduzione l'analisi delle nozioni di oggetto e di fenomeno avevano condotto *a priori* ad affermare la necessità di condizioni metasensibili, perché il fenomeno potesse essere pensato come oggetto. L'identificazione di tali condizioni nelle categorie era invece *a posteriori*, una mera constatazione di completezza della tavola dei giudizi, che esige ora un *motivo necessario* che conferisca a tutto il ragionamento un valore assoluto (soggettivamente assoluto)⁶⁹. Nel commento al paragrafo 14 della *Deduzione*, Maréchal chiarisce il senso dell'affermazione secondo la quale la rappresentazione non concettuale non contiene, di per sé, la nota definitoria dell'esistenza (*Dasein*). «Il rapporto attivo - dice l'Autore - 'determinante', della rappresentazione all'oggetto ha per termine, non l'oggetto in sé, ma l'oggetto in quanto conoscibile in atto, l'oggetto nell'immanenza del soggetto⁷⁰».

Maréchal richiama la terminologia abituale che Kant utilizza per caratterizzare i principali atti delle facoltà conoscitive: «a) l'intuizione (*Anschauung*), di cui possediamo solo una specie: l'intuizione sensibile, sia empirica (concreta) che pura; b) la rappresentazione (*Vorstellung*), termine generico; c) il fenomeno (*Erscheinung*), sia puramente sensibile, che oggettivato; la conoscenza (*Erkenntnis*) propriamente detta, oggettiva; d) il pensiero (*Denken*), condizione necessaria, ma non sufficiente, della "conoscenza oggettiva": sottomessa al pensiero, l'intuizione empirica dà la conoscenza di oggetti reali, l'intuizione pura (spazio-tempo) la conoscenza di oggetti possibili o, più esattamente, delle condizioni a priori di possibilità di eventuali oggetti⁷¹. L'intelletto non-intuitivo è una facoltà di tipo formale, come pure la sensibilità, la cui azione si distingue da quella dell'intelletto perché è una «informazione» (nell'originale francese *information*) diretta, mentre l'intelletto opera una sintesi su un dato preformato secondo le forme dell'intuizione pura. Secondo Kant la sintesi è sempre operata dall'immaginazione ma è rappresentata dall'intelletto in un concetto⁷².

Prosegue il nostro Autore: «Ammetteremo dunque che conoscere oggettivamente è rappresentarsi, in un concetto, l'unità sintetica di una diversità di fenomeni. Come è possibile la conoscenza oggettiva così definita?»⁷³. Per rispondere a questa domanda Maréchal ricorda che Kant chiama "appercezione empirica" la rappresentazione degli oggetti concreti di esperienza; ed "appercezione trascendentale o

identificato a volte con l'esperienza in generale, a volte con le scienze pure e altre con l'oggetto fenomenico; ma questi punti di partenza si includono reciprocamente: «l'oggetto non-intuitivo comprende una materia fenomenica e suppone dunque un'esperienza legata nello spazio e nel tempo indefiniti; d'altra parte l'oggetto non-intuitivo non può avere la sua oggettività, nella coscienza, se non dalle sintesi *a priori*, che costituiscono precisamente il contenuto delle scienze pure» (*PDM III*, nota 1, pp. 150-2; traduzione nostra).

⁶⁹ Per chiarire ulteriormente quale sia la prova cercata in questo ragionamento Maréchal ricorda che: «Nel paragrafo 26 dell'edizione B., Kant distingue tre differenti tipi di deduzione delle categorie: 1. deduzione metafisica: prova della origine a priori delle categorie in accordo con le funzioni logiche del pensiero; 2. deduzione trascendentale: nella deduzione trascendentale abbiamo esposto la possibilità di queste categorie considerate come conoscenze a priori di oggetti d'intuizione in generale (paragrafi 20-21); 3. deduzione dell'uso generale possibile dei concetti puri dell'intelletto nell'esperienza (par. 26)» (cfr. *PDM III*, p. 157, trad. nostra).

⁷⁰ Cfr. *PDM III*, p. 155, nota 3, trad. nostra.

⁷¹ Cfr. *PDM III*, p. 155, nota 5, trad. nostra.

⁷² Cfr. *PDM III*, p. 159, trad. nostra.

⁷³ *Ibidem*; trad. nostra.

pura” l’appercezione dell’Io come *condizione a priori di unità* riguardante la totalità degli oggetti possibili d’appercezione empirica in una stessa coscienza. Dunque, perché i fenomeni possano diventare materia di conoscenza, bisogna che preesista «logicamente» una condizione *a priori* che assicuri la loro relazione all’unità assoluta della coscienza⁷⁴; tale condizione è l’appercezione trascendentale⁷⁵.

2.4. Evidenza oggettiva, schematismo e dottrina trascendentale del giudizio⁷⁶

All’interno della sua esposizione sintetica della deduzione trascendentale delle categorie, Maréchal ha mostrato quale sia il rapporto che intercorre fra la rappresentazione della forma e l’esistenza reale della forma rappresentata. Vale la pena a questo punto ricordare che il nostro Autore pone la stessa questione all’interno della discussione contenuta nel *Sommario di una critica «trascendentale» tratta dall’aristotelismo tomista*: quindi in momento centrale della sua riflessione, quello che tenta una rilettura di carattere propriamente metafisico della *Critica della ragion pura*.

La rappresentazione chiara e distinta dell’essenza - si chiede Maréchal - contiene o no la rappresentazione dell’esistenza? Alla riflessione critica si manifesta la necessaria correlazione fra le rappresentazioni intese come conoscenza del possibile e la tendenza assimilatrice della facoltà conoscitiva. La finalità dell’intelligenza è una prova ontologica dell’esistenza reale del fine o termine dell’*appetitus naturale*. A questo si fa riferimento nella *Nota alla Sesta Proposizione* del *Sommario* di cui parlavamo, trattando della realtà noumenica dei fini, cioè della loro assolutezza determinata.

Con la rettifica della dottrina dell’idealità trascendentale degli oggetti fenomenici si istituisce una soluzione Scolastica delle *Antinomie della Ragion pura*. La rettifica consiste nel dire che tutti i nostri concetti hanno un elemento fenomenico, una relazione trascendentale alla materia quanto alla loro

⁷⁴ Già nel *Remarque* di p. 161, Maréchal caratterizza l’atto di sintesi come *un’attività*, i cui momenti logicamente distinguibili sono: 1. sintesi in senso attivo (*in fieri*), non *necessariamente* cosciente; 2. sintesi *in facto esse*, ovvero il prodotto sintetico presente davanti alla coscienza, e 3. analisi dell’unità formale presente in ogni sintesi.

⁷⁵ Nella trattazione di *PDM III*, pp. 162 e segg. manca una chiarificazione della dottrina del tempo e dell’immaginazione. Su questo tema è opportuno ricordare la classica interpretazione di M. HEIDEGGER, *Kant und das problem der Metaphysik*, cit., §. 33-34; in quelle pagine si proponeva un’interpretazione dell’immaginazione pura come indipendente rispetto alla presenza e all’esperienza di un ente concreto, come la forma pura che anticipa ogni rappresentazione nel tempo. Il tempo è allora un’intuizione pura «nel senso che preforma da sé la veduta della successione»; Heidegger, come è noto, cerca di mostrare, con questo ragionamento, che la *repraesentatio singularis*, la conoscenza dell’ente singolo, ha la sua condizione di possibilità nell’anticipazione, presente nel conoscente, della forma pura del divenire secondo la successione temporale, giungendo alla dottrina del tempo come *auto-affezione*, come modificazione pura, indipendente rispetto alla presenza dell’oggetto: «La finitezza della conoscenza riposa sulla finitezza dell’intuizione, ossia sulla ricezione. Perciò la conoscenza pura, ossia la conoscenza di ciò che si obietta in generale, il concetto puro, ha il suo fondamento in un’intuizione recettiva. Ma ricevere nel modo della ricezione pura significa esser-affetto indipendentemente dall’esperienza, significa auto-affezione» (pp. 163-164). Abbiamo voluto richiamare anche solo sommariamente questa dottrina, che esige chiarimenti che vanno oltre le finalità di questa parte del nostro lavoro, perché ci pare di poterla accostare a quanto Maréchal dice a proposito della costituzione dinamica della conoscenza. La sua ricerca della condizione di possibilità dell’oggetto immanente approda ad una dottrina della costituzione dinamica della coscienza, all’individuazione di un *fieri* immanente che anticipa la conoscenza in atto dell’essere-in-divenire.

⁷⁶ Cfr. *PDM V*, pp. 405-35 e *PDM III*, pp. 175-193.

funzione di rappresentazione della quiddità materiale; ma hanno anche un elemento noumenico, un riferimento all'intelligibile, quanto al loro significato trascendente. Tale aspetto noumenico è ciò che istituisce il riferimento di ogni nostro concetto all'assoluto, anche se è rappresentabile solo indirettamente nell'aspetto fenomenico. L'oggetto immanente (*id quo*) è nondimeno irriducibile all'oggetto conosciuto o significato (*id quod*).

Allora è possibile dire che la nota espressione kantiana «se è dato il condizionato deve essere data la serie completa delle sue condizioni» perde la sua ambiguità solo se si ammette una distinzione nel modo d'intendere il condizionato e le condizioni di cui si presuppone data la serie completa: a livello di ogni nostra possibile rappresentazione bisogna ammettere l'idealità trascendentale degli oggetti e delle loro condizioni; mentre a livello del significato ontologico del concetto, bisogna parlare del condizionato come di un'essenza reale limitata, e della sua condizione come dell'Assoluto, questa volta non nel significato critico di un assoluto problematico, ma *in actu subsistens*.

Ad ogni categoria, considerata come funzione parziale dell'unità della coscienza, corrisponde immediatamente una determinazione *a priori* patita ad opera della forma del tempo e che s'impone, attraverso questo la mediazione di tale determinazione temporale, ai fenomeni. Traguardato nelle sue condizioni essenziali, lo schema si deve definire come una condizione formale e pura della sensibilità, *in casu*, del tempo, per la quale il concetto dell'intelletto è determinato nel suo uso oggettivo, cioè nella sua applicazione ai fenomeni. Lo schema appartiene a questa fase di edificazione dell'immagine secondo la successione: è dunque una determinazione del senso interno secondo il tempo. Sentiamo direttamente Maréchal: «L'immagine rappresenta il *termine* concreto dell'operazione immaginativa, il suo risultato. Per esempio: “cinque punti giustapposti” sono l'immagine del numero cinque. L'immagine è empirica. Lo *schema* non ha nulla di una rappresentazione completa; designa soltanto il *metodo* secondo cui l'immaginazione costruisce l'immagine; lo schema è un processo di edificazione immaginativa nel tempo. [...] Lo schema è *a priori* rispetto all'immagine particolare»⁷⁷. L'immagine, quindi, si esprime in termini concreti di rappresentazione, mentre lo schema si esprime in termini di *azione*: è la forma stessa dell'atto di sintesi che fa nascere l'immagine. Il dato esteso, infatti, deve essere ripreso e unificato dal senso interno, la cui forma è il tempo, ovvero la sintesi secondo la modalità della successione. Se l'unità del soggetto conoscente si limitasse a quella della continuità spaziale misurata dalla pura continuità temporale, il dato molteplice non costituirebbe, in ogni istante, nulla più di «un solo fenomeno polimorfo, coesteso al soggetto», e sviluppantesi con lui, inseparabilmente, secondo il filo conduttore del «tempo indefinito». In realtà il fenomeno si diversifica in unità parziali, che disegnano nella diversità del dato raggruppamenti più o meno estesi e relativamente stabili. Il concatenamento spaziale e temporale del dato non è quello di una unità indifferente, ma rivela una molteplice sintesi di elementi diversi.

⁷⁷ PDM III, p. 178; trad. nostra.

3. Conclusione: il significato logico-trascendentale del movimento

Riprendiamo ora in conclusione una serie di considerazioni, parallele a quelle appena fatte, che ritroviamo in un articolo⁷⁸, pubblicato da Maréchal nel 1927, come risposta alle critiche di alcuni autori tomisti al quinto *Cahier* della sua fondamentale opera *Le point de départ de la métaphysique*, e quindi utile per mettere in chiaro il discorso sul dinamismo della conoscenza. Richiamando il primo dei tre momenti del divenire intellettuale, Maréchal dice: «Nel momento iniziale, la forma estranea è accolta nell'intelligenza come una risposta *effettiva* al desiderio radicale di possedere intuitivamente l'essere in sé, e conseguentemente come una anticipazione imperfetta di questo possesso⁷⁹. Termine del desiderio, risposta ad un bisogno, si oppone al soggetto nel modo stesso in cui un fine, nell'istante preciso in cui è raggiunto, si distingue ancora dall'attività che lo conquista. E poiché non può avere questo valore di fine che per il suo rapporto intrinseco all'essere in sé, fine ultimo del soggetto intellettuale, porta in sé, dal momento del suo incontro con il soggetto, una relazione necessaria all'Assoluto dell'essere»⁸⁰. A questo primo momento segue l'assimilazione *in facto esse* della *species*, e dell'ente come parte dell'essere in sé. Il terzo momento è quello dell'apertura all'assimilazione dell'essere in sé nella sua totalità. Nel momento in cui il *phantasma* presta la sua forma all'astrazione intuitiva dell'intelletto agente, questa forma, liberata dalla sua concrezione materiale, è vista dall'intelligenza nello stesso modo in cui un fine è oggetto della volontà: «Se l'intelligenza (intelletto possibile), invece di accogliere attivamente il prodotto formale dell'astrazione, l'assorbisse passivamente al modo in cui una materia accoglie una forma, nessuna chiarezza di coscienza ne potrebbe sorgere: né coscienza della forma, né coscienza del soggetto, né coscienza dell'oggetto. Se, al contrario, l'intelligenza accoglie attivamente il dato formale che le è offerto, allora lo incontra e lo *abbraccia* [...] come un fine prossimo. *Che cosa significa: una forma accolta necessariamente come un fine?* Essa è, dunque, oggetto di appetizione naturale. Ma un appetito naturale, *tendenza ontologica*, può forse rivolgersi alla chimera che sarebbe una forma dissociata da ogni "in sé"? Una forma non sussistente - è il caso di cui noi trattiamo - è mai voluta in sé stessa come un fine? Per parlare esattamente bisogna dire che non si *vuole* una forma (che è un *quo* e non un *quod*) più di quanto si "voglia" un'astrazione pura: ciò che è voluto, ciò che è propriamente un bene e il termine finale di un'attività, è necessariamente, o l'agente stesso come acquirente della forma (fine soggettivo) o un oggetto che sia ornato di questa forma e animato da essa (fine oggettivo). In ogni modo, la condizione entitativa di un fine implica dunque l'assoluto di un "in sé"; questo è il motivo per cui il

⁷⁸ J. MARECHAL, *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, in «Revue Néo-Scholastique de Philosophie», 28, 1927, pp. 137-65.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 155; trad. nostra.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 156; trad. nostra.

fine, a differenza della forma, non tollera di essere pensato come fenomeno»⁸¹. Quando si dà un fine, si dà un *in sé*: «I fini - se ve ne sono - sono noumenici»⁸². Continuando queste riflessioni Maréchal chiarisce che al momento iniziale del *fieri* assimilatore, la tendenza che entra in esercizio su una forma non ancora posseduta, conserva il carattere di un desiderio di possesso, e non può quindi distinguersi dall'*amore innato* che orienta l'intelligenza verso un reale in sé distinto dall'attività intellettuale.

Il primo e il secondo momento della dinamica di assimilazione sopra ricordata rivelano il soggetto come oggettivante *rétrospectivement*, in riferimento a ciò che si è già dato, e il terzo *prospectivement*. Ciò significa che, una volta che la *species* è costituita, è trattata come oggetto dall'atto stesso che la rende immanente al soggetto. Appare qui il tema della temporalità e della costituzione dinamica della coscienza: Maréchal propende per una costituzione temporale della coscienza oggettivante. La coscienza integra, al suo interno, le tre modalità del tempo. Questa integrazione non può essere pensata in modo diverso da una sintesi che salda l'assimilazione di una determinazione e l'essere in potenza a riceverne altre, come due aspetti compresenti in ogni atto conoscitivo; l'atto di coscienza è allora essenzialmente dinamico, ed è un *fieri* che anticipa, nella sua costituzione interna, la possibilità di conoscere ogni divenire, o meglio ogni *essere in divenire*.

Come già avevamo accennato in conclusione al paragrafo 2.1 del presente lavoro, e come possiamo ora richiamare a conclusione di queste nostre riflessioni, la causa della genesi delle forme intellegibili è la realtà, fonte della datità e irriducibile all'intelletto, dell'intuizione; oppure, al suo vertice superiore, la causa della coscienza e della natura. Qui si richiede, a ben vedere, una *teleologia rationis humanae*, in quanto non basta dire che l'intuizione e la spontaneità sono le due fonti autonome della rappresentazione, ma si "cerca" una dottrina della conoscenza per la quale quest'ultima è un atto perfettivo, secondo la natura dell'intelletto finito, discorsivo e privo dell'intuizione intellettuale; né può essere solo la datità dell'intuizione sensibile a dare origine alla genesi astrattiva delle forme pure, perché queste sono propriamente astraenti, piuttosto che astrazioni, ovvero le forme stesse della rappresentazione/astrazione e dunque degli oggetti *sicuti apparent* e non *sicuti sunt*, ma bensì il *rapporto* alla datità. In definitiva, pare di poter dire, la sensibilità, con le sue forme pure, non è qualcosa di esterno al soggetto. La natura non è la causa della genesi delle forme pure, altrimenti genererebbe una forma commensurabile a sé stessa e non razionale; come può la natura generare il razionale, se non è di per sé razionale? Ma allora la sua razionalità è causata, se vi è nel mondo una generazione disomogenea rispetto a quella della razionalità della natura.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 159-60; corsivi nostri; trad. nostra.

⁸² *Ibidem*, p. 160.