

Vincenzo Cicero

**L'ANALOGO E L'IO-PENSO  
PER UNA RICONSIDERAZIONE DEL TRASCENDENTALE KANTIANO<sup>1</sup>**

ABSTRACT. In Kant si rinvencono le proposte teoretiche più decisive avanzate nel pensiero moderno in riferimento al dispositivo analogico. Ma questi risvolti non coincidono affatto con i passi e i contesti in cui il filosofo tedesco discute segnatamente l'analogia e ne dà definizione, piuttosto sono insediati presso il cuore stesso del trascendentalismo kantiano, l'io-penso. La loro adeguata messa in luce comporta pertanto che l'appercezione trascendentale venga riconsiderata speculativamente in maniera radicale. Il saggio cerca di impostare tale riconsiderazione.

1. L'analogia è il cuore del trascendentale, la sua condizione di pensabilità. Dunque, in quanto il trascendentale è fondamentalmente condizione di possibilità, all'analogia spetta di diritto il nome superlativo di “trascendentale del trascendentale”. E se c'è un ambito speculativo in cui l'organo analogico può venire ecografato nelle sue prime pulsazioni, fin nel suo annidamento nelle pareti di una metafisica senile e sfibrata, questo è il criticismo kantiano. Da qui l'obbligo di un confronto con il filosofo di Königsberg, qualora, nel contesto della questione dell'analogia in generale, se ne tematizzi il momento dell'esplicita emergenza trascendentale nel pensiero moderno. In questa sede non ho intenzione di svolgere in maniera sistematica, e nemmeno diffusa, tale tematizzazione; mi limiterò a impostarla secondo un'istanza ermeneutica inedita.

---

<sup>1</sup> In questo saggio presuppongo le acquisizioni teoretiche esposte nel mio *Essere e analogia* (ilprato, Padova 2012), ai cui 26 paragrafi rimanderò facendo ogni volta precedere il simbolo “§” o “§§” dalla sigla EA. – La traduzione dei brani citati dalla 2a edizione (B) della *Kritik der reinen Vernunft* è mia.

In effetti, l'operazione di rilettura del testo kantiano può risultare davvero feconda a patto innanzitutto che il punto di partenza *non* sia costituito, come di solito succede, dai luoghi canonici in cui l'analogia viene dal filosofo definita ed esemplificata (§§ 84 della *Logik*, 57-58 dei *Prolegomena*, 90 della *Kritik der Urteilskraft*). E questo non perché tali tentativi definitivi siano poco originali o piatti – anzi, è p.es. notevole il mutamento quasiparadigmatico avviato da Kant nel § 58 dei *Prolegomena*, dove contesta l'accezione comune dell'analogia come «somiglianza imperfetta di due cose» (*unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge*) e al suo posto propone la celebre formula della «somiglianza perfetta di due rapporti tra cose totalmente dissimili» (*vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen*) –, bensì perché una analisi condotta a partire da definizioni testuali circostanziate, anche se programmata alla ricostruzione della rete speculativa che le mantiene, nel caso dell'analogia in Kant è paradossalmente destinata a perpetuare l'antico pregiudizio che l'analogia sia un concetto accanto ad altri – magari solo più eminente, oppure dipendente da determinazioni anteriori (p.es. dalla somiglianza|*Ähnlichkeit*) –, proprio mentre il gesto analitico-definitivo ha a che fare con il contesto in cui per la prima volta è apparsa traslucidamente, benché “incognita”, l'essenzialissima virtù trascendentale del dispositivo analogico, o meglio l'analogicità intrinseca del trascendentale in quanto tale.

Ma ciò non significa affatto che dalla *quaestio de analogia* sia bandito il definire, anzi in nessun luogo come in questa sfera di detezione c'è bisogno di estrema sobrietà ed essenzialità espressiva, del massimo nitore comunicativo: il quale è attingibile non diversamente che attenendosi in prima battuta al *prâgma autó*, alla cosa stessa; poi tenendo manifeste le principali modalità storiche in cui il discorso filosofico, spesso riconoscendola solo implicitamente, l'ha fin qui resa accessibile; infine riscontrando le locuzioni più puntuali, incluse quelle kantiane, in cui la cosa stessa è stata nominata esplicitamente come “analogia”. Ora, la pubblicazione già avvenuta (in *Essere e analogia*) di una parte di questa indagine corrispondente alla questione analogica mi permette qui di riportarne gli esiti in forma di compendio, evitandomi di ripetere le relative argomentazioni.

2. Analogia è il legame dei legami. Non semplicemente il legame più bello, come Platone lo descrive nel *Timeo* (31 c), ma l'unico da cui gli altri discendono – e senza il quale nessun logos vivente sarebbe esprimibile, articolabile. Il legame analogico è infatti la legge di ogni logos, la sua sintassi triadica costituisce la matrice di tutti gli enunciati possibili. Non c'è entità, gesto, voce o tratto che si riesca mai a emancipare dallo schema a doppia coppia e dal loro medio proporzionale accomunante/differente (schema che nella visione classica dell'analogia ha la forma semplice:  $a/b :: c/d$ ).

Del medio analogico, poi, la virtù più mirabile è la ricorsività: esso è per eccellenza legame con sé, da sé, e solo così, cioè duplicandosi (accomunandosi/differendosi), può fare da pre-collegamento paradigmatico tra i vari legami che ne vengono istituiti. Ma, per l'appunto, la duplicazione non obbedisce – non potrebbe mai obbedire – a una legge diversa dal disposto originario, e ciò significa allora: in prima sorgente il medio analogico è legge a se stesso, ha a sua volta una struttura triadica, in cui i legami collegati si configurano in funzione del co-legamento mediatore (*EA* §§ 21, 25-26).

Si prenda “io”, per esempio. Per Kant, io è una rappresentazione semplice e per se stessa interamente vuota di contenuto: non un concetto, sì una mera coscienza che accompagna ogni concetto, e con questo “io che pensa” (*das Ich, das denkt*) viene rappresentato un soggetto trascendentale dei pensieri (=  $x$ ) conoscibile solo mediante i pensieri che sono suoi predicati, ma in sé e per sé impredicabile, inconoscibile (B 404). Qui io è pensato inquanto rappresentante e, insieme, inquanto rappresentato; e che io venga “pensato” vuol dire, kantianamente, la sua oggettività, il suo esser-oggetto del collegamento (*Verbindung*) spontaneo di quel molteplice a cui ci si riferisce con la parola “io” (B 428).

A complemento e prosieguo dell'argomentare di Kant si può dire che, inquanto *rappresentante*, io è in prima istanza sempre nuda co-scienza, sapere di per sé vuoto di contenuto, a cui cioè non corrisponde un saputo concreto – come

invece, p.es., nel mio sapere attuale di avere sotto le dita la tastiera, quest'ultima è il saputo concreto corrispondente alla parola "tastiera", e il mio saperne è propriamente *cum-scientia verbi et significati*, sapere insieme la parola e il suo referente concreto inquanto collegati. Una tale coscienza è nuda finché il suo sapere si limita alla constatazione dei legami tra i consaputi e alla vidimazione dei loro collegamenti; ed è vuota di contenuto perché non ha un referente diretto nella realtà esterna, ma solo nella sfera delle rappresentazioni, e non in tutte, bensì unicamente nelle rappresentazioni che si formano mediante le esperienze interne.

Inquanto *rappresentato*, poi, io è l'io-rappresentante divenuto oggetto a se stesso, dunque in seconda istanza l'"io pensante" è *cum-scientia sui*, autocoscienza. È a questo livello autocoscienziale che l'"io penso" viene pensato come *transzendentales Subjekt* di ogni rappresentazione; e dal momento che per Kant, da un lato, conoscenza può esserci solo di ciò che è suffragato tanto dall'esperienza (interna o esterna) quanto dalle strutture trascendentali, ma, dall'altro lato, del soggetto trascendentale *inquanto tale* non può mai aversi riscontro in alcuna esperienza, ed è esso piuttosto il retroriferimento fondamentale di tutte le rappresentazioni nonché di ogni forma trascendentale, dunque dell'esperienza in generale (B 131-133) – dato ciò, allora il soggetto trascendentale o appercezione originaria risulta l'inconoscibile fondamento di ogni conoscenza (umanamente) possibile.

Ma né sul piano della rappresentanza, né sul piano della rappresentatezza, l'inconoscibilità dell'"io penso" risalta nella sua integrità e genuinità: ciò può infatti avvenire solamente quando esso viene pensato come l'atto di mediazione tra i due io, ossia quando si riconosce nell'appercezione trascendentale il *cum* grazie a cui l'io-pensante e l'io-pensato, *proprio inquanto differenti*, sono lo stesso io; in formula:  $io_1 \equiv io_2$ , dove il *cum differens* è indicato dal simbolo di identità, il primo io è il pensante, il secondo il pensato. Senonché questo *cum*, arciprincipio di accomunamento/differimento, nell'atto con cui si vorrebbe afferrarlo, si è già di nuovo sdoppiato in pensante e pensato, rivelandosi così struttura eminentemente ricorsiva; in formula:  $(io_1 \equiv io_2) \equiv (io_2 \equiv io_1)$ , dove "≡" è, ogni volta di nuovo, coglibile solo inquanto triarticolato "io<sub>1</sub> ≡ io<sub>2</sub>".

Ora, non altrimenti che a questa singolare struttura del *cum differens* mi riferisco quando parlo di *sintassi-di-inquanto* (EA §§ 10-15), con ciò intendendo il dispositivo trascendentale a struttura triadico-analogica che rende primariamente possibili tutti i rapporti, i riferimenti e le relazioni entro cui veniamo a trovarci coinvolti durante il nostro esistere.

Rispetto all'"io" kantiano, la sua sostituzione con "inquanto" non è meramente verbale. *Das Als geht des Ich voraus*: l'inquanto è condizione di pensabilità e addirittura di pronunciabilità dell'io. Prima che pensiero, prima che *repraesentatio*, "io" è parola, e inquanto tale il suo senso e il suo significato sono condizionati in via prioritaria dall'inquanto (per la distinzione tra senso e

significato v. *EA* §§ 16-18). E anche nel più semplice dei pronunciamenti, nel più rudimentale dei gesti, è già silenziosamente e inapparentemente all'opera il differimento accomunante, per cui nessuna entità si dà mai pura e semplice, ma sempre in relazione a sé e ad altro da sé: "io" è anzitutto io/io (parola/senso), ed è esprimibile in modo compiuto solo mediante l'analogia: io/io :: io/io (io/io identico a sé). Se si tiene fermo che il differimento appena descritto è ancora anteriore alla distinzione tra io-pensante e io-pensato, si potrà avere contezza di come la ricorsività del kantiano io-appercezione sia preimprontata da un già complessivamente ricorsivo *cum differens* dell'inquanto.

È da ascrivere a questa speciale gerarchia trascendentale anche la circostanza che all'inquanto non si adatti la rigorosa impersonalità dell'io-appercezione di Kant (un io impersonale condizione di ogni possibile io-persona e personalità). Anche se l'impersonale precede il personale in molti sensi (biologico, mitico, storico, trascendentale – quasi in parallelo all'antioriorità dell'inorganico rispetto all'organico), l'inquanto non è affatto più impersonale di quanto sia personale. Non c'è distinzione ma neanche indistinzione – né *Differenz* né *Indifferenz* – che possa rimontare al di qua dell'inquanto.

3. Se in quanto precede si sono guadagnati dei lumi rischiaratori sull'emergenza analogica del trascendentale in Kant, senza in pratica neppure

sfiorare i suoi impieghi della parola *Analogie* e affini (come p.es. *Symbol*)<sup>2</sup>, è comunque lecito aspettarsi che questi ultimi, nel riquadernamento speculativo, offrano nuovi risguardi alla riflessione.

Mi limiterò ora all'esempio kantiano che si trova sul finire della nota iniziale del § 58 dei *Prolegomena*, nel contesto della già citata rimodulazione definitoria dell'analogia in quanto somiglianza di rapporti. Ecco come Kant illustra la possibilità di fornire per via analogica un concetto di rapporto fra cose assolutamente ignote (*absolut unbekannt*): «P.es. la promozione della fortuna dei figli (= *a*) sta all'amore dei genitori (= *b*) come il benessere del genere umano (= *c*) sta all'incognita in Dio (= *x*) che chiamiamo "amore"; non come se questa incognita avesse una minima somiglianza con qualche inclinazione umana, bensì perché possiamo porre il rapporto di essa con il mondo come simile a quello tra cose del mondo. Il concetto di rapporto è qui però una mera categoria, cioè il concetto di causa, che non ha nulla a che fare con la sensibilità». Dio e l'amore divino sono assolutamente (*in se*) ignoti, ma è altrettanto chiaro che sono relativamente (*quoad nos*) noti, altrimenti la

---

<sup>2</sup> Fraisopi (*Adamo*, p. 154) sostiene che «con l'affermazione trascendentale del simbolo l'analogia entra di fatto esplicitamente nella costituzione architettonica della filosofia trascendentale, nel tentativo di ostensione dello *Übergang* [= il passaggio dal modo di pensare secondo i principi della natura al modo di pensare secondo i principi della libertà]». Una tale affermazione del simbolo avviene, com'è noto, nella terza *Kritik*, alla quale lo studioso riconduce parallelamente anche l'emergere in Kant dell'autoaffezione dell'io come *analogazione in atto* (in quello che viene chiamato «processo di ri-definizione della soggettività»). Se però è indubbio che una riconsiderazione del pensiero kantiano nella prospettiva dell'*analogon* debba guardare alla terza critica come a uno dei suoi luoghi privilegiati, è altrettanto indubbio che l'interessante nozione di "analogazione in atto" sia da riscontrare già nel contesto dell'appercezione trascendentale, dove peraltro si può cogliere meglio il suo rapporto con – la sua dipendenza da – la sintassi d'inquanto.



proporzione non potrebbe neppure formularsi<sup>3</sup>; e la causalità, che come tutte le categorie, pur non dandosi nel sensibile, è però funzionale solo empiricamente – e dunque non può mai indicare una rapportualità in Dio *quoad se* –, tuttavia per mezzo di una analogia può venire applicata in maniera non contraddittoria anche al metempirico, benché unicamente *quoad nos*.

Ora, la cognizione della sintassi d'inquanto sa contribuire a una rilettura speculativa di questo esempio, per trarne magari ragguagli inattesi? Sicuramente. Qui bastino due osservazioni.

La prima concerne il criterio o *logos* che definisce il medio proporzionale “::” dell’analogia  $a/b :: c/x$ , e che dallo stesso Kant viene esplicitato come il rapporto di effetto/causa ( $m/n$ ). Non soltanto è evidente che il medio, inquanto tale, costituisce a sua volta un ulteriore membro dell’analogia, per cui vale

$$m/n :: a/b :: c/x,$$

ma rileva pure che esso è il *portato* di membri analogici trascendentalmente pre-valenti (fondamento/conseguenza, determinante/determinato, condizione/condizionato, prima/poi ecc.) – per non aggiungere che la causalità è implicata a livello tematico nella seconda delle tre analogie dell’esperienza (B 232-56), compresa perciò entro quello scorcio teoretico in cui Kant, qualificando certe analogie come regole (quindi come

---

<sup>3</sup> Trovo del tutto coerente questa discussione con la chiusa del § 57, quindi non c’è affatto l’ambiguità che vuol vedervi Melchiorre nella Prefazione del suo *La via analogica*, pp. X-XII.

leggi *portanti* membri analogici post-valenti: stufa accesa/calore ecc.), mostra un *intuitus analogicus* superiore che nelle sue definizioni esplicite dell'analogia<sup>4</sup>. L'esempio della causalità dell'amore fa toccare con mano come le categorie kantiane – tutte, non soltanto quelle della relazione – siano strutture ordinate in un cosmo pananalogico che ospita al suo interno l'intera gamma delle proporzionalità, dalle metafore più usurate (non lo sono forse quelle di Dio-Padre e di Dio-Amore?) alle forme, regole e principi trascendentali, e che lascia scorgere la *improvvisa fenestra* da cui esso stesso ha iniziato a strutturarsi (e sempre torna a ristrutturarsi): l'*análogon*, il trascendentale del trascendentale (*EA* § 26).

La seconda osservazione concerne il sapere relativo al rapporto tra cose assolutamente (*in se*) ignote (all'intelletto umano). Se si tratta di un sapere teologico, di un teologema, non è perché il suo oggetto è costituito da Dio, ma perché chiama in causa entità che, mentre per un verso risultano indicibili e impensabili senza l'occorrere del dispositivo analogico e ne sono perciò

---

<sup>4</sup> Vedi B 222 s.: «Una analogia dell'esperienza sarà dunque solo una regola in base a cui da percezioni deve scaturire unità d'esperienza [...], e, come principio, essa varrà per gli oggetti (i fenomeni) non in modo *costitutivo*, bensì meramente *regolativo*». Il brano viene subito dopo un momento definitorio ufficiale: «In filosofia le analogie significano qualcosa di molto diverso da ciò che rappresentano in matematica. In quest'ultima sono formule che enunciano l'uguaglianza [*Gleichheit*] di due rapporti quantitativi, e sono sempre *constitutive*, per cui, quando sono dati tre termini della proporzione, con ciò viene dato – cioè, può venire costruito – anche il quarto. In filosofia, invece, l'analogia è l'uguaglianza di rapporti non *quantitativi*, bensì *qualitativi*, in cui da tre membri dati posso conoscere e dare a priori solo *il rapporto* a un quarto termine, ma non *questo* quarto *termine*, benché però io abbia una regola per cercarlo nell'esperienza e un contrassegno per ritrovarlo in essa». – Nella determinazione del concetto sotto cui va sussunta definitivamente l'analogia, si ha in Kant un'oscillazione: alla uguaglianza/*Gleichheit* della prima *Kritik* fanno seguito la somiglianza/*Ähnlichkeit* nei *Prolegomena* (§ 58) e l'identità/*Identität* nella terza critica (§ 90, nota). Per la caratterizzazione di uguaglianza, identità e somiglianza come le tre interscambiabili direzioni capitali della comunanza, che è il senso dell'inquanto, vedi *EA* § 19.

condizionate, per altro verso si presentano a loro volta come condizione dell'*análogon*. In questo caso kantiano, in cui la (sempre frustrata) trasgressione della sintassi d'inquanto è, voglio dire, "deliberata" – a chi se non al filosofo di Königsberg si deve infatti il risveglio del pensare occidentale dal suo sonno trascendente? –, si tratta allora non di un teologema metafisico, bontà sua persuaso di poter circoscrivere l'orizzonte e illuminare il sole, ma di un teologema speculativo, dato che la sua formulazione dipende dallo sguardo insistito del pensare entro lo *speculum*, cioè nell'inquanto (*EA* §§ 7 e 26 n. 230), sebbene Kant abbia contemplato – ma durante quale impresa! – una versione più opaca dello specchio, l'io-appercezione.

Sono diversi i passi nel Kant critico che, riferiti all'io-penso, potrebbero venire parafrasati perfettamente, o con qualche lieve integrazione, per esibire in controluce la natura eccentrica dell'inquanto (ne ho addotto un paio in *EA* § 15). Una ragione in più per prestare in avvenire attenzione a certe vene ancora insondate della miniera kantiana.

**BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE SULL'ANALOGIA IN KANT**

E.K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*, Kölner Universitätsverlag, Köln 1952.

B. Labebrink, *Der kantische Begriff einer transzendentalen Analogie*, «Philosophisches Jahrbuch», 68 (1960), pp. 244-257.

L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, pp. 303-364.

F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1980.

P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*, Massimo, Milano 1989.

V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

P. Faggiotto, *La metafisica kantiana della analogia. Ricerche e discussioni*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1996.

V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, part. Prefazione e cap. X, pp. ix-xvi e 295-306.

F. Fraioli, *Adamo sulla sponda del Rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Armando, Roma 2005.