

LA TEORIA DELL'IMMAGINAZIONE IN KANT.
DALLA VERITÀ INTEMPORALE AL MONDO STORICO

II. DALLA *PHANTASIA* ALLA *EINBILDUNGSKRAFT*

di Fausto Fraisopi

La rilevanza storico-speculativa della *nuova* lettura dell'immaginazione viene sottolineata dallo stesso Kant in un momento centrale della prima edizione della Critica, cioè la *Deduzione trascendentale*, quasi a sigillo della radicale re-impostazione che si stava compiendo:

“che l'immaginazione costituisca un ingrediente necessario della percezione stessa, non vi aveva posto mente finora alcun psicologo. Il che deriva sia dal sconfinamento di questa facoltà nel campo delle riproduzioni, sia dalla convinzione che i sensi non soltanto ci forniscano le impressioni, ma anche le congiungano, dando luogo alle immagini degli oggetti, ma anche le congiungano, dando luogo alle immagini degli oggetti; al qual fine, in verità, si richiede l'intervento di qualcos'altro oltre la recettività delle impressioni e precisamente una funzione per la loro sintesi”¹.

In questo senso la lettura heideggeriana del problema kantiano dell'immaginazione può risultare ancora utile, perché proprio il *Kantbuch* heideggeriano, istituendo un eloquente parallelismo tra la posizione kantiana e quella aristotelica, consente di valutare i termini entro cui compiere la ricognizione storica del problema dell'immaginazione e non, come Heidegger, nei termini di una ri-considerazione problematica del concetto e delle strutture cogitative della metafisica. Discutendo, in *Kant e il problema della metafisica*, dello sviluppo della metafisica occidentale a partire dalle posizioni platonico-aristoteliche – in funzione dell'interpretazione della *Critica della ragion pura* come fondazione della metafisica e con esplicito riferimento al problema della fondazione della metafisica nella sua impostazione – H. sostiene che “la metafisica

¹ *KrV*, A 120, tr. it. p. 653-4.

occidentale post-aristotelica deve la sua formazione non al tramandarsi ed all'evolversi del presunto sistema aristotelico, ma al mancato riconoscimento dello stato di sospensione, in cui Platone e Aristotele avevano lasciato i problemi centrali”².

Attraverso una ricognizione delle prerogative dell'immaginazione trascendentale, concepita come “l'elemento medio formatore della conoscenza ontologica”, Heidegger rinviene la prima delle prerogative dell'immaginazione nel “non essere legata all'ente”. Ciò è dovuto sostanzialmente al fatto che questa, come “facoltà di intuire, è formatrice [*bildend*] in quanto procura l'immagine [*Bild*], ma, allo stesso tempo, “come facoltà non subordinata alla presenza dell'intuibile”, produce, cioè cerca e forma [*bildet*] essa medesima l'immagine”³. Prosegue Heidegger: “questa capacità formatrice è insieme un formare che riceve (ricettivo) e un formare che crea (spontaneo). Nella coesistenza di questi due modi di formazione risiede la vera essenza della sua struttura. Se, peraltro, ricettività equivale a sensibilità, e spontaneità a intelletto, l'immaginazione viene a collocarsi, in maniera singolare, fra l'una e l'altro*.” *Nota: Fra αἰσθησις e νοησις, già secondo Aristotele (*De Anima* Γ 3), sta la φαντασία.”⁴

Qui risiede la fondamentale indicazione heideggeriana, che è opportuno seguire fino in fondo, più di quanto lo stesso Heidegger non abbia esplicitamente fatto: non risultano infatti altre pagine dedicate dal filosofo friburghese a *De An.* Γ 3, soprattutto in relazione alla *Einbildungskraft* kantiana. Tale indicazione suggerisce infatti un illuminante parallelismo strutturale e, allo stesso tempo, un percorso ermeneutico per comprendere a quale livello di consapevolezza filosofica sia giunta l'interrogazione kantiana sullo statuto dell'immaginazione. Se infatti Kant può affermare (trascurando forse Aristotele) che nessuno psicologo aveva mai riconosciuto nell'immaginazione quella funzione che vi riconosce la *KrV*, ciò è possibile in virtù di quella sospensione del presupposto metafisico (come *criterium veritatis* teologico) che viene via via definendosi nella storia del pensiero occidentale. In quella sospensione operava, allo stesso modo, l'indagine aristotelica sulle *facultates animi*, ponendo anch'essa in atto una radicale interrogazione sullo statuto dell'immagine. L'interrogazione radicale sullo statuto dell'immagine e, più in generale, sullo statuto ontologico ed epistemologico della rappresentazione, permea in modo pervasivo e fondamentale il criticismo, nello stesso modo in cui permea la prima vera interrogazione sistematica sulla rappresentazione.

Aristotele e Kant convergono sul problema della rappresentazione in modo singolare: essi manifestano la nitida consapevolezza che il problema della rappresentazione – il problema dello statuto dell'immagine e dell'esautività dell'immagine all'interno del processo conoscitivo e della formulazione di un'ontologia – posto come fulcro del rapporto tra ontologia e gnoseologia, conviene necessariamente nella trattazione di quella facoltà, la φαντασία o l'*Einbildungskraft*, chiamata a “produrre”, riprodurre (?), esibire l'immagine, chiamata a farsi carico dell'aporeticità e dell'equivocità della rappresenta-

² *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 17. Curiosamente nella trattazione dell'opera solo due sono le citazioni dirette da Aristotele, una dal *De Anima* ed una seconda dalla *Fisica*: il primo riferimento interessa il punto centrale dell'indagine e della lettura heideggeriana di Kant, ed uno dei punti e degli snodi fondamentali della *KrV*, lo statuto dell'*Einbildungskraft*. Il secondo riferimento, meno marcato ma non per questo trascurabile, istituisce un'analogia tra quella fase del pensiero greco sviluppata dai cosiddetti φυσιολογοι e la fisiologia della ragion pura, menzionata da Kant nell'*Architettonica della ragion pura*.

³ *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. p. 115.

⁴ *Ibidem*.

zione. Il fatto che lo statuto dell'immagine (schema) risulti oscillante, o per lo meno difficilmente individuabile, e che la valenza semantica dei termini φαντασια ed *Einbildungskraft* non risulti del tutto coincidente, costituisce un effettivo problema filosofico. Non esiste infatti uno "statuto rappresentativo" nella terminologia greca né una disciplina propriamente "psicologica" indirizzata ad un oggetto "epistemologico" ben definito (o presunto tale) e dotata di una metodologia coerentemente impostata. In ciò risiede l'importanza e l'eloquenza filosofica fondamentale del trattato aristotelico sull'anima, che apre esplicitamente un'indagine sull'immaginazione. Kant recupera questa posizione fondamentale elaborando, *ex abrupto*, dei nuovi e radicali strumenti d'indagine delle facoltà dell'anima. Questo stato di "apertura" in cui giace l'analisi, la molteplicità degli schemi e delle soluzioni interpretative che il pensiero critico adotta nella sua evoluzione genetica, consente di tracciare una prima corrispondenza tra il criticismo e l'indagine aristotelica: non perché il criticismo non rinvenga un concetto ben definito e sedimentato di rappresentazione o di indagine psicologica, quanto piuttosto in virtù della profonda discussione che Kant, nella delineazione delle direttive fondamentali d'impostazione della filosofia trascendentale, intrattiene su quei concetti. Se nel "laboratorio" aristotelico quei concetti iniziano a prender corpo e ad acquisire una forma ben definita (ma non ancora del tutto sedimentata), nella discussione kantiana quegli stessi concetti vengono rifiutati, re-impostati a partire dalla questione – eminentemente critica – sulla possibilità della metafisica come scienza e dalla questione da cui la prima dipende, quella della possibilità del giudizio sintetico *a priori*, poi del giudizio pratico, poi estetico, poi storico.

Non è un caso che J.I. Beare, nella traduzione oxoniense del *De Memoria*, traduca il termine φαντασια come "*faculty of presentation*"⁵, corrispondente al tedesco *Darstellungsvermögen*: il problema di ciò che viene e debba essere inteso per *Darstellung*, presentazione, nella sua costitutiva sebbene impercettibile distinzione dalla *Vorstellung* (o rappresentazione), si presenta in modo inequivocabile uno dei punti fondamentali della caratterizzazione dell'indagine psicologica sia kantiana sia aristotelica. Il testo aristotelico come quello kantiano denotano, in particolar modo riguardo ai concetti di φαντασια ed *Einbildungskraft*, un'indecisione di fondo, che rispecchia e si estende a quella dell'intera trattazione. Sebbene pressoché tutti gli interpreti concordino sull'appartenenza del testo agli scritti biologici, il *De Anima* sembra distaccarsi, almeno in parte, dal metodo dell'indagine naturalistica per assurgere a punto di contatto, anche e soprattutto metodologico, tra l'indagine empirico-osservativa (la fisica o filosofia seconda) e la filosofia prima. A partire dalla constatazione secondo cui "le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo" e derivando da ciò che "è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia", Aristotele arriva a concludere che "è senz'altro compito del fisico trattare dell'anima: di ogni anima o del tipo di anima che s'è appena descritto"⁶. Tale restrizione, tuttavia, non sembrerebbe valere per l'intelletto agente⁷, in quanto "[le caratteristiche] che sono separabili le considera il filosofo primo"⁸. Se tuttavia la restrizione viene sospesa solo per un determinato ele-

⁵ Cfr. anche, a riguardo, J. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, Oxford, 1906.

⁶ Cfr. Aristotele, *De Anima*, 403 a 18-29, tr. it. Milano, Rusconi, 1996, pp. 111-112.

⁷ Cfr. *Ibidem*, A1, 403 a 3-10.

⁸ Cfr. Aristotele, *De Anima*, 403, b 16-17, tr. it. p. 112.

mento strutturale del processo psichico, l'intelletto agente, la caratterizzazione dell'intero processo viene fortemente destabilizzata⁹.

Sebbene il concetto di φαντασία riceva un'esplicita trattazione, per la prima volta nel pensiero greco, a partire da Platone, “poi è stato Aristotele a fornire una descrizione analitica dell'attività immaginativa quale facoltà distinta dell'anima, e che per primo rivolse l'attenzione, pur con le ambiguità e le stranezze di questa prima trattazione della materia, all'ambiguità del compito di guadagnare una comprensione filosofica adeguata della φαντασία”¹⁰. L'innesto aristotelico sulla teoria platonica della φαντασία e sullo statuto del φαντασμα l'arricchisce in virtù dello sviluppo dell'indagine analitica che, in *De An.* Γ 3, isola la φαντασία e le dedica un'argomentazione appropriata. Alcuni ipotizzano una netta soluzione di continuità tra la concezione platonica e quella aristotelica, ammettendo tuttavia che lo Stagirita avrebbe ampliato il valore semantico del termine aggiungendovi il significato di immaginazione riproduttiva¹¹, in linea con lo statuto dell'indagine sull'anima in generale.

Nel *Sofista*¹² platonico, a parricidio avvenuto (o presunto), l'Eleate intende condurre Teeteto ad ammettere che “pensiero e opinione e immaginazione si ingenerino nella nostra anima ora come errore ora come verità”¹³ e che, attraverso l'affermazione e la negazione, nel momento in cui una di queste abbia luogo nell'anima “in forma di pensiero e in silenzio”, si ingeneri l'opinione. Dalla constatazione, infine, che non si dia opinione senza sensazione, Platone (o l'Eleate) giunge alla conclusione secondo cui il φαίνεσθαι, l'apparire e non la φαντασία, altro non è che l'opinione derivante dalla (in quanto connessa alla) sensazione [“φαίνεται” δε ο λεγομεν συμμειξίς αισθησεως και δοξής]¹⁴. Tutto ciò è rilevante se si considera che Aristotele, in modo esplicito, arriverà a confutare tale posizione. Ma è rilevante soprattutto se si considera che il problema posto in 236 e¹⁵, quello dello statuto dell'apparenza, ora che viene tematizzato o individuato nella sintesi tra δοξα e αισθησις, non venga ulteriormente approfondito o esplicitamente tematizzato in relazione alla φαντασία. La φαντασία infatti, almeno a una prima interpretazione, in Platone non sembra mai assurgere a rango di facoltà, rivestendo più quello di “stato mentale”: nel *Teeteto* (152 c)¹⁶ in cui viene ribadita la sua profonda affinità con l'αισθησις e nel *Filebo* (39 b-c), in cui l'immaginazione sarebbe paragonata ad un pittore che disegna nell'anima¹⁷. Il rapporto della φαντασία col φαίνεσθαι, lungi dall'essere questione risolta, o anche solo integralmente impostata in

⁹ Cfr. la tesi del Düring, in linea con quella di Dirlmeier, secondo cui si “può parlare di due strati” del trattato sull'anima, di cui uno di carattere strettamente biologico mentre il secondo di carattere squisitamente filosofico. Cfr. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter - Universitätsverlag, Heidelberg, 1966; in Id., *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976, pp. 628-629.

¹⁰ Cfr. M. Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in *Essay on Aristotle's De Anima*, edited by M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford, pp. 249-277, p. 249.

¹¹ Cfr. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, trans. With a running Commentary, London, 1973, p. 319.

¹² Cfr. Platone, *Il sofista*, tr. it. a cura di M. Vitali, Milano, Bompiani, 1986.

¹³ Platone, *Sofista*, 263 d 6-7, tr. it. p. 147.

¹⁴ *Ibidem*, 264 b 1-2.

¹⁵ *Ibidem*, 236 e: “Questo apparire e questo sembrare...pur non essendo, il dire qualcosa...e il suo non esser vero, tutti questi sono gravissimi problemi: lo erano una volta e lo sono tuttora”.

¹⁶ Cfr. Platone, *Teeteto*, tr. it. di M. Valgimigli, Roma-Bari, Laterza, p. 1999, p. 29.

¹⁷ Cfr. Platone, *Filebo*, tr. it. di M. Migliori, Milano, Rusconi, 1995, p. 137.

Platone, interviene nella teoria aristotelica della φαντασία in modo, come vedremo, assai destabilizzante, ponendosi in netta alternativa alla determinazione funzionale e strutturale, analitica, della φαντασία svolta in *De Anima* Γ 3. Il problema si costituisce, o meglio si ricostituisce in Aristotele nel problema della lettura della φαντασία o come facoltà dell'anima [δυναμὴς τῆς ψυχῆς] strutturalmente e funzionalmente ben individuata o come evento mentale-psichico la cui caratterizzazione può avvenire solo in connessione col φαίνεσθαι e non attraverso uno studio volto ad isolarla nel processo cogitativo o, ancor peggio, cognitivo.

Nel *De Memoria et Reminiscentia* Aristotele si richiama alla trattazione di *De Anima* Γ, sostenendo che in quella sede si è già affermato che “non si può pensare senza immaginazione”. Il passo aristotelico continua nella seguente direzione:

“Nel pensare si dà lo stesso fenomeno che nel disegnare una figura; qui, pur non avendo affatto bisogno di un triangolo di grandezza determinata, tuttavia lo tracciamo di una grandezza determinata: allo stesso modo chi pensa, anche se non pensa una cosa di quantità determinata, se la pone davanti agli occhi come una quantità e la pensa facendo astrazione dalla quantità. Se poi la natura dell'oggetto è quantitativa ma indeterminata, anche allora si pone davanti agli occhi una quantità determinata, ma lo pensa solo in quanto è una quantità. Per quale motivo, poi, non si può pensare niente senza continuo né senza tempo cose che non sono nel tempo, è un'altra questione”¹⁸.

Con l'analisi aristotelica l'immaginazione, la *fantasia*, riceve la prima effettiva ed integrale messa in questione, con essa alla fantasia viene riconosciuta per la prima volta – in uno stato di apertura che verrà dimenticato in esperienze filosofiche posteriori – un'importanza cognitiva a dir poco essenziale. Ciò non esclude tuttavia che l'analisi aristotelica, proprio nell'accentuazione di quella funzione cognitiva, sia esente da aporie o oscillazioni costitutive. Sarà viceversa proprio quella codificazione psicologica della posizione e del ruolo della fantasia ad influenzare – attraverso la tradizione – alcune delle posizioni iniziali del pensiero trascendentale sull'*Einbildungskraft*. E' infatti nell'analisi aristotelica che, proprio nell'accentuazione del suo ruolo cognitivo, l'immaginazione riceve la sua collocazione mediale – estremamente oscillante – tra sensibilità (la κοινὴ αἴσθησις) e l'intelletto (νοῦς)¹⁹. Se infatti da un lato la φαντασία diviene il luogo – l'orizzonte – in cui avviene il vero ed il falso²⁰, cioè quella

¹⁸ Aristotele, *De Memoria et Reminiscentia*, 449 b 30-450 a 9, in Aristotele, *I piccoli trattati naturali*, tr. it. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1971, pp. 45-47.

¹⁹ Cfr. *De An.*, Γ 3, 427 b 14-17.: “L'immaginazione è infatti diversa sia dalla sensazione sia dal pensiero, però non esiste [γίγνεται] senza sensazione, e senza di essa non c'è apprensione intellettuale”. Cfr. a riguardo K. Lycos, *Aristotles and Plato on “Appearing”*, in “*Mind*”, N. S. LXXIII, 1964, pp. 496-514; D. A. Rees, *Aristotle's Treatment of phantasia*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by J. P. Anton and G. K. Kustas, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 491-504.

²⁰ La φαντασία è una delle facoltà [δυναμὴς, *Vermögen*] o abiti critici, laddove per critico viene intesa la possibilità del giudizio e, di conseguenza, la possibilità di essere, attraverso il giudizio, nel vero o nel falso (ἀληθευεσθαι ἢ ψευδησθαι). Cfr. a riguardo *De An.*, Γ 3, 428 a 1-4: “Se allora l'immaginazione è ciò mediante cui diciamo che si produce in noi un ‘apparenza’, e non se diciamo qualcosa con un uso metaforico di ‘immaginazione’, essa è una delle facoltà o abiti [δυναμὴς ἢ ἐξίς] con le quali giudichiamo e siamo nel vero o nel falso [καὶ ἀληθευομεν ἢ ψευδομεθα]”.

facoltà che sopporta il penso dell'articolazione tra nozioni e dati percettivi, dall'altra essa è costretta a render conto dell'accadere del vero, ma soprattutto del falso, tra due momenti psicologici (facoltà) che sono sempre nel vero: l'intellezione e l'intuizione²¹. Sussiste tuttavia un'ulteriore equivocità nella codificazione della fantasia, quella di un suo ruolo eminentemente cognitivo e di una sua realtà per così dire associazionistica, quella realtà che la tradizione tenderà sempre progressivamente a far prevalere sulla funzione cognitiva. La φαντασια come φαινεσθαι, come sensazione in atto, come pura attualità del vedere, rimane allo stesso tempo φαντασμα, cioè prodotto immaginifico alieno da un'attività schiettamente cognitiva²².

Se, successivamente, la gnoseologia epicurea riconosce alla φαντασια la stessa veridicità della αισθησις, saranno d'altra parte gli Stoici ad istituire, *ex novo*, in una parziale ma sensibile distanza da Aristotele, il concetto di φαντασια come funzione centrale dell'impianto gnoseologico della Stoa. Il concetto essenzialmente sensistico di φανταστικη επιβολη της διανοιας degli epicurei, attraverso la quale avverrebbe il contatto dell'intelletto con l'oggetto che "affetta" il senso, viene profondamente rivisitato ed ampliato nella dottrina stoica. Pur essendo infatti comune il presupposto di fondo delle due scuole – le sole αισθησεις sono αληθεις – la Stoà procede oltre, attribuendo alla φαντασια un ruolo sempre più interessante e capitale. Se la distanza è infatti già tangibile in Zenone, secondo cui la φαντασια, connessa alla – e fondamento della – conoscenza del sensibile non è solamente e banalmente ricettiva: in quanto καταλεπτικη denota un'attività, quella di *comprehendere* (come tradurrà Cicerone il καταλαμβάνειν) l'oggetto stesso "in carne ed ossa". E' nota l'analogia avanzata da Zenone con il pugno che prende e stringe (*Begreift*): la φαντασια καταλεπτικη risulta infatti connessa alla prima posizione concettualista, secondo la quale le idee non costituiscono altro che risultati dell'astrazione (αναυποματα). La φαντασια καταλεπτικη non costituisce allora solo una variazione sul tema dell'impostazione aristotelica ma segna una tappa, se non altrettanto epocale come l'analisi psicologica del *De Anima*, certo fondamentale. Pur nella distanza delle posizioni, anche gli stoici derivano da Aristotele l'analogia della φαντασια con la luce, in piena continuità col concetto di θεωρια, ovvero con l'impostazione essenzialmente "ottica" del problema del conoscere. Il sistematore della scuola, Crisippo, riprenderà il concetto di φαντασια καταλεπτικη come κριτεριον της αληθειας: la ripresa non è tuttavia esente da variazioni ed ampliamenti sensibili: la semplice τυποσις posta in atto dalla φαντασια καταλεπτικη, l'attestazione della sensazione certa, è ora integrata dalla προλεπισις, l'anticipazione.

²¹ Cfr. *ibidem*, 428 a 17-20: "Ma l'immaginazione non è neppure alcuno degli abiti che sono sempre nel vero, ad esempio la scienza e l'intelletto, giacchè essa può essere anche falsa". Cfr. *ibidem*, 428 a 12-14: "Ancora, le sensazioni sono sempre vere, mentre la maggior parte delle immagini risultano false".

²² Cfr. a riguardo D. Frede, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by M. C. Nussbaum and R. Rorty, Oxford, Clarendon Press, 1992., pp. 279-295. La Frede, *loc. cit.* p. 280, illustra tale duplicità semantica istituendo un parallelismo con la terminologia inglese, in cui l'*appearance* può significare tanto "*a mere appearance, a phantom*", quanto "*a real appearance, the phenomenon*". Il parallelismo, a ben vedere, è cogliente, in quanto la separazione tra l'accezione meramente psichica e quella più indirizzata ad intendere la fantasia come collocata nel (e funzionalizzata al) processo conoscitivo presenta in modo inequivocabile la situazione aristotelica, in cui è innanzi tutto la valenza semantica del termine ad ingenerare, negli interpreti, le opposizioni ermeneutiche.

La definizione della φαντασια καταλεπτικη risulta però importante per un altro aspetto, in quanto la sua determinazione conduce ad una demarcazione netta di ciò che psicologicamente inerisce o non-inerisce alla processualità del conoscere: nel caso della non-inerenza, quelle (rap)-presentazioni ου-καταλεπτικαι verranno riferite alla pazzia o alla melanconia. Attraverso questa netta demarcazione la θεωρια imbocca un sentiero ben definito, una difficile via che impone di identificare prima ed estromettere poi dall'orizzonte conoscitivo tutti quei processi psichici in-codificabili, che faranno della fantasia il *caput* di una lunga tradizione, che ne faranno, soprattutto, *la maitresse d'erreur et de fausseté...ennemie de la raison*. Dalla φαντασια e dal φαινεσθαι sussistenti e chiarificati nell'analogia con il φως, la luce, e quindi inquadrati nell'orizzonte concettuale speculativo della θεωρια, arriverà a distinguersi, almeno *ex principio*, il φανταστικον, ovvero la vana attrazione (διακενος ελκυσμος). Il φανταστικον rappresenta allora un'affezione che non riscontra la presenza di ciò che, nel più ampio orizzonte del pensiero e della rappresentazione, possa essere istuita a funzione conoscitiva.

A partire dalla netta demarcazione stoica il ruolo della *fantasia*, come connessa all'immaginifico ed al visionario, verrà visto come sostanzialmente estraneo, a volta controproducente, al progresso gnoseologico ed epistemologico del pensiero. Come detto, e come si mostrerà in seguito, la *KU* ricostituisce quell'unità dell'immaginazione secondo la quale il suo ruolo verrà ad essere, ad un tempo, tanto estetico quanto gnoseologico/epistemologico, e gnoseologico ed epistemologico proprio in quanto estetico.

Il complesso percorso che incontra il concetto di φαντασια nel medioevo e, ancor prima, nella filosofia tardo-antica, in Plotino e Proclo, costituisce un processo difficile e tortuoso attraverso il quale quella demarcazione posta dagli stoici viene ora assottigliandosi, ora ad essere ripresa nel suo vigore e nella sua problematicità. Ciò che tuttora è degno di nota è che quel processo non solo di elaborazione concettuale ma anche di tra-duzione, pur nel riconoscimento della fondamentale polisemia del termine, si concentra su due valenze semantiche fondamentali del concetto d'immaginazione: quello di immaginazione ri-produttiva, agente nel processo conoscitivo ma secondo semplici dinamiche associative, e quello di immaginazione come fonte e scaturigine dell'immaginifico e del fantastico. Questo poderoso processo, che riconosce nel commento e nella traduzione etimologica un elemento non meno fondamentale dell'elaborazione teoretica e della ripresa speculativa di temi aristotelici, passa per l'elaborazione tomista²³ e attraverso la profonda influenza esercitata dall'averroismo latino nella ripresa della psicologia aristotelica.

E' proprio Tommaso, infatti, ad attribuire importanza all'*imaginatio* come cogitativa, il cui oggetto sono "*intentiones quae per sensum non accipiuntur*". Proprio per questo, per la sua differenza dalla *aestimativa*, propria anche agli animali, quella facoltà del tutto peculiare dell'immaginazione viene detta *cogitativa*:

"Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in nomine dicitur cogitativa, quae per collationem quondam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde e-

²³ La Lamacchia, per prima, pose l'interessante parallelismo fra *transzendentele Einbildungskraft* e *cogitativa* tomista. Cfr. a riguardo A. Lamacchia, *Tommaso d'Aquino e Kant. Strutturazione dei fantasmi e schematismo trascendentale*, in "Atti del congresso internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Roma-Napoli 17-24 Aprile 1974, Edizioni domenicane italiane, Napoli, 1977.

tiam dicitur ratio particularis, est enim collativa intentionum individualium sicut ratio intellectiva intentionum universalium”²⁴.

In questo senso, in direzione del progetto di sviluppo dell'unità delle facoltà “*contra averroistas*”, la *cogitativa*, come facoltà della *conversio ad phantasmata* si dimostra cognitivamente irrinunciabile:

“Ed ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non opereretur quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata”²⁵

L'influsso della filosofia araba, quell'averroismo contro il quale cerca di operare la psicologia tomista, si protrae fino al Quattrocento ed al Cinquecento: basti citare l'influsso esercitato dall'edizione del *Liber de anima* di Avicenna a Pavia nel 1475.

Se tuttavia il problema dell'immaginazione si costituisce, lungo l'arco del Medioevo, nell'ottica e secondo i canoni della difficile sistemazione delle *facultates animi*, l'antropologia del Rinascimento lascia che il problema dell'immaginazione s'inscriva in un altro orizzonte. Il lungo e poderoso processo di traduzione/elaborazione teorica cede il posto ad una fase per così dire germinativa, caratterizzata *ab imis fundamentis* ciò che verrà definito, a partire da Descartes, la soggettività moderna. Il momento di approdo di questa soggettività – proseguendo sull'immagine hegeliana – è caratterizzato e preceduto da un'imponente elaborazione propositiva e preparativa, che interessa tanto le scienze naturali quanto la cabalistica, la mnemotecnica, l'alchimia, l'ermetismo neoplatonizzante, l'affermarsi della medicina paracelsiana. L'impulso apportato dal platonismo rinascimentale traduce la grammatica della psicologia medievale in una nuova forma, traspone il concepimento dell'immaginazione da una necessità sistematica ad una necessità ermeneutica, all'interpretazione della nuova posizione che l'uomo si attribuisce nel cosmo. Ecco che, pur sempre nell'ottica dell'immaginazione come *memoria*, Bruno può prospettarla come quella *clavis universalis* attraverso cui l'uomo dischiude le arcane corrispondenze del cosmo. Il razionalismo moderno e la critica della ragione kantiana come compimento dell'*Aufklärung*²⁶ passano necessariamente per questa fase: da essa traggono un nuovo quadro all'interno del quale s'inscrive la ricerca filosofica. Garin, discutendo della polisemia del lessico ficiniano, afferma che “la teoria dell'immaginazione che media tra senso e intelletto [...] da un lato fa pensare, a volte, alla *Urteilstkraft* di Kant”: se la distanza è tuttavia ancora imponente – e la sua valutazione altrettanto difficile – è certo che l'*Umanesimo* ed il *Rinascimento* gettano un ponte in quella direzione, lasciando intravedere la convergenza del problema avanzato dall'immaginazione con il senso dell'antropologia dell'epoca moderna. Questi due punti giungeranno alla loro piena coincidenza – per quanto problematica – nel momento in

²⁴ Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4.

²⁵ *Ibidem*, I, q. 84, a. 7.

²⁶ Cf. *infra* Cap.

cui la *Urteilkraft* si costituirà come la *chiave architettonica della domanda critica sull'uomo*.

La loro convergenza – vale a dire il processo attraverso cui esse perverranno nell'unità fondamentale del reciproco e necessario coinvolgimento – non può non transitare e rafforzarsi attraverso il percorso di quella soggettività moderna inaugurato da Descartes, nonostante l'apparente svalorizzazione in cui incorre il concetto di immaginazione. È la sesta meditazione che attribuisce al concetto di immaginazione quella centralità funzionale che, paradossalmente, lo stesso Cartesio sembra sottostimare: nell'argomentazione cartesiana l'immaginazione “non è altro, se non una certa applicazione della facoltà conoscente al corpo che le è intimamente presente, e che quindi esiste”, quindi qualcosa di essenzialmente corporale. Se è vero che una differenza passa tra “l'immaginazione e l'intellezione pura”, questa differenza, inscritta nell'orizzonte del dualismo cartesiano, non può non condurre a concepire l'immaginazione come un che di deteriore all'interno del processo gnoseologico. È tuttavia vero che all'interno di questo dualismo o, meglio, all'interno dell'orizzonte problematico dischiuso da questo dualismo, l'immaginazione costituirà – e per certi versi costituisce già in Descartes – il perno su cui la filosofia moderna insiste per mettere a punto il concetto di conoscenza del soggetto. Se la “facoltà d'immaginare che è in me, e della quale vedo per esperienza che mi servo, quando m'applico alla considerazione delle cose materiali” “è capace di convincermi della loro esistenza”²⁷ – ma non è capace di convincermi della veridicità di ogni percezione – essa costituisce già una chiave d'accesso fondamentale alla realtà e per la sua comprensione.

Che, nonostante la sua complessità, l'immaginazione sia per Spinoza associazione, sebbene sia fondamentale – per la sua legalità – nella scansione dei rapporti tra mente e corpo, è testimoniato dalla *Proposizione XVII* della *Seconda parte* dell'*Etica* e dai connessi dimostrazione e scolio:

Proposizione XVIII

Se il Corpo umano è stato una volta affetto da due o più corpi simultaneamente, quando la Mente, in seguito, ne immaginerà uno, si ricorderà subito degli altri.

Dimostrazione

La Mente immagina un certo corpo e per il fatto che appunto il Corpo umano è affetto e disposto dalle tracce di un corpo esterno nello stesso modo in cui è stato affetto quando alcune sue parti hanno ricevuto un impulso da quello stesso corpo esterno: ma (*per ipotesi*) il Corpo allora è stato disposto in modo che la Mente immaginasse due corpi contemporaneamente; quindi ormai la mente ne immaginerà due insieme, e quando ne immaginerà uno, subito si ricorderà dell'altro – C.D.D.

Scolio

Da questo comprendiamo chiaramente che cosa sia la Memoria. Essa infatti non è altro che una certa concatenazione di idee, implicanti la natura delle cose che sono

²⁷ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Meditatio sexta*, AT, VII, p. 71.

al di fuori del Corpo umano, concatenazione che si produce nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del Corpo umano. [...] così ognuno – conclude Spinoza poco dopo – così come è stato abituato ad *associare* e a concatenare le immagini delle cose passa da questo pensiero a quello o a un altro”²⁸

E' il sistema di Leibniz che, nel recupero di molti concetti della psicologia aristotelica, predispone il terreno concettuale che verrà sapientemente arato da Kant nell'elaborazione e messa in questione della *transzendentale Einbildungskraft*. Ciò avviene attraverso un processo, del tutto peculiare, di attenuazione del dualismo cartesiano, già incontrato in Spinoza: quest'attenuazione e quel processo fanno leva sull'individuazione sempre più puntuale della facoltà mediatrice e della collocazione mediale e funzionale della *vis imaginativa*. Questa funzione si disloca entro le due verità generali assolute che parlano dell'esistenza attuale delle cose, “l'una è che noi pensiamo, l'altra che c'è una gran varietà nei nostri pensieri”. In base alla seconda “segue che v'è qualche altra cosa diversa da noi, vale a dire una cosa diversa da ciò che pensa, che è la causa delle varietà delle nostre esperienze”. Se l'orizzonte cartesiano non è ancora definitivamente trasceso, sussiste tuttavia un elemento nuovo, di distanza da Descartes, sussistente nel fatto che l'esistenza di ciò che è “esterno” costituisce una verità ed un assunto di partenza, un patrimonio e non un traguardo – discutibile e per molti versi non effettivamente conseguito – della soggettività moderna. Il fatto che, in fondo, l'esperienza speculativa di Leibniz non si distacchi integralmente dai presupposti cartesiani, testimonianza di un'omogeneità quanto mai radicale col cartesianesimo, non deve far tralasciare l'elemento innovatore del recupero leibniziano della *vis imaginativa* e di molti elementi della psicologia aristotelica.

La ripresa e rielaborazione della *vis imaginativa* attraverso quella del sensorio comune emerge con chiarezza dai *Nouveaux Essais* e, in modo forse inequivocabile dalla *Lettera alla Principessa Sofia Carlotta*, in cui si afferma che “bisogna che ci sia un senso interno, nel quale si trovino riunite le percezioni di quei differenti sensi esterni. E' quello che si chiama immaginazione, che comprende ad un tempo le nozioni dei sensi particolari, che sono chiare ma confuse, e le nozioni del senso comune, che sono chiare e distinte. E le idee chiare e distinte soggette all'immaginazione sono gli oggetti delle scienze matematiche [...]”²⁹. La fondamentale attribuzione di un carattere autonomo e costruttivo della *vis imaginativa*, nonché mediano e mediatore in senso “attivo”, emerge anche grazie alla particolare attenzione rivolta da Leibniz al concetto di appercezione, la cui attività verrebbe mediata dalla *vis imaginativa* in relazione alla percezione esterna: “Vi sono dunque tre ranghi di nozioni: quelle meramente sensibili, che sono gli oggetti afferenti in particolare a ciascun senso, quelle sensibili e intelligibili a un tempo, che appartengono al senso comune, e quelle meramente intelligibili, che sono proprie dell'intelletto. Le prime e le seconde insieme sono immaginabili, ma le terze sono al di sopra dell'immaginazione. Le seconde e le terze sono intelligibili e distinte; ma le prime

²⁸ B. Spinoza, *Ethica, more geometrico demonstrata, in Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, 4 B.de, Heidelberg, 1923-1926; in Id., *Etica*, tr. it. a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, Torino, UTET, 1997, p. 153. Cf. a riguardo F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

²⁹ G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, ed. Gehrhardt, VI, pp. 488 sgg.; Id. in *Scritti filosofici*, I, p. 528-529.

sono confuse, benché siano chiare o riconoscibili”³⁰. Il quadro teoretico a cui attinge Kant – spesso anche come motivo di critica – sembra essere pressoché interamente delineato, eccezion fatta per la teoria wolffiana alla quale Kant rivolgerà la sua critica fondamentale. Quello che lo stesso Kant definirà nella *Dissertatio “nobilissimum illud antiquitatis disserendi institutum”*, ovvero la distinzione tra αἰσθητα e νοητα, si presenta come il quadro all’interno del quale il *medium* dell’immaginazione e della *Darstellung* iniziano a costituire la soggettività trascendentale nella sua novità speculativa ed a costituirsi come lo strumento concettuale privilegiato per l’impostazione del problema della verità.

La maturazione della consapevolezza critica e la sua definitiva sedimentazione costituiscono un percorso assai più tortuoso di cui il capito sullo schematismo costituisce il primo, seppur fondamentale, momento. Il compito delle prossime riflessioni sarà quello di mostrare in che modo l’interagire dei motivi speculativi posti in gioco dalla terza Critica costituiscano un filo conduttore per ricomporre i vari momenti della costituzione trascendentale dell’esperienza e della soggettività, e dell’esperienza in virtù della costituzione trascendentale della soggettività. Soggettività, verità, esperienza trascendentale rappresentano allo stesso momento il tema ed il frutto della ricerca kantiana che, lungi dal ricevere passivamente gli esiti del processo storico-evolutivo del concetto di immaginazione, li mettono a frutto ri-definendone il significato e la funzionalità.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledifilosofia.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

³⁰ *Ibidem*.