



SCOPERTA

**LA REALTA' COME COSTRUZIONE DELLA RAGIONE**



## CANNOCCHIALE SU... L'ORIZZONTE STORICO-CULTURALE 1789-1830

### **Rivoluzione industriale inglese e rivoluzione politica francese**

La fine del '700 fu caratterizzata da due grandi eventi, entrambi verificatisi nell'area atlantico-occidentale europea, che trasformarono in profondità la civiltà occidentale e determinarono le linee direttrici dell'evoluzione storica mondiale del XIX secolo:

- la rivoluzione industriale sviluppatasi in Inghilterra a partire dall'inizio del '700 ma realizzatasi pienamente nel ventennio 1783-1802, nel periodo cioè del cosiddetto take off (decollo), che segnò l'affermazione definitiva e più radicale del sistema economico capitalistico;
- la rivoluzione politica avviata in Francia nel 1789 e conclusasi nel 1804 con la proclamazione dell'impero di Francia da parte di Napoleone Buonaparte.

### **L'industrializzazione dell'Europa**

Una volta affermatosi in Inghilterra, il nuovo sistema capitalistico-industriale di fabbrica (*factory system*) diventò il modello da seguire per tutte le forze economiche avanzate e innovative presenti nel mondo occidentale. Per gli imprenditori si trattava, da un lato, di una scelta intenzionale suscitata dall'aspettativa di alti profitti e, dall'altro, di una scelta obbligata per non essere schiacciati dalla concorrenza dei prodotti inglesi.

Tuttavia, a causa dei diffusi tradizionalismi, l'industrializzazione si diffuse lentamente e in modo fortemente disomogeneo sia relativamente all'intero continente europeo sia all'interno di ognuno dei suoi Stati. Il primo paese a seguire l'esempio inglese fu il Belgio; subito dopo fu la volta di Francia, Olanda e Svizzera.

A fronte dell'enorme aumento della produzione, e quindi della ricchezza globale, la rivoluzione industriale ebbe, soprattutto nell'immediato, altissimi costi sociali. I primi operai, oltretutto in gran parte donne e bambini, erano costretti a lavorare fino a 12 ore al giorno, in condizioni ambientali dannose per la salute, con salari ai livelli della sopravvivenza. Essi inoltre vivevano in quartieri periferici fatiscenti, in case prive di servizi igienici, in una condizione materiale e morale di forte abbruttimento.

### **Crescita demografica e nuova stratificazione sociale**

Nel corso di questo periodo la popolazione europea passò da circa 180 a circa 230 milioni di abitanti: un aumento percentuale e in cifra assoluta mai prima registrato e soprattutto irreversibile, che si accompagnò all'inizio dell'aumento della durata media della vita, che sarebbe passata dai 30-35 dell'inizio secolo ai 40-45 alla sua metà.

La crescita demografica fu il risultato del miglioramento delle condizioni di vita e soprattutto dei progressi medici – per ora soprattutto la vaccinazione antivaiole scoperta nel 1796 da Jenner - che ridussero la mortalità, in particolare quella infantile. Essa fu, a sua volta, un fattore di spinta allo sviluppo economico, in quanto fu condizione di base dell'ampia disponibilità, e quindi del basso costo, della forza-lavoro e al tempo stesso contribuì ad allargare il mercato dei beni agricoli e industriali.

L'aumento della popolazione si intrecciò con i primi ampi processi di emigrazione e di mobilità sociale suscitati dalla diffusione del capitalismo nelle campagne e dall'industrializzazione urbana. I flussi migratori si svolsero sia all'interno di ogni paese, in particolare di quelli più industrializzati, con il passaggio di quote sempre più ampie della popolazione dalle campagne alle città; sia tra diversi paesi, soprattutto verso i nuovi continenti d'oltremare: Americhe e Australia.

Contemporaneamente si accelerò il cambiamento della composizione sociale della

popolazione: le classi tradizionali - contadini e nobiltà - persero consistenza numerica e peso economico e politico a favore delle nuove classi della borghesia, del proletariato agricolo (braccianti) e industriale (operai) e della piccola borghesia o classe media.

### **Le rivoluzioni atlantiche**

Se l'Inghilterra, che aveva già abbattuto l'assolutismo monarchico nel corso del XVII secolo, tra fine '700 e primo '800 fu teatro di una rivoluzione economico-sociale, in Francia - dove la maggiore forza dell'assolutismo e dell'*ancien régime* avevano impedito e rallentato lo sviluppo economico - si svolse invece la grande rivoluzione politica cominciata nel 1789.

Più visibile e almeno apparentemente più violenta e radicale della rivoluzione industriale, la rivoluzione francese fu l'evento storico che segnò la nuova generazione di intellettuali europei che si formò culturalmente negli stessi anni. Essa aveva il suo precedente e il suo modello nella rivoluzione indipendentistica nordamericana nel 1776. A sua volta, diede l'avvio a un ciclo rivoluzionario che si esaurì solo a metà dell'800 e che ebbe i suoi epicentri sia in Europa sia in America del Sud: in Europa nei moti del 1820 e del 1830 e nelle rivoluzioni del 1848; in Sudamerica nelle rivoluzioni indipendentistiche che si svolsero in più fasi a partire dal 1808 fino alla metà degli anni '20 e che ebbero successo anche grazie all'appoggio degli USA.

Il regime imperiale di Napoleone Bonaparte, nato sulle ceneri della rivoluzione dell'89, ne propagò l'onda rivoluzionaria, in quanto da un lato consolidò all'interno della Francia almeno alcune conquiste rivoluzionarie fondamentali, dall'altro le estese ai vasti territori dell'Europa continentale assoggettati dalle armate napoleoniche. In questo modo in tutta Europa i più retri vincoli feudali furono aboliti e si avviò un processo di modernizzazione economica e giuridica, che - una volta terminate le guerre - favorì da un lato l'avvio dell'industrializzazione e dall'altro la ripresa dei movimenti rivoluzionari. L'imperialismo napoleonico, inoltre, stimolò per reazione la formazione di una nuova coscienza nazionale e la nascita di movimenti indipendentistici in tutti i paesi europei, preparando in tal modo la nuova fase delle rivoluzioni atlantiche caratterizzata dalla fusione degli ideali liberali e di quelli nazionalistici.

Il nuovo assetto geopolitico europeo stabilito al Congresso di Vienna e la costituzione della Santa Alleanza riuscirono a ristabilire l'*ancien régime* solo a livello politico-istituzionale e solo temporaneamente. La cosiddetta età della restaurazione fu pertanto solo un sottociclo di contenimento momentaneo del processo rivoluzionario che sconfitto nel nuovo sussulto del 1820 manderà in frantumi il nuovo ordine assolutistico con la nuova, vittoriosa rivoluzione francese del 1830.

### **La trasformazione del mondo culturale**

La rivoluzione industriale modificò radicalmente la sfera della produzione e della fruizione culturale. In primo luogo, l'industrializzazione tecnica, gestionale e commerciale dell'editoria unita all'aumento della popolazione alfabetizzata diede avvio alla "rivoluzione del libro", cioè all'abbassamento dei costi e alla diffusione di massa dei giornali, delle riviste e soprattutto dei libri. In secondo luogo, nacque e si affermò la tendenza a estendere e a riformare le istituzioni scolastiche per renderle adeguate alle esigenze dello sviluppo industriale. I modelli di tale tendenza furono da un lato l'*École polytechnique* fondata in Francia nel 1795 e dall'altro la riforma dell'Università di Berlino nel 1810 ad opera di Humboldt. In entrambi i casi, si valorizzarono il nuovo sapere matematico-scientifico e la sua applicazione tecnica. In terzo luogo, la convergenza di questi due processi innescò la progressiva laicizzazione e borghesizzazione del ceto intellettuale: mentre prima la maggior parte degli intellettuali (insegnanti, giornalisti, scrittori, poeti, scienziati, artisti) faceva parte del clero o dell'aristocrazia ora è di estrazione soprattutto medio e piccolo borghese. In questo modo a una concezione dell'intelligenza come dote innata delle classi superiori si sostituisce quella dell'intelligenza come merito e talento proprio di un individuo indipendentemente dalla sua

nascita. Su questa base, inoltre, la cultura diventa per il piccolo borghese uno strumento di ascesa economico-sociale.

### **Lo sviluppo delle scienze**

Anche se una piena integrazione tra scienza, tecnica e industria si realizzò solo alla fine dell'800, già a partire dall'inizio del secolo il progresso tecnico e scientifico fece un salto di qualità grazie al rapporto di interazione con lo sviluppo industriale: da un lato l'industria più cresceva più aveva bisogno di fondare i processi produttivi su solide basi teoriche e di rinnovare continuamente la propria tecnologia, dando in questo modo impulso alla ricerca scientifica; dall'altro quest'ultima si estendeva e si approfondiva utilizzando i nuovi strumenti di ricerca e sperimentazione messi a disposizione dallo sviluppo tecnico dell'industria.

Emblematica, da questo punto di vista, l'istituzione per iniziativa dello scienziato-imprenditore tedesco Liebig del primo laboratorio di chimica, nel quale fu utilizzato il cosiddetto "sistema di Giessen", cioè il primo metodo di collaborazione collettiva applicata alla ricerca scientifica, destinato a diffondersi in breve in tutti i paesi scientificamente avanzati.

Grazie anche a questo nuovo rapporto tra industria e scienza, il paradigma materialistico-meccanicistico - elaborato nel '600 da Galilei e Newton e rafforzato nel '700 dai filosofi e dagli scienziati illuministi - toccò il suo apogeo. Esso infatti trovò nuove clamorose conferme nell'avanzare della ricerca fisico-meccanica e contemporaneamente travalicò l'ambito della fisica meccanica dando origine a nuove discipline scientifiche specialistiche quali la chimica e l'elettrodinamica. In astrofisica, Laplace perfezionò la teoria newtoniana e in base ad essa nel 1796 elaborò una teoria meccanicistica dell'origine e della formazione del sistema solare, giungendo poi a sostenere la possibilità di principio di determinare esattamente tutta la catena degli eventi dell'universo sia nella direzione del passato sia in quella del futuro. In campo chimico, il settore d'avanguardia della ricerca scientifica nell'800, di fondamentale importanza furono le prime conferme sperimentali della struttura atomica della materia, dovute a Proust, Dalton e Avogadro. Contemporaneamente, grazie a Galvani, Volta, Ampère e Faraday, furono scoperte le proprietà e le leggi dell'energia elettrica e, poco dopo, fu teorizzata e realizzata l'induzione elettro-magnetica che avrebbe portato in seguito all'invenzione della dinamo.

## Il romanticismo

Il movimento culturale che diede la sua impronta al passaggio dal '700 all'800 fu il romanticismo. Esso nacque alla fine del '700 in aperta polemica con la cultura illuminista, ormai associata all'imperialismo napoleonico, e in stretto collegamento con le istanze di indipendenza nazionali degli altri paesi europei, in particolare della Germania. Mentre l'illuminismo aveva prodotto una cultura del finito, il romanticismo elaborò programmaticamente una cultura dell'infinito. L'intellettuale romantico credeva infatti che la realtà nascondesse nelle sue profondità un principio unitario assoluto e infinito e concepiva vita come uno sforzo incessante (*streben*) per scoprire e raggiungere tale principio. Ma l'infinito per sua natura non è né dato oggettivamente ai sensi né razionalmente determinabile. Pertanto il romanticismo contrappose alla ragione empirista degli illuministi la ragione speculativa, l'intuizione artistica e la fede; al comportamento lucido e razionale il coinvolgimento passionale; alla scienza la metafisica; all'enfatizzazione del progresso futuro la valorizzazione del passato storico in tutte le sue epoche; alla critica della tradizione la sua riabilitazione mediata da una sua reinterprete attuale e innovativa. Ma, nonostante il ricorso a strumenti conoscitivi alternativi alla razionalità empirica, i romantici consideravano il rapporto con l'infinito costitutivamente problematico. L'infinito era comunque per loro qualcosa di sfuggente e l'unica autentica relazione con esso era individuata nella cosiddetta *Sehnsucht*, cioè in un desiderare sofferto e ossessivo perché mai soddisfatto e intrinsecamente irrealizzabile. In questo senso il comune denominatore del romanticismo è una sensibilità soggettiva esasperata e irrequieta in continua oscillazione tra raggiungimento e perdita dell'infinito. Tale oscillazione è la ragione e la matrice del carattere intrinsecamente ambiguo, se non contraddittorio, della cultura romantica che si manifestò nell'esaltazione e nella degradazione dell'uomo, nella solarità e nella tenebrosità, nel solipsismo e nel collettivismo, nel nazionalismo rivoluzionario e nel nazionalismo conservatore o addirittura reazionario, nell'elaborazione di nuove forme, panteistiche ed eretiche, di religiosità e nella esaltazione del cristianesimo tradizionalistico.

In ambito letterario, gli atti di nascita del romanticismo furono la fondazione nel 1798 della rivista *Athenaeum* in Germania per iniziativa del cosiddetto "circolo di Jena" e la contemporanea pubblicazione in Inghilterra delle *Lyrical Ballads* di Wordsworth e Coleridge. La produzione romantica di romanzi e drammi si articolò in vari filoni: quello storico-nazionale, con Scott (*Ivanhoe*, 1820), Hugo (*Cromwell*, 1827), Manzoni (*Adelchi*, 1822; *I promessi sposi*, 1827); quello del *Bildungsroman*, cioè romanzo di formazione, con Novalis (*I discepoli di Sais*, 1798; *Heinrich von Ofterdingen*, 1799-1801) e Hölderlin (*Iperione o l'eremita in Grecia*, 1797-99); quello gotico, basato su storie fantastiche, misteriose e truculente, con Walpole (*Il castello di Otranto*, 1764), Scott (*La sposa di Lammermoor*, 1818), Hugo (*Notre-Dame de Paris*, 1831) e M. Shelley (*Frankestein ovvero il moderno Prometeo*, 1818); quello amoroso-sentimentale con Laclous (*Le relazioni pericolose*, 1782), Bernardine de Saint-Pierre (*Paolo e Virginia*, 1787), Kleist (*Penthesilea*, 1808). Ugualmente vasta fu la produzione poetica romantica, legata, oltre ai già citati Wordsworth e Coleridge, agli inglesi Blake, P.B. Shelley, Keats, agli italiani Foscolo, Manzoni e soprattutto Leopardi, ai tedeschi Novalis e Hölderlin, al francese Hugo. Un caso a parte è rappresentato dal poeta inglese Byron, forse il romantico più famoso, il quale con la sua opera e soprattutto la sua vita vagabonda, irrequieta e avventurosa assurse a prototipo del romantico stesso, tanto che byronismo diventò sinonimo di romanticismo.

Nella pittura, il romanticismo emerse come alternativa al neoclassicismo, in nome dell'esigenza di rappresentazione dell'infinito, che si poneva in aperta contraddizione sia con i canoni classici della misura e della simmetria sia con la poetica realistica dell'imitazione della natura. In questo senso i pittori romantici preferirono al "bello" il "sublime", così come teorizzato da Kant, cioè privilegiarono l'immenso, lo sproporzionato, l'abnorme, il

catastrofico, e concepirono la rappresentazione come visione soggettivistica e quindi trasfigurazione della realtà. Per quanto riguarda i soggetti, i pittori romantici seguirono le orme dei romanzieri e dei poeti. Alcuni - come Constable, Turner, Friedrich (*Viandante sul mare di nebbia*, 1818), Michel - privilegiarono i paesaggi naturali; altri - come il David di *La morte di Marat* (1793), Goya (*Le fucilazioni*, 1814), Géricault (*La zattera della Medusa*, 1818), Delacroix (*La libertà guida il popolo*, 1830) la realtà storica; altri ancora - come Füssli (*L'incubo*, 1871), Blake (*Pietà*, 1795), Goya (*Fantastica visione*, 1819) - il gotico, il fantastico, il misterioso o l'esotico.

Anche in musica il romanticismo si manifesta nel soggettivismo e nel superamento della tradizione classica attraverso l'introduzione di forme libere come il notturno, il preludio, la ballata, oppure nella nuova interpretazione di forme canoniche quali il melodramma italiano (Bellini, Donizetti) e il Lied tedesco (Schumann). In particolare nella musica strumentale il romanticismo si esprime in una tendenza descrittiva o a programma che dà luogo alla sinfonia programmatica o al poema sinfonico (Beethoven, Weber).

Tutte queste manifestazioni artistico-culturali del romanticismo hanno in comune il rifiuto della nuova concezione scientifica materialistico-meccanicistica della natura cui contrappongono una visione della natura come un'entità organica, vitale, autorganizzata e autodiretta, fino a giungere alla sua identificazione panteistica con l'infinito divino.

## Messaggio nella bottiglia

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! E' questo il motto dell'illuminismo.

La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea (*naturaliter maiorennnes*), rimangono ciò nondimeno volentieri per l'intera vita minorenni, per cui riesce facile agli altri erigersi a loro tutori. Ed è così comodo essere minorenni! Se io ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che ha coscienza per me, se ho un medico che decide per me sul regime che mi conviene ecc., io non ho più bisogno di darmi pensiero di me. Non ho bisogno di pensare, purché possa solo pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione. A persuadere la grande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) che il passaggio allo stato di maggioranza è difficile e anche pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra i loro simili minorenni. Dopo averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e avere con ogni cura impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori della carrozzella da bambini in cui li hanno imprigionati, in un secondo tempo mostrano ad essi il pericolo che li minaccia qualora cercassero di camminare da soli. Ora questo pericolo non è poi così grande come loro si fa credere, poiché, a prezzo di qualche caduta, essi imparerebbero finalmente a camminare: ma un esempio di questo genere li rende paurosi e li distoglie per lo più da ogni ulteriore tentativo.

E' dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è diventata per lui una seconda natura. Egli è perfino arrivato ad amarla e per il momento è realmente incapace di valersi del suo proprio intelletto, non avendolo mai messo alla prova. Regole e formule, questi strumenti meccanici di uso razionale, o piuttosto di un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità. Anche chi riuscisse a sciogliersi da esse, non farebbe che un salto malsicuro sia pure sopra i più angusti fossati, poiché egli non avrebbe l'abitudine a siffatti liberi movimenti.

**Quindi solo a pochi è capitato con l'educazione del proprio spirito di sciogliersi dalla minorità e camminare poi con passo più sicuro. Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile. Poiché in tal caso si troveranno sempre tra i tutori ufficiali della gran folla alcuni liberi pensatori che, dopo aver scosso da sé il giogo della tutela, diffonderanno intorno il sentimento della stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni uomo a pensare da sé. [...]**

Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*,  
in *Scritti politici*, Utet 1956



## VIAGGIO LA COSTRUZIONE RAZIONALE DELLA REALTA' UMANA

### ROTTA SU... IL CRITICISMO, O RAZIONALISMO CRITICO

#### VITA DI UN CAPITANO: IMMANUEL KANT

- TAPPA 1 – Kant: La “rivoluzione copernicana”
- TAPPA 2 – Kant: La conoscenza sensibile
- TAPPA 3 – Kant: La conoscenza razionale dell’Intelletto
- TAPPA 4 – Kant: L’io penso o autocoscienza trascendentale
- TAPPA 5 – Kant: La cosa per noi e la cosa per in sé
- TAPPA 6 – Kant: La conoscenza razionale della ragione
- TAPPA 7 – Kant: La confutazione della metafisica
- TAPPA 8 – Kant: La ragione pratica e la legge morale
- TAPPA 9 – Kant: La virtù, la santità e il male radicale
- TAPPA 10 – Kant: La libertà, l’immortalità e l’esistenza di Dio
- TAPPA 11 – Kant: La ragione sentimentale e il giudizio riflettente
- TAPPA 12 – Kant: Il giudizio estetico del bello
- TAPPA 13 – Kant: Il giudizio estetico del sublime
- TAPPA 14 – Kant: Il giudizio teleologico
- TAPPA 15 – Kant: La teoria politica e la filosofia della storia
- TAPPA 16 – Kant: La religione morale e la chiesa invisibile

ROTTA SU...

**IL CRITICISMO, O RAZIONALISMO CRITICO**

*La filosofia di Immanuel Kant rappresenta il culmine della cultura illuministica e, al tempo stesso, il suo oltrepassamento. Per la profondità, la vastità e l'originalità del suo pensiero, infatti, Kant è uno dei grandi della storia del pensiero, ovvero un filosofo della svolta, uno di quei filosofi capaci di sintetizzare e portare a compimento l'elaborazione culturale di un'epoca intera e, in tal modo, di aprire un nuovo orizzonte alla ricerca filosofica e scientifica.*

*Il Criticismo, o Razionalismo critico – queste le denominazioni tradizionali del pensiero kantiano –, affonda le sue radici nella rivoluzione scientifica moderna, di cui l'Illuminismo si era fatto interprete, potenziatore e divulgatore, e nella pratica scientifica che da essa si era sviluppata. Kant estrae e distilla l'essenza filosofica della scienza moderna delineando una nuova immagine della ragione quale fondamento unico, benché limitato, della verità conoscitiva, del bene morale e della bellezza naturale e artistica. In questo modo Kant attua un triplice ribaltamento del rapporto tradizionale tra principi assoluti e ragione umana, ovvero tra razionalità oggettiva e razionalità soggettiva: quest'ultima non è più per lui mera ricezione e riproduzione della prima, bensì la sua matrice originaria.*

*A livello conoscitivo, Kant sostiene che la conoscenza non consiste in una riproduzione fedele della realtà, ma nel suo ordinamento basato su un'operazione di unificazione. Pertanto, il criterio della verità della conoscenza non è la realtà oggettiva ma un'attività della ragione umana. Analogamente, sul piano morale, non è il principio oggettivo e assoluto del bene che fonda le regole morali, bensì è la legge morale insita nella ragione umana che stabilisce cosa è bene e cosa male. Infine, per ciò che attiene alla sfera estetica, la bellezza non è una proprietà della natura, ma un criterio della razionalità umana che sentiamo l'esigenza di proiettare sugli oggetti naturali.*

*Questa riduzione dei principi oggettivi alla ragione umana non ha però nulla a che vedere con il tradizionale relativismo scettico o scetticeggiate. I nuovi principi soggettivi proposti da Kant, infatti, sono universali e necessari, cioè validi per tutti gli uomini e unici, dunque invarianti e cogenti. In questo senso, teorizzando una razionalità soggettiva Kant non ricade nel vecchio soggettivismo, ma istituisce una nuova forma di oggettività, l'unica possibile secondo lui. Si tratta, per usare un ossimoro, di un'oggettività soggettiva: soggettiva in quanto costruita dalla ragione umana, ma pur sempre oggettività in quanto la ragione umana è un insieme di funzioni mentali che sono presenti e si attivano in modo identico in tutti gli uomini.*

*D'altra parte, proprio perché soggettiva in questa diversa accezione, la nuova oggettività kantiana è necessariamente finita, limitata. La ragione infatti può e deve ordinare la realtà in base ai suoi criteri, ma non è la realtà, bensì solo un suo aspetto. Essa dunque deve accettare di non poter conoscere cosa sia la realtà in sé, cioè la realtà nella sua essenza e nella sua totalità; di non riuscire a praticare sempre la legge morale che pure ha in sé; di non poter conseguire la certezza che la natura possieda quell'armonia e quel finalismo, e dunque quel senso, che essa sente debba possedere quando prova il piacere della bellezza.*

*Se, in questa prospettiva, Kant sancisce la fine della metafisica tradizionale, egli la rimpiazza però con una nuova metafisica di stampo morale. E' infatti la legge morale che fonda per Kant sia la libertà, sia l'immortalità sia l'esistenza di Dio, che però in tal modo non sono verità teoretico-scientifiche, ma solo pratico-morali. Ne consegue che la stessa religione, e quindi una chiesa, secondo Kant, può fondarsi esclusivamente sulla legge morale, cioè che la fede autentica può e deve essere vissuta "nei limiti della sola ragione".*

## VITA DI UN CAPITANO IMMANUEL KANT

Kant nacque nel 1724 a Königsberg, allora città baltica della Prussia orientale, oggi Kaliningrad, appartenente alla Russia. Il padre era un artigiano produttore di selle, la madre, casalinga e seguace del pietismo, un movimento religioso luterano fondamentalista che si contrapponeva al pensiero illuministico. Dopo aver ricevuto una pesante istruzione di tipo tradizionale, incentrata sulla religione e sul latino, nel 1740 Kant entrò all'università e venne a conoscenza dell'opera di Newton, al cui studio si appassionò, nella cornice di un più generale interesse per le scienze naturali. Primi frutti della sua formazione scientifica universitaria furono il saggio *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747), in cui diede il suo contributo alla disputa scientifica sul calcolo dell'energia cinetica, e soprattutto *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755), in cui espose la sua teoria della genesi dell'universo a partire da una nebulosa originaria in base all'azione delle forze di attrazione e repulsione, dimostrando così la sua adesione al nuovo paradigma meccanicistico nato dalla rivoluzione scientifica moderna. Negli anni compresi tra le pubblicazioni di queste prime due opere, Kant lavorò come precettore, ma continuò i suoi studi scientifici leggendo ancora Newton, ma anche il filosofo della natura Buffon, illuminista francese, il matematico svizzero Eulero, il fisico olandese Huygens.

Nel 1755 Kant ottenne il dottorato e il titolo di *magister*, cioè di libero docente, che gli consentiva di tenere corsi universitari pagati privatamente dagli studenti. Da allora non smise di insegnare fino agli ultimi anni della sua vita. Il suo studio personale non si interruppe, ma si rivolse inizialmente ai filosofi tedeschi più recenti, in particolare Leibniz e al suo epigono Wolff, delle cui filosofie Kant propose una versione scientifico-materialistica in *Nova delucidatio* (1755) e *Monadologia physica* (1756), opere che testimoniano l'emergere del *Leit-motiv* della filosofia kantiana: l'integrazione tra filosofia e scienza moderna. Nel 1758 partecipò a un concorso per ottenere una carica universitaria, ma gli venne preferito un altro, destinato a rimanere sconosciuto. Sempre in quegli anni, Kant lesse anche Rousseau, che giudicò il Newton della realtà storico-sociale umana, e gli empiristi inglesi, dai quali mutuò la distinzione tra il piano della logica e il piano della realtà, ovvero la tesi dell'indeducibilità della realtà da principi razionali, alla base degli scritti *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763) e *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763). In quest'ultima opera, in particolare, Kant affermò che l'esistenza di qualcosa, Dio compreso, non è un predicato, e quindi non è logicamente deducibile, bensì è "una posizione assoluta", cioè un dato ricavabile solo dall'esperienza sensibile. Ancora nel 1763, Kant pubblicò *Ricerca sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale*, interessante documento sia dell'allargamento del suo interesse alla problematica morale sia della sua momentanea adesione alla teoria del sentimento morale dei moralisti inglesi Shaftesbury e Hutcheson.

A partire dal 1762 Kant cominciò a leggere la *Ricerca sull'intelletto umano* (1748) di Hume, opera tradotta in tedesco nel 1755. In seguito lo stesso Kant avrebbe lasciato scritto che la lettura di Hume l'aveva "svegliato dal sonno dogmatico", ossia aveva messo in dubbio i retaggi tradizionalistici e i residui metafisici della sua formazione, dando il via a quella lunga fase di problematizzazione e riorientamento del suo pensiero che lo avrebbe poi portato all'ideazione, negli anni '70, della sua nuova filosofia. Un primo prodotto del "risveglio" antimetafisico di Kant fu l'opera *I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1766), in cui le teorie metafisiche sono demolite in quanto "sogni", ovvero "castelli per aria", cioè mere invenzioni individuali dovute all'abbandono della guida dell'esperienza.

Nel 1766, per aumentare le sue entrate, Kant accettò anche un impiego come vicebibliotecario. Solo nel 1770, a 46 anni, Kant ottenne la nomina a professore universitario di logica e metafisica in base al saggio *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et*

*principiis*, in cui sostiene la netta distinzione tra conoscenza sensibile, rappresentazione delle cose come appaiono (“fenomeni”), e conoscenza razionale, rappresentazione delle cose come sono (“noumeni”), ma soprattutto introduce la concezione dello spazio e del tempo come forme *a priori* (cioè anteriori alla e indipendenti dalla esperienza) della sensibilità umana. Grazie alla carica di professore universitario, Kant poté contare su uno stipendio fisso e dedicare più tempo alla sua personale ricerca filosofica. E infatti nel successivo decennio giunse progressivamente a trovare una soluzione ai problemi suscitategli dalla lettura di Hume, cioè a elaborare la sua nuova prospettiva filosofica: il criticismo o razionalismo critico. Nel 1781 Kant ne pose la prima pietra pubblicando la prima edizione di *La critica della ragione pura*, cui seguirono la sua seconda edizione (1787), con importanti rimaneggiamenti, *La critica della ragione pratica* (1788) e la *Critica del Giudizio* (1790), che costituiscono il trittico fondamentale del criticismo kantiano. Ma durante e dopo la sua pubblicazione, Kant scrisse e pubblicò molte altre opere, alcune integrative alle tre Critiche – *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* (1783), *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), *Principi metafisici della natura* (1786), *Metafisica dei costumi* (1797) -, altre ampliative, come *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e *Congetture sull'origine della storia* (1786), che delineano la filosofia della storia di Kant; *Per la pace perpetua* (1795), esposizione della visione politica kantiana; *La religione nei limiti della sola ragione* (1793), che illustra la filosofia kantiana della religione morale e della chiesa invisibile. A questi libri, vanno aggiunti alcuni saggi relativamente brevi, su argomenti vari: *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* (1784), in cui Kant esplicita il senso storico-sociale della sua filosofia illuministica, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* (1786), *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* (1793). Kant non si sposò mai e dedicò tutta la sua vita alla ricerca filosofica, animato dalla convinzione di dover essere l'artefice di una grande rivoluzione nella storia del pensiero umano. Per attuare questa sorta di missione filosofica, Kant si impose una ferrea disciplina in base alla quale si svegliava alle cinque, andava a letto alle dieci di sera e scandiva la sua giornata in lunghi tempi di lavoro, divisi tra lettura e scrittura, intervallati da due pause per il pranzo con gli amici e la passeggiata pomeridiana. Nel suo ascetismo filosofico e più in generale nell'organizzazione della sua vita quotidiana, Kant era però aiutato dal maggiordomo Lampe, ex militare sposato, che aveva l'ordine di tirarlo giù dal letto e di non dare ascolto alle sue proteste. Con Lampe Kant convisse dal 1762 al 1802 quando Kant licenziò Lampe, per un motivo che non volle rivelare, gli pagò la pensione fino alla morte e soprattutto pose sulla sua scrivania un foglietto su cui aveva scritto: “Dimentica Lampe!”, sintomo del profondo affetto che lo legava al suo servitore nonché convivente. Questo affetto, il rifiuto del matrimonio e le frequentazioni unicamente maschili di Kant sono indizi di una possibile omosessualità di Kant. Tuttavia, ammesso che Kant fosse omosessuale, gli altri elementi della sua biografia in nostro possesso inducono a pensare che la sua fosse un'omosessualità latente e in ogni caso platonica. Più sicuro è infatti ritenere che Kant abbia sempre compreso la sua sessualità ed evitato coinvolgimenti affettivi profondi e coinvolgenti, anche a livello di semplice amicizia. Salvo qualche eccezione, la maggiore quella di Lampe. La cronometrica programmazione della giornata di Kant fu l'origine dell'aneddoto secondo cui gli abitanti di Königsberg lo consideravano una specie di orologio vivente, regolandosi in base ai suoi spostamenti. Ci è stato anche tramandato che solo una volta Kant non rispettò gli orari consueti, un giorno del 1789, quando uscì di casa prima del solito per avere notizie dello scoppio della rivoluzione francese. Questo secondo aneddoto è rivelativo dell'interesse e forse persino dell'entusiasmo con il quale Kant accolse e seguì quell'evento epocale, salvo poi esternare la sua delusione e il suo rigetto non appena diede vita a episodi di sanguinaria violenza. Coerentemente con il suo modello di vita, Kant non si allontanò mai dalla sua città natale, né per viaggiare – convinto che la conoscenza si potesse acquisire anche senza viaggi – né per fare carriera, tanto che nel 1778 rifiutò l'offerta di una cattedra all'Università di Halle,

che gli avrebbe procurato uno stipendio triplo e un maggiore prestigio accademico.

Gli ultimi anni della vita di Kant furono gravati dal progressivo peggioramento della sua salute e dallo scontro con il nuovo re di Prussia, l'antilluminista e conservatore Federico Guglielmo II, successore del re-filosofo Federico il Grande, morto nel 1786, che Kant aveva considerato modello del sovrano "illuminato". Il *casus belli* fu la pubblicazione nel 1793 di *La religione nei limiti della sola ragione*, in seguito alla quale Federico Guglielmo II accusò Kant di travisamento del cristianesimo e gli intimò di non scrivere più di religione. Kant si difese dalle accuse ma accettò il *diktat* del re, in contrasto con quanto aveva asserito nel saggio *Che cos'è l'Illuminismo?*, ossia che era dovere del suddito obbedire al re in tutto salvo che nell'espressione del proprio pensiero. Nel 1796, a causa della salute malferma, interruppe le sue lezioni universitarie. Nel 1798, pubblicò gli ultimi scritti: *Il conflitto delle facoltà* e *Antropologia pragmatica*. Amareggiato dal licenziamento di Lampe, quasi cieco e sempre più smemorato, Kant si spense nella sua casa di sempre nel 1804.

L'orologio di Königsberg aveva smesso di battere le ore. Ma il tempo non si fermò con lui.

**KANT: LA “RIVOLUZIONE COPERNICANA”**

Quando Galilei fece rotolare giù da un piano inclinato le sue sfere, il cui peso era stato da lui stesso stabilito, o quanto Torricelli sottopose l'aria ad un peso, che in precedenza egli aveva calcolato come eguale a una colonna d'acqua a lui nota [...]. Essi compresero che la ragione scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il suo disegno, e capirono che essa deve procedere innanzi con i principi dei suoi giudizi basati su stabili leggi e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza lasciarsi guidare da essa sola, per così dire con le dande. In caso contrario difatti le osservazioni casuali, fatte senza alcun piano tracciato in precedenza, non sono affatto tenute assieme a una sola legge necessaria, mentre proprio questo è ciò che la ragione cerca e di cui ha bisogno. Tenendo in mano i suoi principi, sulla cui sola base delle apparenze concordanti possono valere come leggi, e con l'altra mano l'esperimento, che essa ha escogitato seguendo tali principi, la ragione deve accostarsi alla natura, certo per venire ammaestrata da questa, non però nella qualità di uno scolaro che si fa suggerire tutto ciò che vuole il maestro, bensì nella qualità di un giudice investito della sua carica, il quale costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli propone loro.

*Prefazione alla II edizione della Critica della ragione pura, Adelphi 1976, a cura di Giorgio Colli*

[...] essa [*l'indifferenza dei filosofi nei confronti del progresso scientifico, ndc*] è inoltre un incitamento alla ragione perché assuma di nuovo la più gravosa di tutte le sue incombenze, ossia quella della conoscenza di sé, e perché istituisca un tribunale che la garantisca nelle sue giuste pretese, ma possa per contro sbrigarsi di tutte le pretese senza fondamento non mediante sentenze d'autorità, bensì in base alle sue eterne e immutabili leggi. E questo tribunale non è altro se non proprio la critica della ragione pura.

*Prefazione alla I edizione della Critica della ragione pura, ed. cit.*

La situazione al riguardo [*della teoria della conoscenza, ndc*] è la stessa che si è presentata con i primi pensieri di Copernico: costui, poiché la spiegazione dei movimenti celesti non procedeva in modo soddisfacente, sino a che egli sosteneva che tutto quanto l'ordinamento delle stelle ruotasse attorno allo spettatore, cercò se la cosa non potesse riuscire meglio quando egli facesse ruotare lo spettatore e facesse per contro star ferme le stelle. Nella metafisica, orbene, si può fare un analogo tentativo, per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione dovesse conformarsi alla struttura degli oggetti, io non riesco allora a vedere come di essa si potrebbe sapere qualcosa *a priori*; ma se l'oggetto (in quanto oggetto dei sensi) si conforma alla struttura della nostra facoltà di intuizione, io posso allora rappresentarmi benissimo questa possibilità.

*Prefazione alla II edizione della Critica della ragione pura, ed. cit.*

Il fattore decisivo della creatività di Kant è la contaminazione reciproca dei suoi studi filosofici, dei suoi studi scientifici e della sua attività pratica di scienziato, seppur part time. In particolare, il germe della “rivoluzione copernicana” si può ravvisare nella pratica sperimentale, che stimola Kant a elaborare una propria originale interpretazione filosofica dell'esperimento. Secondo Kant, la pratica sperimentale, cioè l'esperienza razionalmente progettata e tecnicamente realizzata in laboratorio, presuppone che lo scienziato abbia

formulato una teoria *a priori*, cioè indipendente dall'esperienza. L'ideazione e la realizzazione dell'esperimento sono dunque sempre orientate e incanalate dalla teoria puramente razionale e, di conseguenza, se l'esperimento è favorevole, lo scienziato trova nella natura "quello che egli stesso vi ha posto secondo il proprio disegno".

Per comprendere bene il senso della posizione di Kant, va evidenziato che egli afferma che la scoperta scientifica non riguarda le singole cose o le singole loro proprietà sensibili (p.e. che la ruggine sia rossastra) ma le relazioni tra cose e tra proprietà (p.e. la formula chimica dell'ossidazione del ferro); in altre parole la scoperta scientifica ha come oggetto le "leggi", ossia l'ordine/organizzazione razionale, della natura. Tali leggi non possono che essere "universali", cioè le medesime in ogni tempo e in ogni luogo, e "necessarie", cioè per forza univoche, solo così e mai diversamente da così. In caso contrario non sarebbero leggi.

Ma se le cose stanno in questo modo, lo scienziato non potrebbe mai scoprire le leggi della natura se si limitasse a osservare passivamente la natura, a recepire ciò che essa stessa spontaneamente mostra, come fosse uno scolaro delle elementari che ascolta le parole del maestro. Al contrario, afferma Kant, lo scienziato è come un Pm, un Pubblico ministero, cioè un giudice inquirente, che interroga un imputato in base a una precisa strategia razionale mirata a fargli ammettere ciò che ha razionalmente ipotizzato che abbia commesso. Fuor di metafora: lo scienziato deve sondare la natura in base a una teoria e costringerla, con l'esperimento, a rivelare le sue leggi.

Attenzione, però. Ciò non significa affatto che lo scienziato possa obbligare la natura a rivelare qualsiasi legge, così come un Pm non può costringere un innocente ad ammettere la sua colpevolezza. Un Pm che lo facesse non sarebbe un abile Pm, ma un truffatore, tanto quanto uno scienziato che truccasse un esperimento per ottenere la conferma della sua teoria. Insomma, così come un imputato può essere innocente, e dunque in questo caso un Pm è costretto ad ammettere che la sua ipotesi di colpevolezza, per quanto razionale, è sbagliata, allo stesso modo un esperimento può smentire una teoria e quindi costringere uno scienziato a scartarla e a cercarne un'altra.

Dunque, se l'elaborazione di una teoria non implica affatto la scoperta sperimentale di una legge della natura, è vero però che ogni scoperta sperimentale di una legge della natura implica l'elaborazione preventiva di una teoria. In altre parole: il lavoro *a priori* dello scienziato è condizione necessaria, benché non sufficiente, del suo successo sperimentale *a posteriori*.

E' in base a questa interpretazione della nuova scienza sperimentale, cioè della scienza galileiano-newtoniana, che Kant si appella alla ragione perché compia una nuova impresa: la ragione stessa, cioè la mente umana nel suo insieme, è chiamata a riconsiderare se stessa, ad aggiornare la sua autoconoscenza, cioè a rifondare la filosofia. La ragione, infatti, deve far propria la rivoluzione scientifica moderna e, dietro la sua spinta, sottoporsi a una nuova indagine allo scopo di stabilire con maggiore rigore e consapevolezza le sue capacità e insieme i loro limiti. Kant rappresenta, in questo senso, il *climax*, il punto culminante dell'Illuminismo: la ragione, dopo aver portato ogni aspetto della realtà di fronte al suo tribunale, ora deve portarci se stessa, sottoporre anche e soprattutto se stessa a una spietata critica razionale.

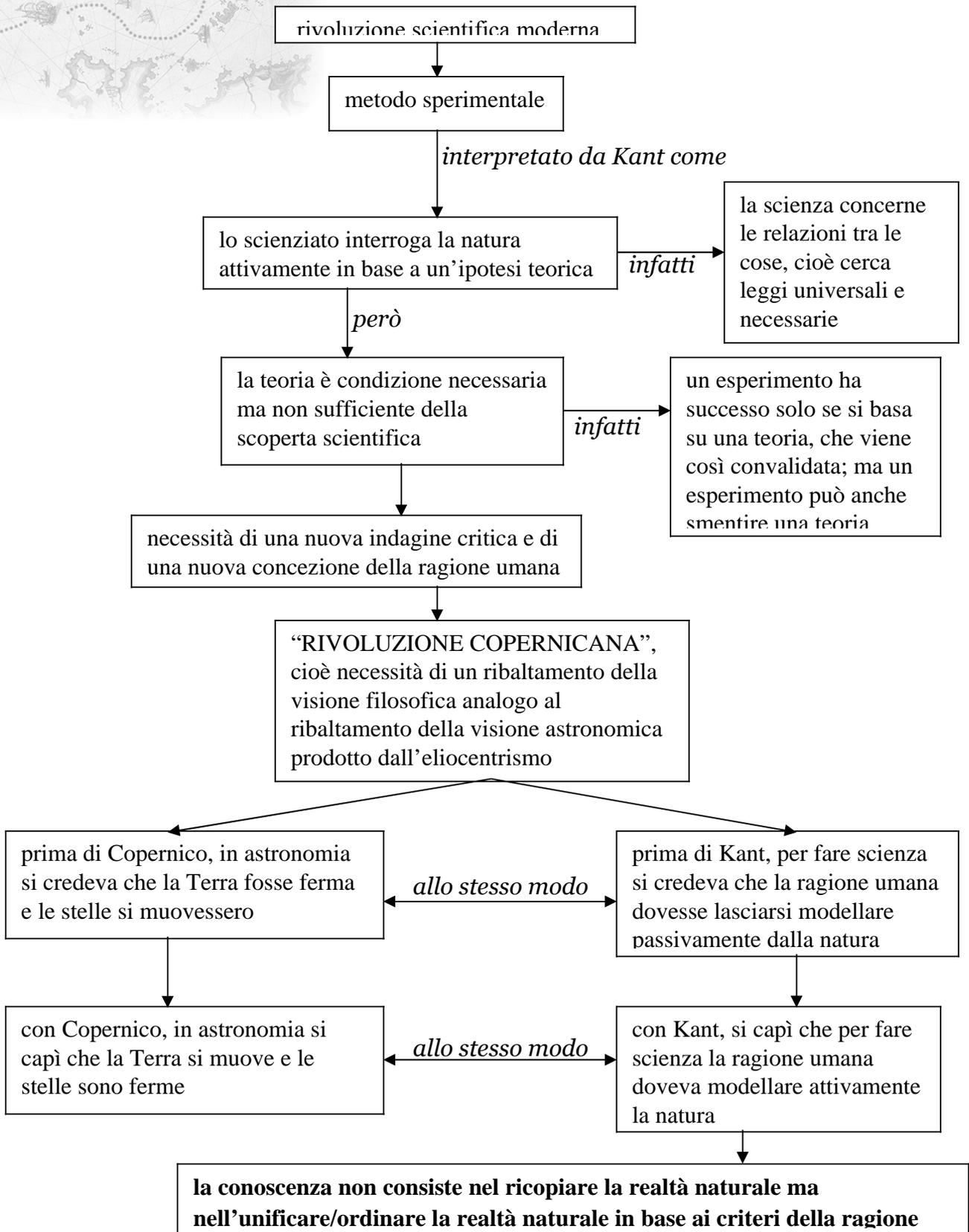
Questa autocritica della ragione ha come esito un rovesciamento della sua concezione, ovvero una rivoluzione filosofica. Infatti, afferma Kant, essa giunge a comprendere innanzitutto che il rapporto ragione/natura è l'opposto di quello che in passato si è sempre creduto. In questo senso, Kant annuncia che in filosofia bisogna attuare una "rivoluzione copernicana". Per primo Kant usa l'espressione, che letteralmente indica la rivoluzione attuata da Copernico in ambito astronomico, in senso metaforico, per significare un ribaltamento totale del punto di vista su qualcosa. Poiché nella fattispecie Kant si riferisce alla ragione, egli dichiara così la sua pretesa di attuare in campo filosofico un cambiamento della stessa portata di quello effettuato

da Copernico in campo astronomico, quello cioè che aveva dato il *la* alla rivoluzione scientifica.

Così come Copernico aveva contestato che la Terra fosse ferma (= passiva) e il cielo in movimento (= attivo) e sostenuto che è il cielo fermo (= passivo) e la Terra in moto (= attiva) rotatorio intorno al proprio asse; analogamente Kant nega che nell'attività conoscitiva la ragione umana (→Terra) sia passiva (→ferma) e la natura (→ cielo) attiva (→in moto) e dichiara, invece, che la ragione umana è attiva e la natura passiva. In questo modo, Kant vuol dire che non è vero, come avevano teorizzato i filosofi del passato, che conoscere significa lasciare che la natura modelli la nostra ragione, ovvero conformare la nostra mente alla natura; al contrario la conoscenza consiste in un modellamento attivo della natura da parte della ragione, ovvero nel conformare la natura ai criteri razionali della nostra mente.

Basta ricordare che Tommaso d'Aquino, sintetizzando una tradizione plurisecolare, aveva definito la conoscenza "*adaequatio intellectus ad rem*" (assimilazione della ragione alla cosa), e che ancora Francis Bacon aveva sentenziato che "*natura non nisi parendo vincitur*" (la natura non si vince se non adeguandosi ad essa) per misurare la portata rivoluzionaria della tesi kantiana. Se prima di Kant la filosofia avevano sostenuto, in modo pressoché unanime, che fare scienza significa trovare la corrispondenza della ragione alla realtà, ovvero riprodurre, rispecchiare, "fotocopiare" la realtà, Kant ora afferma che fare scienza significa rielaborare la realtà, ovvero selezionarla, ordinarla, organizzarla. E siccome i criteri dell'organizzazione non sono insiti nella natura ma sono propri della ragione umana, ecco spiegato perché fare scienza consiste nell'assimilare la natura alla ragione, l'oggetto al soggetto, la realtà fisica alla realtà mentale.

### **MAPPA della TAPPA 1**



**KANT: LA CONOSCENZA SENSIBILE**

**In qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una conoscenza possa mai riferirsi a oggetti, certo il modo con cui essa si riferisce immediatamente agli oggetti [...] è l'intuizione. Questa tuttavia si verifica solo in quanto l'oggetto ci venga dato; ma ciò a sua volta è possibile, almeno per noi uomini, soltanto per il fatto che l'oggetto modifichi in certo modo l'animo. La capacità di ricevere rappresentazioni (recettività), attraverso il modo con cui noi siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Mediante la sensibilità, quindi, gli oggetti ci sono dati, ed essa sola ci fornisce intuizioni; attraverso l'intelletto, invece, gli oggetti vengono pensati, e da esso sorgono i concetti. Ogni pensiero, tuttavia, mediante certi contrassegni deve riferirsi in ultimo [...] a intuizioni, e quindi, in noi, alla sensibilità, dato che in altro modo non può esserci dato alcun oggetto.**

**L'effetto sulla capacità di rappresentazione, prodotto da un oggetto, in quanto noi siamo modificati da quest'ultimo, è la sensazione. Quell'intuizione, che si riferisce all'oggetto mediante una sensazione, si dice empirica. L'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica si chiama apparenza.**

**In un'apparenza, ciò che corrisponde alla sensazione, io lo chiamo materia di tale apparenza; ciò che, invece, fa sì che il molteplice dell'apparenza possa venir ordinato in certi rapporti, io lo chiamo la forma dell'apparenza. [...] la materia di ogni apparenza ci viene data, è vero, soltanto *a posteriori*, ma la forma di tali apparenze deve trovarsi pronta per tutte quante nell'animo, *a priori*, e deve quindi potersi considerare separata da ogni sensazione. [...] Questa forma pura della sensibilità si chiamerà inoltre essa stessa intuizione pura.**

**[...] Una scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità io la chiamo estetica trascendentale.**

**Nel corso di questa indagine si troverà che sussistono, come principi della conoscenza *a priori*, due forme pure dell'intuizione sensibile, cioè spazio e tempo [...].**

Kant, *Critica della ragione pura*, § 1, edizione citata

Seguendo un'impostazione classicamente aristotelica, Kant sostiene che la conoscenza è di 2 tipi, ovvero che ha 2 stadi: 1) la conoscenza sensibile; 2) la conoscenza razionale.

La conoscenza sensibile, pur non essendo sufficiente, è *condicio sine qua non* di quella razionale. In parole semplici, è il punto di partenza indispensabile del cammino conoscitivo. A sua volta la conoscenza sensibile è una somma di "intuizioni sensibili (o empiriche)", cioè di sensazioni. La sensazione è un'intuizione in quanto è l'atto conoscitivo immediato, e dunque indubitabilmente veritiero, in cui e con cui la facoltà sensitiva coglie l'oggetto esterno. Per esempio, io poggio il palmo della mano sul tavolo e sento "liscio", oppure lo guardo e ne vedo il colore "marrone". In questo modo Kant afferma chiaramente che:

- a) la conoscenza ha un'origine empirica che rimanda all'esistenza incontrovertibile di un mondo fisico esterno alla nostra coscienza;
- b) l'esperienza sensibile è infallibile per ogni uomo fisiologicamente normale.

Su questa base, però, Kant precisa che ogni intuizione sensibile è un composto indivisibile di 2 elementi fondamentali:

- 1) la sua "materia", cioè il suo contenuto propriamente empirico, ossia proveniente dall'esterno;
- 2) la sua "forma", cioè la sua organizzazione, proveniente dall'interno, ossia dalla ragione umana.

La materia consiste nella modificazione che la realtà fisica produce sulla nostra sensibilità nel

momento in cui esse vengono in contatto. Ma la forma in cosa consiste? In che modo la ragione organizza le modificazioni prodotte su di noi dagli oggetti fisici esterni a noi?

Kant risponde che la forma consiste in un doppio ordinamento simultaneo:

- 1) un ordinamento spaziale, ossia la collocazione della materia della sensazione in un luogo definito dalla sua relazione (vicino, lontano, in mezzo, a destra, a sinistra, sopra, sotto) con gli altri oggetti e i loro rispettivi luoghi, p.e. quel “liscio” sul bordo destro di questo tavolo che sta vicino alla finestra del salotto.
- 2) un ordinamento temporale, ossia l’inserimento della materia della sensazione in una successione cronologica, p.e. quel “liscio” dopo quel “leggero” della penna che avevo in mano e prima di quel “trillo” del cellulare che mi ha spinto ad afferrarlo.

Secondo Kant, la forma dell’intuizione sensibile è altrettanto importante della sua materia, cioè senza forma non potremmo conoscere sensibilmente, non avremmo alcuna conoscenza empirica. Infatti se non assegnassimo a ogni materia intuita un proprio luogo e un proprio momento, tutte le materie di tutte le sensazioni si sovrapporrebbero in un groviglio caotico e pertanto inconoscibile.

E’ solo dando forma, cioè ordinamento spazio-temporale, alle materie (o contenuti) delle sensazioni che possiamo distinguerle e quindi conoscerle. Ma se noi ordiniamo spazio-temporalmente le materie delle intuizioni sensibili vuol dire che la nostra ragione possiede *a priori* questi 2 fondamentali criteri di organizzazione, appunto lo spazio e il tempo. Spazio e tempo sono 2 intuizioni “pure”, cioè indipendenti dall’esperienza, che però si applicano automaticamente all’esperienza rendendola effettivamente possibile.

Kant afferma dunque che le 2 coordinate fondamentali della scienza, lo spazio e il tempo, non sono oggettive, non appartengono cioè al mondo fisico esterno, ma sono criteri d’ordinamento dei dati sensibili propri della mente umana, ovvero, per dirla kantianamente, principi “trascendentali”: i modi, più unici che rari, in cui e con cui la soggettività umana conosce la natura. Di qui la denominazione kantiana dello studio della conoscenza sensibile come “estetica trascendentale”: “estetica”, dal greco *aisthesis*=sensazione, sta per sensibilità; “trascendentale” indica i modi a priori o puri della sensibilità, cioè il tempo e lo spazio.

Più precisamente, Kant chiarisce che il tempo è la forma del senso interno, cioè della nostra autocoscienza e dei nostri stati psichici (p.e. pensieri, ricordi, emozioni, ecc.); lo spazio, la forma del senso esterno, cioè delle nostre sensazioni relative al mondo fisico. Poiché tutti i fenomeni esterni, nel momento in cui sono da noi conosciuti, si trasformano in rappresentazioni interne, il tempo è definito da Kant come la “condizione formale *a priori* di tutte le apparenze in generale”, ossia possiede una priorità rispetto allo spazio.

Benché queste forme a priori (o trascendentali) della sensibilità, lo spazio e il tempo appunto, si applichino immediatamente e inconsapevolmente alla conoscenza sensibile, e per quanto l’intuizione sensibile non possa fare a meno di esse, secondo Kant la mente umana può fare un uso consapevole dello spazio e del tempo al di fuori della loro applicazione immediata all’esperienza. Noi possiamo, infatti, intuire direttamente lo spazio e il tempo come tali, cioè come intuizioni pure, e rielaborarle, scomponendole nei loro elementi primi e ricomponendole in modo ordinato. La matematica nasce proprio da questa intuizione ed elaborazione diretta. Più precisamente:

- 1) l’aritmetica è una rielaborazione mentale del tempo, cioè un’esplicitazione delle strutture e delle proprietà implicite nell’intuizione pura del tempo;
- 2) la geometria una rielaborazione mentale dello spazio, cioè un’esplicitazione delle strutture e delle proprietà implicite nell’intuizione pura dello spazio.

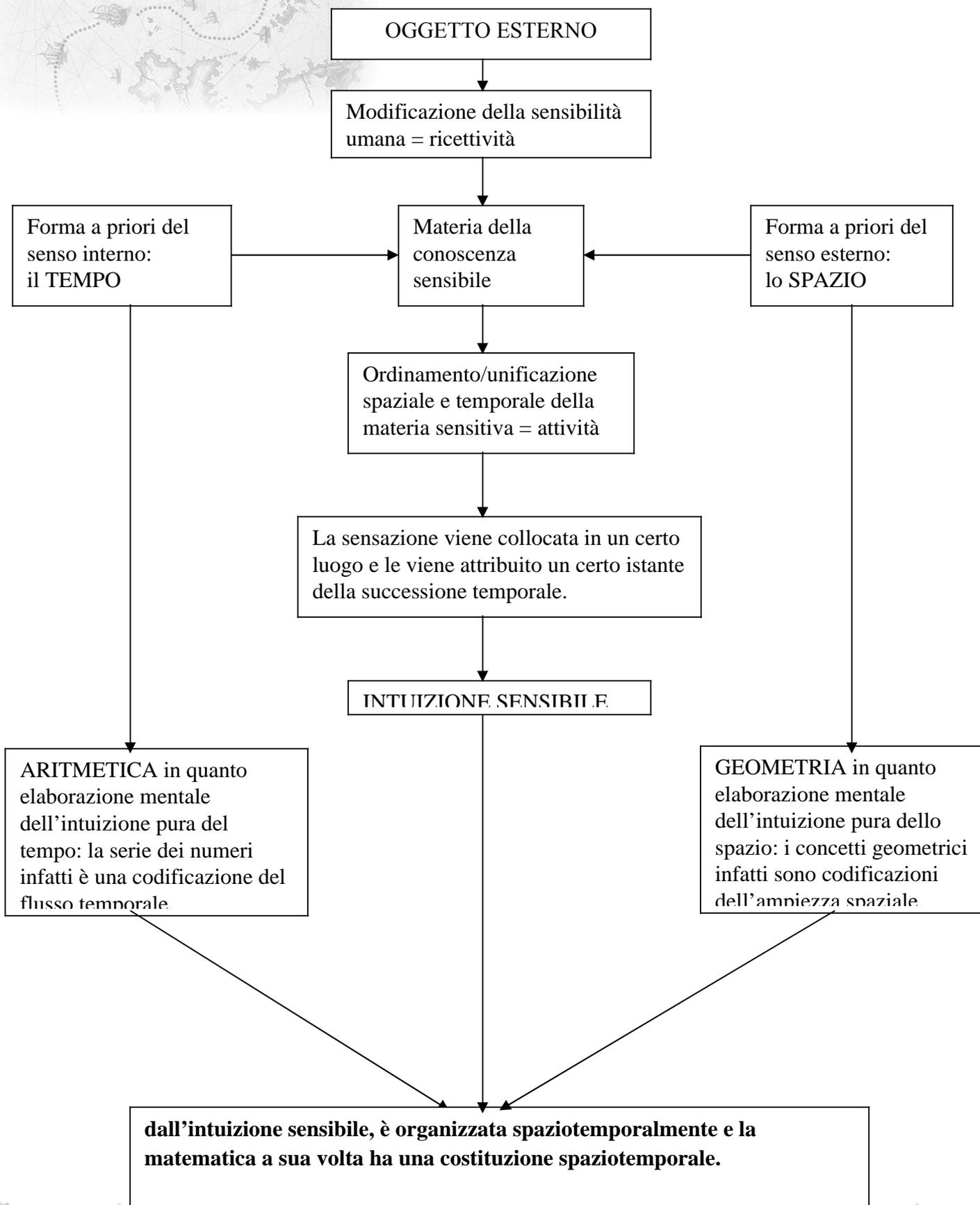
Ciò significa che la successione numerica non è altro che una segmentazione e insieme una codificazione numerica del flusso temporale della mente, mentre gli enti geometrici altro non sono che un’articolazione e una codificazione in punti, linee e piani della spazialità mentale. La matematica, dunque, per Kant è un prodotto, una costruzione della mente umana, ossia è una scienza puramente teoretica, benché la sua costruzione non sia arbitraria, in quanto

vincolata dalle strutture e dalle proprietà implicite nelle forme a priori dello spazio e del tempo.

Eppure la scienza moderna, in particolare la fisica, si basa sulla matematizzazione del mondo naturale. La grande conquista di Newton era stata quella di riuscire a stringere tutti i fenomeni meccanici in un'unica, grandiosa formula matematica, quella della gravità. Come è dunque possibile che la matematica sia soltanto un parto, per quanto prodigioso, della mente umana?

La soluzione kantiana di questo problema rende ancor più chiara la portata epistemologica della sua “rivoluzione copernicana”. Quando diciamo “realtà fisica” o “natura” per Kant noi ci riferiamo sempre alla realtà fisica, o alla natura, in quanto da noi conosciuta, così come noi la conosciamo. Ma la “natura conosciuta” è una combinazione, come si è visto, di materia e di forma, ossia è costituita anche dal nostro ordinamento spazio-temporale, è intessuta anche di spazio e di tempo. Dunque, poiché la matematica altro non è che spazio e tempo codificati, è del tutto comprensibile che la matematica si adatti così bene alla spiegazione dell'apparenza naturale da sembrare il linguaggio stesso della “natura”. Insomma, la natura in sé non possiede un ordine matematico, come avevano creduto Copernico, Galilei, Keplero e Newton; è la “natura” per noi, in quanto da noi conosciuta, che lo possiede in tanto in quanto siamo noi stessi a darglielo nel momento in cui, intuendola, la ordiniamo spazio-temporalmente.

**MAPPA della TAPPA 2**



**KANT: LA CONOSCENZA RAZIONALE DELL'INTELLETTO**

**La nostra conoscenza emana da due fonti basilari dell'animo: la prima di queste consiste nel ricevere le rappresentazioni (recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Attraverso la prima di queste fonti, un oggetto ci è dato; attraverso la seconda, tale oggetto è pensato in rapporto a quella rappresentazione [...] Intuizione e concetti costituiscono quindi gli elementi di ogni nostra conoscenza, cosicché una conoscenza non può essere fornita né da concetti privi di una intuizione in qualche modo corrispondente ad essi, né da un'intuizione priva di concetti. [...]**

**Se la recettività del nostro animo [...] è da noi chiamata sensibilità, per contro, la facoltà di produrre in modo autonomo rappresentazioni, ossia la spontaneità della conoscenza, è l'intelletto. La nostra natura è costituita in modo tale che l'intuizione non può mai essere altrimenti che sensibile, ossia contiene soltanto il modo in cui noi siamo modificati da oggetti. La facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile, per contro, è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà deve essere anteposta all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto sarebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche.**

Kant, *Critica della ragione pura*, Parte II, Introduzione, edizione citata

La conoscenza razionale è la seconda tappa del cammino conoscitivo. Essa naturalmente consiste in un'elaborazione e sviluppo della conoscenza sensibile, cioè nel ricondurre un'intuizione a un concetto, p.e. pongo la mano sul tavolo, ho una determinata intuizione tattile legata a un luogo e a un momento e la riconduco al concetto di "liscio". Sembrerebbe lo stesso esempio esposto nella tappa precedente per l'intuizione sensibile. Il fatto è che quell'esempio, riferito solo all'intuizione sensibile, in realtà già includeva la sua estensione razionale, cioè la concettualizzazione dell'intuizione. E non per una svista ma perché, se comunico scrivendo, non ho altro modo di comunicare una sensazione che quello di chiamarla con un nome generale. Una sensazione, infatti, è sempre individuale, è un "qui e ora" unico, ma per pensarla ed esprimerla devo sempre codificarla concettualmente, cioè riportarla a un insieme/nome generale. P.e., il "liscio" del tavolo è diverso dal "liscio" del cuscino, eppure non posso che pensarli entrambi riferendoli al concetto/nome "liscio".

Dunque la conoscenza razionale consiste nel collegare una intuizione sensibile a un concetto, p.e. "questo è liscio". Kant, sull'antica scia di Aristotele, chiama "giudizio" questo collegamento, ossia ogni asserto (o enunciato o proposizione) dichiarativo. E' solo grazie al giudizio, cioè alla qualificazione concettuale di una sensazione, che possiamo effettivamente conoscere. Per questo Kant afferma che "senza concetto le sensazioni sono cieche", cioè oscure, buie, prive di significato conoscitivo; anche se "i concetti senza le sensazioni sono vuoti", cioè privi di realtà, architetture puramente mentali. Dunque, sensazioni e concetti, intuire e pensare, devono essere inseparabilmente complementari se si vuole fare scienza.

Ma da dove derivano i concetti ("liscio", "marrone", "cane", "simmetrico", ecc.)? Innanzitutto Kant distingue 2 tipi di concetti: 1) i concetti empirici e 2) i 12 concetti puri o categorie.

Riguardo ai primi, la stragrande maggioranza, Kant sostiene che essi sono un prodotto dell'elaborazione mentale delle sensazioni. Più precisamente della facoltà mentale dell'immaginazione. Kant distingue, però, 2 tipi di immaginazione:

- a) l'immaginazione riproduttiva, cioè la capacità della mente di rappresentarsi oggetti e proprietà anche senza che essi siano presenti ai sensi, purché naturalmente lo siano stati in precedenza. P.e., io posso guardare un quadro, chiudere gli occhi e

rappresentarmelo mentalmente.

- b) L'immaginazione produttiva, ossia la capacità mentale di produrre appunto i concetti empirici sulla base delle sensazioni.

Per produrre i concetti empirici, l'immaginazione produttiva forgia degli "schemi", cioè delle immagini mentali fortemente stilizzate, le più universali e astratte possibili. Questi schemi diventano i modelli in base ai quali l'intelletto organizza e determina le sensazioni traducendole nei concetti empirici. P.e., il concetto empirico di "cane" si costruisce intorno allo schema della "animalità quadrupede". Solo una volta forgiati i concetti empirici è possibile avere una vera e propria esperienza sensibile. Infatti in senso stretto, l'esperienza è un accumulo ordinato di sensazioni, ma tale accumulo è possibile solo se io ho dei riferimenti generali (i concetti appunto) cui ricondurre le singole differenti intuizioni. P.e., solo se ho il concetto di "cane" vedendo chihuahua, alani, bassotti, ecc., posso farmi un'esperienza di cani. D'altra parte, quanto è più ampia questa mia esperienza, cioè quanto più numerose le intuizioni di cani e di loro proprietà, tanto più chiaro e oggettivo sarà il mio concetto empirico di "cane".

La tesi più originale e importante di Kant, relativamente alla conoscenza razionale, è però quella che concerne il ruolo dei 12 concetti puri o categorie, che egli divide in 4 gruppi di 3 ciascuno:

- 1) categorie della quantità: unità, pluralità, totalità;
- 2) categorie della qualità: realtà, negazione, limitazione;
- 3) categorie della relazione: sostanza o accidente; causa ed effetto; azione reciproca.
- 4) categorie della modalità: possibilità/impossibilità, esistenza/inesistenza, necessità/contingenza.

Queste 12 categorie sono i concetti più generali, cioè più estesi, e soprattutto sono concetti "puri", cioè sono criteri di ordinamento propri dell'intelletto, per nulla ricavati dalle sensazioni. Secondo Kant, ogni volta che noi pensiamo, cioè ogni volta che elaboriamo un giudizio, insieme ai concetti empirici espliciti, intervengono in modo implicito, e per questo non evidente, le categorie che gli si addicono. P.e.: il giudizio "questo è un tavolo rotondo marrone" è costituito dalle categorie dell'unità, della realtà, della sostanza e accidente e infine dell'esistenza; il giudizio "il calore dilata i metalli" dalle categorie della totalità, realtà, sostanza e accidente, causalità, necessità.

Il secondo esempio è più significativo, in quanto è un asserto scientifico, in particolare una proposizione che esprime una legge naturale. Secondo Kant tutti gli asserti scientifici sono tali in quanto sono "universali e necessari", ossia in quanto sono veri in tutti i casi possibili ed è impossibile che siano veri asserti diversi o contraddittori rispetto a essi. P.e., "il calore dilata i metalli" è vero per qualsiasi calore, metallo, luogo e tempo e non può mai accadere qualcosa di diverso ("il calore colora i metalli") o di contrario ("il calore restringe i metalli").

In altre parole, in un giudizio di causalità – e tale è ogni legge scientifica – causa ed effetto non sono soltanto un *hoc post hoc*, non sono cioè caratterizzati solo e tanto dalla diversa successione nel tempo (prima la causa, poi l'effetto) e dalla prossimità spaziale (contatto fisico) ma anche e soprattutto da un vincolo indissolubile tale per cui a una stessa causa deve corrispondere sempre e univocamente uno stesso effetto.

Da questo punto di vista Kant confuta la tesi di Hume secondo la quale la causalità in senso forte non esiste, in quanto si tratterebbe in realtà di una mera sequenza spazio-temporale di 2 eventi estemporanei e irripetibili che solo per abitudine crediamo possiedano un vincolo che li unisca da sempre e per sempre. Eppure Kant concorda ("Hume mi ha svegliato dal sonno dogmatico") con la confutazione della concezione tradizionale della causalità operata da Hume. Infatti anche per Kant, come per Hume, la causalità non è una proprietà oggettiva della natura e, come tale, ricavabile dalla sensazione. E allora come la mette Kant? Com'è possibile che la natura sia causale se la causalità non le appartiene intrinsecamente?

La soluzione del rompicapo è nella "rivoluzione copernicana": la causalità è un concetto

“puro” della mente umana che noi aggiungiamo all’esperienza sensibile in quanto conoscere non significa ricopiare la natura ma significa ordinare razionalmente la natura. Più precisamente, Kant afferma che tutti gli asserti scientifici sono tali se, e solo se, sono “giudizi sintetici a priori”. Cosa intende? Per spiegarlo, Kant distingue innanzitutto tra:

- “giudizio analitico a priori”, p.e. “tutti i corpi sono estesi”: si tratta di un enunciato in cui il predicato (“esteso”) è già implicitamente contenuto nel soggetto (“corpo”), che si limita a scomporre (*analysein* in greco significa dividere) un concetto nei suoi componenti e che pertanto non si fonda sull’esperienza sensibile bensì su una operazione intramentale (“a priori”);
- “giudizio sintetico a posteriori”, p.e. “tutti i corpi sono pesanti”: si tratta di un asserto in cui il predicato (“pesante”) aggiunge (*synthesis* in greco significa “unificazione”) al soggetto (“corpo”) una proprietà che non è implicita in esso e che pertanto si ricava dall’esperienza (“a posteriori”).

Il “giudizio analitico a priori” ha il pregio di essere “universale e necessario”, in quanto si fonda sulle leggi logiche della ragione, ma ha il difetto di non essere produttivo, cioè non incrementa la nostra conoscenza, ma si limita a ordinare e a chiarire meglio ciò che già conosciamo.

Il “giudizio sintetico a posteriori” ha il pregio di essere produttivo, in quanto attinge conoscenza dall’esperienza sensibile, ma ha il difetto di essere “particolare e contingente” proprio in quanto si basa sull’esperienza, cioè su una raccolta di sensazioni che non è mai completa e nemmeno omogenea. In realtà la sua versione linguistica corretta sarebbe “tutte le volte che ho sollevato un corpo ho sentito il suo peso”, oppure “alcuni/molti corpi si sono dimostrati pesanti”.

Tra le righe, Kant sta esponendo la sua interpretazione delle due principali tradizioni filosofiche dell’età moderna: quella razionalistica continentale (da Descartes a Leibniz) e quella empiristica britannica (da Bacone a Hume). La prima – sostiene implicitamente Kant – ha creduto che la scienza fosse composta da “giudizi analitici a priori”, garantendone la certezza ma riducendola a un brillante gioco mentale incapace di spiegarne la crescita conoscitiva; la seconda, al massimo grado con Hume, ha ritenuto che fosse costituita di “giudizi sintetici a posteriori”, valorizzandone la crescita conoscitiva ma svilendola a incerto calcolo probabilistico.

In realtà, afferma Kant, la scienza è costituita da “giudizi sintetici a priori”, p.e. “ogni mutamento fisico deve avere una causa”: in tale tipo di giudizio il predicato (“causato”) non è implicito nel soggetto (“mutamento”) e pertanto costituisce un valore conoscitivo aggiunto; ma non è ricavato dall’esperienza, bensì dalla ragione stessa, è una delle sue categorie o concetti puri, e dunque il giudizio è “universale e necessario”. In altri termini, il “giudizio sintetico a priori” dà conto sia della certezza sia della produttività della scienza, ossia spiega l’effettiva e indubitabile realtà della pratica scientifica moderna, ciò che per Kant era sotto gli occhi di tutti.

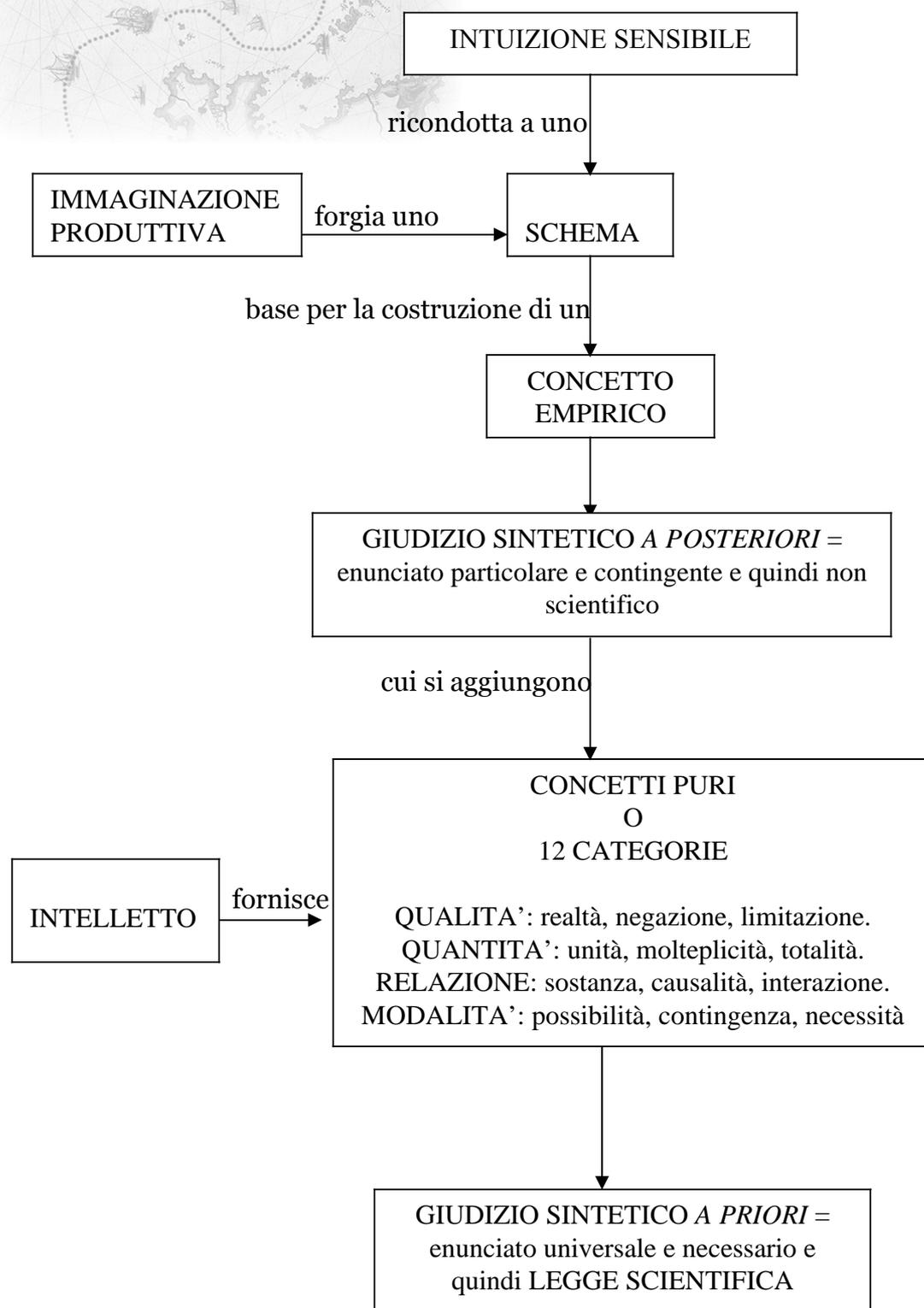
In questo modo, Kant può affermare solennemente che le leggi scientifiche non sono, come aveva sostenuto Hume, particolari e probabili, cioè vevoli in alcuni casi e magari spesso ma non sempre, bensì appunto universali e necessarie, cioè vevoli in tutti i casi e sempre. Dunque per Kant, la legge newtoniana di gravità (“i corpi si attraggono in modo direttamente proporzionale al prodotto delle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza”), capolavoro della rivoluzione scientifica moderna, è sempre vera, non è una semplice previsione probabilistica.

La “rivoluzione copernicana” di Kant, però, non concerne solo la fisica e le altre scienze della natura, ma anche la matematica. Mentre Hume aveva sostenuto che le proposizioni matematiche fossero semplici tautologie, cioè “giudizi analitici a priori”, giochi logico-mentali, Kant sostiene che anche la matematica è fatta di “giudizi sintetici a priori”. Infatti, nell’asserto aritmetico “ $7+5=12$ ” tanto quanto nell’enunciato geometrico “la linea è la distanza

minima tra 2 punti”, i rispettivi predicati (“12” e “distanza minima”) non sono affatto già impliciti nei soggetti, ma sono un’aggiunta ricavata dalle forme a priori del tempo e dello spazio. Insomma, anche la matematica produce un accrescimento conoscitivo che si aggiunge, anzi si moltiplica con quello delle scienze naturali.

Il messaggio kantiano è dunque il valore e la sicurezza della scienza moderna, la fiducia nella possibilità umana di conquistare sempre di più il dominio conoscitivo del mondo.

### MAPPA della TAPPA 3



## KANT: L'IO PENSO O AUTOCOSCIENZA TRASCENDENTALE

Per tale ragione, si rivela qui una difficoltà, che non abbiamo incontrato nel campo della sensibilità: si domanda, cioè, come le condizioni soggettive del pensiero siano destinate ad avere una validità oggettiva, ossia come esse possano costituire le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti. In effetti, senza funzioni dell'intelletto possono certo essere date delle apparenze nell'intuizione. Io prendo, ad esempio, il concetto di causa [...]. *A priori* non è chiaro perché certe apparenze debbano contenere un qualcosa di siffatto (non si possono infatti addurre esperienze come prova, poiché la validità oggettiva di questo concetto deve poter essere mostrata *a priori*); ed è quindi *a priori* incerto se un tale concetto non sia forse del tutto vuoto e non ritrovi da nessuna parte un oggetto tra le apparenze. [...] In effetti, le apparenze potrebbero forse essere costituite in modo tale che l'intelletto non le trovasse affatto conformi alle condizioni della sua unità.

Kant, *Critica della ragione pura*, § 13, edizione citata

Ma il concetto della congiunzione porta con sé, oltre che il concetto del molteplice e della sintesi del molteplice, altresì il concetto dell'unità del molteplice. Congiunzione è rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice. La rappresentazione di questa unità non può quindi sorgere dalla congiunzione: piuttosto, la rappresentazione di tale unità, per il fatto di aggiungersi alla rappresentazione del molteplice, rende possibile per la prima volta il concetto della congiunzione. Questa unità [...] non è [...] quella citata categoria dell'unità. In effetti, tutte le categorie si fondano su funzioni logiche nei giudizi: in queste peraltro è già pensata la congiunzione, e quindi l'unità dei concetti dati. La categoria dunque presuppone già la congiunzione. Noi dobbiamo perciò cercare quest'unità più in alto [...] ossia in ciò che per l'appunto contiene il fondamento dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e quindi il fondamento della possibilità dell'intelletto, persino nel suo uso logico.

Kant, *Critica della ragione pura*, § 15, edizione citata

L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, perché altrimenti in me verrebbe rappresentato un qualcosa che non potrebbe affatto venir pensato; o con espressione equivalente: poiché altrimenti o la rappresentazione risulterebbe impossibile, oppure, almeno per me, essa non sarebbe niente. Quella rappresentazione, che può essere data prima di ogni pensiero, si chiama intuizione. Ogni molteplice dell'intuizione ha perciò una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui viene ritrovato questo molteplice. La rappresentazione: io penso, tuttavia, è un atto della spontaneità; essa non può venir considerata come pertinente alla sensibilità. Io la chiamo l'appercezione pura – per distinguerla da quella empirica – o anche l'appercezione originaria, poiché essa è quella autocoscienza che [...] non può più essere accompagnata da nessun'altra rappresentazione. L'unità di tale rappresentazione io la chiamo anche l'unità trascendentale dell'autocoscienza [...]. [...] in caso contrario, difatti, io avrei tante variopinte e differenti personalità quante sono le rappresentazioni di cui ho coscienza.

Kant, *Critica della ragione pura*, § 16, edizione citata

**[...] nella deduzione trascendentale è stata esposta la possibilità delle categorie come conoscenze *a priori* di oggetti di un'intuizione in generale. Adesso deve venir spiegata la possibilità di conoscere *a priori*, mediante le categorie, gli oggetti che possono eventualmente presentarsi ai nostri sensi, e ciò, per essere precisi, non secondo la forma della loro intuizione, bensì secondo le leggi della loro connessione. Dev'essere spiegata, perciò, la possibilità di prescrivere alla natura, per così dire, la legge, anzi, di rendere la natura possibile. [...]**

**Ora, dato che ogni possibile percezione [*la sensazione in quanto cosciente, nota mia*] dipende dalla sintesi dell'apprensione, e che questa sintesi empirica dipende peraltro da quella trascendentale, e quindi dalle categorie, in tal caso tutte le percezioni possibili, e perciò anche tutto quello che può eventualmente pervenire alla coscienza empirica, cioè tutte le apparenze della natura, debbono, quanto alla loro congiunzione, essere soggette alle categorie, dalle quali la natura dipende [...] come dal fondamento originario della sua necessaria conformità a leggi [...].**

*Critica della ragione pura*, Parte II, § 26, edizione citata

Se la conoscenza razionale della realtà fisica si fonda, come affermato da Kant, su 12 concetti puri o categorie, intesi come criteri razionali propri della ragione umana, come e in quale senso possiamo essere sicuri che la nostra conoscenza sia oggettiva, cioè capace di cogliere oggetti indipendenti dalla nostra mente? Non potrebbe essere, invece, che la nostra conoscenza, in quanto basata su concetti *a priori*, consista in una deformazione della realtà esterna?

Si tratta del problema che Kant chiama “deduzione trascendentale” delle categorie, ossia del problema della loro giustificazione o legittimazione scientifica: un conto è che per fare scienza io usi le categorie (*quaestio facti*), tutt'altro conto è che esse mi forniscano una visione veritiera delle cose (*quaestio iuris*).

Proprio per argomentare l'oggettività delle categorie, Kant approfondisce e articola ulteriormente la sua analisi della ragione umana, introducendo il supremo principio trascendentale, l'io penso o autocoscienza trascendentale. A esso Kant arriva per due vie convergenti.

La prima fa leva sulla necessità che la ragione, o mente o coscienza razionale, sia un'unità, ovvero posseda un centro unico e dunque unitario. P.e.: io posso avere una rappresentazione sensibile di “liscio”, una di “fresco”, una di “marrone”, una di “circolare”, una di “legno”, ecc. Se tutte queste rappresentazioni non avessero un riferimento comune non potrebbero essere congiunte nell'oggetto “tavolo”. Questo riferimento comune non può essere una categoria, perché ogni oggetto può riferirsi a più categorie contemporaneamente. Dunque occorre andare a monte delle categorie per cercare un riferimento unico per ogni tipo di rappresentazione, tanto delle intuizioni sensibili quanto dei giudizi razionali. Questo riferimento unico supremo è, secondo Kant, l'io penso, ossia l'autocoscienza trascendentale.

La seconda via all'io penso è quella che si impernia sulla “congiunzione”, sul fatto cioè che la conoscenza razionale in tanto può avvalersi dei concetti in quanto presuppone appunto l'attività intellettuale di correlazione, ossia di unificazione, dei dati sensibili. P.e., quando la mia ragione pensa “questo è un cane” unifica microsensazioni di “pelo”, “coda”, “quadrupedità”, “abbaiare”, ecc., in un unico concetto; quando pensa “il cane è un mammifero” seleziona e unifica alcune proprietà fondamentali e comuni di tutti i cani. Dunque la conoscenza razionale, ossia logico-concettuale, è unificazione. E unificare equivale a ordinare. Un esempio quotidiano e immediato: un mucchio aggrovigliato di biancheria lavata è caos, disordine; per ordinarlo unifico tutte le calze con le calze, le T-shirt con le T-

shirt, gli slip con gli slip, ecc., e poi ripongo gli insiemi così costituiti ognuno in un cassetto dell'armadio, magari marchiati con l'etichetta corrispondente, *et voilà*: l'ordine è fatto! Ordinare significa unificare in gruppi omogenei. E non dimentichiamo che ordine (od organizzazione) è, fin da Talete, sinonimo di razionalità. Dunque conoscenza razionale significa conoscenza che ordina, ossia che unifica.

Ciò chiarito, gli strumenti dell'unificazione conoscitiva, come si è visto, sono, a un primo livello, i concetti empirici, ma a un secondo superiore livello, i concetti puri o categorie, supremi unificatori ossia massimi ordinatori. P.e., il concetto di "chilo" è unificato in quello di "unità di misura di peso", e quest'ultimo nella categoria della "quantità". Ma se tutti i concetti sono unificati in un concetto più ampio superiore, anche le categorie devono esserlo. Non solo. Le categorie sono 12, dunque sono plurime, e tutte di pari livello. D'altra parte ognuna di esse è una modalità di unificazione, dunque esse presuppongono il criterio/principio di unificazione come tale. Pertanto esse rinviano all'io penso, inteso appunto come criterio dell'unità, come principio di unificazione (o sintesi) in quanto tale. Naturalmente, proprio per questo, l'io penso (o autocoscienza trascendentale) è un principio unico, e non può che essere unico, dunque è assurdo pensare che a sua volta debba essere unificato sotto un principio superiore. Esso è, per così dire, il principio sovrano dell'intelletto, il centro unico che coordina unitariamente le categorie e i concetti empirici, i quali altro non sono che le sue articolazioni, ovvero, per dir così, i suoi strumenti di lavoro.

Tenendo conto che anche le intuizioni sensibili devono essere sempre riferite allo stesso io penso, altrimenti le sensazioni non diventerebbero nemmeno percezioni, cioè sensazioni consapevoli, ma rimarrebbero inconsce, risulta ormai chiaro come e perché Kant ponga l'io penso a fondamento di tutta la conoscenza, sia quella sensibile, sia quella razionale.

Attenzione, però. Per "io penso" o "autocoscienza trascendentale", Kant non intende il "mio" io penso o la "mia" autocoscienza trascendentale. Quando Kant usa l'aggettivo "trascendentale" vuole dire che si tratta di qualcosa che "trascende" non solo la realtà fisica, ma anche quella psicologica, cioè che è indipendente dal mio io psichico (il mio carattere, la mia emotività, la mia indole, le mie attitudini mentali, il mio stile cognitivo, ecc.). Insomma, l'io penso è unico e identico per tutti gli uomini, è la ragione universale, quella stessa che, proprio perché è uguale in tutti gli uomini, fa loro conoscere la stessa realtà. E naturalmente quel che vale per l'io penso vale per le categorie, i concetti empirici, e le forme a priori della sensibilità, cioè il tempo e lo spazio.

A questo punto, siamo pronti per affrontare l'argomentazione della legittimità scientifica dell'uso delle categorie, ossia l'argomentazione della tesi, apparentemente contraddittoria, per cui le categorie, pur essendo proprie del soggetto, cioè della ragione umana, hanno una validità oggettiva, cioè ci fanno conoscere in modo veritiero oggetti esterni alla mente umana. Scrive Kant: poiché ogni percezione (cioè la coscienza effettiva di una sensazione) dipende dalla sua unificazione in un concetto empirico e a sua volta la sintesi concettuale empirica dipende dall'unificazione trascendentale operata dalle categorie, sono le categorie che ci permettono non solo una conoscenza razionale, ma anche la stessa conoscenza sensibile, cioè la conoscenza più oggettiva, la conoscenza immediata degli oggetti fisici. Dunque, le categorie ci forniscono l'unica oggettività per noi possibile e pertanto il loro uso scientifico è pienamente giustificato. In caso contrario, non potremmo conoscere, la nostra conoscenza sarebbe nulla.

Questa argomentazione potrebbe prestarsi alla seguente parodia: "o mangi questa minestra o salti dalla finestra". Più seriamente, si potrebbe sollevare contro di essa un'eccezione di "*petitio principii*", ossia di circolarità, in quanto potrebbe essere così riformulata: "l'oggettività si basa sulle categorie, dunque le categorie sono oggettive". In altri termini, l'oggettività delle categorie (la conclusione) è argomentata con il fatto che le categorie costituiscono l'oggettività, che in realtà è proprio ciò che deve essere argomentato, cioè è la conclusione stessa.

Per non far torto a Kant, bisogna però ricordare, innanzitutto, che le categorie si applicano a

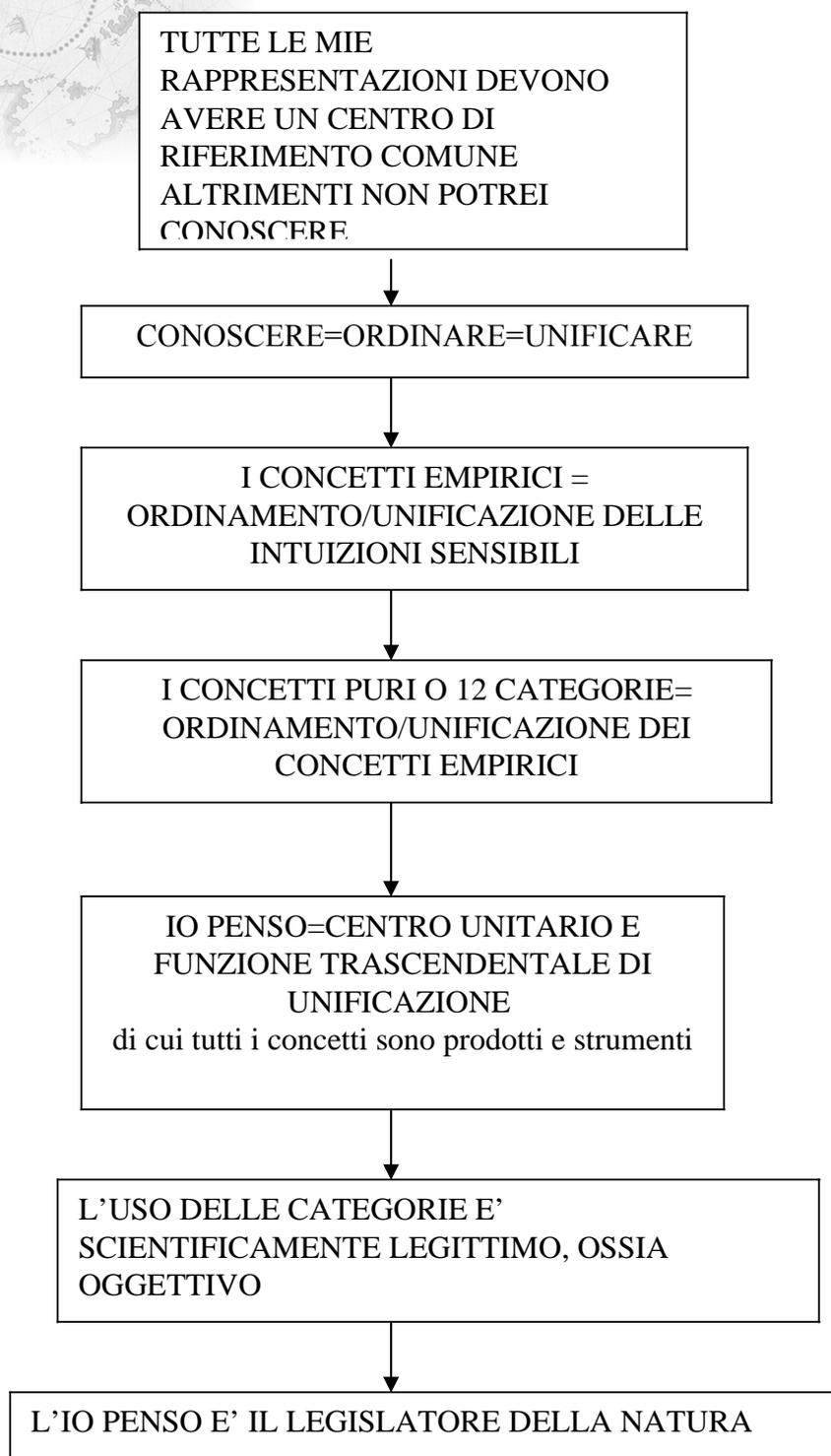
concetti empirici che a loro volta sono costituiti dall'esperienza sensibile. In altre parole, le categorie sono agganciate, seppur mediamente, all'intuizione sensibile e, in particolare, alla "materia" della sensazione, cioè alla modificazione prodotta su di noi dagli oggetti fisici esterni. Dunque la conoscenza razionale possiede una radice inequivocabilmente oggettiva.

In secondo luogo, dobbiamo riconoscere che l'argomentazione esposta sopra ha una premessa maggiore sottintesa, quella che si riferisce all'io penso: "la conoscenza consiste nell'attività unificatrice dell'io penso o autocoscienza trascendentale". Questa premessa maggiore implicita, poi, null'altro è che la formulazione filosoficamente più profonda e rigorosa della "rivoluzione copernicana", secondo cui conoscere non significa "copiare" gli oggetti fisici, ma ordinarli, cioè appunto unificarli, grazie all'attività sintetica che l'autocoscienza trascendentale è.

A questo punto l'eccezione di "*petitio principii*" è respinta. L'argomento nevralgico, ben distinto dalla conclusione, è la "rivoluzione copernicana" stessa: l'oggettività scientifica è ordinamento/unificazione della realtà fisica; poiché le categorie sono gli strumenti, identici in ogni uomo, di ordinamento/unificazione, ne segue necessariamente che il loro uso non è solo un fatto (o mangi questa minestra o niente, anche se la minestra è cattiva e non nutriente) ma è anche un fatto del tutto legittimo (la minestra è buona e soprattutto nutriente).

In questo, e solo in questo, senso Kant suggella la sua deduzione trascendentale con l'emblematica affermazione: "L'io penso è il legislatore della natura".

**MAPPA della TAPPA 4**



**KANT: LA COSA PER NOI E LA COSA IN SÉ'**

**Nondimeno, quando certi oggetti, come apparenze, noi li chiamiamo enti dei sensi (*phaenomena*), distinguendo il modo in cui li intuiamo dalla loro natura in sé, allora nel nostro concetto è già implicito che noi a quegli oggetti, per così dire, contrapponiamo, chiamandoli enti dell'intelletto (*noumena*), o i medesimi oggetti, intesi secondo quest'ultima natura (sebbene non li intuiamo in essa), oppure altre cose possibili – che non sono per nulla oggetti dei nostri sensi – intese come oggetti semplicemente pensati dall'intelletto. [...]**

**Se per noumeno intendiamo una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile (astraendo cioè dal nostro modo di intuirlo), si tratta allora di un noumeno in senso negativo. Ma se per noumeno intendiamo un oggetto di un'intuizione non sensibile, noi ammettiamo allora un particolare modo d'intuizione, cioè quello intellettuale: esso non è tuttavia il nostro modo di intuizione, e non ne possiamo comprendere neppure la possibilità. Si avrebbe così il noumeno in senso positivo.**

Kant, *Critica della ragione pura*, Libro II, Cap. III, edizione citata

Con la “deduzione trascendentale”, Kant ha argomentato come sia possibile che la scienza moderna, pur basandosi su criteri soggettivi, consegua l'oggettività. Tuttavia, per Kant si tratta di precisare in modo rigoroso cosa si debba intendere per oggettività, altrimenti si rischierebbe di fraintendere il significato della sua “rivoluzione copernicana”, ossia di conferire alla legittimazione delle categorie una portata indebita. In questa precisazione emerge la tensione propriamente critica della filosofia kantiana.

Infatti, paragonando la scienza a un' “isola”, Kant afferma innanzitutto che l'oggettività scientifica è nettamente limitata: l'uso delle categorie è vincolato all'esperienza, la quale è sì estendibile ma rimane purtuttavia sempre finita. Per Kant, però, la nostra conoscenza non incontra solo un limite dal punto di vista estensivo, ma anche e soprattutto da quello intensivo. Secondo lui, infatti, la nostra esperienza di una cosa non è mai completa, gli oggetti che esperiamo sono, per così dire, sempre parzialmente conosciuti.

Per far comprendere a fondo questa tesi, Kant introduce la distinzione tra “fenomeno” (da *faïnosthai* che in greco significa apparire, manifestarsi, mostrarsi) e “noumeno” (dal greco *noèin* che significa pensare). Tutte le nostre rappresentazioni scientifiche, sia le intuizioni sensibili sia i concetti, sono fenomeni, cioè “oggetti per noi”, oggetti così come ci si manifestano, come si mostrano a noi, ovvero in quanto organizzati dalle forme trascendentali della nostra ragione. Girato in negativo, ciò equivale a dire che le nostre rappresentazioni scientifiche non coincidono con i possibili “oggetti in sé”, cioè i noumeni, gli oggetti come potrebbero essere al netto dell'organizzazione conferita loro dalle nostre forme a priori. In altre parole, se affermiamo che l'oggettività scientifica è fenomenica implicitamente rimandiamo alla possibile esistenza di un'oggettività pura, pre-scientifica, cioè al noumeno. Per Kant il noumeno si può concepire in 2 modi:

- a) in modo meramente negativo (in senso fotografico, non di valore!), cioè come il contrario del fenomeno, vale a dire come la “cosa in sé”, l'oggetto *nature*, cui rinvia il fenomeno in quanto “cosa per noi”, cioè l'oggetto in quanto organizzato dalla nostra ragione;
- b) in modo positivo (sempre in senso fotografico), cioè come un oggetto reale puramente razionale (l'idea di Platone o di Cartesio) intuibile dal nostro intelletto senza bisogno di alcuna esperienza sensibile.

Il noumeno “positivo”, afferma Kant (a dispetto della sua ambigua denominazione), non possiede alcuna validità scientifica, cioè non costituisce un'oggettività legittima. Il nostro

intelletto non ha la capacità di intuire, cioè di cogliere direttamente, un preteso oggetto puramente razionale, cioè un'idea, o essenza o intellegibile puro. Solo la nostra sensibilità può intuire, e dunque ogni nostra conoscenza deve partire dalle sensazioni e rimanere legata a esse.

Pertanto, si può, e si deve, sensatamente pensare il noumeno solo nel suo significato "negativo", cioè come "oggetto in sé", il mondo fisico come potrebbe essere al di là della conoscenza umana. Il condizionale ("potrebbe") è d'obbligo perché se l'"oggetto in sé" è al di là di ogni nostra possibile conoscenza è ovvio che non solo non potremo mai conoscerlo ma anche che, a rigore, non possiamo nemmeno dire con certezza che esiste.

Ma allora cosa pensiamo quando pensiamo "noumeno"? Possiamo pensarlo? E in ogni caso che senso ha pensarlo?

Kant stesso dice che il concetto di noumeno è "problematico", perché:

□ da un lato, è logico, in quanto, così come, se pensiamo al finito, siamo costretti a pensare l'infinito, allo stesso modo se pensiamo il fenomeno siamo rimandati al noumeno in quanto suo opposto non contraddittorio;

□ da un altro lato, il concetto di "noumeno" è illogico, in quanto non possiede alcun contenuto e quindi quando lo pensiamo non sappiamo cosa pensare, ovvero non pensiamo nulla.

Eppure Kant difende e valorizza il concetto di noumeno in quanto gli attribuisce la funzione nevralgica di avvertirci del limite di ogni nostra conoscenza. In altre parole, il noumeno (nel suo significato logicamente negativo ma scientificamente positivo) è un concetto segnaconfine, o anche un campanello d'allarme che ci impedisce di essere presuntuosi, in quanto segnala ogni indebito sconfinamento delle nostre pretese scientifiche.

Kant stesso battezza "criticismo", ossia "razionalismo critico", la sua posizione filosofica. Ciò significa che il *Leitmotiv*, il filo conduttore della sua filosofia, è proprio la consapevolezza dei limiti della scienza, e più in generale della ragione umana. Questo non comporta però alcuna svalutazione della ragione. Al contrario, per Kant proprio la coscienza dei propri limiti permette alla ragione umana di utilizzare al meglio le sue grandi capacità e quindi di mostrare tutto il suo enorme valore. E' semmai l'oblio dei propri limiti che porta la ragione all'errore, teorico e pratico, e pertanto alla sua svalutazione.

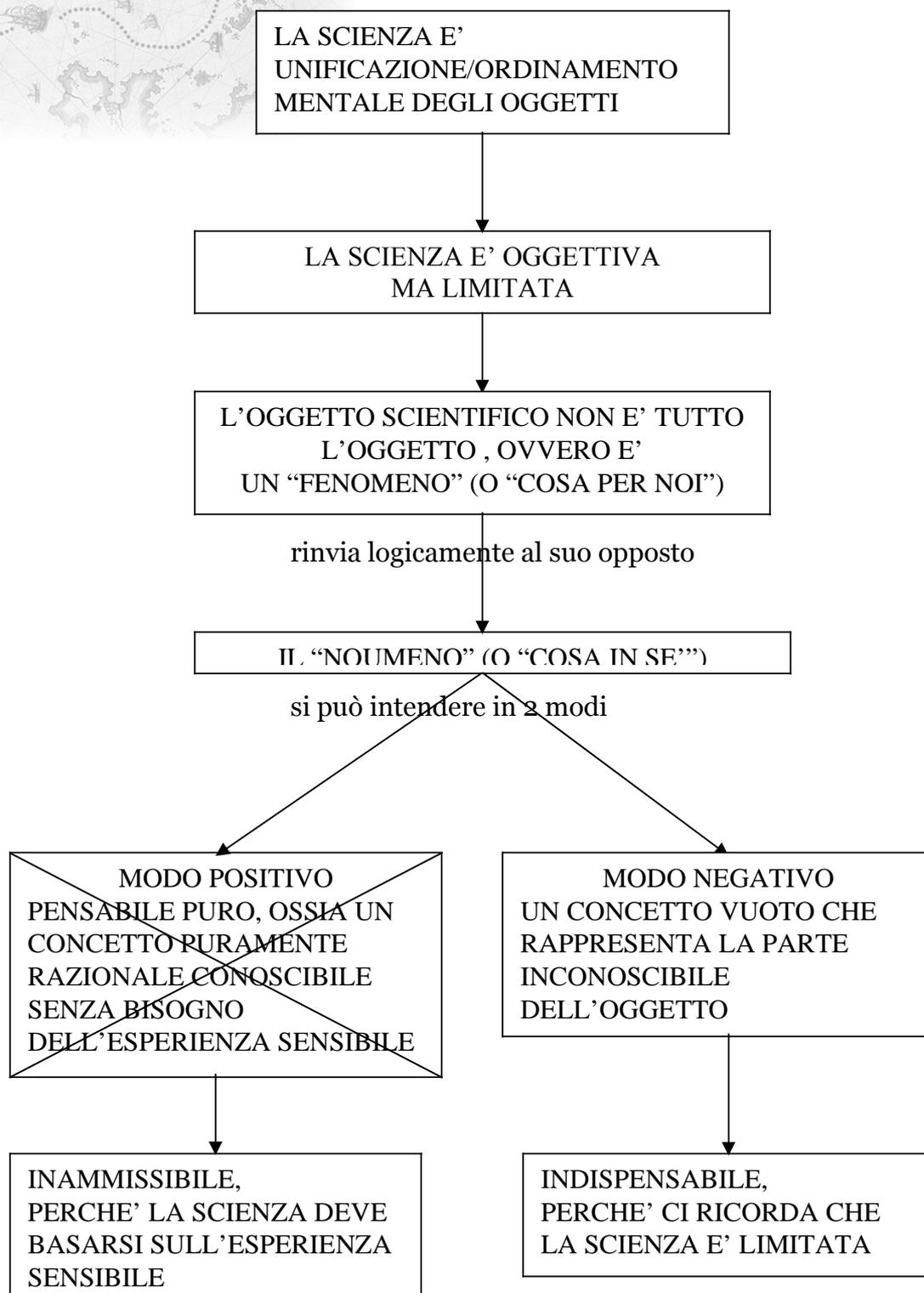
Possiamo comprendere così ancora più a fondo il significato della "rivoluzione copernicana" e della "deduzione trascendentale". E' la ragione umana, non la natura in sé, il fondamento della conoscenza. Pertanto, pur ordinando la natura in base alle proprie categorie, la ragione umana consegue l'oggettività. Anzi, addirittura Kant si spinge ad affermare che è l'io penso o autocoscienza trascendentale il "legislatore della natura", in quanto le leggi razionali che lo scienziato può scoprire nella natura derivano dall'applicazione alla natura sensibile delle categorie, in particolare della categoria della causalità. Una legge scientifica è infatti una correlazione sintetica di molti dati e concetti e pertanto non può che essere il prodotto dell'ordinamento unitario dell'autocoscienza trascendentale.

Dunque, la scienza si conquista così l'oggettività in modo pienamente legittimo. Ma - ecco l'ulteriore approfondimento - questa oggettività non è "essenziale", cioè non include tutto ciò che l'oggetto è né, *a fortiori*, ciò che *veramente* l'oggetto è. Come aveva scritto Galilei, la scienza moderna non consiste nel "tentar le essenze", ma nel descrivere e spiegare come si svolgono i fatti naturali. Insomma, l'oggettività scientifica è, per così dire, superficiale, benché la superficie possa essere anche molto profonda.

In questo senso, con la "rivoluzione copernicana" di Kant, i concetti filosofici di "soggetto" e "oggetto", "soggettivo" e "oggettivo", "soggettività" e "oggettività" subiscono uno slittamento di significato. "Soggetto" mantiene il significato di "relativo a un individuo" (da cui "soggettivo" come contrario di "oggettivo"), ma acquista anche quello di "proprio della ragione umana, ossia di ogni uomo" (non più opposto ma costitutivo di "oggettivo"). "Oggetto" non significa più "coincidente con le cose stesse", bensì "correlato alle cose stesse".

In conclusione l'oggettività kantiana è un nuovo concetto di oggettività, che, per un verso, include la soggettività universale (o trascendentale) umana come suo elemento costitutivo, e, per l'altro verso, rinuncia alla pretesa di una completa aderenza alle cose stesse.

**MAPPA della TAPPA 5**



**KANT: LA CONOSCENZA RAZIONALE DELLA RAGIONE**

Ormai, non soltanto abbiamo percorso il dominio dell'intelletto puro [...] ma l'abbiamo altresì misurato, ed abbiamo assegnato ad ogni cosa che vi si ritrova il suo posto. Questo dominio, tuttavia, è un'isola, e risulta rinchiuso dalla natura stessa entro confini immutabili. E' la terra della verità (nome allettante), circondata da un oceano vasto e tempestoso, che è la vera e propria sede dell'illusione, dove molti banchi di nebbia e numerosi ghiacci, che presto saranno liquefatti, suggeriscono falsamente nuove terre, e incessantemente ingannando, con vane speranze, il navigatore errabondo e avido di scoperte, lo invischiano in avventure, che egli non potrà mai troncare, ma neppure potrà mai condurre a termine. [...]

Tuttavia c'è qui alla base un'illusione difficilmente evitabile. Le categorie, quanto alla loro origine, non si fondano sulla sensibilità [...] e sembrano quindi permettere un'applicazione estesa al di là di tutti gli oggetti dei sensi.

*Kant, Critica della ragione pura, Libro II, Cap. III, edizione citata*

Il nostro compito non consiste qui nel trattare dell'illusione empirica (per esempio, dell'illusione ottica), che si incontra nell'uso empirico di regole dell'intelletto (per altri aspetti giuste), e dalla quale la capacità di giudizio è fuorviata, attraverso l'influsso dell'immaginazione. Piuttosto, noi abbiamo a che fare soltanto con l'illusione trascendentale, la quale influisce su proposizioni fondamentali, il cui uso non mira mai all'esperienza (nel caso che esse si applicassero all'esperienza, noi avremmo almeno una pietra di paragone per la loro correttezza); quest'illusione, anzi, a dispetto di tutti gli avvertimenti della critica, ci conduce completamente al di là dell'uso empirico delle categorie, e ci tiene a bada col miraggio di un'estensione dell'intelletto puro. [...]

E' un'illusione, questa, che non può assolutamente essere evitata, allo stesso modo che non possiamo evitare che il mare ci appaia più alto in distanza che in prossimità della spiaggia, in quanto nel primo caso lo vediamo mediante raggi luminosi più alti che nel secondo, o per scegliere un esempio ancora più notevole, allo stesso modo che neppure l'astronomo può impedire che la luna gli appaia più grande nel sorgere, sebbene egli non venga ingannato da questa illusione. [...]

Nella prima parte della nostra logica trascendentale, abbiamo definito l'intelletto come la facoltà delle regole; qui noi distinguiamo la ragione dall'intelletto, col chiamarla la facoltà dei principi. [...]

Se l'intelletto è una facoltà di dare unità alle apparenze mediante le regole, la ragione è allora la facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto in base a principi. Perciò la ragione non si rivolge mai direttamente all'esperienza, o ad un qualche oggetto, ma si indirizza all'intelletto, per dare a priori, mediante concetti, un'unità alle molteplici conoscenze di esso: tale unità può chiamarsi unità della ragione, ed è di natura del tutto differente dall'unità che può essere prodotta dall'intelletto. [...]

Orbene, il nostro compito nella dialettica trascendentale [...] è il seguente: vedere se la suddetta proposizione fondamentale, secondo cui la serie delle condizioni [...] si estende sino all'incondizionato, abbia oppure no una sua esattezza oggettiva; [...] poi trovare quali fraintendimenti e quali illusioni possano essersi insinuati nei sillogismi, la cui premessa maggiore sia stata fornita dalla ragione pura [...].

Kant, *Critica della ragione pura*, Dialettica trascendentale, Introduzione, ed. citata

Della conoscenza razionale Kant non si occupa solo nell' "Analitica trascendentale", ma anche nella successiva "Dialettica trascendentale". Per Kant, infatti, la conoscenza razionale è di due tipi:

- 1) quella basata sull'intelletto, che produce la scienza della natura;
- 2) quella basata sulla ragione, che ha prodotto la scienza metafisica.

La Dialettica (intesa come logica della totalità) trascendentale (perché basata sulle categorie) si occupa di questo secondo tipo di conoscenza razionale. Mentre l'Analitica trascendentale assumeva come dato evidente la verità oggettiva della scienza della natura, in particolare della fisica, e si poneva l'obiettivo di metterne a fuoco i fondamenti gnoseologici ed epistemologici; la Dialettica trascendentale assume come dato altrettanto evidente l'illusorietà della metafisica, cioè l'infondatezza della sua pretesa di essere scienza, e si propone due obiettivi:

- 1) smascherare l'illusione metafisica, ossia mostrare i suoi trucchi logici, vale a dire le sue fallacie, e quindi argomentare che le sue conoscenze non sono scientifiche, ovvero che non sono né possono essere universali e necessarie;
- 2) salvaguardare e anzi valorizzare l'esigenza metafisica della ragione e la connessa possibilità di fare un uso metodologico dei concetti metafisici per pungolare lo sviluppo della scienza della natura.

Kant introduce la sua interpretazione della metafisica usando l'allegoria dell'oceano "vasto e tempestoso", coperto di nebbia e punteggiato da iceberg. Il navigatore oceanico insoddisfatto dell'esplorazione della terraferma – un'isola piccola in confronto alla vastità dell'oceano – si avventura sulle acque vaporose e crede di scoprirvi altre terre, altre isole. In realtà è vittima di un'illusione ottica perché ciò che crede terra – gli iceberg – sono in realtà solo montagne di ghiaccio, cioè pur sempre acqua marina, destinate a sciogliersi al primo sole. Tuttavia il navigatore oceanico non smette di cercare, perché sente un bisogno insopprimibile di conoscere l'oceano e dunque spera sempre che prima o poi un iceberg si riveli un'isola vera.

L'isola è il mondo fisico, ovvero il territorio dell'esperienza sensibile e quindi della scienza. L'oceano è la possibile realtà che non è né può essere oggetto della nostra esperienza sensibile, e quindi di scienza, ma che non possiamo fare a meno di pensare che possa sussistere dal momento che la nostra esperienza e la nostra scienza sono limitate. Il navigatore oceanico è, in senso stretto, il metafisico, colui che crede sia possibile costruire una scienza totale, illimitata, ovvero conoscere ciò che è al di là del mondo fisico di cui facciamo esperienza. Ma, in senso più ampio, il navigatore oceanico è ogni uomo, che, in quanto dotato di ragione, non può fare a meno voler conoscere l'ignoto. L'imbarcazione del navigatore oceanico, infatti, è la ragione stessa, la quale è la facoltà che aspira alla conoscenza della totalità. L'iceberg è l'illusione metafisica, cioè la credenza in buona fede nella verità di concetti non basati sulla conoscenza sensibile.

Fuor di metafora, dopo aver fatto un uso generico del termine "ragione", come l'insieme di tutte le facoltà conoscitive, Kant introduce un nuovo significato di ragione, come quella specifica ma suprema facoltà che non si accontenta della conoscenza razionale dell'intelletto, basata sull'esperienza sensibile e quindi limitata, ma vuole estenderla alla totalità incondizionatamente, cioè facendo a meno appunto della condizione dell'esperienza sensibile. In questo senso, la ragione, facendo un uso metaempirico delle categorie, unifica i concetti empirici in 3 concetti metafisici e, in definitiva, in uno solo. Kant chiama i 3 concetti metaempirici della ragione "idee", nel significato platonico. Esse sono:

- 1) l'idea di anima (o idea psicologica), come totalità unitaria dei fenomeni interiori, cioè intramentali o psichici;
- 2) l'idea di mondo (o idea cosmologica), come totalità unitaria dei fenomeni esterni, cioè extramentali o fisici;

3) — l'idea di Dio (o idea teologica), come totalità unitaria di tutti i fenomeni psichici e fisici, ossia come sintesi delle 2 idee precedenti e quindi come sintesi unitaria totale.

Le idee, pur essendo concetti del tutto indipendenti dall'esperienza, e quindi puramente razionali, non sono categorie, perché non sono forme da applicare all'esperienza ma contenuti conoscitivi indipendenti; ma non sono nemmeno concetti empirici, perché non si fondano sull'intuizione sensibile. Esse sono quei "noumeni" in senso "positivo", cioè gli intellegibili puri oggetto di intuizione razionale, che Kant aveva già dichiarato fuorilegge in ambito scientifico. Ora il suo obiettivo è confutarle, cioè smontarle per esibire i loro trucchi, per svelare l'inganno che nascondono. Ma, poiché in queste 3 idee Kant sintetizza tutta la storia della metafisica, e quindi attraverso di esse espone altresì la sua interpretazione della tradizione metafisica, confutandole si propone di sottrarre alla metafisica ogni patente di scientificità.

### **MAPPA della TAPPA 6**

LA RAGIONE (in senso debole ossia generico)  
è la razionalità dell'uomo in generale che si  
articola in diverse facoltà

L'INTELLETTO è la facoltà conoscitiva  
che:

- ❑ si basa su esperienza sensibile;
- ❑ si limita alla realtà fenomenica.

SCIENZA =  
conoscenza universale e  
necessaria

LA RAGIONE (in senso forte ossia  
specifico) è la facoltà conoscitiva che:

- ❑ aspira a conoscere la totalità  
(l'oceano sconfinato);
- ❑ supera i limiti della realtà  
fenomenica (la terraferma come  
piccola isola).

METAFISICA =  
conoscenza illusoria (gli  
iceberg creduti isole)

*basata su*

3 IDEE,  
ossia 3 concetti puramente  
razionali, conoscibili direttamente  
dalla ragione senza passare per  
l'esperienza

**ANIMA**

in quanto totalità di tutti i  
fenomeni interni alla coscienza

**MONDO**

in quanto totalità di tutti i  
fenomeni esterni, cioè fisici

**DIO**

in quanto totalità sia dei fenomeni  
esterni sia dei fenomeni interni,  
ossia totalità sintetica, unica e  
suprema

**KANT: LA CONFUTAZIONE DELLA METAFISICA**

**Il procedimento della psicologia razionale è dominato da un paralogismo che trova espressione nel seguente sillogismo:**

***Ciò che non può esser pensato diversamente che come soggetto, non esiste diversamente che come soggetto, perciò è sostanza.***

**Ma un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può essere pensato diversamente che come soggetto.**

**Dunque esso esiste soltanto come tale, ossia come sostanza.**

**Nella premessa maggiore si parla di un essere che può esser pensato in generale, sotto ogni aspetto, e conseguentemente anche così come può essere dato nell'intuizione. Ma nella premessa minore si parla invece di tale essere solo relativamente al suo considerarsi come soggetto, esclusivamente in relazione al pensiero e all'unità della coscienza, e non già anche in riferimento all'intuizione, mediante cui esso è dato al pensiero come oggetto. La conclusione è perciò inferita *per sophisma figurae dictionis*, ossia in base a un ragionamento sofisticato. [...]**

**Per raggiungere un fondamento sicuro, questa dimostrazione [la prova cosmologica dell'esistenza di Dio, ndc] si fa forte dell'esperienza, gabellandosi in tal modo come diversa dalla prova ontologica, che si affida interamente a concetti puri *a priori*. Ma l'esperienza è utilizzata dalla prova cosmologica esclusivamente per fare un primo passo e giungere all'esistenza d'un essere necessario in generale. L'argomentazione empirica non è in grado di dirci quali siano le proprietà di un tale essere; sicché la ragione se ne distacca completamente, e, affidandosi a meri concetti, cerca di determinare quali proprietà spettino in generale a un essere assolutamente necessario, cioè quale sia la cosa, tra tutte le possibili, che sia tale da racchiudere in sé le condizioni richieste (*requisita*) da una necessità assoluta. La ragione crede poi di poter trovare i requisiti richiesti soltanto nel concetto dell'essere realissimo, e perciò conclude che esso è l'essere assolutamente necessario. Ma è chiaro che qui si presuppone che il concetto dell'essere fornito della suprema realtà sia tale da soddisfare completamente al concetto della necessità assoluta nell'esistenza, cioè che sia possibile concludere da questa a quella; tale principio era stato asserito dall'argomento ontologico, e viene trasferito alla prova cosmologica quale suo fondamento, mentre si era partiti dal presupposto di evitarlo. [...]**

**Io asserisco dunque che le idee trascendentali sono inadatte a qualsiasi uso costitutivo, per cui debbono fornire concetti di oggetti; e che se sono intese in questo modo, si risolvono in semplici concetti raziocinanti (dialettici). Esse hanno però un uso regolativo vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo. In vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto, che – pur essendo null'altro che un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui non possono realmente provenire i concetti dell'intelletto, perché è fuori dell'esperienza possibile – serve tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile.**

*Kant, Critica della ragione pura, Dialettica trascendentale, edizione citata*

Dopo aver individuato e illustrato le 3 idee della metafisica, Kant passa alla loro confutazione, smontandole logicamente una per una, in tutte le loro svariate componenti, allo scopo di

rinvenire e mostrare i trucchi logici, ovvero le fallacie, che esse nascondono.

La confutazione dell'idea di "anima", cioè di una sostanza immateriale semplice e quindi immortale ( $\rightarrow$  *res cogitans* di Cartesio), si impernia sull'indebita attribuzione della categoria della "sostanza" all'io penso o autocoscienza trascendentale. Quest'ultima, infatti, non è un oggetto dell'esperienza sensibile, ma solo una funzione, un'attività, di cui ogni uomo ha una consapevolezza immediata che nulla ha a che spartire con l'intuizione sensibile. Poiché le categorie acquistano una consistenza oggettiva se, e solo se, sono riferite all'esperienza sensibile, ne segue che l'attribuzione della "sostanza" all'autocoscienza trascendentale è invalida. In parole più semplici, in questo caso l'inganno metafisico consiste nel travestire l'autocoscienza trascendentale da anima, ossia trasformare la suprema attività unificatrice dell'intelletto in una "cosa" puramente razionale. Dal punto di vista logico-formale, l'idea di anima si basa su una fallacia semantica, cioè su un'anfibolia o equivoco. Un esempio, diverso da quello kantiano, ma simile e soprattutto più semplice: "Io possiedo un pensiero unificatore; questo pensiero è puramente razionale e semplice; quindi questo pensiero è un'anima immortale". Il sillogismo sembra valido, ma in realtà è invalido. Il suo trucco consiste nell'usare il termine medio ("pensiero") in 2 significati diversi, ovvero nel fatto che i concetti in ballo, anziché essere 3, sono 4, appunto perché il termine medio ha un doppio significato. Nella prima premessa "pensiero" significa "attività pensante", nella seconda significa "cosa pensante", cioè "mente". Sarebbe come se argomentassi: "Ho un campione di lana; un campione ha muscoli atletici; quindi questo campione di lana ha muscoli atletici".

La confutazione dell'idea di mondo è più complessa perché più articolata e variegata è l'idea stessa di mondo, che ha dato luogo a diverse teorie metafisiche. Anche in questo caso l'errore di fondo consiste nell'applicare le categorie a ciò che non è oggetto d'esperienza sensibile ma è soltanto inferito a partire da essa e quindi ne costituisce, per così dire, un'estensione puramente teorica. P.e., osservando il cielo stellato, possiamo constatare la presenza di migliaia di stelle e porci il problema se il loro numero sia finito o infinito. Sia che io risponda "finito" sia che risponda "infinito", applico la categoria quantitativa della totalità a un giudizio che è un'estensione della mia esperienza sensibile, ma che non corrisponde a un'effettiva esperienza sensibile, perché:

- 1) se le stelle fossero effettivamente infinite, io non potrei mai osservarle tutte;
- 2) se fossero effettivamente finite io non potrei comunque saperlo in quanto non dispongo di un criterio di verità che mi permetta di stabilire se le stelle che osservo sono tutte o solo una parte, ce ne potrebbero sempre essere molte altre che semplicemente non riesco a vedere.

Si tratta, insomma, di una questione indecidibile: non si può escludere né che le stelle siano finite, né che siano infinite, ovvero si è costretti ad ammettere che entrambe le soluzioni sono possibili.

Secondo Kant, i metafisici non hanno compreso questo limite logico e non l'hanno quindi rispettato. L'esito è stato la produzione di 4 antinomie, cioè di 4 coppie di tesi antitetiche, legate a 2 opposte concezioni del "mondo":

I antinomia relativa alla grandezza/durata del mondo ( $\rightarrow$  categoria quantitativa della totalità):

- a) il mondo è spazio-temporalmente finito;
- b) il mondo è spazio-temporalmente infinito.

II antinomia relativa alla costituzione della materia ( $\rightarrow$  categoria qualitativa della realtà):

- a) la materia è una sostanza semplice ed omogenea;
- b) la materia è una sostanza composta di corpuscoli differenziati.

III antinomia relativa alla relazione di causa ed effetto ( $\rightarrow$  categoria relazionale della

causalità)

- a) la causalità naturale è sia meccanica sia libera (finalistica);
- b) la causalità naturale è solo meccanica.

IV antinomia relativa all'origine del mondo (categoria modale della necessità/contingenza):

- a) l'esistenza del mondo presuppone un essere necessario;
- b) l'esistenza del mondo è del tutto contingente.

Secondo Kant, insomma, l'idea di mondo ha prodotto 2 visioni metafisiche, la prima di tipo razionalistico o idealistico (→tesi a) e la seconda di tipo materialistico-meccanicistico (→tesi b), ognuna della quali è il negativo dell'altra. Il punto è che la loro contrapposizione non può essere risolta né a favore di una né a favore dell'altra. In altri termini, è una battaglia inutile perché nessuno dei due eserciti può vincere e quindi finiscono solo per distruggersi a vicenda. In questo senso, l'idea di mondo si confuta innanzitutto da sola in quanto produce dei risultati insuperabilmente ambivalenti e dunque scientificamente sterili e anzi autolesionistici. Ma c'è di più. Per Kant infatti le tesi delle prime 2 antinomie sono entrambe false, perché l'esperienza scientifica è ricerca che si sviluppa, *work in progress*, e quindi da una parte supera sempre ogni conclusione finita e dall'altra però non raggiunge mai la totalità infinita; invece le tesi delle altre 2 antinomie possono essere entrambe vere, in quanto logicamente compatibili tra loro e quindi ontologicamente entrambe possibili.

La confutazione dell'idea di Dio, culmine della metafisica, è di tipo propriamente logico-argomentativo, e di base fa sempre leva sull'uso scorretto delle categorie, in questo caso della categoria modale dell'esistenza. L'idea di Dio, infatti, si fonda sulle cosiddette "prove", ossia sulle argomentazioni razionali, della sua esistenza. Kant le sintetizza tutte in 3 prototipi:

- 1) l'argomento ontologico o prova *a priori* (→Anselmo d'Aosta e Cartesio);
- 2) la prova cosmologica (→*ex possibili et necessario* di Tommaso d'Aquino);
- 3) la prova teleologica o finalistica (→*ex fine* di Tommaso d'Aquino, ma anche di molti altri prima e dopo).

L'argomento ontologico sostiene che, avendo ogni uomo il concetto di Dio come essere infinito e perfetto, ogni uomo deve ammetterne l'esistenza altrimenti cadrebbe in contraddizione. Kant afferma che quest'argomentazione contiene 2 trucchi, a seconda di come la si interpreti. In prima battuta essa potrebbe nascondere una *petitio principii*, se non addirittura una tautologia analitica, in quanto avendo definito nella premessa Dio come infinito e perfetto si è già inclusa implicitamente la proprietà dell'esistenza in questa definizione, per cui nella conclusione si afferma esplicitamente ciò che occultamente era già contenuto nella premessa. In seconda battuta, se anche così non fosse, la conclusione sarebbe un *non sequitur*, perché il predicato dell' "esistenza", essendo una categoria, si può conferire a qualcosa che sia oggetto di un'esperienza sensibile. Altrimenti detto, l'esistenza di qualcosa, a differenza di altre proprietà, non si può dedurla dal suo concetto. P.e., dal concetto di corpo posso dedurre la sua spazio-temporalità, ma non la sua esistenza. Allo stesso modo, dal concetto di Dio posso dedurre la sua superiorità, ma non la sua esistenza. Giocando sul fatto che alcune proprietà sono deducibili dal concetto di qualcosa, l'argomento ontologico fa finta che la proprietà dell'esistenza sia una di queste. Ma è appunto un trucco.

Secondo la prova cosmologica, poiché il mondo è contingente, ossia poteva esistere tanto quanto non esistere, dato che esiste, bisogna presupporre l'esistenza di un essere necessario, ovvero di una causa prima che lo ha fatto esistere. Kant afferma che i concetti di "causa prima" ed "essere necessario" sono costituiti dalle categorie della causalità e della necessità in assenza dell'indispensabile riferimento a una corrispondente intuizione sensibile. Noi, infatti, possiamo inferire una causa prima dall'intuizione sensibile della serie delle cause seconde, ma inferire è diverso da esperire. Inoltre, un conto sarebbe asserire un essere necessario, tutt'altro che esso esiste e coincide con Dio. In quest'ultimo modo, ricadiamo

nell'errore/trucco dell'argomento ontologico, ossia attribuiamo l'esistenza a qualcosa di solamente inferito ma non esperito.

La prova teleologica fa leva sulla constatazione dell'ordine mirabile del cosmo per concludere che esso presuppone un Grande architetto. Nelle versioni più recenti, essa era stata riformulata nella fortunatissima argomentazione dell'orologio e dell'orologiaio: così come l'esistenza di un orologio è impensabile senza quella dell'orologiaio che l'ha costruito, allo stesso modo l'esistenza del cosmo (ancora più complesso e perfetto di un orologio) è impensabile senza l'esistenza di Dio. Kant comincia la sua opera demolitrice rilevando che la prova teleologica non considera l'ipotesi, del tutto plausibile, che il cosmo possa essere capace di autorganizzarsi, cioè che possa possedere un principio d'ordinamento immanente. Si sarebbe dovuto preliminarmente confutare questa ipotesi, ma ciò non è stato fatto e quindi la conclusione della prova teleologica risulta comunque parziale. In secondo luogo, Kant nota che anche questa prova salta dal concetto di un Grande Architetto a quello di Dio, dunque ricade nello stesso errore della prova cosmologica. Infine, nel momento in cui, per superare questa difficoltà, sostiene che l'ordine del mondo è così perfetto che esso non può non implicare un Architetto infinito e perfetto, ossia Dio, secondo Kant commette un doppio errore: da un lato, salta dal finito all'infinito, dal momento che l'ordine cosmico che noi possiamo constatare rimane pur sempre finito; dall'altro attribuisce comunque indebitamente la proprietà dell'esistenza a qualcosa di inferito ma non di esperito, ricadendo nell'errore dell'argomento ontologico.

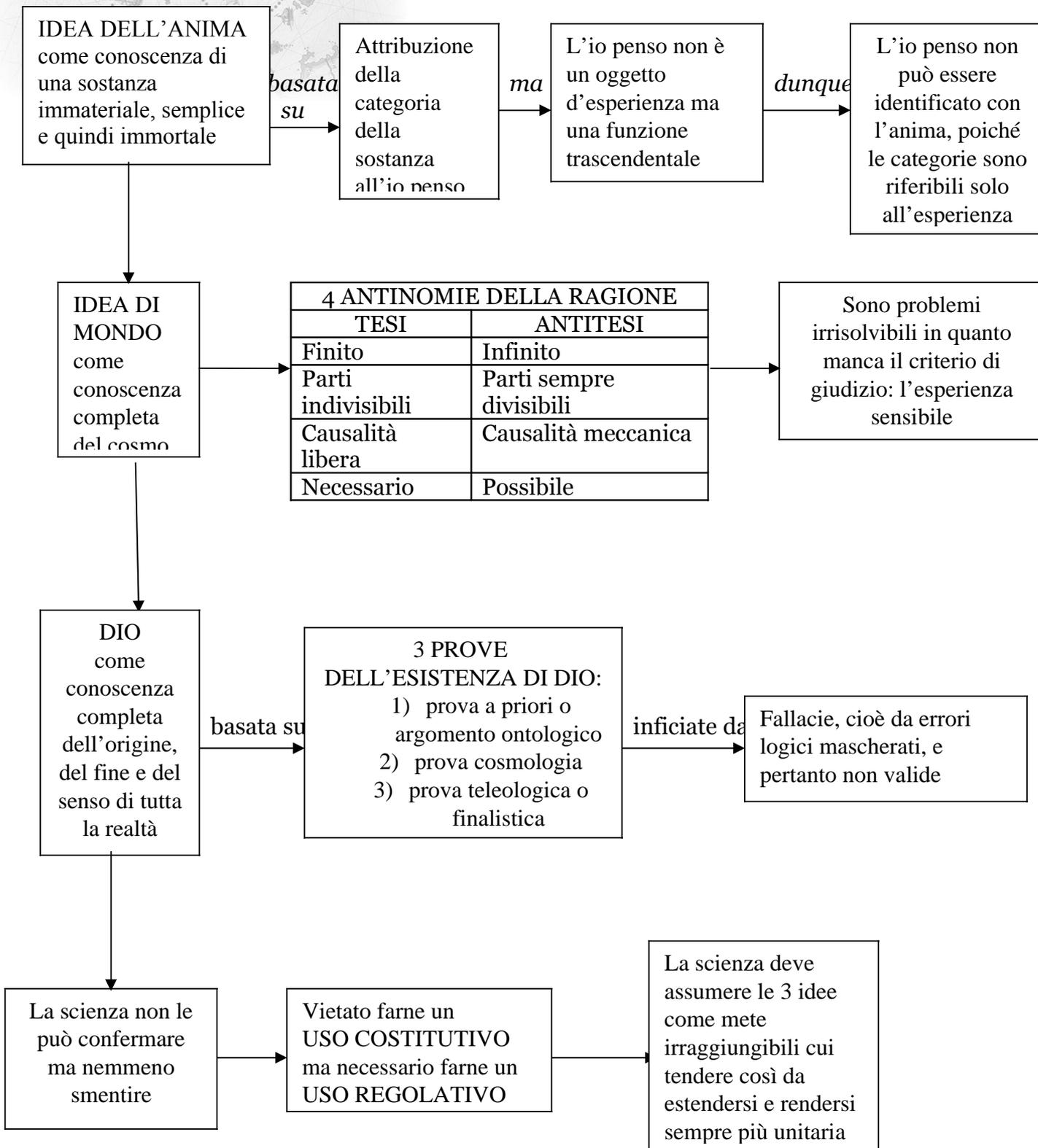
In conclusione, secondo Kant, l'esistenza di Dio non può essere argomentata razionalmente, ossia non può essere sancita dalla scienza, a differenza di quanto aveva creduto Newton. Ma Kant non pensa nemmeno che la scienza attesti l'inesistenza di Dio e che quindi possa o debba diffondere l'ateismo. Egli sa bene che, in tal caso, cadrebbe a sua volta nella fallacia *ad ignorantiam*, secondo cui la confutazione di una tesi equivale alla dimostrazione della sua antitesi. Kant sostiene invece che la questione dell'esistenza o inesistenza di Dio non pertiene all'ambito della scienza, ossia non ricade sotto il dominio della razionalità teoretica o conoscitiva. La scienza non può e non deve pronunciarsi su Dio, ovvero la conoscenza scientifica è neutrale nello scontro tra teisti e atei.

Avendo così terminato la *pars destruens* della Dialettica trascendentale, Kant può concedersi una *pars construens*. In realtà la valorizzazione selettiva della ragione e della metafisica era già stata annunciata in apertura della "Dialettica trascendentale", laddove Kant aveva insistito non solo sul fatto che il bisogno metafisico appartiene alla costituzione stessa della ragione, ma anche sul fatto che la ragione metafisica certo sbaglia, ma il suo è un nobile errore in quanto commesso in nome della conoscenza (vedi l'Ulisse dantesco).

In sintonia con queste anticipazioni, nella conclusione Kant afferma che è possibile e anzi doveroso un uso "regolativo" delle 3 idee della ragione, in alternativa al loro erroneo uso "costitutivo", cioè al loro uso come concetti scientifici. Questo uso alternativo consiste nel conferire alle 3 idee il ruolo di traguardi irraggiungibili ai quali però è possibile avvicinarsi sempre più, ossia di considerarle una sorta di calamite e insieme di catalizzatori della ricerca scientifica. Le idee metafisiche, infatti, incarnano l'ideale di una conoscenza quantitativamente completa e qualitativamente del tutto unificata. Dunque se, pur consapevole della loro inconoscibilità, lo scienziato cerca tuttavia di avvicinarle allora sarà spronato ad incrementare la sua esperienza e al contempo a unificare sempre più le sue teorie, in poche parole a fare sempre più della buona scienza.

Non pago, Kant accenna a un ulteriore valore della ragione dialettica o metafisica, quello di anticipare le scoperte della ragione pratica o morale e quindi di gettare un ponte tra la scienza e l'etica. Implicitamente, Kant ci fa così intravedere che c'è un'altra modalità per esplorare l'oceano tempestoso e nebbioso che circonda l'isola della scienza, senza rimanere abbagliati dall'illusione della terraferma prodotta dalle montagne di ghiaccio galleggianti, ma scoprendo una seconda isola reale benché con una natura molto diversa dalla prima.

**MAPPA della TAPPA 7**



**KANT: LA RAGIONE PRATICA E LA LEGGE MORALE**

**I principi pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà, la quale ha sotto di sé parecchie regole pratiche. Essi sono soggettivi, ossia massime, se la condizione viene considerata dal soggetto come valida soltanto per la sua volontà; ma oggettivi, ossia leggi pratiche, se la condizione vien riconosciuta come oggettiva, cioè valida per la volontà di ogni essere razionale. [...]**

**Nella conoscenza pratica, cioè in quella che si occupa semplicemente dei motivi determinanti della volontà, i principi che c'imponiamo non sono ancora perciò delle leggi alle quali sia inevitabile sottostare, perché la ragione nell'uso pratico ha a che fare col soggetto, cioè con la facoltà di desiderare e, secondo la disposizione particolare di questa facoltà, si può adattare variamente la regola. La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive l'azione come mezzo all'effetto come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è unicamente la ragione, questa regola è un imperativo, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un dovere [*ein Sollen*] esprime la necessità oggettiva dell'azione: essa significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola. Gli imperativi hanno dunque valore oggettivo, e sono affatto differenti dalle massime, in quanto queste sono principi soggettivi. Quelli, invece, o determinano le condizioni della causalità dell'essere razionale, come causa efficiente, semplicemente riguardo all'effetto e alla sufficienza ad esso, o determinano soltanto la volontà, sia questa sufficiente o no all'effetto. I primi sarebbero imperativi ipotetici, e conterrebbero semplici precetti dell'abilità; i secondi invece sarebbero imperativi categorici e soltanto leggi pratiche. [...] Queste ultime devono determinare sufficientemente la volontà come volontà, ancor prima che io domandi se ho il potere necessario a un effetto desiderato, o che cosa debba fare per produrlo. [...]**

**§ 7. LEGGE FONDAMENTALE DELLA RAGIONE PURA PRATICA**

**Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale.**

Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza 1986, Libro I, capitolo I

La ragione per Kant non è solo teoretica, ossia relativa alla conoscenza contemplativa e distaccata della realtà fisica; essa è anche pratica, ossia capace di giudicare e guidare il comportamento umano sulla base di principi pratici specifici.

Per "principio pratico" (o morale o etico) Kant intende un giudizio capace di determinare la volontà e che dunque si traduce in un'azione. P.e., "mi alzo", piuttosto che "rimango sdraiato a letto" o "mi metto a saltare sul materasso", in quanto mi fanno fare l'azione corrispondente, finendo per essere tutt'uno con quell'azione.

Secondo Kant i principi pratici possono essere di 2 generi:

- "massime" : sono principi pratici soggettivi nel senso comune del termine, cioè validi solo per un singolo individuo. Gli esempi di prima sono, dunque, tutte massime, tanto quanto "studio 3 ore" oppure "me ne vado al cinema";
- "imperativi": sono principi pratici oggettivi, nell'unico senso possibile in ambito morale, cioè "universali", validi per tutti gli uomini.

Dunque, a differenza delle massime, gli imperativi sono regole o leggi di comportamento. Proprio come tali sono "imperativi", ossia hanno una forma logico-verbale di comando: "Fai

questo!”. Ma, a loro volta, gli imperativi possono essere di 2 specie:

- a) imperativi ipotetici, ossia relativi a una condizione data;
- b) imperativi categorici, ossia incondizionati.

I primi comandano di comportarsi nel modo ritenuto più funzionale a raggiungere un determinato obiettivo, che ne è dunque la condizione: p.e., “se vuoi vincere la corsa allenati tutti i giorni!”. In altri termini, gli imperativi ipotetici si basano su una razionalità strumentale, cioè capace di indicare il mezzo migliore per raggiungere un fine semplicemente postulato. La loro universalità, e quindi la loro razionalità, è pertanto relativa e limitata, in quanto non si riferisce al problema cruciale, ovvero quello della razionalità del fine. Tant’è vero che “se vuoi rapinare una banca, trovati un bravo palo!” è una regola pratica dello stesso livello di razionalità di quella precedente.

Gli imperativi categorici, invece, sono incondizionati, senza “se” né “ma”, e si riferiscono pertanto proprio allo scopo di un comportamento, ovvero si fondano su una razionalità rispetto al fine e sono quindi deputati alla scelta dei fini delle nostre azioni. Essi sono 3:

- a) “Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale”.
- b) “Agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo”.
- c) “Agisci in modo tale che la volontà, in base alla massima, possa considerare contemporaneamente se stessa come universalmente legislatrice.”

In realtà, si tratta di 3 versioni di un’unica legge morale. Infatti, la seconda e la terza formulazione della legge morale sono specificazioni della prima, quella fondamentale. Questa sostiene che le azioni devono attuare massime che abbiano un valore universale, cioè che siano valide per ogni uomo, ossia per l’intera umanità, e in ogni epoca, passata, presente e futura. In termini più semplici, l’imperativo categorico ci impone di agire universalmente, cioè per il bene dell’intera umanità; mai per il bene di un solo uomo o solamente di una parte degli uomini, per quanto ampia possa essere. La legge morale, dunque, è antitetica non solo all’egoismo individuale, ma anche a qualsiasi particolarismo, che sia familiare, di gruppo, di partito o anche di una nazione intera.

La seconda versione della legge morale ne mette a fuoco l’aspetto relazionale. Agire universalmente implica considerare sia me stesso sia ogni altra persona mai solo come un mezzo ma anche sempre come un fine, ossia non usare me stesso e un altro solo come uno strumento, cioè come una cosa. P.e., se uno studente studia incessantemente al di là delle sue energie psicofisiche e trascurando ogni altra attività e ogni rapporto personale; oppure se uno studente è amico di un proprio compagno solo perché e fintantoché questo lo aiuta a fare i compiti a casa; allora, in entrambi questi casi, secondo Kant non ci si comporta moralmente. In questa seconda formulazione della legge morale ci sono 2 aspetti da evidenziare:

- ogni individuo deve considerare un fine anche se stesso, non solo gli altri: l’etica kantiana non sostiene il sacrificio di se stessi o l’autolesionismo per il bene degli altri, a meno che non sia indispensabile e comunque solo in casi-limite (p.e.: io posso affrontare il rischio di farmi male per salvare un altro da morte sicura);
- ogni individuo deve considerare sé e gli altri sempre e soprattutto come fini assoluti, ma ciò non esclude che non possa considerarli anche come mezzi relativi (p.e., l’amicizia sincera per qualcuno non è in contraddizione con il fatto che io mi aspetti che mi aiuti in caso di difficoltà).

La terza formulazione della legge morale, invece, evidenzia l’intenzionalità dell’agire morale. In altre parole, per Kant per comportarci moralmente non è sufficiente che facciamo un’azione fisica conforme a una massima universale. Anzi, addirittura non è nemmeno necessario. E’ necessario, e sufficiente!, che noi vogliamo davvero seguire una massima

universale, ossia è indispensabile che interiormente siamo sinceramente convinti che essa è la migliore ed è necessario che sentiamo l'esigenza di attuarla. Se io presto dei soldi falsi, senza sapere che lo sono, a un mio amico e questi poi, spendendoli, viene scoperto e arrestato, la mia azione, a giudizio di Kant, è pienamente morale. Viceversa, se gli presto dei soldi appena usciti dalla zecca di Stato, ma del tutto controvoglia e solo perché temo che gli altri mi considerino un taccagno, la mia azione per Kant non è morale.

Tutt'e tre le formulazioni dell'imperativo categorico mettono in luce la sua caratteristica fondamentale: la pura formalità. Ciò significa che la legge morale non ha un contenuto preciso, non prescrive delle massime specifiche, non dice "fai questo o quello", ma indica solo il criterio generale in base al quale, a seconda delle circostanze e delle esigenze pratiche, ogni individuo deve scegliere come comportarsi. P.e., non impone a uno studente in classe di rispondere sempre alla domanda di un suo compagno, ma di rispondergli quando è "universale" farlo, il che può voler dire che deve rispondergli al di fuori dell'orario di lezione, ma che non deve invece rispondergli nel corso della lezione.

In quanto pura forma, la legge morale è incondizionata, ossia del tutto disinteressata, e quindi completamente autonoma (in senso etimologico: "legge a se stessa", cioè legge sovrana). Da questo punto di vista, Kant confuta tutte le morali precedenti, tra loro diverse e anche opposte, ma accomunate dal fatto di adottare come principio un contenuto pratico e pertanto di essere subordinate a una condizione esterna, cioè viziate dall'eteronomia ("legge diversa da sé", cioè legge dipendente da un'altra). Che il principio sia il piacere sensibile ("Agisci in modo tale da ottenere il massimo piacere"), come in Epicuro, o la perfetta impassibilità, come per gli stoici, o l'avvicinarsi a Dio e quindi ottenere la salvezza eterna, come per Tommaso d'Aquino e in genere per le religioni cristiane, o ancora il sentimento della simpatia, come in Hume, in tutti i casi il risultato finale non cambia: l'agire risulta sempre interessato, è sempre condizionato da qualcosa di diverso dalla legge morale e pertanto non è autonomo, ovvero non è morale.

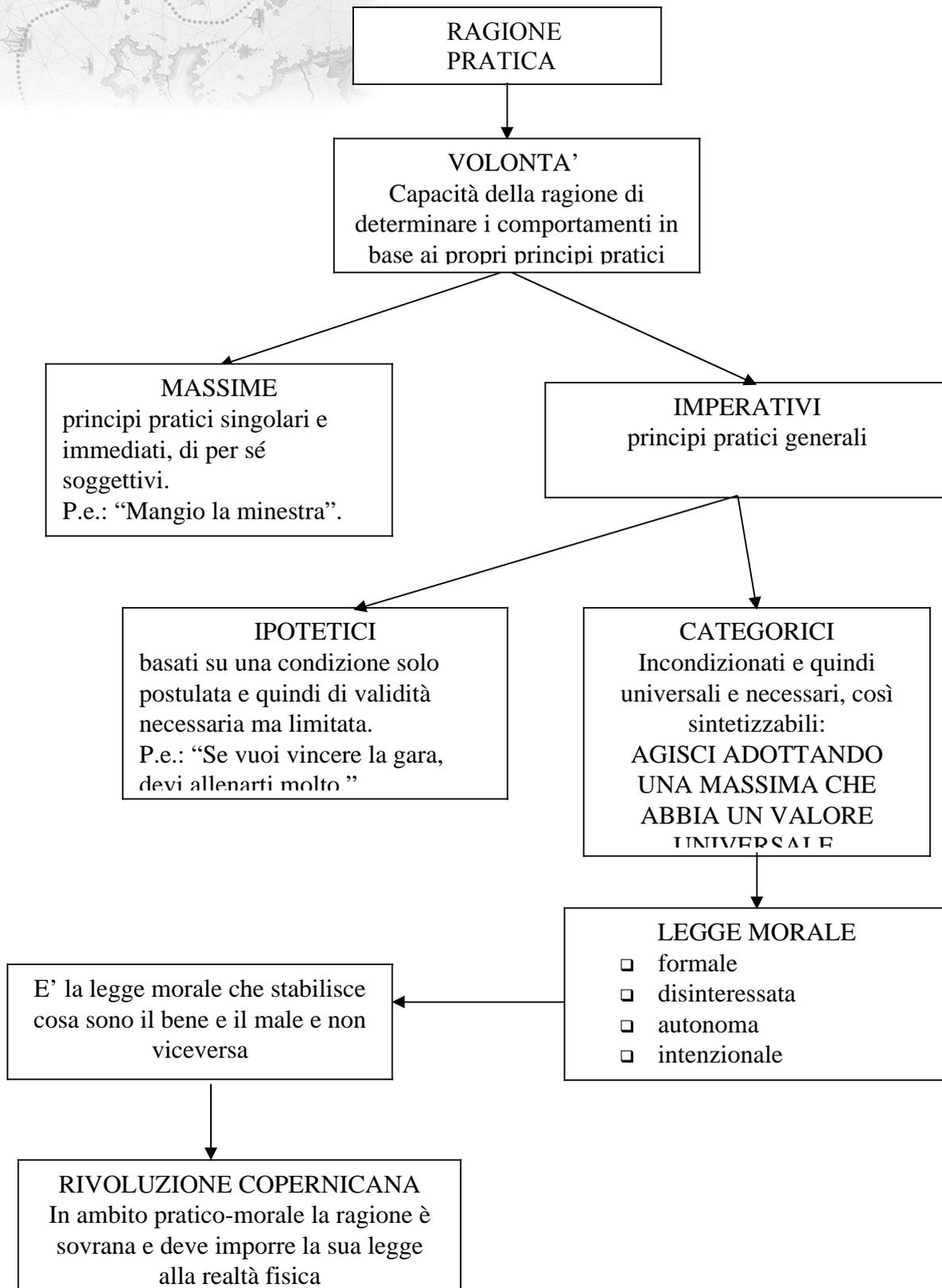
Certo, afferma Kant, si potrebbe dire che si deve agire per perseguire la felicità non solo propria ma anche degli altri. Questa regola pratica sarebbe "oggettiva" e al contempo avrebbe un contenuto, in quanto la felicità consiste nel benessere materiale e psicologico di una persona. Ma a ben vedere, sostiene Kant, essa è oggettiva in tanto in quanto comanda l'universalità, cioè in quanto si riferisce all'intera umanità. In altre parole, la sua oggettività non è insita nel suo contenuto - il benessere psicofisico, che potrebbe essere variamente interpretato da ognuno - ma nella sua pura forma, che come tale è rigorosamente universale e necessaria. In quanto puramente formale, in quanto fondata sul principio della pura universalità, la legge morale, poi, può e deve assumere come contenuto il perseguimento del benessere psicofisico di tutti gli uomini, ma essa viene prima di tale contenuto e pertanto ne costituisce il fondamento.

Corollario dell'assoluta autonomia della legge morale è che essa non si fonda sul bene, ma ne è il fondamento. In altre parole, i criteri costitutivi dell'etica, il bene e il male, sono istituiti dalla legge morale, non ne sono i presupposti. Detto altrimenti: per Kant se una massima è universale allora è buona, e l'inverso (se una massima è buona allora è universale) non vale. Insomma, è l'universalità il criterio del bene, ossia il bene è l'universalità, non viceversa.

In questo modo, Kant attua la sua "rivoluzione copernicana" anche in ambito morale o etico. Anzi, si può a buon diritto sostenere che la "rivoluzione copernicana" in campo morale è ancora più radicale che in quello teoretico. Infatti, mentre a livello conoscitivo la ragione pura deve sottomettersi alla condizione dell'intuizione sensibile, a livello morale, al contrario, la ragione deve imporre la sua assoluta sovranità sulla sensibilità. La legge morale, in questo senso, è un "a priori" della ragione, ovvero un "noumeno", cioè un principio puramente razionale del tutto indipendente dal mondo fisico e dunque dall'esperienza sensibile. In ambito morale, al contrario che in quello scientifico, il legame all'esperienza non solo non è richiesto, ma è recisamente proibito.

Confermando e accentuando la maggiore radicalità della “rivoluzione copernicana” morale, Kant giunge a proclamare il primato della ragione pratica su quella teoretica (o speculativa). Ciò significa che per Kant il fine ultimo dell’uomo è l’agire morale, di cui dunque la scienza è un mezzo.

**MAPPA della TAPPA 8**



**KANT: LA VIRTU', LA SANTITA' E IL MALE RADICALE**

**Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perché in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma, in quanto essere soggetto a bisogni ed a cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà santa, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale.**

Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza 1986, Libro I: Analitica, capitolo I

**Se il fanatismo nel senso più generale è una trasgressione, intrapresa secondo principi, dei limiti della ragione umana, il fanatismo morale è questo passare i limiti che la ragion pura pratica pone all'umanità [...].**

**Se è così, non solo i romanzieri e i pedagoghi sentimentali [...] ma persino i filosofi, anzi i più rigidi di tutti, gli stoici, hanno introdotto il fanatismo morale, invece della fredda, ma saggia disciplina dei costumi, ancorché il fanatismo degli ultimi fosse più eroico, e quello dei primi di carattere più insipido e tenero; e si può, senza ipocrisia, con tutta verità ripetere della dottrina morale del Vangelo, che essa, anzitutto mediante la proporzione di esso ai limiti degli esseri finiti, ha assoggettato ogni buona condotta dell'uomo alla disciplina di un dovere posto davanti ai suoi occhi, che non lascia vaneggiare in perfezioni morali immaginarie, e ha posto i confini dell'umiltà (cioè della conoscenza di sé) alla presunzione, e così pure all'amor proprio, entrambi i quali ignorano volentieri i propri limiti.**

Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. cit., Libro I: Analitica, capitolo III

**[...] la ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto determinante l'arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale; ma soltanto in una regola che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà; vale a dire in una massima. [...]**

**La frase: "l'uomo è cattivo" non può, dopo ciò che precede, voler dire altra cosa che questo: l'uomo è consapevole della legge morale, ed ha tuttavia adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge. [...] si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore. Ora, questa tendenza bisogna considerarla essa stessa come moralmente cattiva, e perciò non come una disposizione naturale, ma come qualche cosa che possa essere imputato all'uomo, e bisogna quindi che essa consista in massime dell'arbitrio contrarie alla legge. Ma, d'altronde, queste massime, in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in se stesse contingenti, ciò che, a sua volta, non può accordarsi con l'universalità di questo male se il fondamento supremo soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa. Ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla un male radicale, innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi).**

Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza 2004, capitolo I

La legge morale, secondo Kant, è per ogni uomo una verità pratica di assoluta evidenza, e dunque indiscutibile e irrefutabile. Questo però non implica che essa sia, e nemmeno che possa essere, sempre rispettata. Anzi. Spesso e volentieri gli uomini trasgrediscono la legge

morale, cioè si comportano immoralmente. Come può accadere?

In primo luogo, Kant chiarisce che l'uomo non è solo ragione ma anche sensibilità, ossia è un essere biologico soggetto alle leggi naturali, condizionato da bisogni, desideri, inclinazioni, pulsioni. Ne segue che la legge morale, puramente razionale, deve fare i conti con la fisiologia naturale dell'uomo, la quale non è antimorale, ma è certamente amorale, e quindi non si accorda con la moralità. Di fatto, se l'uomo vuole agire moralmente deve, a seconda dei casi, contenere o addirittura reprimere i propri istinti. A tal punto che Kant arriva a dire che la legge morale ci si manifesta a livello psicofisico nel sentimento del dolore. In altri termini, la moralità non può essere spontanea, non si può praticare senza sforzo, tensione e anche sofferenza corporale. Per questo la legge morale ha la forma di un imperativo, per questo non è un essere, ma un dover essere, cioè un "tu *devi* agire così"!

Ma, a un livello più profondo, Kant sostiene che la causa della trasgressione della legge morale da parte dell'uomo non è nella sua fisiologia, ma nel suo libero arbitrio, nella sua stessa volontà, intesa appunto come capacità di determinare il proprio agire indipendentemente dalle leggi naturali. Tale causa è una massima, cioè una decisione pratica cosciente, il cui contenuto consiste nella trasgressione della massima coerente con la legge morale. P.e., se la legge morale mi porta a scegliere la massima "dico la verità", la massima antimorale consiste in "dico il falso". In questa prospettiva, Kant afferma che bisogni, desideri e pulsioni fisiologici sono soltanto "occasioni" della scelta immorale. P.e., se, in seguito a un naufragio su un'isola deserta, io mangio un'intera porzione di cibo senza dividerla con un altro naufrago, la fame, il bisogno impellente di mangiare, non è la causa della mia condotta immorale, ma è solo una condizione che mi dà la possibilità di scegliere la massima antimorale "non divido il mio cibo con nessun altro". Dal momento che potrei sempre controllare la mia fame e soddisfarla solo in parte, l'unica vera causa della mia trasgressione della legge morale è la mia scelta della massima antimorale. In questo senso Kant afferma che nell'uomo è innato il "male radicale" - cioè il male propriamente detto, l'agire immorale, cioè antiuniversale, scelto liberamente dall'uomo.

Così stando le cose, secondo Kant la "santità" è al di là delle possibilità pratiche di qualsiasi uomo. Infatti, per "santità" Kant intende la capacità di seguire la legge morale del tutto spontaneamente, senza alcun sforzo, e quindi di comportarsi sempre moralmente. In altre parole, la santità sarebbe la perfezione morale posseduta come dono di natura. Essa è preclusa all'uomo in quanto alberga in sé il male radicale, ossia la tendenza a scegliere massime antimorali. Di conseguenza le morali che si prefiggono la perfezione sono per Kant esempi di fanatismo, ovvero di presunzione umana. Dunque, nonostante la legge morale sia sovrana e svincolata da qualsiasi condizionamento fisico, la vita morale dell'uomo, secondo Kant, incontra dei limiti oggettivi invalicabili. Come in ambito scientifico, così a livello morale il criticismo kantiano mira a renderci consapevoli della limitatezza delle nostre capacità e a farci considerare tale consapevolezza la condizione stessa del valore delle nostre capacità. La "rivoluzione copernicana" di Kant, pertanto, mette sì l'uomo al centro della realtà ma solo in quanto essere limitato consapevole della sua limitatezza.

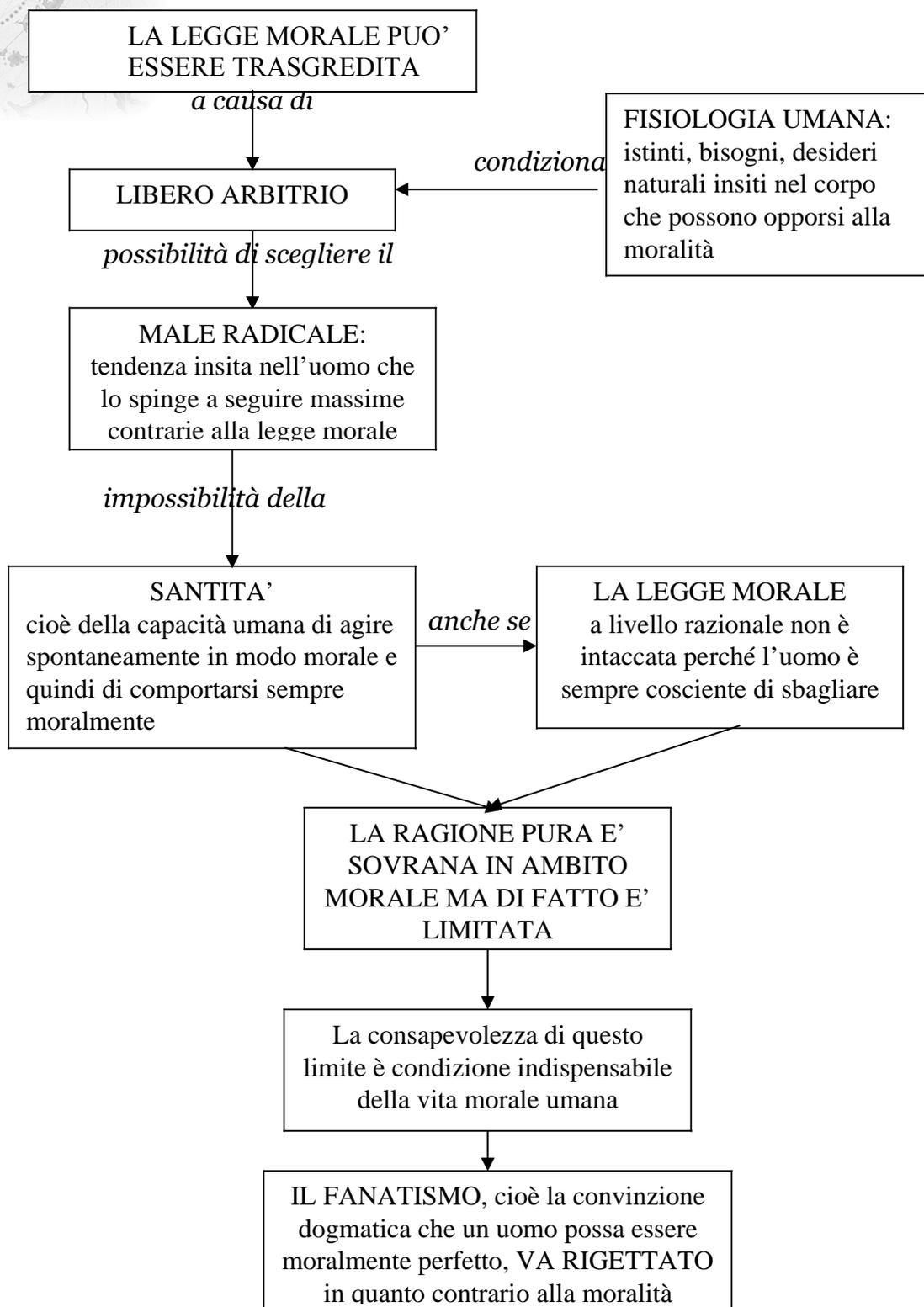
A questo punto, però, ci si potrebbe chiedere che senso abbia una legge morale sovrana ma poco applicabile se non quasi inapplicabile. Innanzitutto, Kant sostiene che la virtù, cioè la capacità di agire moralmente, è costituita proprio dall'opposizione del male radicale. Senza questa opposizione, e senza la lotta tra scelta del bene e scelta del male che ne consegue, l'uomo non potrebbe essere virtuoso, cioè autenticamente morale. In secondo luogo, se è vero che la virtù non è illimitata, cioè che a volte, e perfino spesso, nella lotta può essere perdente, ciò non esclude che abbia delle ampie potenzialità, cioè che possa anche vincere e realizzarsi.

Infine, anche quando trasgredisce la legge morale, l'uomo rimane sempre lucidamente consapevole della superiorità della moralità, ossia dentro di sé sa sempre che la scelta migliore sarebbe stata seguire la legge morale. In parole più semplici, per Kant quando ci comportiamo immoralmente proviamo sempre rimpianto e rimorso. La legge morale può

essere negata sul piano fisico, ma su quello razionale la sua sovranità non è mai minimamente scalfita né offuscata.

Tuttavia, Kant non si accontenta di queste soluzioni. Proprio l'esigenza di risolvere fino in fondo il problema del contrasto tra l'assolutezza della legge morale e la relatività della sua attuazione da parte dell'uomo lo spinge a varcare la dimensione terrena per inoltrarsi in quella ultraterrena.

### **MAPPA della TAPPA 9**



## KANT: LA LIBERTÀ, L'IMMORTALITÀ E L'ESISTENZA DI DIO

### VI. *Sui postulati della ragion pura pratica in generale.*

Essi partono tutti dal principio della moralità, il quale non è un postulato, ma una legge per mezzo di cui la ragione determina immediatamente la volontà. La volontà, per ciò stesso che viene determinata così, come volontà pura richiede queste condizioni necessarie all'osservanza dei suoi precetti. Questi postulati non sono dogmi teorici, ma supposizioni da un punto di vista necessariamente pratico, e quindi non estendono la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa in genere (mediante la loro relazione con ciò che è pratico) realtà oggettiva, e le giustificano come concetti, la cui possibilità altrimenti essa non potrebbe neanche soltanto presumere di affermare.

Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà positivamente considerata (come causalità di un essere in quanto questo appartiene al mondo intellegibile), e dell'esistenza di Dio. Il primo deriva dalla condizione praticamente necessaria di una durata corrispondente all'adempimento completo della legge morale; il secondo dalla supposizione necessaria dell'indipendenza dal mondo sensibile e del potere della determinazione della propria volontà, secondo la legge di un mondo intellegibile, cioè della libertà; il terzo dalla necessità della condizione di un mondo intellegibile per l'esistenza del sommo bene, mediante la supposizione del sommo bene indipendente, cioè l'esistenza di Dio.

Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. cit., Libro II: Dialettica, capitolo II

Nell'Analitica si è dimostrato che la virtù (come merito di essere felice) è la condizione suprema di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità; e quindi è il bene supremo. Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poiché per questo bene si richiede anche la felicità [...]. Poiché aver bisogno di felicità, ed esserne anche degno ma tuttavia non esserne partecipe, non è affatto compatibile col volere perfetto di un essere razionale, il quale nello stesso tempo avesse l'onnipotenza, solo che tentiamo di rappresentarci un tale essere. Ora, in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e suo merito di essere felice), costituisce il sommo bene di un mondo possibile; questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perché essa non ha nessuna condizione al di sopra di sé, e la felicità è sempre qualcosa che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sé sola assolutamente e sotto ogni rispetto, e suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge.

Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. cit., Libro II: Dialettica, capitolo II

Secondo Kant, la legge morale implica 3 "postulati":

- 1) la libertà del volere e quindi dell'agire;
- 2) l'immortalità dell'esistenza individuale
- 3) l'esistenza di Dio.

Kant usa il termine “postulato” in un’accezione personale, intendendo al contempo:

- a) una tesi non argomentata né argomentabile scientificamente e dunque priva di validità razionale a livello teoretico o speculativo;
- b) un presupposto necessario della legge morale e dunque incontrovertibile sul piano pratico, dal momento che la legge morale possiede un’evidenza razionale inoppugnabile nell’ambito della prassi.

Il postulato della libertà è legato all’opposizione tra la legge morale e gli impulsi naturali e ancor più all’antitesi tra legge morale e il “male radicale”, cioè la tendenza innata in ogni individuo a seguire massime incoerenti con la legge morale. Date quella opposizione e questa antitesi, la legge morale non è un essere ma un dover essere, è legge del dovere, che si esprime nell’imperativo categorico “tu devi agire così!”. In altre parole, la vita morale è costitutivamente conflittuale, in quanto solo l’alternativa conflittuale tra 2 possibili opzioni pratiche – in sintesi tra universalità e particolarismo – istituisce la responsabilità individuale rispetto al proprio comportamento. Senza responsabilità individuale, naturalmente, non si potrebbe parlare di morale.

Ma l’esistenza di 2 possibili opzioni pratiche da sola non basta a fondare la responsabilità individuale. E’ necessario infatti che l’individuo abbia la possibilità di scegliere una delle due opzioni. Dunque è necessario che io abbia la capacità di scegliere liberamente. Se devo, posso. Sarebbe insensato che la legge morale, scolpita nella mia ragione e quindi assolutamente certa, mi ordinasse in modo perentorio di comportarmi universalmente se io non fossi libero di farlo. Ne segue che la libertà è una condizione indispensabile della legge morale, appunto un suo postulato, e pertanto è indubbio che noi siamo liberi di volere e di agire.

Attenzione, però. Il concetto di libertà di Kant è più profondo e articolato di quanto in prima approssimazione sembri. Esso infatti sottintende una distinzione tra:

- a) arbitrio (o libero arbitrio), cioè la facoltà di scegliere tra massima universale e massima particolare, indipendentemente dal contenuto delle 2 opzioni, ovvero indifferentemente o neutralmente;
- b) la libertà in senso proprio, cioè quella che per Kant è l’unica autentica libertà, che consiste invece *solo* nella libera scelta della massima universale.

L’arbitrio (o libero arbitrio) coincide con la volontà, definita da Kant come la capacità individuale di determinare causalmente i nostri comportamenti. In questo senso, la volontà può essere buona o cattiva a seconda che scelga una massima coerente o incoerente rispetto alla legge morale. Ma solo la volontà buona, cioè la volontà che sceglie una massima universale, è libera. Perché? Perché, afferma Kant, solo in questo caso noi ci sottraiamo alla determinazione causale delle leggi di natura e ci autodeterminiamo. In altri termini: se io scelgo una massima particolare non faccio altro che confermare la mia soggezione alle leggi fisiologiche e psicologiche che mi governano, ossia accetto di essere un burattino agito dai miei bisogni, desideri, istinti. Dunque sono schiavo. Invece, se io scelgo una massima universale allora, e solo allora, sono libero, dal momento che mi comporto diversamente da come prestabilito dalle leggi naturali, cioè la mia azione non è causata dai miei bisogni, desideri, istinti.

Un esempio semplice. Suona la sveglia al mattino. Provo il desiderio di dormire ancora. D’altra parte, la legge morale mi ordina di alzarmi, per arrivare puntuale a scuola. Il male radicale che è in me mi propone di adottare la massima “non mi alzo, continuo a dormire”. Io possiedo una volontà, cioè il libero arbitrio di scegliere tra le 2 massime. Se la mia volontà aderisce a questa massima, io non faccio altro che eseguire ciò che mi impone la fisiologia del mio corpo, dunque sono “causato” dalle leggi fisiologiche del mio corpo. Se, invece, la mia volontà opta per la massima universale “ti devi alzarti e arrivare puntuale a scuola!” allora io mi svincolo dalle leggi fisiologiche del mio corpo, dunque mi comporto liberamente.

Insomma, per Kant la libertà umana coincide con la moralità, si è liberi se si è morali e si è morali se si è liberi. Si potrebbe obiettare che in realtà passiamo da una schiavitù all’altra,

dalla padella alla brace, ovvero dal sottometterci alla legge naturale al soggiacere alla legge morale. Entrambe ci comandano, dunque entrambe ci rendono loro burattini. Per Kant non è così, perché per lui la legge morale è la nostra ragione, cioè la nostra identità stessa. Quando Kant sostiene che la legge morale ci ordina di comportarci in un certo modo, in realtà sta sostenendo che io stesso ordino a me stesso di comportarmi così. La legge naturale, secondo Kant, non costituisce il mio io, e quindi mi comanda dall'esterno: dunque io ne posso essere schiavo. Ma la legge morale è me stesso, mi comanda dall'interno, sono io stesso che mi autocomando: dunque solo obbedendole sono libero.

All'obbedienza alla legge morale si connette il 2° postulato della ragione pratica, quello dell'immortalità dell'esistenza individuale. Come abbiamo visto, data la limitatezza della moralità umana, e in particolare a causa del male radicale insito in ogni individuo, benché la legge morale esiga di essere sempre obbedita e benché l'uomo sia sempre lucidamente consapevole di quale sia la scelta migliore, spesso e volentieri trasgredisce la legge morale. Com'è possibile questa contraddizione? Perché ci comandiamo di agire sempre in modo universale e invece spesso non ottemperiamo al nostro stesso comando? Come si spiega che, da un lato, aspiriamo alla santità, cioè alla perfezione morale, all'obbedienza senza eccezioni all'imperativo categorico, e che, dall'altro lato, l'esperienza ci attesti l'impossibilità della santità? La legge morale ci impone forse qualcosa che è al di là delle nostre possibilità? Ma non sarebbe sadismo, questo?

In prima battuta la risposta a queste domande è imperniata sul concetto di virtù, inteso da Kant come continuo perfezionamento morale. Detto altrimenti: la virtù è la capacità umana di obbedire sempre più spesso all'imperativo categorico, ovvero di disobbedirgli sempre meno. In questo senso, la virtù è proclamata da Kant "bene supremo". Ma, nella dimensione fisico-sensibile, ossia nella durata finita della sua vita terrena, per quanto un individuo possa essere virtuoso, non potrà mai realizzare pienamente la sua virtù. La distanza tra l'imperfezione morale di partenza dell'uomo e la santità è troppo ampia perché possa essere colmata nel tempo ristretto della vita fisica. Ne segue necessariamente, secondo Kant, che l'esistenza individuale deve essere infinita, e dunque deve implicare una seconda vita non fisica dopo la morte fisica, perché solo così ogni uomo può attuare appieno la sua virtù e raggiungere, in una progressione/approssimazione infinita, il suo bene supremo.

Al concetto di virtù come "bene supremo" si riallaccia il 3° postulato della ragione pratica, quello cioè dell'esistenza di Dio. In quanto "bene supremo", la virtù è il bene maggiore (superlativo relativo), quello relativamente più desiderabile e preferibile rispetto a ognuno degli altri. Dunque, la virtù è più desiderabile della felicità, cioè del benessere psicofisico. Eppure, afferma Kant, la virtù non è il bene totale, è incompleta, perché è possibile concepire un bene superiore, il bene massimo (superlativo assoluto), cioè il bene in assoluto più desiderabile e preferibile, dato dall'unione della virtù e della felicità. E' chiaro che tale bene è superiore alla virtù in quanto, da una parte la include ma, dall'altra, comprendendo in sé anche la felicità, è più della sola virtù. Kant chiama questo bene assoluto "sommo bene". Su questa base, egli sostiene che se la virtù non ha nulla a che vedere con il modo migliore per conseguire la felicità, essa è però l'unico modo per l'uomo per essere degno della felicità, ossia per meritarsela. In altre parole, non ci dobbiamo comportare moralmente per essere felici, ma solo per essere morali, cioè universali; ma in questo modo possiamo meritarcì la felicità, aspirare legittimamente ad essa. Dunque, la ragione pratica, fondata sulla legge morale, sancisce che solo chi è virtuoso può e deve essere felice, e in misura proporzionata al grado della sua virtù, ossia al suo livello di approssimazione alla santità. Ogni individuo deve godere di tanta felicità quanto ne è meritevole. Eppure, rileva Kant, nella dimensione fisica questo non avviene. Nell'ambito del mondo sensibile, governato dalla causalità naturale, così come attestato dalla scienza, non vi è alcun rapporto di proporzionalità tra virtù e felicità, anzi spesso e volentieri alla maggiore virtù corrisponde la minore felicità. Anche in questo caso, come è possibile una tale contraddizione? Perché mai la ragione pratica ci assicura che solo

chi è moralmente meritevole è felice quando i fatti ci attestano che le cose non stanno così? Si tratta forse di un'illusione della ragione pratica analoga a quella della ragione metafisica? Ma se così non è, come si conciliano fatti e legge morale?

La soluzione di Kant fa sempre leva sulla certezza assoluta della legge morale, e dunque della ragione pura pratica. Data questa certezza, è necessario postulare l'esistenza di una causa di tutta la natura che contenga in se stessa anche il criterio dell'accordo tra moralità e felicità, ovvero di una causalità conforme all'intenzione interiore di ogni individuo. Una causa di questo genere deve consistere in un essere razionale:

- onnipotente, perché produttore e ordinatore di tutta la natura;
- onnisciente, perché capace di conoscere e giudicare l'intenzione interiore di ogni uomo;
- santo, in quanto perfettamente morale;
- e dunque "sommo bene", unione compiutamente realizzata di virtù e felicità.

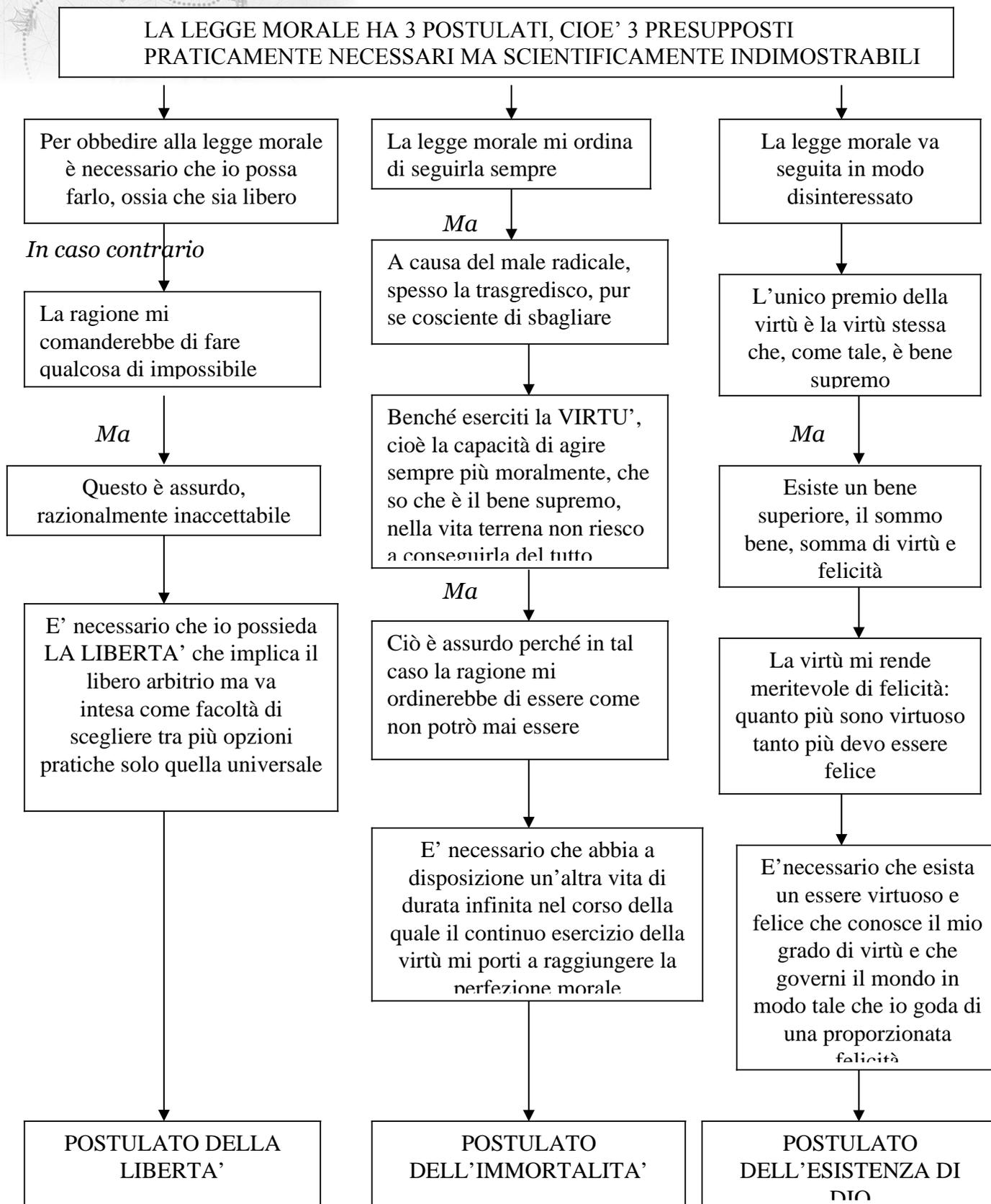
Detto altrimenti: per Kant è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio. E' Dio infatti che, in quanto signore di ogni realtà, garantisce il raccordo proporzionale tra virtù e felicità, ossia il fatto che il virtuoso sia premiato con la felicità in proporzione al suo merito, se non del tutto subito, almeno in seguito e se non del tutto nella vita terrena, in quella ultraterrena. In questa prospettiva, Kant si pronuncia a favore di una "fede razionale pura" in quanto bisogno incontrovertibile della ragione pura pratica. Contestualmente, ammonisce a non sostituire la legge morale con Dio, ossia a non pensare di dover comportarsi moralmente per obbedire a Dio oppure per ottenere la felicità che Dio garantisce ai meritevoli (piuttosto che per evitare il castigo inflitto ai non meritevoli). Per Kant non è Dio che fonda la legge morale, ma il contrario: è la legge morale, assolutamente autonoma e quindi sovrana, che ci infonde la "fede razionale pura", ovvero che ci dà la convinzione pratica che Dio esiste. E poiché la legge morale non vale teoreticamente ma praticamente, cioè solo se è messa in pratica, senza nessun secondo fine, allora solo se e quando la pratichiamo possiamo acquisire la convinzione che Dio esiste e che saremo felici.

In conclusione, Kant stesso evidenzia la corrispondenza tra i 3 postulati della ragione pratica e le 3 idee della ragione teoretica:

- 1) il postulato della libertà corrisponde alla tesi dell'esistenza di una causalità libera, contrapposta a quella dell'esistenza di una causalità meccanica, e dunque rimanda all'idea di mondo;
- 2) il postulato dell'immortalità corrisponde all'idea dell'anima;
- 3) il postulato dell'esistenza di Dio all'idea di Dio.

Pur ribadendo che i postulati della ragione pratica, in quanto non argomentabili sulla base dell'esperienza sensibile, sono privi di validità scientifica, Kant si spinge a sostenere che essi attestano comunque che le 3 idee della ragione hanno un oggetto, e pertanto sono a tutti gli effetti dei concetti. In questo modo Kant pone accanto alla conoscenza teoretica e speculativa, ossia alla scienza, una conoscenza pratica capace di estendere quella scientifica, ossia in grado di allargarsi dal mondo fisico al mondo intellegibile o metafisico.

**MAPPA della TAPPA 10**



**KANT: RAGIONE SENTIMENTALE E GIUDIZIO RIFLETTENTE**

Vi è un termine medio tra l'intelletto e la ragione. Questo termine medio è il Giudizio [*riflettente*, ndc]; del quale si ha ragione di presumere, per analogia, che contenga anch'esso, se non una sua propria legislazione, almeno un principio proprio di ricercare secondo le leggi, e che in ogni caso sarebbe un principio *a priori* puramente soggettivo [...]

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare è determinato. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente [...]. Il Giudizio riflettente, che è obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza, perché è un principio che deve fondare appunto l'unità di tutti i principi empirici sotto principi parimenti empirici ma superiori, e quindi la possibilità della subordinazione sistematica di tali principi. Questo principio trascendentale il Giudizio riflettente può dunque darselo soltanto esso stesso come legge, non derivarlo da altro (perché allora diventerebbe Giudizio determinante); né può prescriverlo alla natura, poiché la riflessione sulle leggi di natura si accomoda alla natura, ma questa non si accomoda alle condizioni con le quali noi aspiriamo a formarci di essa un concetto che è del tutto contingente rispetto alle condizioni stesse. [...]

Ora, poiché il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio della realtà di questo oggetto, si chiama scopo, e l'accordo di una cosa con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto secondo scopi, si chiama finalità della forma di queste cose; il principio del Giudizio [*riflettente*, ndc], riguardo alla forma delle cose della natura sottoposte a leggi empiriche in generale, è la finalità della natura nella sua molteplicità. In altri termini, la natura è rappresentata mediante questo concetto come se ci sia un intelletto che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa.

La finalità della natura è, dunque, un particolare concetto *a priori*, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio riflettente. [...]

Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è né un *concetto* della natura né un *concetto* della libertà, perché esso non attribuisce niente all'oggetto (della natura), ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso; per conseguenza, esso è un principio soggettivo (una massima) del Giudizio [*riflettente*]. Perciò, come se si trattasse di un caso felice e favorevole al nostro scopo, noi proviamo un sentimento di piacere (propriamente di liberazione da un bisogno), quando c'imbattiamo, tra le leggi puramente empiriche, in siffatta unità sistematica; sebbene dobbiamo necessariamente ammettere l'esistenza dell'unità stessa senza poterla tuttavia né comprendere né dimostrare.

Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza 1979, Introduzione alla II ed.

Con la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* Kant ha individuato e vagliato 2 fondamentali facoltà razionali, 2 tipi di ragione, 2 modelli di razionalità, rispettivamente:

- 1) la ragione teoretica (o speculativa), a sua volta articolata in intelletto, cui fa capo la

scienza, e ragione in senso proprio, cui fa capo la metafisica.

2) la ragione pratica (o morale o etica).

Giunta a questo punto, l'indagine critica kantiana ha evidenziato una divergenza non tra i 2 tipi di ragione, ma tra l'intelletto scientifico, da una parte, e la ragione metafisica e la ragione pratica, dall'altra. Come abbiamo visto, infatti, in base ai suoi postulati, la *Critica della ragion pratica* approda alla piena convergenza con le 3 idee della ragione metafisica, ma i postulati della ragione pratica, secondo Kant, non possiedono alcuna valenza scientifica. La scienza della natura, dunque, deve rimanere impermeabile e indifferente alla pur universale e necessaria esigenza metafisica e morale della libertà, dell'immortalità e di Dio, ossia di un ordine unitario totale della realtà. Detto altrimenti, sul piano scientifico, la realtà può essere unificata, e quindi ordinata, solo parzialmente e soltanto in base alla legge della causalità efficiente.

D'altra parte, l'esame kantiano non ha nemmeno rilevato una contraddittorietà, ovvero un'inconciliabilità di principio, tra ragione scientifica e ragione metafisico-morale. La scienza, infatti, per Kant è conoscenza fenomenica e dunque ha una validità limitata, ossia non può dire l'ultima parola sulla realtà. Tant'è vero che l'intelletto scientifico, se non può corroborare le idee della ragione, ovvero i postulati pratici, non può nemmeno confutarli, ossia non può escludere la loro fondatezza conoscitiva, la loro realtà. Inoltre, Kant ha affidato alle 3 idee della ragione un'indispensabile funzione regolativa dello sviluppo della scienza e, entro questi limiti, le ha riabilitate come legittime forme a priori della conoscenza scientifica.

Nella sua terza e conclusiva indagine critica, la *Critica del Giudizio*, Kant individua una terza basilare facoltà razionale, cioè un terzo tipo di ragione, la ragione sentimentale basata sul Giudizio riflettente. Questa terza faccia della razionalità umana non unifica le differenze della ragione, in quanto non intacca l'autonomia dell'intelletto scientifico, ma le correla, meglio ancora le mette in comunicazione, garantendo così l'unità se non anche della trama, quantomeno dell'ordito del tessuto razionale. Vediamo come.

Già nella prima *Critica*, Kant aveva definito il Giudizio come correlazione logica di una sensazione a un concetto ("questo è liscio") o di 2 o più concetti ("il cane è un mammifero"). Ora precisa che questo è solo un tipo di Giudizio, cioè il Giudizio determinate, quello proprio della scienza, che consiste nel ricondurre un soggetto singolare o particolare a un predicato universale. Ma, afferma Kant, c'è anche un altro tipo di Giudizio, quello "riflettente", in cui l'universale ("liscio" o "cane") non è ricavato dall'esperienza (come i concetti empirici) e nemmeno dall'intelletto (come i concetti puri o categorie), ma dalla ragione stessa, ossia è un universale puramente razionale. Questo universale speciale, per così dire, consiste nella finalità, cioè nell'ordine finalistico di tutta la natura inteso come principio unificatore supremo. P.e., "questo cane è finalizzato", "la catena biologica è finalizzata", "la gravitazione universale è finalizzata", ecc. In breve, nel Giudizio riflettente ogni cosa si manifesta come parte organica della totalità reale.

Ma, come abbiamo appreso, per Kant l'ordine finalistico presuppone intelligenza e libertà. Dunque il Giudizio riflettente ci presenta la realtà come un ordine intelligente e libero e così si connette con le 3 idee della ragione metafisica, ovvero con i 3 postulati della ragione pratica, dal momento che attesta:

- a) la presenza di una causalità finalistica, di un agire in relazione a un fine liberamente scelto, che si collega sia alla causalità libera dell'idea di mondo sia al postulato della libertà dell'agire morale dell'uomo, ossia alla dimensione morale come "regno dei fini";
- b) la necessità di una vita individuale infinita, dovuta alla finalità di raggiungere la perfezione morale, che si connette all'idea di anima e al postulato dell'immortalità individuale;
- c) l'esistenza di Dio, in quanto intelligenza superiore autrice dell'ordine finalistico totale, che si rifà sia all'idea di Dio come totalità di tutte le totalità sia al postulato dell'esistenza di Dio come "sommo bene" che garantisce a ogni uomo il

raggiungimento del fine della felicità in proporzione al merito morale.

Ciò chiarito, siamo in grado di comprendere perché il giudizio finalistico è “riflettente”: in esso la natura ci appare come noi, ci si manifesta non come un’alterità ma come un “tu”, ci si presenta in consonanza con la nostra libertà e le nostre esigenze razionali più profonde, disvelando la realtà come una totalità omogenea e armonica. Per dirla metaforicamente, il giudizio riflettente trasforma la natura in specchio dell’interiorità morale e metafisica dell’uomo: grazie ad esso, nella natura vediamo noi stessi, o meglio la nostra immagine riflessa.

E’ importante mettere a fuoco che per Kant il giudizio riflettente presuppone il giudizio determinante e se ne serve. Altrimenti detto: la natura che il giudizio riflettente ci svela come ordine finalistico è la natura che il giudizio determinante, cioè intellettuale-scientifico, ha categorizzato come un ordine meccanico. Per dirla ancora una volta metaforicamente, la natura meccanica della scienza è l’humus dal quale emerge il fiore della natura finalistica della “riflessione”. In questo modo Kant rende giudizio determinante e giudizio riflettente, scienza e riflessione, complementari. Ne fa appunto dei vasi comunicanti. D’altra parte, come anticipato, non li confonde affatto. Lo specchio riflettente della natura coesiste con la sua cornice opaca. Fuori di metafora, la visione “riflessa” della natura come ordine finalistico non mette in ombra quella scientifica della natura come ordine meccanico, anzi la rende ancora più chiara, grazie all’effetto differenza. Dunque la divergenza tra visione determinante e visione riflettente può coesistere in modo, per così dire, simbiotico, cioè funzionale l’una all’altra.

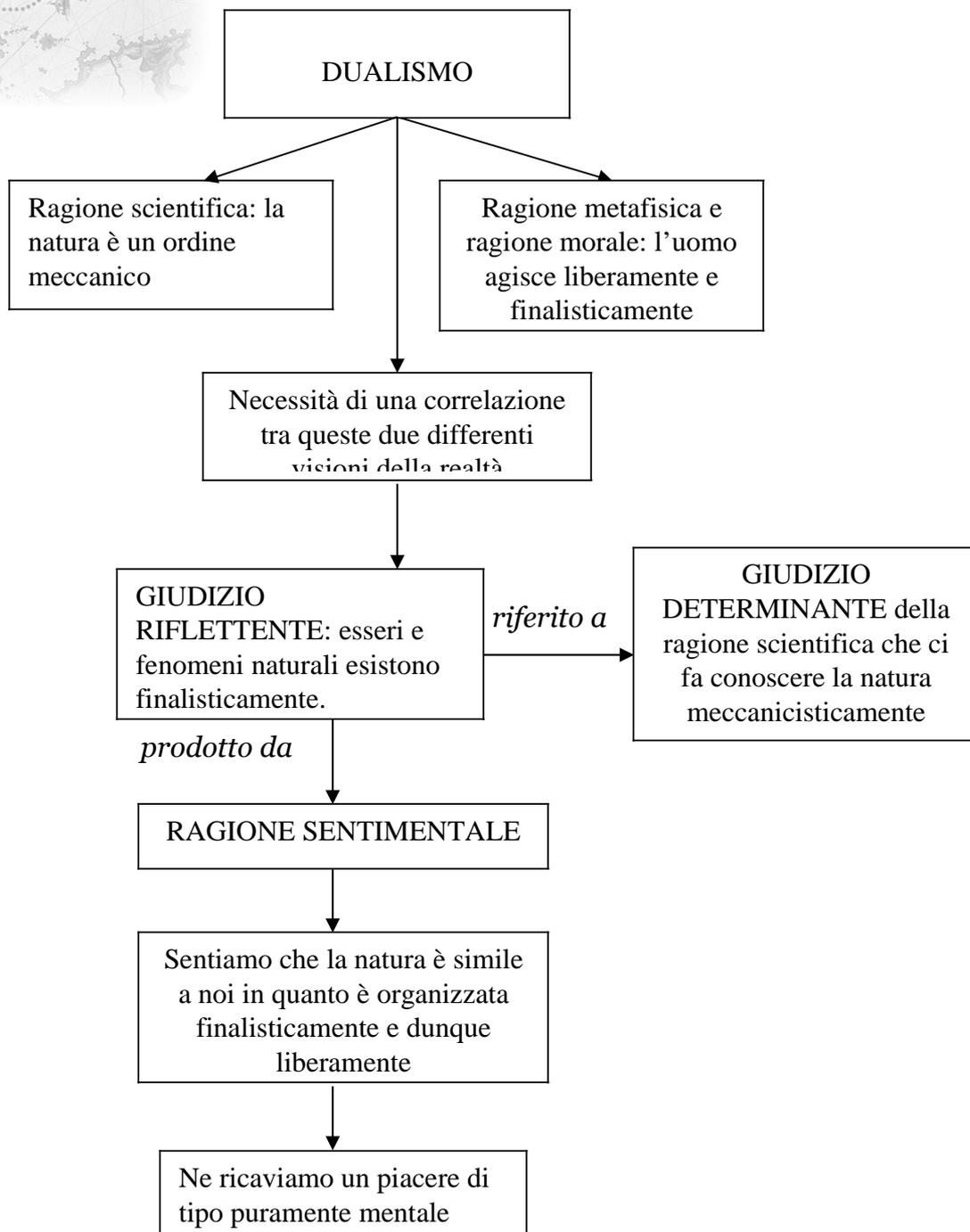
Compreso cos’è il giudizio riflettente, si tratta di capire ora quale sia il suo fondamento. Esso indubbiamente costituisce una forma di conoscenza razionale. Ma qual è la sua fondatezza e che limiti ha? In cosa consiste la sua razionalità? Se non è né scientifica, né metafisica né morale, che razza di razionalità può essere?

La risposta di Kant è che si tratta di una razionalità sentimentale, ovvero che il giudizio riflettente si fonda su un sentimento. In altri termini, la ragione per Kant non è solo bipartita, è tripartita in:

1. ragione speculativa ( o teoretica o scientifica);
2. ragione morale;
3. ragione sentimentale.

Il sentimento, insomma, è una faccia della ragione, è una componente fondamentale della razionalità. E proprio in quanto fondato sul sentimento, il giudizio riflettente produce in noi un piacere. Esso infatti, secondo Kant, soddisfa il nostro bisogno di rispecchiarci nella natura, cioè di ritrovare nella natura le nostre aspirazioni metafisiche e morali. Ma attenzione, si tratta di un piacere puramente razionale, non sensibile; mentale, non fisico. Parallelamente, la ragione sentimentale di Kant non include ogni tipo di sentimento, ma appunto solo il genere razionale del sentimento, che in sostanza comprende 3 sentimenti specifici: a) quello della bellezza, b) quello del sublime c) quello dello scopo. Si tratta dunque di esaminare tali sentimenti razionali. E, come nelle precedenti critiche, questo esame per Kant dovrà evidenziare il valore e i limiti del giudizio riflettente.

**MAPPA della TAPPA 11**



**KANT: IL GIUDIZIO ESTETICO DEL BELLO**

**Il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere, o un dispiacere, senza alcun interesse. L'oggetto di un piacere simile si dice bello.**

***Il bello è ciò che è rappresentato, senza concetti, come l'oggetto di un piacere universale.***

**Questa definizione del bello può essere dedotta dalla precedente, per la quale esso è l'oggetto di un piacere senza alcun interesse. Difatti colui che ha coscienza di esser disinteressato nel piacere che prova di qualche cosa, non può giudicare la cosa medesima se non come contenente un motivo di piacere che sia valevole per ognuno. Non essendo il piacere fondato su qualche inclinazione del soggetto (o su qualche altro interesse consapevole), e sentendosi invece colui che giudica completamente libero rispetto al piacere che dedica all'oggetto; egli non potrà trovare alcuna condizione particolare, esclusiva del suo soggetto, come fondamento del piacere, e dovrà quindi considerarlo come fondato su qualcosa che si possa presupporre anche in ogni altro; per conseguenza dovrà credere di aver ragione di pretendere dagli altri lo stesso piacere. Egli parlerà così del bello come se la bellezza fosse una qualità dell'oggetto, e il suo giudizio fosse logico (un giudizio che dà una conoscenza dell'oggetto mediante il suo concetto), sebbene sia soltanto estetico e non implichi che un rapporto della rappresentazione dell'oggetto col soggetto; perché, infatti, esso è simile in questo al giudizio logico, si può presupporre la sua validità per ognuno. Ma questa universalità non può nemmeno provenire da concetti. Poiché non vi è alcun passaggio dai concetti al sentimento di piacere o dispiacere [...]. Al giudizio di gusto, per conseguenza, poiché in esso c'è la coscienza del disinteresse, deve unirsi l'esigenza della validità per ognuno, sebbene tale validità non si tenga connessa agli oggetti; in altri termini, il giudizio di gusto deve pretendere all'universalità soggettiva. [...]**

**La facoltà di desiderare, in quanto può essere determinata ad agire solo mediante concetti, cioè secondo la rappresentazione di uno scopo, sarebbe la volontà. Ma un oggetto, uno stato d'animo o anche un'azione, è detto finalistico anche se la sua possibilità non presuppone necessariamente la rappresentazione di uno scopo, e per il semplice fatto che la sua possibilità non può essere spiegata e concepita da noi, se non ammettendo come principio di essa una causalità secondo fini, cioè una volontà che l'abbia così ordinata secondo la rappresentazione di una certa regola. La finalità dunque può essere senza scopo quando non possiamo porre in una volontà la causa di quella forma, e tuttavia non possiamo concepire la spiegazione della sua possibilità se non derivandola da una volontà. [...]**

**La bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di uno scopo.**

Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza 1979, Analitica del bello

Il giudizio riflettente è articolato da Kant in 2 tipi:

1. il giudizio estetico;
2. il giudizio teleologico.

A sua volta il giudizio estetico si suddivide in:

- 1.1 giudizio estetico del bello (o relativo al finito)
- 1.2 giudizio estetico del sublime (o relativo all'infinito).

Per il momento, prendiamo in considerazione il giudizio estetico del bello. Secondo Kant la bellezza è quel sentimento spontaneo, cioè non intenzionale, di piacere mentale che proviamo in relazione all'intuizione sensibile di un oggetto naturale o di una sua riproduzione artistica. P.e., quando guardo un campo di girasoli, sia reale sia una sua riproduzione artistica (come in *Campo di girasoli* di V. Van Gogh), io posso provare, senza alcuna volontà né alcun sforzo, un'intensa e gratificante emozione interiore. Questa emozione positiva è il sentimento della bellezza. Da dove nasce? In cosa consiste?

Secondo Kant, essa ha 4 condizioni, che ne sono altrettante caratteristiche distintive:

- a) il disinteresse: il piacere della bellezza è puramente estetico nel senso che non soddisfa né bisogni e desideri fisici (nel caso dei girasoli, p.e., la prospettiva di poterli acquistare e guadagnarci rivendendoli, oppure di poter ricavare olio dai semi) né interessi scientifici (scoprire come e perché orientano la corolla verso il sole) né esigenze morali (in quanto i girasoli possono rappresentare simbolicamente gli uomini che seguono la legge morale); in altre parole, la bellezza, e quindi l'arte, è "autonoma", legge a sé stessa, è un sentimento specifico che non dipende né dal vero, né dal buono, né dall'utile, né dal piacere fisico (il piacere estetico che posso provare per la visione del *David* di Michelangelo o delle *Tre Grazie* del Canova non ha nulla a che fare col piacere fisico-sessuale che posso provare guardando le foto dei corpi più o meno discinti di Nicole Kidman o Brad Pitt, per intenderci).
- b) L'universalità: se io provo il sentimento della bellezza contemplando *Ratto della sabina* di Giambologna (Jean de Boulogne) piuttosto che *Donna in piedi* di Alberto Giacometti, *ipso facto* sento che guardando quell'opera d'arte ogni altro uomo deve provare lo stesso sentimento; da questo punto di vista, dunque, il bello per Kant si differenzia nettamente dal "piacevole", cioè da ciò che piace al singolo individuo o a un gruppo di individui (p.e. Brad Pitt per qualcuno Johnny Depp per altri), nel senso che secondo lui non è bello ciò che piace, sottinteso fisicamente, ma è bello ciò che è bello, sottinteso metafisicamente.
- c) La necessità: se io provo piacere estetico ascoltando il *Nabucco* di G. Verdi, piuttosto che una sinfonia di J. Brahms, io non posso non sentire che si tratta di un piacere del tutto spontaneo, non intenzionale, al di là della mia volontà, e quindi inevitabile, obbligato.
- d) La forma aconcettuale: il sentimento del bello, ovvero il piacere estetico, consiste nella percezione di una "forma", cioè di un ordine (o di un'armonia) che però è di natura del tutto diversa dall'ordine logico-concettuale, cioè dalla razionalità scientifica, p.e. dall'ordine di un'equazione matematica, o di una prospettiva geometrica, oppure di una legge fisica; e ciò spiega perché la bellezza è inesplicabile, ossia perché possiamo solo intuirlo ma non siamo in grado né di descriverla né tantomeno di motivarla. In questo caso, gli esempi più calzanti e probanti possono essere quelli di un quadro cubista di Picasso, piuttosto che di uno astrattista di Kandinski. Ma, ovviamente, il requisito vale per ogni genere d'opera d'arte o naturale.

La condizione/caratteristica della "forma alogica" è il cuore della concezione kantiana della bellezza. La bellezza è il coglimento – all'interno di una rappresentazione scientifica, cioè logico-concettuale, della realtà sensibile – di un'organizzazione finalistica consistente in un rapporto armonico tra le parti e il tutto: ogni parte è configurata in modo tale da produrre un'armonia complessiva, un ordine tanto mirabile quanto impalpabile, che infonde nell'uomo un piacere mentale del tutto specifico. In questo senso, il "gusto", cioè che comunemente chiamiamo "buon gusto", per Kant è la capacità umana di cogliere la bellezza e di provare il piacere estetico.

A questo punto, è il caso di porci una domanda decisiva: la bellezza è una proprietà della

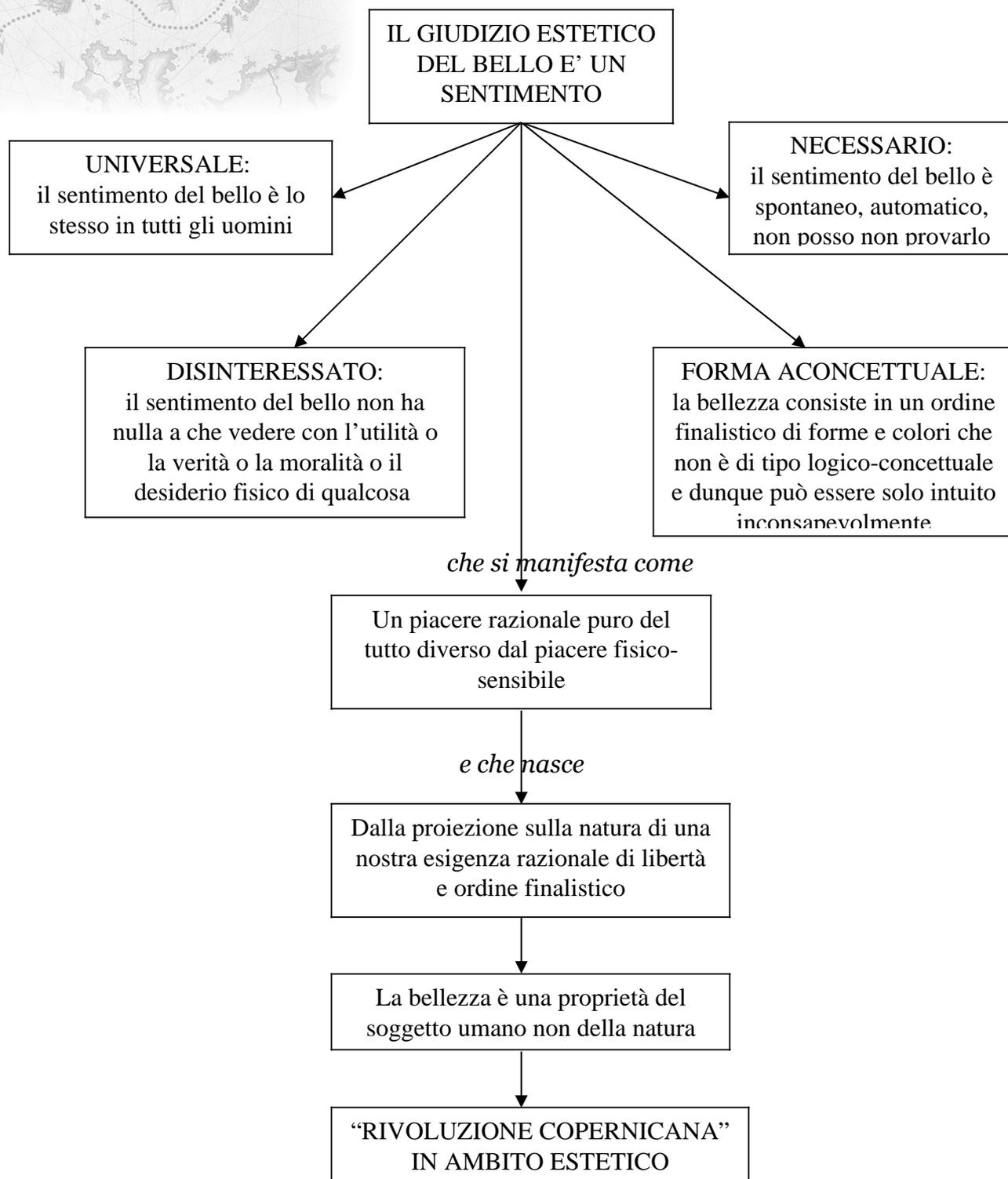
natura fenomenica, cioè della natura ordinata dalle forme a priori della ragione teoretica? In altre parole, la bellezza è “oggettiva” (in senso kantiano)? La risposta di Kant è no. Ma, viene spontaneo obiettare, allora com'è possibile che il piacere estetico sia “universale e necessario”? Questa formula tipicamente kantiana non designa appunto l'oggettività?

La soluzione kantiana è complessa, ma coerente e comprensibile alla luce del concetto di “rivoluzione copernicana”. La bellezza non è una proprietà delle cose, cioè degli oggetti o fenomeni, ma è la proiezione sulle cose di una proprietà della mente umana. Il giudizio estetico, infatti, è un giudizio riflettente, cioè un giudizio che usa l'oggetto fenomenico come specchio della ragione umana. La bellezza è appunto una delle 3 immagini speculari di se stessa che la ragione umana può rinvenire nelle cose. In un'immagine “bella” della natura la ragione ritrova il proprio finalismo nella forma di un'armonia immediata, intuitiva, metafisica. Da questo punto di vista, la bellezza è “soggettiva”, è attribuzione alla natura di un ordine ideale che appartiene alla mente umana. Dunque Kant estende la sua “rivoluzione copernicana” anche all'ambito estetico: anche nella conoscenza estetica non è la natura che modella l'uomo, ma l'uomo che modella la natura. Ma attenzione: in questo caso si tratta di un modellamento di secondo livello, cioè di un modellamento del modellamento, in quanto il giudizio estetico modella la “natura”, cioè la natura già modellata scientificamente, ossia la natura fenomenica. A differenza che nel modellamento scientifico, nel modellamento estetico la ragione umana non ha vincoli empirici, non si fa determinare dall'esperienza, ma si riflette liberamente nell'esperienza. Ergo la ragione estetica è del tutto pura, ideale, “soggettiva”. L'oggetto, l'esperienza sensibile, è solo lo stimolo o l'occasione del giudizio estetico.

Ma allora come può essere “universale e necessario” il giudizio estetico? Può esserlo in quanto anche la ragione estetica – proprio per questo è “ragione” – è una e la stessa per ogni individuo umano e quindi ogni individuo umano deve avere lo stesso “gusto” e cogliere la stessa bellezza. In altre parole, come peraltro già abbiamo notato, “soggettivo” in Kant significa anche, e prima di tutto, “proprio della ragione umana in generale”, “ciò che è uguale in ogni mente individuale”. Da questo punto di vista, possiamo dire che per Kant il bello è “soggettivo” ma comunque “universale e necessario”, cioè non relativo a un singolo individuo e a un singolo sentimento; mentre il “piacevole” è soggettivo, ossia particolare e contingente, ma nel significato di relativo a un singolo individuo e a un singolo sentimento.

Ancora, però, ci si potrebbe legittimamente chiedere che differenza ci sia tra giudizio scientifico e giudizio estetico, dal momento che sono entrambi “universali e necessari”, ovvero “soggettivi”. D'accordo, uno è determinato dall'esperienza sensibile, l'altro no; l'uno è logico-concettuale e l'altro sentimentale e intuitivo; ma come possono essere “universali e necessari allo stesso modo”? Infatti per Kant non lo sono allo stesso modo. L'universalità e necessità del giudizio scientifico è vincolante in modo oggettivo, ossia come un obbligo esterno; quelle del giudizio estetico sono vincolanti in modo soggettivo, ossia come una mia esigenza interna. In parole semplici, che tutti i corpi si muovano in base alla legge di gravitazione universale è una verità imposta dalle cose e il cui fondamento mi è logicamente comprensibile; che un campo di girasoli sia bello è un sentimento che sgorga dalla mia stessa ragione e il cui fondamento mi è logicamente incomprensibile. Insomma, l'universalità e la necessità del giudizio estetico sono esigenze della mia ragione, non imposizioni del mio intelletto. Di conseguenza il giudizio estetico non può ambire a una validità scientifica, né interferire in alcun modo con la scienza.

**MAPPA della TAPPA 12**



**KANT: IL GIUDIZIO ESTETICO DEL SUBLIME**

**Il bello della natura riguarda la forma dell'oggetto, la quale consiste nella limitazione; il sublime, invece, si può trovare anche in un oggetto privo di forma, in quanto implichi o provochi la rappresentazione dell'illimitatezza, pensata per di più nella sua totalità; sicché pare che il bello debba esser considerato come l'esibizione d'un concetto indeterminato della ragione. Nel primo caso il piacere è quindi legato con la rappresentazione della qualità, nel secondo invece con quella della quantità. Tra i due tipi di piacere c'è inoltre una notevole differenza quanto alla specie: mentre il bello implica direttamente un sentimento di agevolazione e intensificazione della vita, e perciò si può conciliare con le attrattive e il gioco dell'immaginazione, il sentimento del sublime invece è un piacere che sorge solo indirettamente, e cioè viene prodotto dal senso di un momentaneo impedimento, seguito da una più forte effusione delle forze vitali, e perciò, in quanto emozione, non si presenta affatto come un gioco, ma come un qualcosa di serio nell'impiego dell'immaginazione. Quindi il sublime non si può unire ad attrattive; e, poiché l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto, il piacere del sublime non è tanto una gioia positiva, ma piuttosto contiene meraviglia e stima, cioè merita di essere chiamato un piacere negativo.**

**Ma ecco la più importante ed intima differenza tra il sublime e il bello: se, com'è giusto, prendiamo qui in considerazione prima di tutto soltanto il sublime degli oggetti naturali (quello dell'arte è limitato sempre alla condizione dell'accordo con la natura), troveremo che la bellezza naturale (per sé stante) include una finalità nella sua forma, per cui l'oggetto sembra come predisposto per il nostro giudizio, e perciò costituisce essa stessa un oggetto di piacere; mentre ciò che, senza ragionamento, nella semplice apprensione, produce in noi il sentimento del sublime, può apparire, riguardo alla forma, contrario alla finalità per il nostro giudizio, inadeguato alla nostra facoltà d'esibizione e quasi come violento contro l'immaginazione stessa, nondimeno però soltanto per esser giudicato tanto più sublime, quanto maggiore è tale violenza.**

Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza 1979, Analitica del sublime

In quanto giudizio riflettente di tipo estetico, il giudizio del sublime possiede le stesse caratteristiche di fondo del giudizio del bello. Tuttavia, se ne differenzia sotto 3 aspetti.

In primo luogo, mentre il bello si riferisce a una forma (o immagine) finita e perciò definita, cioè a una rappresentazione di un oggetto fenomenico preciso, il sublime attiene a una forma infinita, e perciò indefinita, ovvero, a rigore, a una non-forma, a una rappresentazione informe e, per così dire, sfumata della natura fenomenica. Più semplicemente: il sentimento/piacere estetico del sublime è correlato all'infinitezza della natura, e perdipiù alla sua infinitezza attuale, cioè in quanto totalità immediata completa e compiuta. P.e., il sublime promana dalla visione del cielo stellato in quanto spazio infinito che racchiude infiniti astri (infinito "matematico"); oppure dalla visione di una terrificante catastrofe naturale – un'eruzione vulcanica, un terremoto, uno tsunami – che esibisce l'infinita potenza della natura (infinito "dinamico"). In questo senso, mentre il giudizio del bello si esercita sulle rappresentazioni concettuali della natura fisica prodotte dall'immaginazione e dall'intelletto, il giudizio del sublime rinvia alle 3 idee metafisiche della ragione (anima, mondo e Dio), proprio in quanto totalità infinite. Ora, poiché l'infinito attuale è per principio irrappresentabile e inconcepibile in una configurazione definita, risulta chiaro perché il

sublime, a differenza del bello, non possa correlarsi alla “forma”.

In secondo luogo, il sentimento del sublime è un piacere solo in seconda battuta, per così dire. Immediatamente, infatti, l'uomo di fronte al sublime (vedi gli esempi precedenti) prova sgomento, vertigine, disorientamento e anche paura se non terrore o addirittura panico, in quanto si sente minuscolo rispetto alla vastità della natura oppure gracile in confronto alla sua forza titanica. Da questo punto di vista, il sublime è *monstrum*, è natura selvaggia, abnorme, caotica che mi induce repulsione. In secondo battuta, però, il ridimensionamento che il sublime mi provoca si ribalta in una mia maggiore valorizzazione. Esso infatti innesca in me una reazione d'orgoglio che può efficacemente affidarsi alla mia dimensione interiore o razionale: di fronte alla vastità del cielo stellato, mi rendo conto che essa non è un autentico infinito attuale, ma eventualmente solo un infinito potenziale, e che invece l'infinito attuale è un mio pensiero, un mio prodotto mentale; di contro alla potenza dello tsunami, comprendo che essa per quanto enorme, non è davvero infinita, e che invece è infinita la potenza della legge morale che ho in me, la quale, indicandomi la possibilità della perfezione morale, mi promette la vittoria totale sulla forza della natura fisica. Insomma, l'apparente infinità della natura, che inizialmente mi schiaccia finché mi considero unicamente un essere fisico e scientifico, finisce con l'essere solo lo stimolo o l'occasione per evocare in me l'infinito reale e per sancire la mia superiorità sulla natura nella misura in cui io sono un essere metafisico e morale. In questo modo la repulsione per l'infinito si trasforma in attrazione e l'iniziale dispiacere in piacere sublime, cioè in piacere eccelso, superiore anche a quello della bellezza, che proprio per questo non si può qualificare come “gioia”, ma semmai come “meraviglia e ammirazione”, in quanto non è un sentimento “misurato”, sereno e pacificante, ma smisurato, inquietante ed eccitante, per non dire sovraeccitante.

In terzo e ultimo luogo, nel giudizio del sublime io non rinvento il finalismo noumenico nascosto nella natura fenomenica in una “forma”, cioè nella sua armonia (misura, proporzione, simmetria), dal momento che nessuna “forma” può contenere l'infinito; al contrario, lo ritrovo proprio nell'informe, nel disarmonico, nella disordine. Ma come è possibile? Anzi, come può non essere contraddittorio, visto che il finalismo è incompatibile col disordine? Kant vuol dire che, a un livello più profondo, l'ordine noumenico, “il sostrato sovrasensibile”, della natura fenomenica è talmente complesso che trascende qualsiasi configurazione limitata dell'ordine. In altri termini, la sconfinatezza o la catastroficità della natura rimandano a un'anarchia caotica che apparentemente è negazione dell'ordine ma in realtà manifesta un ordine di livello superiore, un ordine di complessità infinita e come tale trascendente ogni “forma” fisica e intellettuale.

Il giudizio estetico del sublime, in questo modo, corrobora ulteriormente le idee della ragione metafisica e ne legittima pienamente la “vaghezza”, cioè l'indeterminazione scientifica, riabilitandone ed anzi esaltandone la valenza conoscitiva (benché non di tipo scientifico).

Ora che la concezione del giudizio estetico di Kant è completa, possiamo chiudere accennando brevemente alla connessa teoria kantiana dell'arte. Pur tradendo una predilezione per la bellezza naturale, Kant stabilisce un'equivalenza tra bello naturale e bello artificiale o artistico. Egli afferma che la natura è bella quando ha l'apparenza di un'opera d'arte e, in modo complementare, l'arte è tale, cioè è bella, quando appare come natura. In altre parole, un'opera d'arte è una rappresentazione artificiale della natura che ha gli stessi caratteri di immediatezza e spontaneità delle cose naturali. Più semplicemente, per Kant il bello c'è quando la natura e la sua riproduzione artistica sono indistinguibili, p.e. un tramonto è bello quando sembra il dipinto di un tramonto, il dipinto di un tramonto lo è quando sembra un tramonto naturale. E' chiaro che la posizione kantiana, in questo senso, presuppone una interpretazione dell'arte in chiave realistica.

### MAPPA della TAPPA 13

IL GIUDIZIO ESTETICO DEL  
SUBLIME E' UN SENTIMENTO

che ha come oggetto

che provoca

che coglie

L'informe e l'abnorme in quanto si riferisce all'infinitezza della natura che può essere:

- 1) estensiva: infinito matematico (p.e. il cielo stellato);
- 2) di potenza: infinito dinamico (p.e. un terremoto)

Inizialmente emozioni di sgomento e terrore, dovute alla constatazione della nostra piccolezza e fragilità rispetto alla natura

Poi una reazione d'orgoglio che ci porta alla consapevolezza di essere più grandi e più forti della natura perché l'infinito attuale pensato dalla mente umana è superiore a quello solamente potenziale della natura, e perché la forza della legge morale è superiore a quella della natura

Piacere razionale puro connesso a emozioni di meraviglia e ammirazione e a uno stato di sovraeccitazione

Il finalismo della natura in un caos apparente che in realtà è un livello più complesso e più profondo di ordine

## KANT: IL GIUDIZIO TELEOLOGICO

Si applica tuttavia con ragione il giudizio teleologico alla ricerca naturale, almeno problematicamente; ma solo per sottoporla, seguendo l'analogia della causalità secondo fini, a principi di osservazione ed investigazione, senza pretendere di poterla *spiegare*. Esso appartiene dunque al Giudizio riflettente, non a quello determinante. Il concetto di legami e di forme della natura secondo fini è perlomeno *un principio in più* per ricondurre a regole i fenomeni naturali, dove le leggi della causalità puramente meccanica non sono sufficienti. [...]

[...] noi non possiamo neppure conoscere a sufficienza gli esseri organizzati e la loro possibilità interna secondo principi della natura semplicemente meccanici, tanto meno spiegarli; e questo è così certo che si può dire arditamente che è assurdo per gli uomini anche solo concepire un tale disegno, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton capace di far comprendere, secondo leggi naturali non ordinate da alcuna intenzione, anche solo la produzione di uno stelo d'erba; bisogna invece assolutamente negare agli uomini questa comprensione.

Kant, *Critica del Giudizio*, Utet 1993, Critica del giudizio teleologico, § 77

Direi per ora: una cosa esiste come *scopo della natura, quando è la causa ed effetto di se stessa* (sebbene in due sensi diversi); qui v'è infatti una causalità che non si può legare col semplice concetto di natura, senza attribuire a questa uno scopo; causalità che si può pensare senza contraddizione, ma non concepire [...].

In primo luogo, un albero ne produce un altro secondo una legge naturale conosciuta. Ora, l'albero prodotto è della stessa specie; e così esso produce se stesso, secondo la specie, nella quale, volta a volta effetto e causa di se stesso, incessantemente prodotto da se stesso e sovente riproducendo se stesso, si conserva costantemente in quanto specie. In secondo luogo, un albero si produce da sé anche in quanto individuo. Questo tipo di effetto noi ci limitiamo a chiamarlo crescita; ma questa crescita va intesa in senso completamente diverso da ogni altro accrescimento secondo leggi meccaniche [...].

Il nesso causale, in quanto è pensato semplicemente dall'intelletto, è un legame che dà luogo a una serie (di cause e d'effetti) sempre in senso discendente; e le cose stesse che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono a loro volta essere insieme cause di queste. Questo è il legame causale che viene detto delle cause efficienti (*nexus effectivus*). Si può però anche pensare a un nesso causale secondo un concetto di ragione (dei fini), che, quando lo si consideri come una serie, comporti una dipendenza tanto in senso discendente quanto in senso ascendente; in esso la cosa che da un lato è designata come un effetto, risalendo merita il nome di causa di ciò di cui è effetto. [...] E' questo il legame causale che viene detto delle cause finali (*nexus finalis*).

Kant, *Critica del Giudizio*, Utet 1993, Critica del giudizio teleologico

[...] tutta la varietà delle creature, per quanto sia grande l'arte con la quale sono organizzate, e vario il rapporto finalistico che le lega l'una all'altra, anzi lo stesso insieme di tali sistemi di creature, cui noi poco correttamente attribuiamo il nome di mondi, esisterebbero invano, se in essi non vi fossero uomini (esseri

**ragionevoli in generale); cioè, senza uomini l'intera creazione non sarebbe che un deserto inutile e senza scopo finale.**

Kant, *Critica del Giudizio*, Utet 1993, Critica del giudizio teleologico, § 86

Il giudizio estetico non è l'unico tipo di giudizio riflettente. Come anticipato, la "riflessività" della ragione produce anche il giudizio teleologico ("che riguarda lo scopo", dal greco *télos*=scopo, fine). Stante che il giudizio riflettente in generale riguarda il finalismo noumenico della natura fenomenica, mentre il giudizio estetico avverte intuitivamente tale finalismo come "forma" bella o "abnormità" sublime, il giudizio teleologico lo coglie concettualmente come "scopo". Corrispondentemente, se nel giudizio estetico il finalismo generale della natura, in quanto bellezza o sublimità, è sentito come proprio del soggetto, cioè come proiezione di una qualità soggettiva nell'oggetto; nel giudizio teleologico, invece, il finalismo naturale, in quanto scopo, è pensato come inerente all'oggetto, come oggettivo. Attenzione, però: per Kant, anche lo "scopo" è e rimane in ogni caso un'esigenza della ragione, cioè una caratteristica del soggetto umano universale. Né potrebbe essere altrimenti, dato che, se lo fosse, il giudizio teleologico non sarebbe un giudizio riflettente ma determinante. Solo che, benché di diritto soggettivo, la ragione mi spinge a pensarlo di fatto come oggettivo, e a non poter fare a meno di pensarlo così. In altre parole, nel giudizio teleologico la mia ragione si rispecchia pur sempre nella natura ma con l'insopprimibile e universale convinzione soggettiva che quel che vede nello specchio sia la natura stessa. E' chiaro allora che il finalismo naturale come scopo, cioè appunto come proprietà oggettiva della natura, è solo una supposizione, destituita di certezza scientifica.

Tuttavia, è indubbio che per queste sue caratteristiche, il giudizio teleologico è il giudizio riflettente più vicino al giudizio determinante scientifico. Infatti, in quanto pensato come oggettivo, lo scopo non è un'intuizione sentimentale ma un concetto dell'intelletto. In altre parole, nel giudizio teleologico diventa, per così dire, complice della ragione quello stesso intelletto che costituisce il paladino della scienza, cioè del vincolo all'esperienza e quindi della limitazione della conoscenza.

Com'è possibile dunque, se non un accordo, quanto meno un raccordo tra intelletto e ragione, visto che quest'ultima ambisce invece proprio a una conoscenza totale, illimitata? Secondo Kant il contrasto è soltanto apparente. In realtà il raccordo teleologico di ragione e intelletto segue logicamente proprio dalla limitatezza della scienza, di cui l'intelletto è consapevole custode. La ricerca scientifica, rileva Kant, proprio nel suo slancio ad allargare e approfondire il suo dominio sulla realtà fisica si scontra con l'impossibilità di spiegare compiutamente quantomeno gli esseri biologici e i processi della vita organica. Perché? Perché la scienza deve basarsi sulla causalità efficiente, cioè sul meccanicismo, ma appunto il meccanicismo mostra la corda se applicato ai fenomeni biologici. Fuori di metafora, non riesce a spiegarli compiutamente, anzi quasi non riesce a spiegarli *tout court*. L'intelletto è cosciente di tale limite, tanto più clamoroso in quanto non riguarda solo e tanto la realtà come totalità infinita, ma la realtà come parte finita; non la questione di cos'è l'universo, ma di cos'è, p.e., un "filo d'erba". Si tratta di uno scacco che spinge l'intelletto ad assecondare l'ipotesi esplicativa suggerita dalla ragione, ossia che l'ordine meccanico di tutta la natura sia un'emergenza – cioè un livello secondario – di un'organizzazione più profonda e basilare di tipo finalistico, un ordine noumenico incardinato sul concetto di scopo (la causalità finalistica della III antinomia della ragione metafisica).

Kant espone 2 esempi paradigmatici di finalismo biologico:

- a) quello della riproduzione,
- b) quello della crescita.

Se consideriamo la riproduzione di un albero (ovviamente vale per qualsiasi essere vivente, oggi potremmo dire anche per la riproduzione cellulare), possiamo e dobbiamo certamente concepire l'albero-padre come causa efficiente dell'effetto albero-figlio. Ma, dal momento che

l'albero-figlio, cioè in generale la riproduzione, è anche il fine dell'esistenza dell'albero-padre, ed è uguale all'albero-padre in quanto della stessa specie, possiamo e dobbiamo anche pensare che l'albero-figlio è a sua volta la causa efficiente dell'effetto albero-padre, nello stesso modo in cui pensiamo che lo scopo di bere sia la causa del fatto che ci portiamo alla bocca un bicchiere pieno d'acqua, benché, da un punto di vista meccanico, sia il portarci alla bocca il bicchiere d'acqua la causa del fatto che poi noi beviamo.

Considerando, invece, la crescita di un albero (anche in questo caso, all'albero può essere sostituito qualsiasi altro essere vivente) possiamo e dobbiamo giudicare l'aumento delle dimensioni e il miglioramento delle funzioni dell'albero come l'effetto dello sviluppo delle sue parti (radici, tronco, rami, foglie, ecc.); ma a loro volta i singoli sviluppi di queste parti possono e devono essere pensati come effetti della crescita dell'albero intero.

In entrambi i casi, ma si potrebbe estendere l'esemplificazione anche al rapporto individuo/specie, abbiamo a che fare con una relazione parte/tutto diversa da quella meccanica. In un organizzazione meccanica – p.e. un orologio – l'insieme non funziona se non funziona la singola parte, ma la funzionalità della singola parte, p.e. del bilanciere, non dipende dal funzionamento dell'insieme. In un'organizzazione biologica – p.e. il corpo umano – anche la funzionalità della singola parte, p.e. il fegato – dipende dal funzionamento dell'insieme. Questo significa che il rapporto parte/tutto si basa appunto su una causalità finale tale per cui ogni parte del tutto è configurata e interconnessa alle altre parti in modo tale da raggiungere lo scopo della vita del tutto. In altre parole, nel giudizio teleologico, la natura si manifesta come non solo ordinata causalmente ma anche e soprattutto come ordinata finalisticamente. L'ordine meccanico, in questo senso, si svela come un epifenomeno e al contempo un mezzo dell'ordine finalistico.

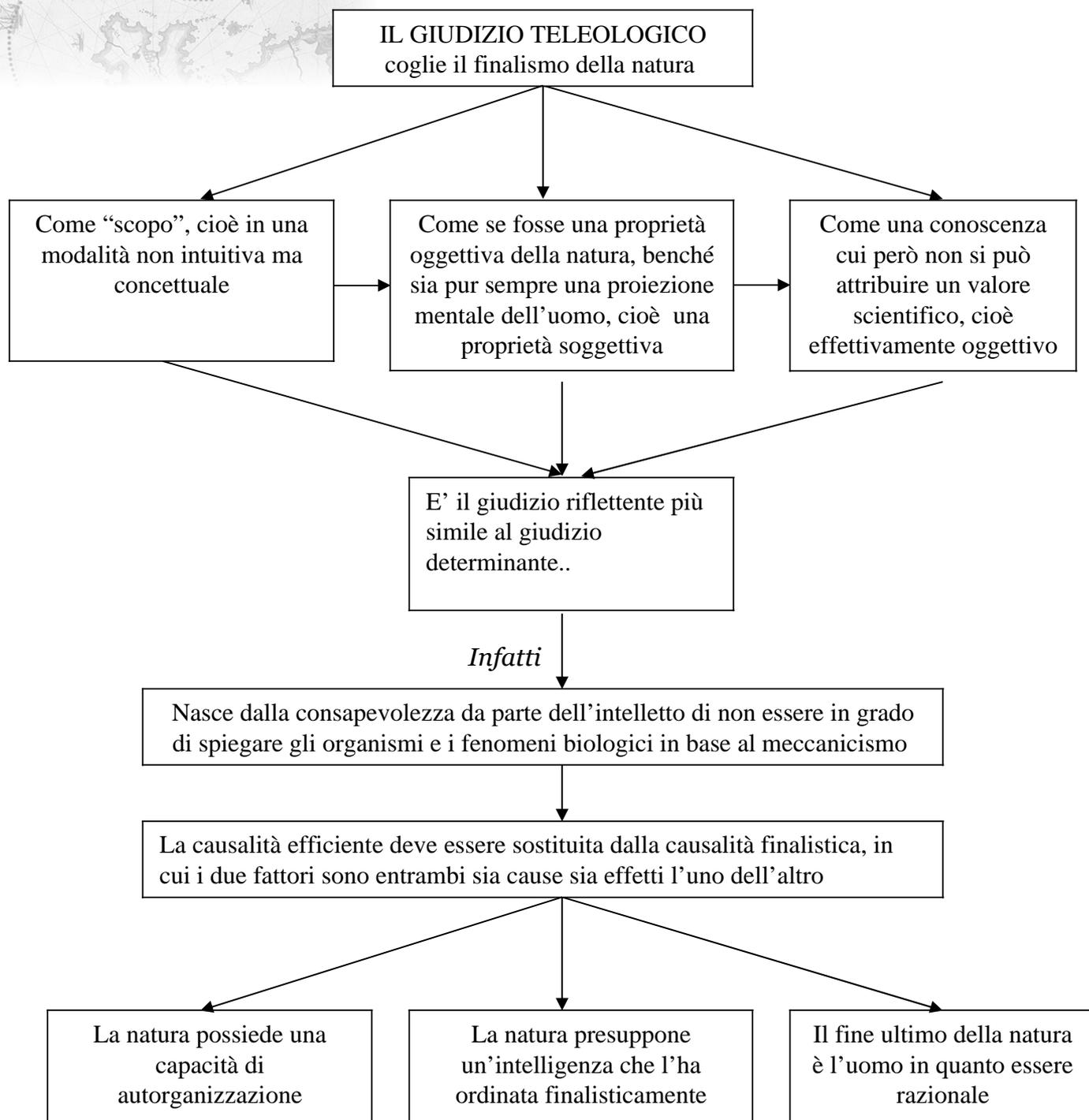
Questa tesi kantiana, ha tre importanti corollari:

1. la natura è capace di autorganizzazione, cioè possiede una forza formativa autonoma, in modo analogo a qualsiasi organismo vivente;
2. la natura presuppone un'intelligenza ordinatrice, in quanto un ordine meccanico può avere un'origine casuale ma un ordine finalistico non può che essere razionalmente progettato e realizzato;
3. la natura possiede uno scopo ultimo, cioè l'uomo.

Soffermiamoci su quest'ultimo corollario. Per Kant in un ordine finalistico ogni cosa/processo è mezzo di uno scopo, che a sua volta diventa mezzo di uno scopo ulteriore, e così via. P.e., nella catena alimentare i vegetali sono il mezzo per la sopravvivenza degli erbivori e questi, a loro volta, lo sono dei carnivori, ecc. Da questo punto di vista, la natura può essere finalisticamente ordinata solo se c'è un fine ultimo. Questo fine ultimo, afferma Kant, è la specie umana. Ma attenzione: non in quanto specie animale, ma solo in quanto specie razionale e, segnatamente, morale. Dunque, a ben vedere, è la razionalità/moralità il fine ultimo della natura, l'uomo se, e solo quando, è razionale e morale.

La tesi finalistica kantiana, e i suoi corollari, va ribadito, non hanno validità scientifica. Essi esprimono una esigenza della ragione teoretica che si raccorda con l'istanza scientifica dell'intelletto, in quanto supplisce in modo ipotetico ai limiti della spiegazione scientifica, ma non può sostituirla e nemmeno integrarla. Che valore ha allora il giudizio teleologico per la scienza? Perché l'intelletto accondiscende ad ascoltarlo? Perché, sostiene Kant, il giudizio teleologico svolge una funzione "regolativa" per la scienza, analoga a quella delle 3 idee della ragione, cioè stimola e aiuta la scienza a progredire. In questo senso, più modernamente, possiamo dire che per Kant le 3 idee della ragione e il giudizio teleologico hanno una validità scientifica di tipo "euristico", ossia sono ipotesi incontrollabili empiricamente, e dunque a rigore non scientifiche, ma che agevolano la scienza in quanto sono strumenti utili all'indagine scientifica e dunque funzionali all'elaborazione di nuove teorie scientifiche.

**MAPPA della TAPPA 14**



## VIAGGI NEL PASSATO E VIAGGI NEL PRESENTE **KANT E LA SCIENZA CONTEMPORANEA**

Tra i numerosi collegamenti possibili, i più interessanti sono quelli:

- a) tra il metaordine finalistico rivelato nel sublime e l'attuale teoria del caos/complessità;
- b) tra la concezione del nesso finalistico nella natura organica e il concetto di feedback nella cibernetica/teoria dell'informazione contemporanea;
- c) tra la tesi kantiana dell'impossibilità di un Newton della biologia e il neodarwinismo.

Nel 1961, il meteorologo Edward Lorenz testando un modello matematico di previsioni a lungo termine scoprì che una differenza quantitativa infinitesimale in uno dei dati di partenza (p.e. la temperatura) produceva previsioni radicalmente divergenti e addirittura opposte (sereno vs uragano). Lorenz aveva scoperto il "caos" scientifico, il cui concetto fu divulgato dai giornali di tutto il mondo con la metafora della farfalla che batte le ali a Los Angeles provocando alla lunga un uragano in Asia orientale. Il "caos" scientifico non è sinonimo di disordine, ma di "ordine complesso", cioè da noi non determinabile precisamente, e quindi non esattamente prevedibile, ma in sé determinato, appunto come l'ordine finalistico infinito rivelato dal giudizio estetico del sublime secondo Kant. Oltretutto le forme geometriche generate dalle equazioni non lineari della teoria della complessità producono forme "belle" (in linguaggio kantiano: sublimi).

La cibernetica, strettamente imparentata con la teoria dell'informazione o informatica, è la scienza che studia l'interazione automatica nelle macchine sul modello di quella degli organismi viventi. Fondata nel 1948 (Cibernetica, ovvero il controllo e la comunicazione nell'animale e nella macchina) da Norbert Wiener, si fonda sul concetto di feedback, cioè di retroazione o retroalimentazione: in altre parole, come nel finalismo kantiano, un elemento A agisce su B il quale retroagisce su A, in modo tale che si stabilisca un rapporto di causazione reciproca. Il concetto di feedback in questo senso si collega alla teoria dei sistemi (utilizzata sia dalla biologia sia dall'informatica) secondo la quale tra un tutto e una sua parte (p.e. un organo e l'intero corpo, l'economia e l'intera società, ecc.) vi è un rapporto di interazione circolare.

Infine, dopo la pubblicazione nel 1859 dell'Origine delle specie di Charles Darwin, il riconoscimento (1902) e l'utilizzo da parte della comunità scientifica delle leggi di Mendel (scoperte già nel 1863) e la scoperta della "doppia elica" del DNA (1953) da parte di Crick e Watson, la teoria dell'evoluzione sembra aver smentito la profezia negativa di Kant, secondo la quale non ci sarebbe mai stato un Newton della biologia, cioè una teoria scientifica capace di spiegare in modo soddisfacente i fenomeni biologici in base allo schema meccanicistico. Infatti secondo la teoria neodarwiniana dell'evoluzione, i fenomeni biologici possono spiegarsi esaurientemente con la combinazione e ricombinazione casuale dei genotipi e la selezione naturale dei fenotipi. Ma negli ultimi anni, alcuni biologi evolucionisti sostengono che tale spiegazione non è esauriente e va integrata con spiegazioni di tipo finalistico.

## KANT: LA TEORIA POLITICA E LA FILOSOFIA DELLA STORIA

Lo stato civile, considerato solo come stato giuridico, è fondato sui seguenti principi *a priori*:

- 1) **la libertà di ogni membro della società, in quanto uomo.**
- 2) **L'uguaglianza di esso con ogni altro, in quanto suddito.**
- 3) **L'indipendenza di ogni membro di un corpo comune, in quanto cittadino.**

Questi principi non sono leggi che lo Stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello stato secondo i principi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo.

1) **La libertà dell'individuo in quanto uomo.** Io esprimo il suo principio per la costituzione di un corpo comune nella formula seguente: “Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)”. [...]

2) **L'uguaglianza degli individui in quanto sudditi,** la cui formula può così esprimersi: “Ogni membro dello Stato ha verso gli altri diritti coattivi, dai quali solo il sovrano è escluso (poiché egli non è membro dello Stato, ma lo crea e lo conserva). Solo il sovrano ha il potere di costringere, senza essere egli stesso sottoposto a una legge coattiva”. Tutti quelli che sono *sottoposti* a leggi sono sudditi in uno Stato e sono quindi sottoposti a una legge coattiva al pari di ogni altro membro della comunità, fatta eccezione di un'unica persona (fisica o morale): il capo dello Stato, attraverso il quale soltanto ogni coazione giuridica può essere esercitata. [...]

3) **L'indipendenza (*sibi sufficientia*) di un membro della comunità in quanto cittadino,** cioè come partecipe del potere legislativo. In fatto di legislazione, tutti quelli che sono liberi ed eguali *sotto* leggi pubbliche già esistenti non sono tuttavia da considerarsi uguali per ciò che riguarda il diritto di *dare* queste leggi. [...] Ora, colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama cittadino (*citoyen*, cioè *cittadino dello Stato*, non cittadino di una città, *bourgeois*). La qualità che a ciò si esige, oltre quella naturale (che non sia un bambino né una donna), è questa unica: che egli sia padrone di sé (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà (e in questa può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere [...].

Kant, *Sopra il detto comune*: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”, in *Scritti politici*, Utet 1956

**TERZO ARTICOLO DEFINITIVO PER LA PACE PERPETUA: “IL DIRITTO COSMOPOLITICO DEV'ESSERE LIMITATO ALLE CONDIZIONI DI UNA UNIVERSALE OSPITALITÀ”**

Qui, come negli articoli precedenti, non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e quindi *ospitalità* significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente. Può essere allontanato, se ciò può farsi senza suo danno, ma, fino a che dal canto suo si

**comporta pacificamente, non si deve agire ostilmente contro di lui. Non si tratta di un diritto di ospitalità, cui si può fare appello (a ciò si richiederebbe un benevolo accordo particolare, col quale si accoglie per un certo tempo un estraneo in casa come coabitante), ma di un diritto di visita, spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società in virtù del diritto comune del possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e coesistere. Nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra.**

Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici*, op. cit.

La teoria politica e storica di Kant si snoda intorno a 3 questioni fondamentali:

1. l'origine della civiltà umana, dello Stato e quindi della storia, ossia il passaggio dalla stato di natura allo Stato civile;
2. la "costituzione civile", ossia il patto (o contratto) di unione degli individui in uno Stato, che si estende anche al "diritto internazionale", cioè al patto di coesistenza pacifica tra gli Stati;
3. il fine della storia, ossia il progresso e il suo traguardo.

Relativamente alla prima di queste questioni, Kant si serve di una lettura allegorica del *Genesi* per delineare una personale versione del giusnaturalismo. Egli afferma, infatti, che il mito della cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden simboleggia il passaggio dell'uomo dalla condizione naturale, in cui era determinato dagli istinti come qualsiasi animale, alla condizione civile, a fondamento della quale sta la libertà di scelta, connessa, come abbiamo visto, da un lato con la legge morale dall'altro con l'inclinazione alla sua trasgressione. Divenuto libero, dunque, l'uomo può compiere il male e degradarsi moralmente – questo è il significato razionale del peccato originale – ma può anche e soprattutto iniziare il suo tortuoso ma esaltante cammino di perfezionamento morale e civile. Grazie alla capacità di autodeterminazione del proprio comportamento, infatti, l'uomo può sottrarsi al meccanicismo naturale e generare una nuova natura, la civiltà storica.

La condizione costitutiva della civiltà, secondo Kant, è il diritto, cioè la statuizione di un corpo di leggi che regolamentino i rapporti tra gli individui in modo tale che la libertà individuale di ognuno si accordi con la libertà individuale di ogni altro. Da questo punto di vista, Kant sostiene che il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile non consiste in un salto da una situazione di assenza di diritto a una di presenza di diritto, ma in un'evoluzione graduale da una situazione di diritto spontaneo a una situazione di diritto obbligatorio. In altre parole, nello stato di natura per Kant i rapporti tra gli uomini sono prevalentemente conflittuali, ma vige anche un certo livello di socialità dovuto alla tendenza spontanea degli individui a rispettare la reciproca libertà. Ma tale socialità naturale non è garantita e quindi è parziale e precaria. Col passaggio alla società civile, il diritto viene istituzionalizzato diventando coattivo, cioè forzato, in virtù della coercizione esterna che lo Stato, con i suoi organi specializzati (giudici, polizia), esercita su tutti i suoi membri, che proprio per questo sono "sudditi". In questo modo lo Stato istituisce e garantisce la certezza del diritto.

Secondo Kant, la transizione dallo stato di natura allo Stato civile non è motivata da considerazioni utilitaristiche, cioè da un giudizio razionale di maggiore convenienza di un diritto coercitivo rispetto a un diritto spontaneo. Per Kant questa transizione è un imperativo della ragione pratica. Non si tratta di un imperativo morale, perché la moralità è appunto interiore e spontanea, ma di un imperativo politico, in quanto riguarda la sfera esteriore e implica la coercizione esterna. Esso spinge l'uomo a ricercare una maggiore integrazione con gli altri anche sul piano fisico-materiale, cioè a perseguire l'universalità esteriore, in consonanza con la legge morale.

Ciò nonostante, Kant sostiene che storicamente lo Stato non è nato da un contratto tra gli

uomini. In questo senso l'origine contrattuale dello Stato è solo un modello ideale: ogni Stato per essere legittimo deve essere costituito "come se" fosse stato istituito da un contratto collettivo. Di fatto però ogni Stato è storicamente nato dalla "coercizione", cioè dalla forza detenuta da un potere sovrano. Infatti, se lo Stato è, come abbiamo visto, certezza del diritto fondata sulla coercizione esterna, esso per Kant presuppone appunto un potere sovrano in grado di esercitare una coercizione.

Stando così le cose, la "costituzione civile" dello Stato deve basarsi su un potere esecutivo assoluto. Ma l'assolutismo teorizzato da Kant è un assolutismo "illuminato". Esso è proposto come l'antitesi del "dispotismo" e si configura dunque come una "repubblica". Kant usa questo termine in un significato diverso dal nostro, come sinonimo di Stato di diritto o liberale, ossia di uno Stato in cui vigano le seguenti condizioni:

1. la libertà, intesa come piena scelta da parte dell'individuo del proprio comportamento privato, in particolare come piena facoltà di praticare il proprio ideale di felicità. In questo senso, la "repubblica" non si deve proporre di realizzare la felicità dei suoi sudditi. La felicità infatti è diversa da individuo a individuo e uno Stato che la perseguisse per tutti, cioè uno Stato "paternalistico", sarebbe per Kant lo Stato più dispotico che si possa immaginare.
2. L'uguaglianza, intesa in senso giuridico, ossia come principio secondo cui le leggi sono uguali per tutti senza alcuna differenziazione né tanto meno discriminazione.
3. L'indipendenza, intesa sia come tripartizione dei poteri (esecutivo, legislativo, giudiziario), sia come diritto di voto per ogni cittadino, cioè per ogni suddito economicamente autosufficiente, per l'elezione di un Parlamento avente il compito di proporre le leggi al potere esecutivo detentore della sovranità (che può essere individuale o collegiale).
4. La critica pubblica, intesa come facoltà di tutti i sudditi/cittadini di esprimere pubblicamente e di diffondere attraverso la stampa il proprio giudizio sull'operato delle autorità statali e in particolare dell'autorità sovrana.

Ma com'è possibile conciliare un potere esecutivo assoluto con uno Stato di diritto? La soluzione di Kant è che il potere esecutivo, sia individuale o collegiale non importa, deve decidere e governare "come se" decidesse e governasse l'intero popolo. In altre parole è legittimo se, e solo se, interpreta la volontà di tutti i sudditi/cittadini, ovvero se opera col loro consenso. D'altra parte, secondo Kant, in nessun caso il popolo può considerarsi titolare del diritto alla rivoluzione, in quanto il suo esercizio distruggerebbe lo Stato stesso. L'unica via per migliorare lo Stato e correggere il potere esecutivo sovrano per Kant è quella delle riforme promosse e ottenute in modo legale e quindi pacifico.

A giudizio di Kant, inoltre, il diritto non deve essere solo intrastatale ma anche interstatale. In parole semplici: anche gli Stati e i loro rapporti devono essere regolamentati da un diritto che, come tale, è detto internazionale. Kant individua 3 principi fondanti del diritto internazionale:

1. ogni Stato deve essere una "repubblica", nel senso sopra chiarito;
2. tutti gli Stati mondiali devono formare una "lega della pace": non si tratta, dunque, di un super Stato, di uno Stato mondiale, bensì di una "confederazione", cioè di un'associazione di Stati indipendenti che, pur mantenendo il pieno esercizio della propria sovranità, si vincolano a criteri comuni di regolamentazione delle loro relazioni per garantire una condizione di pace permanente;
3. tutti gli Stati devono permettere, nei limiti del rispetto delle leggi, anche ai membri di Stati esteri la libera circolazione degli individui e delle merci al loro interno, al fine di evitare sia l'isolazionismo sia il colonialismo imperialistico.

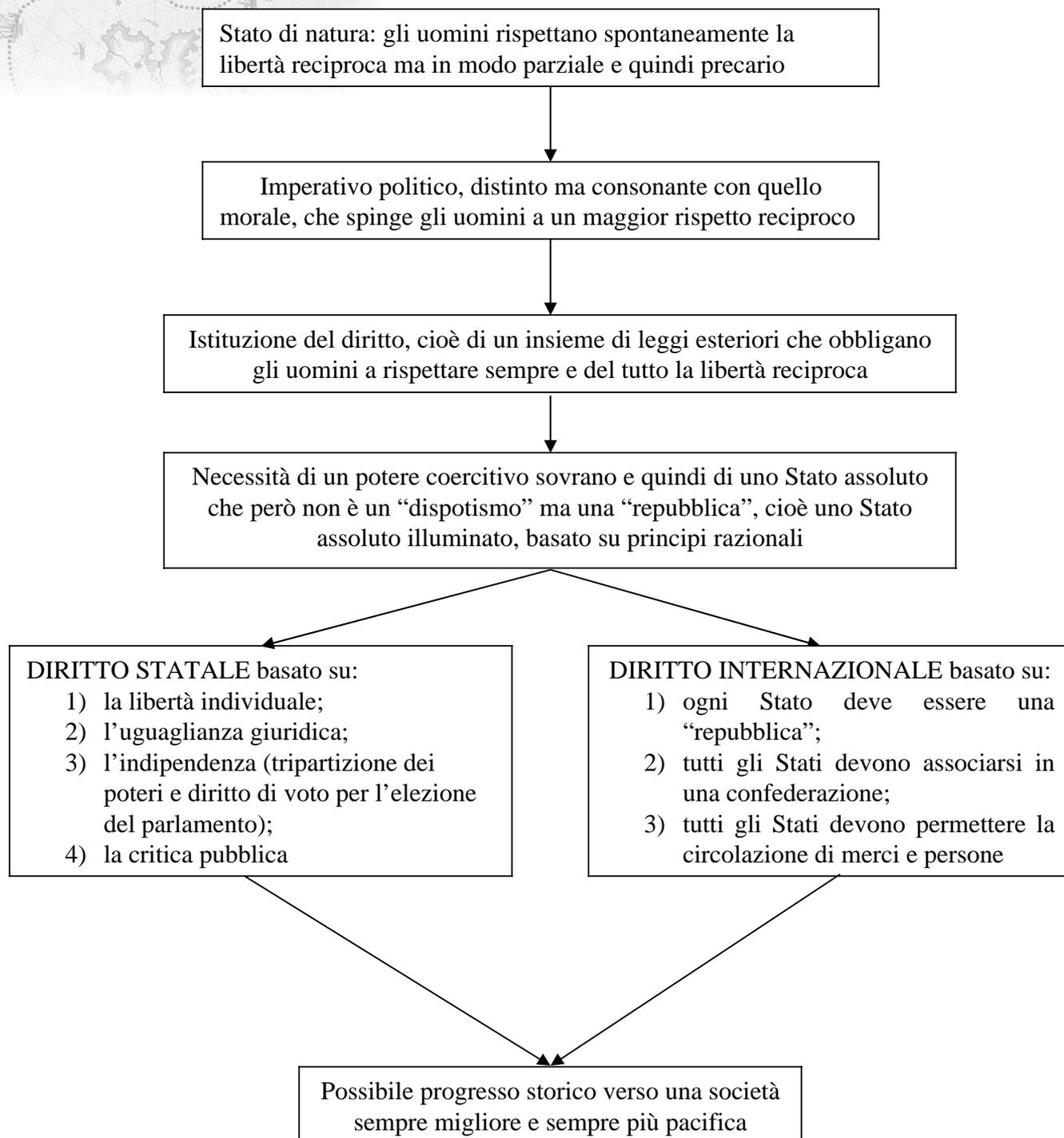
L'eliminazione delle guerre e la conquista di una situazione di "pace perpetua" è la motivazione decisiva della necessità del diritto internazionale e quindi di una confederazione mondiale di Stati repubblicani. Questo obiettivi sono indicati da Kant come compiti da

perseguire e raggiungere nel corso della storia, e vanno pertanto inquadrati in una concezione generale della storia umana come progresso verso una comunità umana perfetta e dunque pacifica.

In questo senso, Kant afferma che sulla base di una considerazione puramente scientifica della storia, vincolata all'esperienza, non sarebbe possibile concepire fondatamente una visione della storia come progresso illimitato. Però, il giudizio riflettente, extrascientifico ma pur sempre razionale, ci consente di concepire la storia non solo sulla base della casualità efficiente ma anche e soprattutto sulla base di una causalità finalistica. In questo modo è possibile rinvenire nella storia l'attuazione di un disegno razionale che si attua progressivamente nel tempo. Alla luce di questo disegno, la *concordia discors* (l' "insocievole socievolezza"), cioè il conflitto presente in ogni uomo tra tendenza a intrattenere rapporti con gli altri e tendenza a perseguire il proprio interesse individuale, pur storicamente alla base di eventi nefandi e guerre d'ogni tipo, appare come un mezzo del progresso storico. Tenendo conto che il giudizio riflettente non dispone della certezza del giudizio determinante (o scientifico), non possiamo pensare che il progresso sia necessario ma che sia possibile, per non dire probabile, sì.

E il progresso storico, continua Kant, è reso possibile da un fine ultimo, da una meta ideale, verso la quale tendono tutti gli eventi storici e verso cui convergono tutte le azioni individuali: una "costituzione civile perfetta", una comunità politica mondiale di esseri razionali. In questo senso, il criterio del progresso non è né può essere di tipo economico o tecnico, ma solo di tipo culturale: è l'aumento della conoscenza e, in generale, della razionalità teorizzata e praticata, che fa il vero autentico progresso. Ma il traguardo è irraggiungibile: la società perfetta è una meta ideale cui si deve tendere nella consapevolezza di non poterla mai raggiungere compiutamente.

## MAPPA della TAPPA 15



## KANT: LA RELIGIONE MORALE E LA CHIESA INVISIBILE

Il dominio del buon principio [*la virtù morale*, ndc], nella misura in cui gli uomini vi possono contribuire, è dunque realizzabile, per quanto è dato vedere, non altrimenti che con la fondazione e l'estensione di una Società governata dalle e per le leggi della virtù; di una Società, l'adesione alla quale è resa dalla ragione un compito e un dovere per l'intero genere umano. [...]

Un'associazione degli uomini sotto le sole leggi della virtù, secondo la prescrizione di questa idea, può chiamarsi una Società *etica*, e, in quanto queste leggi sono pubbliche, si può chiamare (in opposizione alla Società *giuridico-civile*) una Società *etico-civile* o ancora una *comunità etica*. Questa può essere costituita in seno ad una comunità politica ed anzi da tutti i membri che la compongono (e in verità gli uomini non potrebbero mai costituirla senza aver come fondamento quest'ultima). Ma la prima ha un particolare principio di associazione suo caratteristico (virtù): e perciò ha pure una forma e una costituzione che differiscono essenzialmente dalla forma e dalla costituzione dell'altra. Tuttavia si trova una certa analogia tra queste due specie di Società, considerate come due comunità in generale; e, da questo punto di vista, la prima può essere chiamata ancora uno *Stato morale*, cioè un *regno* della virtù (del buon principio), l'idea del quale trova la sua oggettiva realtà, pienamente fondata, nella ragione umana (come dovere di riunirsi per formare un simile Stato), benché, soggettivamente, non ci sarebbe mai da sperare, dal buon volere degli uomini, che essi si decidessero a collaborare armoniosamente a questo scopo. [...]

Ogni specie di esseri ragionevoli è, infatti, destinata oggettivamente, nell'idea della ragione, ad un fine comune, cioè al promuovimento del sommo bene, come bene comune a tutti. Ma siccome il sommo bene etico non viene prodotto solo con lo sforzo fatto dalla persona singola per il proprio esclusivo perfezionamento morale, ed esige invece la riunione dei singoli in un Tutto, per tendere precisamente allo stesso fine, per formare un sistema di uomini ben intenzionati, nel quale, e con l'unità del quale, solamente, può essere attuato; siccome, d'altra parte, l'idea di questo Tutto, come di una repubblica universale retta da leggi della virtù, è un'idea completamente differente da tutte le leggi morali (che concernono cose che sappiamo essere in nostro potere), è in altre parole, l'idea di quanto è da farsi per ottenere un tutto, di cui non c'è possibile sapere se, come tale, esso sia anche in nostro potere: dato tutto questo, noi abbiamo qui un dovere che, per la sua natura e il suo principio, si distingue da tutti gli altri.

Si prevede già, anticipatamente, che questo dovere esigerà la supposizione di un'altra idea, cioè di quella di un Essere morale superiore, per la cui generale cura, le forze in sé insufficienti degli individui, sono riunite per un effetto comune. [...]

Una comunità etica con legislazione morale divina è una *chiesa*, che, in quanto non è oggetto dell'esperienza possibile, si chiama *chiesa invisibile* (semplice idea della riunione di tutti i giusti sotto l'immediato, ma morale governo universale divino, che serve da modello ad ogni altro governo fondato dagli uomini). La *chiesa visibile* è la riunione effettiva degli uomini in un Tutto che concorda con questo ideale.

Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza 2004, cap. III

Per Kant la “costituzione civile perfetta”, cioè lo Stato ideale, non è l’obiettivo ultimo e più importante dell’umanità. Il traguardo decisivo è infatti la comunità morale perfetta, in quanto è nella dimensione morale che l’umanità può realizzare la sua massima integrazione e così avvicinarsi al grado più elevato di perfezione. Da questo punto di vista, lo Stato, come comunità politica basata sulla coercizione esteriore, è solo la condizione oggettiva della comunità morale fondata sull’intenzione interiore.

Il presupposto di tale comunità è individuato da Kant nella duplice costituzione morale dell’umanità: da un lato, l’uomo alberga in sé il “male radicale”, cioè l’inclinazione a trasgredire la legge morale; dall’altro lato, però, la sua natura originaria è razionale e pertanto l’uomo conserva intatto “il principio buono”, cioè la “buona volontà”, la capacità di scegliere e agire moralmente. Egli dunque può e deve perfezionarsi moralmente per giungere a ripristinare pienamente la sua condizione originaria di essere morale, estirpando da sé il “principio cattivo”, cioè il “male radicale”.

Questa missione morale è propria di ogni individuo ma, poiché si riferisce ai rapporti interindividuali, può essere realizzata solo in una dimensione collettiva, in una “comunità etica”, cioè in una società unita solo dalle leggi della virtù, cioè da leggi non costrittive, ma liberamente scelte e seguite da ogni individuo.

Secondo Kant la comunità etica umana implica l’esistenza di un Essere superiore capace di “scrutare i cuori” degli uomini, cioè capace di conoscere la loro vera intenzione. L’agire morale, infatti, è tale solo se intenzionale e nessun individuo può accertare quale sia la reale intenzione non solo di un altro ma perfino di sé medesimo. D’altra parte, il giudizio certo dell’intenzione è decisivo per la vita morale, perché solo esso permette di stabilire una ricompensa proporzionata al merito, cioè il conseguimento del “sommo bene”, l’unione di virtù e felicità. Ciò significa, afferma Kant, che la comunità etica umana implica l’esistenza di Dio come “Signore morale del mondo”, ossia come supremo e unico legislatore delle leggi morali e giudice del loro rispetto. Di conseguenza le leggi morali sono al contempo comandamenti divini e la comunità etica umana non può che essere concepita come un “popolo di Dio”, cioè come una “chiesa”.

Ma, a questo proposito, Kant introduce una distinzione fondamentale tra:

1. la “chiesa invisibile”, ossia l’idea di chiesa, la chiesa ideale unica e universale, del tutto priva di riti e di autorità ufficiali, basata su una fede razionale pura e avente come unica pratica religiosa l’agire morale;
2. la “chiesa visibile”, ossia le molteplici chiese reali, storico-empiriche, basate su una fede rivelata, su un culto e dei riti, e quindi su precetti esteriori e su autorità ufficiali.

La chiesa visibile, sostiene Kant, è una necessità storica connessa alla componente empirico-sensibile dell’uomo, la quale fa sì che gli uomini siano “deboli” e abbiano pertanto bisogno di sostenere la loro fede con manifestazioni oggettive di Dio, le sacre scritture, e con atti di culto moralmente irrilevanti. Kant giustifica una chiesa visibile se, e solo se, assume la chiesa invisibile come ideale e quindi come suo fine, ossia se si considera un mezzo storico, e quindi provvisorio, di realizzazione progressiva della chiesa invisibile.

In questo senso, secondo Kant, una chiesa visibile deve avere i seguenti requisiti:

1. l’universalità, cioè la tensione alla formazione di un’unica chiesa di tutta l’umanità;
2. la purezza, cioè la moralità come movente prioritario ed essenziale;
3. la libertà, cioè relazioni libere, non gerarchiche, tra i suoi membri e con lo Stato all’interno del quale agisce.

In base a questa impostazione, Kant riconosce la funzione positiva di tutte le religioni storiche, ma solo in quanto mezzi parziali e temporanei di costruzione e sviluppo dell’unica vera religione, morale e universale, dell’umanità. Egli pertanto critica, al contempo, tutte le religioni storiche in tanto in quanto si sono considerate come fini a se stesse, e dunque come

uniche e assolute, e ne denuncia le conseguenti degenerazioni: la superstizione, il dogmatismo, l'autoritarismo, il fanatismo e soprattutto le guerre di religione, "che così spesso hanno scosso il mondo e l'hanno coperto di sangue". Queste ultime, afferma Kant, sono impropriamente chiamate "guerre di religione", perché in realtà non sono suscitate dalla religione, cioè dalla fede razionale pura della chiesa invisibile, ma dagli interessi delle chiese visibili nel momento in cui non si considerano più veicoli temporanei della chiesa invisibile e dunque non sono più chiese autentiche.

Sullo sfondo di questa visione generale delle religioni tradizionali, Kant giudica la religione cristiana come la migliore delle religioni storiche poiché secondo lui è la religione che più di ogni altra fa coincidere il comportamento religioso con quello morale. In questa prospettiva, Kant sostiene che l'Antico e il Nuovo Testamento non vanno interpretati alla lettera bensì sempre in chiave razionale e morale, assumendo come presupposto che il messaggio biblico corrisponde sempre alla legge morale ma è espresso in forma simbolica per raggiungere il maggior numero di uomini. Per esempio, egli afferma che il mito del peccato originale di Adamo ed Eva non è altro che la rappresentazione simbolica del "male radicale", cioè del fatto che l'uomo è responsabile di aver attivato volontariamente in se stesso il "principio cattivo", cioè l'inclinazione a trasgredire deliberatamente la legge morale. D'altra parte, la simbologia del *Genesi*, attraverso la figura del serpente tentatore, sta a significare che il male non appartiene alla natura umana, creata infatti "buona" da Dio, ma a uno spirito malvagio, esterno all'uomo.

In particolare, la figura storica di Cristo, il figlio di Dio immune dal peccato, è interpretata da Kant come il simbolo della possibilità umana della santità, cioè della perfezione morale. In Cristo l'umanità ha avuto e ha un modello di moralità da imitare per attivare il proprio processo di perfezionamento morale. In questo modo, attraverso Cristo, Dio concede la sua Grazia agli uomini, cioè integra il loro sforzo di miglioramento, che di per sé sarebbe insufficiente, rendendo effettivamente possibile il raggiungimento della perfezione morale. Per questo il miglioramento morale non può basarsi solo sull'allenamento costante e progressivo alla pratica della virtù ma deve partire da una "rivoluzione del cuore", da una rinascita interiore che ripristini il "principio buono", cioè l'originaria natura morale dell'uomo così come era stata creata da Dio. In questo senso Kant afferma che Cristo si è incarnato una volta in modo visibile ma innumerevoli volte in modo invisibile in ogni uomo che si converte, sia prima sia dopo la sua incarnazione storica.

Considerando l'epoca a lui contemporanea, Kant ritiene che sia arrivato il tempo in cui l'umanità possa finalmente abbracciare una fede razionale pura che concepisca la rivelazione divina come un processo che avviene continuamente in tutti gli uomini. In altre parole, Kant si fa profeta dell'avvento del Regno di Dio, ovvero dell'inizio del passaggio progressivo dalle chiese storiche, dogmatiche e gerarchiche, all'unica chiesa universale fondata sulla ragione e sull'uguaglianza di tutti i fedeli e destinata a progredire fino alla realizzazione completa di una comunità etica umana, cioè di una comunità universale senza male e stabilmente pacifica.

In questo modo, Kant, riallacciandosi alla tradizione rinascimentale della *docta religio*, elabora la propria versione del deismo illuministico. Si tratta di una versione personale e decisamente più concessiva nei confronti delle chiese tradizionali di quelle della maggior parte dei filosofi illuministi, ma non per questo meno radicale, anzi, sul piano della proposta per il presente e della prospettiva del futuro. Segnatamente, risulta chiaro e netto che la piena realizzazione dell'utopia di una società umana perfetta non è affidata da Kant alla dimensione politica ma a quella religiosa, benché la prima sia considerata una condizione, ovvero un mezzo indispensabile, della seconda.

**MAPPA della TAPPA 16**

Il fine ultimo dell'uomo è la comunità morale perfetta fondata sulla volontà interiore di ogni individuo

In essa ogni individuo può liberarsi progressivamente del male radicale e ripristinare la sua natura razionale originaria

La comunità morale presuppone un "Signore morale del mondo" che giudichi l'intenzione morale interiore di ogni individuo

La comunità morale è una chiesa, che però può essere di due tipi

**CHIESA INVISIBILE:** la chiesa ideale unica e universale, basata solo su una fede razionale e sull'agire morale, priva di riti e gerarchie

**CHIESE VISIBILI:** le chiese storiche reali, ognuna relativa a una parte dell'umanità, basate su una fede rivelata, una gerarchia e dei riti

Positive se e fin quando si considerano mezzi temporanei per arrivare all'unica chiesa invisibile

Negative quando si ritengono assolute e definitive, producendo superstizione, dogmatismo, autoritarismo, fanatismo e omere di religione.