

Informazione Filosofica

**Rivista quadrimestrale a cura dell'Istituto
Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici**

N. 15 – marzo 2025

Il Kantismo: orizzonti e prospettive



Centro Ricerche e
Formazione
UNITRE



Direttore Scientifico: Silvio Bolognini (Università eCampus)

Comitato Scientifico: Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Enrico Bocciolesi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Alessandro Bolognini (Università eCampus), Mario Ciampi (Università Guglielmo Marconi), Massimo De Leonardis (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi), Stefano Bruno Galli (Università degli Studi di Milano), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Pier Francesco Lotito (Università degli Studi di Firenze), Sergio Guido Luppi (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Marco Marinacci (Università eCampus), Narciso Martínez Morán (UNED – España), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Aldo Ocampo González (CELEI, Chile), Mario Pesce (Università di Roma Tor Vergata), Marina Simeone (Università eCampus)

Comitato Tecnico-editoriale: Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio, Francesco Carlesi, Alberto Pesce, Roberta Simeone, Luca Siniscalco

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e uno nella lingua di stesura del saggio, ciascuno non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online sul sito www.informazionefilosofica.it nella sezione dedicata): info.informazionefilosofica@gmail.com

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni “Autori e Idee” e “Tendenze e dibattiti” vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a “doppio cieco”). Il Comitato Scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari a doppio cieco. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti

Il Codice Etico di *Informazione Filosofica* è consultabile all'indirizzo web www.informazionefilosofica.it

Proprietà: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE
Via Ariberto 11 – 20123 Milano (MI)
www.unitremilano.education.it

Editore: Armando Editore
Via Leon Pancaldo 26 – 00147 Roma
www.armandoeditore.it

La denominazione ed il marchio dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici sono di proprietà del CRIFU, cui appartiene anche la testata «Informazione Filosofica». Fondatori dall'Istituto sono l'avv. Mario Giacomini e famiglia e l'avv. Gerardo Marotta, già presidente dell'Istituto Filosofico italiano di Napoli.
Sito della rivista: www.informazionefilosofica.it
Direttore responsabile: Silvio Bolognini

ISSN: 2724-1637

ISBN: 979-12-985245-4-5

SOMMARIO

PRESENTAZIONE	4
INTRODUZIONE: IL KANTISMO: ORIZZONTI E PROSPETTIVE	6
AUTORI E IDEE	8
Dal kantismo al “sovrakantismo” di <i>Matteo Andolfo</i>	10
Kant nella scuola: un’esperienza di <i>Emilio Attilio Mondani</i>	33
Il carattere pedagogico della speculazione kantiana fra Jacobi e Mendelssohn di <i>Gianvito Scavuzzo</i>	66
Universalità, frammentazione e complessità: la morale kantiana fra psicologia del profondo, contemporaneità e neuroscienze di <i>Michela Polletta</i>	82
TENDENZE E DIBATTITI	98
Echoes of Kant’s Aesthetics in Hermann Nitsch: Rereading Kant as a Philosopher of Being di <i>Luca Siniscalco</i>	100
Dal realismo trascendentale al realismo critico, l’eredità di Kant nel dualismo scienza-metafisica di <i>Luciano Sivilgia</i>	111

All'interno della filosofia spagnola: la ricezione di Kant. Unamuno, Ortega, Zambrano, per un sistema vitale di <i>Alessandro Ranalli</i>	121
Il pregiudizio nell'era algoritmica. Transizione cognitivo-epistemologica da Kant alle nuove forme di bias di <i>Giuseppe Gimigliano e Maria Elena lafolla</i>	133
Aspetti politico-sociali nel pensiero di Kant di <i>Rina Manuela Contini</i>	145

Presentazione

Con il fascicolo nr. 1 (2020), dedicato alla riflessione filosofica sull'Ermeneutica del "Ponte" e del "Muro" e sulla metodologia che vi si accompagna, è rinata *Informazione Filosofica*. Torna così presente nel dibattito accademico nazionale – con una contestuale apertura internazionale – e nella riflessione filosofica in genere una pietra miliare della tradizione editoriale italiana, espressione di ricerca teoretica, storico-filosofica e comparatistica.

Riteniamo dunque doveroso tratteggiare la storia della rivista, segnalandone le peculiarità essenziali. Nata nel 1990 come rivista bimestrale, *Informazione Filosofica* esce a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (con sede a Napoli) in collaborazione con l'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici (con sede a Milano), del quale anche la nuova serie è emanazione diretta. L'ampia Redazione Scientifica, supportata dall'eccellente Comitato Scientifico (che vide la presenza, fra gli altri, dei filosofi Remo Bodei, Domenico Losurdo, Paul Ricoeur, Paolo Rossi e Franco Volpi) e dai numerosi collaboratori, realizzò ben 35 pubblicazioni nell'arco dei sette anni di vita del progetto culturale, conclusosi nel 1997.

Scopo primario della pubblicazione era offrire ai lettori un panorama ampio e variegato della tradizione filosofica occidentale (ma non solo), considerandone i fondamenti storici e teoretici, ma impegnandosi anche, al contempo, in un serrato approfondimento del dibattito attuale e in un accurato vaglio delle nuove prospettive di ricerca, nonché delle attività culturali – pubblicazioni, convegni e seminari – tramite cui i contenuti e il metodo proprio della filosofia vengono trasmessi e veicolati al pubblico contemporaneo.

Per sette anni, insomma, *Informazione Filosofica* ha tradotto in una sistematica rassegna l'evoluzione della filosofia italiana e internazionale, mettendo in evidenza autori e correnti, tendenze e dibattiti, libri, riviste, attività didattiche.

Oggi, a distanza di oltre due decenni, il progetto riprende vita, con rinnovato spirito e sotto l'egida del CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE (Ente di Alta Formazione e Ricerca appartenente al RIUL (Red Internacional Universidades Lectoras) e del da tempo recente connesso Istituto Lombardo di Studi Filosofici e Giuridici. La presente pubblicazione si inserisce, con un nuovo Comitato scientifico e uno tecnico-editoriale, nel solco della tradizione della prestigiosa rivista. Una continuità ideale, questa, che si declina in una metamorfosi – un rinnovamento di forme e finalità. *Informazione Filosofica* diventa infatti un quadrimestrale e acquisisce un taglio pienamente accademico, incentrando il proprio focus sulla valorizzazione della storia delle idee e della filosofia alla luce di tematiche cogenti per la contemporaneità del nuovo millennio. I numeri, integralmente monografici, si presenteranno caratterizzati da una struttura bipartita: la sezione "Autori e Idee"

raccoglie i saggi più corposi, contraddistinti da un impianto critico rigorosamente scientifico e dedicati all'approfondimento di autori e/o percorsi tematici che permettano di gettare nuova luce sulla macrotematica di volta in volta affrontata; la sezione "Tendenze e dibattiti" include contributi che, mantenendo la medesima configurazione accademica, affrontano questioni più specifiche, spesso tramite "sconfinamenti" interdisciplinari, sempre toccando questioni di estrema rilevanza e centralità nel dibattito culturale contemporaneo.

A guidarci, nella serrata trattazione di questioni impellenti non soltanto sul piano della ricerca ma dell'esistenza umana concreta, intesa e vissuta nella sua fatticità, è lo splendido aforisma di Nicolás Gómez Dávila, il quale ci ricorda che, rifiutando ogni giustificazionismo acritico e ogni subordinazione alla vulgata corrente e al *sensus communis*, "il filosofo non è portavoce della sua epoca, ma angelo prigioniero nel tempo".

Introduzione

Il Kantismo: orizzonti e prospettive

A trecento anni dalla nascita di Immanuel Kant (1724), l'interesse per l'eredità del filosofo di Königsberg continua a rappresentare un terreno privilegiato di indagine critica e interdisciplinare. Le celebrazioni del tricentenario non sono solo momenti commemorativi, ma occasioni per rileggere la portata del pensiero di un autore, esplorandone la vitalità e la capacità di generare riflessioni nuove nei diversi ambiti del sapere. A tal proposito, il fascicolo n. 15 di *Informazione Filosofica* si inserisce in questo contesto, proponendo una lettura del pensiero di Immanuel Kant che vada oltre l'analisi del corpus kantiano e si concentri sulla “storia degli effetti” del suo pensiero: sulla catena di interpretazioni e rielaborazioni che ha attraversato generazioni di filosofi – e non solo –, dando vita a una tradizione viva e dinamica, riconducibile a un comune orizzonte kantiano. Il fascicolo esplora la dimensione ermeneutica del kantismo come laboratorio concettuale aperto, capace di rinnovarsi attraverso il dialogo con le filosofie post-kantiane, con le correnti contemporanee, e con le sfide poste dalla scienza, dalla tecnologia e dalle discipline cognitive. Al centro della riflessione vi è dunque non solo il lascito teoretico di Kant, ma anche le tensioni e le opportunità che esso continua a generare: tra universalità e frammentazione, tra etica e conoscenza, tra ragione e natura. Il confronto con Kant apre prospettive che riguardano il giudizio critico, la dimensione morale dell'agire, l'articolazione del soggetto e la relazione tra principi e contingenza. In questo quadro, il kantismo non si limita a costituire un patrimonio storico o accademico, ma si conferma come un riferimento vivo per l'indagine filosofica contemporanea, in grado di stimolare nuovi percorsi di ricerca e di dialogo interculturale. L'influenza di Kant si estende, infatti, oltre le frontiere della filosofia europea tradizionale, toccando questioni che riguardano l'ecologia, le tecnologie emergenti, le sfide economiche e le riflessioni sulle neuroscienze e la psicologia del profondo. Così, l'analisi della sua eredità non è soltanto uno sguardo sul passato, ma un invito a interrogarsi sulle possibilità future della ragione, della libertà e della moralità nella contemporaneità globalizzata.

Autori e Idee

Dal kantismo al “sovrakantismo” di Matteo Andolfo*

ABSTRACT (ITA)

Kant *tematizza* lo gnoseologismo (l'alterità assoluta tra l'essere e il pensiero) *presupposto* dalla filosofia moderna, che si contrappone al realismo metafisico ingenuo della filosofia precedente (che *presuppone* l'identità di pensiero ed essere). L'idealismo, confutandolo, ha posto le basi per un'attualizzazione del realismo metafisico, non più come meramente presupposto, ma come *dimostrato* dall'autonegazione della sua negazione gnoseologista e idealistica. Ciò non ha, però, eliminato il *kantismo* quale “storia degli effetti” del pensiero di Kant, con cui qui ci confrontiamo proponendone una declinazione, che chiameremo “sovrakantismo”, conseguita attraverso un'*ermeneutica anagogica* della filosofia di Kant: si tratta di un kantismo “trasfigurato”, che *oltrepassa* il pensiero di Kant per renderlo compatibile con il realismo metafisico, ma ne conserva i capisaldi, “purificandoli” dallo gnoseologismo in modo che mantengano la propria validità teoretica.

Parole chiavi: anagogia, analogia, logica aleatica, fenomenismo neoplatonico

From Kantianism to “Supra-Kantianism” by Matteo Andolfo

ABSTRACT (ENG)

Kant *thematizes* gnoseologism (the absolute otherness between being and thought) *presupposed* by modern philosophy, which contrasts with the naive metaphysical realism of previous philosophy (which *presupposes* the identity of thought and being). Idealism, by refuting it, laid the foundation for an actualization of metaphysical realism, no longer as a mere assumption, but as *demonstrated* by the self-negation of its gnoseologistic and idealistic negation. This did not, however, eliminate *Kantianism* as the “history of the effects” of Kant's thought and here we propose a declination of it, which we'll call “supra-Kantianism”, achieved through an *anagogical interpretation* of Kant's philosophy. This is a “transfigured” Kantianism, which goes *beyond* Kant's thought to makes it compatible with metaphysical realism, but retains its cornerstones, “purifying” them from gnoseologism so that they maintain their theoretical validity.

Keywords: anagogy, analogy, alethic logic, Neoplatonic phenomenism

* UniTreEdu

1. Kantismo e realismo metafisico post-kantiani

Dal punto di vista storico-teoretico, la filosofia moderna *presuppone* l'alterità assoluta tra l'essere e il pensiero: il pensiero non pensa l'essere ma le proprie idee (*gnoseologismo*). Ciò la rende l'antitesi della filosofia antico-medievale, che *presuppone* l'identità di pensiero ed essere: il pensiero pensa l'essere (*realismo*).

Il primo “momento”, quello *incoativo*, del pensiero moderno si concreta indirettamente con Galileo e direttamente con Cartesio. Siccome constata che l'esperienza (per es. la caduta dei gravi) smentisce la *fisica scolastica* fondata sulle *qualità* connesse alle forme sostanziali dei sinoli sensibili, Galileo (1564-1642) inventa il metodo della nuova scienza che si limita a considerare le *proprietà quantitative* dei corpi, alle quali è applicabile la geometria euclidea. Solo che Galileo trasforma il proprio prescindere dal considerare le *qualità* nella negazione della loro esistenza oggettiva (nell'oggetto sentito) e le rende soggettive (esistenti solo nel soggetto senziente). Cartesio (1596-1650) trae la conseguenza che nel mondo corporeo non esistono forme, ma solo estensione e moto locale. Inoltre, l'io umano può dubitare di tutto, anche di sentire (perché nei sogni sembra di percepire oggetti che in realtà non esistono), ma non di pensare. In questo attributo per Cartesio si conosce l'essenza dell'io: sostanza esclusivamente pensante, poiché sentire equivale a sentirsi corporeo, sicché dubitando del primo si dubita anche del secondo e allora l'io è indubitabilmente incorporeo. Di conseguenza, le qualità, essendo proprie di un soggetto esclusivamente immateriale e pensante, diventano *idee della mente*, che sostituiscono la realtà come oggetto immediato della conoscenza dell'uomo. In questo modo il pensiero perde il proprio carattere intenzionale, ossia non è più il trasparire dell'essere all'intelletto umano, e diviene problematico garantire la corrispondenza tra le idee e gli oggetti esterni alla coscienza.

Con Kant (1724-1804) si ha il “momento” *tematico* della filosofia moderna, poiché egli *tematizza e teorizza* lo gnoseologismo. Traendo rigorosamente le conseguenze della teoria cartesiana (e lockiana) della conoscenza, esclude la conoscenza teoretica della realtà esterna com'è in sé stessa (noumeno) e la limita al fenomeno, costituito da una materia molteplice e diveniente unificata e formata dall'a priori del soggetto. La scienza non oltrepassa l'ambito empirico-fenomenico e perciò la metafisica non è scienza.¹ Infatti, la metafisica pretende di cogliere le condizioni incondizionate, perciò metafenomeniche, dei fenomeni, ma esse non possono essere oggetto di esperienza in quanto quest'ultima è sempre solo di fenomeni.

Con l'idealismo entriamo nel “momento” *risolutivo* del pensiero moderno. Se il noumeno è pensabile, non può essere esterno al pensiero. Così l'idealismo evidenzia la contraddittorietà e perciò la nullità del concetto kantiano di “cosa-in-sé”, simultaneamente esterna e interna al pensiero. Del resto, lo gnoseologismo è già “viziato” *ab origine* da due aporie presenti nel ragionamento cartesiano: a) l'io dubita di essere un corpo, ma dal non saperlo non si può affermare di non esserlo; b) dall'esempio dei sogni si può solo trarre la conclusione che è possibile dubitare dell'esistenza degli oggetti sentiti, ma non del sentire, che infatti è immediatamente evidente: non posso sentire

¹ Con la metafisica cade anche l'idea di Dio quale via mediata per recuperare, come avevano fatto Cartesio e il razionalismo, la conoscenza dell'essere noumenico (della realtà esterna al soggetto).

caldo o freddo senza sentirmi corporeo (ed è proprio per questo che in sogno immagino di sentire qualcosa che non c'è, poiché il sentire mi è proprio). L'idealismo soggiunge che, se il noumeno non esiste, l'essere si riduce al fenomeno, pensabile e quindi interno al pensiero, ossia *fisicamente* identico al pensiero e *prodotto* da questo. L'aporia strutturale dell'impianto idealistico è che questa identità fisica e produzione dell'essere da parte del pensiero non consta, non è un'evidenza immediata, che sola può fondare una tesi che voglia dire come stiano effettivamente le cose. Inoltre, l'idealismo pone da se stesso le basi per la propria “autodissoluzione”, perché “fuori” e “dentro” sono opposti correlativi, si accompagnano sempre, stanno o cadono insieme. Pertanto, l'essere non né esterno né interno al pensiero.

Per questo Bontadini considera la parabola della filosofia moderna come un *autodissolvimento*, che permette il ritorno al realismo metafisico pre-moderno, ma secondo Barzaghi (2022, pp. 22-23) è un'attualizzazione-inveramento del realismo metafisico, recuperato *potendo escludere l'obiezione escludente della modernità*: il realismo metafisico è afferribile non più come meramente presupposto (come nella filosofia antica e medievale), ma come principio primo incontrovertibile, *dimostrato elencticamente* dall'autonegazione della negazione moderna di tale principio sia nella forma del dualismo gnoseologico sia in quella dell'immanentismo idealistico: il pensiero *non può non pensare* l'essere. Ciò implica che “*il pensare è l'autotrasparenza dell'essere*. La trasparenza dell'essere si identifica con l'essere che traspare” (Barzaghi, 2022, p. 24).

Tuttavia, l'autodissolvimento suddetto non ha eliminato la “storia degli effetti” della filosofia di Kant e il *kantismo* sarà qui identificato con tale *Wirkungsgeschichte*, assunta nel suo più ampio spettro,² non limitatamente al “neokantismo” contemporaneo (con cui, per es., si confrontano Lorini, 2020b, e Contadini, 2024). Dato che questo numero della rivista, occasionato dalla ricorrenza dei trecento anni dalla nascita di Kant (1724), si domanda quali prospettive emergano dal suo incontro con altre correnti di pensiero, il nostro intento è di tematizzare il suo incontro con il realismo metafisico inverato dal superamento dello gnoseologismo.³

2. Proposta di un'ermeneutica anagogica del pensiero di Kant

Di primo acchito, però, tale incontro parrebbe condurre solo a tre atteggiamenti possibili da parte di chi, come noi, condivide il realismo metafisico: o ignorare il kantismo in quanto anti-realistico o polemizzare con tutte le sue forme storiche rimproverando loro di basarsi sui presupposti gnoseologici autoconfutatisi (come fanno, per es., Baronessa, 2018, e Cavalcoli, 2018), oppure ancora considerarlo una delle tante “visioni del mondo” che convivono con quelle diametralmente opposte, come il realismo metafisico. A nostro parere, però, si tratta di tre

² S'intende la catena interpretativa che collega generazioni di autori che con il suo pensiero si sono confrontati, riprendendone e riattualizzandone il magistero filosofico. Ne sono esempi: Abel (2020), Motta (2020), Zöller (2020), Silva (2020), Lyssy (2020), Dalissier (2020), Benoist (2020), Tommasi (2020; 2024), Blomme (2024), Luise (2024), Sala (2024), Sardinha (2024), Fossati (2024), Lorini (2020a; 2024).

³ Tale incontro tra kantismo e realismo metafisico è agevolato, sotto un certo aspetto, dal fatto che ancora nell'*Opus postumum* Kant ha rifiutato l'esito idealistico, nel senso schellinghiano ed hegeliano, del suo idealismo trascendentale (Branca, 2024).

alternative “sconfortanti”: ignorarlo semplicemente non è onesto né corretto e poi noi siamo immersi nella “storia degli influssi” della filosofia moderna; la polemica continua è sterile e misconosce una tesi dell’Aquinata (*Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 5, ad 4m), esponente fondamentale del realismo metafisico, secondo cui non c’è dottrina così falsa da non contenere in sé elementi di verità; la relativizzazione delle due posizioni a visioni del mondo finisce per svilire entrambe, perché ritenerle indifferentemente valide (relativamente ai sostenitori di ognuna) equivale a svuotarle di valore aletico, renderle meramente verisimili, un atteggiamento anti-filosofico.

La quarta alternativa che proponiamo in questa sede ha il pregio di non squalificare né il realismo metafisico né il kantismo e consiste nella proposta di una declinazione del kantismo, che chiameremo “sovrakantismo”, compatibile con il realismo metafisico, conseguita attraverso un’*ermeneutica anagogica* del pensiero di Kant che prende avvio dalle seguenti riflessioni di Barzaghi (2022, pp. 26 ss.).

La filosofia è il *logos*, cioè il *discorso fondativo*. Se la filosofia-*logos* smarrisce la propria *mens* fondativa, allora passa alla condizione di *mythos*, cioè diventa *narrativa*. [...] Nella situazione in cui il *logos* è diventato *mythos* occorre oltrepassarlo con un *Sovra-logos* divino. Questa operazione è propria dell’*Anagogia*. Ma l’Anagogia fa questa operazione anche indipendentemente dal decadimento del *logos* a *mythos*. Essa interpreta come *mythos* i filosofemi anche argomentati, cioè con la *mens*, perché un conto è la *mens* umana e un altro, più intensa, è la *mens* divina. [...] Si tratta di entrare nella *mens* implicita del *logos* di Parmenide, di Platone, di Aristotele, di Severino ecc., così da scoprire il loro *intravedere* il “Disegno eterno” implicito o implicato o dentro le pieghe di ciò che chiamavano rispettivamente “Ben rotonda sfera”, “Iperuranio”, “Pensiero di Pensiero”, “Apparire infinito degli eterni”. Non si tratta di far dire ai filosofi quello che non volevano dire, ma di far dire loro quello che volevano dire ma non erano capaci di dirlo (Barzaghi, 2022, pp. 30-31).

La *prospettiva dell’intero*, costitutiva della metafisica, si chiama *anagogia*, una visione teoretica “dall’alto”, dal punto di vista che non può essere oltrepassato (nulla cade fuori dell’intero, altrimenti non sarebbe l’intero). Sul piano teologico l’Intero è il Disegno divino eterno centrato cosmicamente e storicamente in Cristo crocifisso, morto e risorto. Se si prende l’intero, si ha l’idea *formale* di ciò che è il Disegno; solo *nell’esperienza* si vedono quali siano le strutture specifiche in cui l’intero si declina (Barzaghi, 2019a, pp. 106-109). Il Disegno è Cristo quale Esemplare, unità di Esemplante ed Esemplato; quest’ultimo è il creato visto dall’Esemplante come partecipazione similitudinaria di sé, non un duplicato divino del creato, ma il creato in quanto tale dentro l’atto creatore, fuori del quale non esiste nulla, poiché tutto è posto nell’atto creatore che è identico all’essenza di Dio (nella semplicità ed eternità in cui *esse* e *operari* coincidono e sono simultanei). Per essere vista nel suo essere “pieno”, la creatura va vista *ex parte causae*, come la vede Dio in se stesso: quale realizzazione similitudinaria della sua propria essenza. Perciò, l’anagogia è anche *la visione di tutte le visioni (del mondo)*, poiché Dio “nel suo vedere sé vede sé e noi e il nostro vederlo” (Barzaghi, 2022, p. 25), “cioè la visione che sa includere in sé anche l’altro da sé quale modo implicito di intravedere il *Mistero nascosto dai secoli eterni*. Se tutto sussiste in Cristo (*Col* 1,17) e Cristo è tutto in tutti (*Col* 3,1), velatamente o in qualche modo in ogni cosa il mistero di Cristo si affaccia” (Barzaghi, 2022, p. 46).

A queste riflessioni di Barzaghi aggiungiamo le seguenti considerazioni: essendo Dio immateriale ed eterno, inesteso nello spazio e nel tempo, nel suo sguardo l'Intero-Disegno è già *escatologico*, definitivo (mentre *sub specie temporis* il creato è in progresso verso la sua condizione escatologica),⁴ ossia Dio vede ogni creatura, compresa ogni cultura e civiltà, nella sua *compiuta* vocazione pleromatica singolare, unica ed eterna, nel contempo in piena comunione con quella di tutte le altre, ossia vede ogni filosofia, religione, cultura... come diafania piena del Disegno cristocentrico, mentre sul piano creaturale temporale questo riflesso è manifestato, come si è detto, in modo oscuro, incompiuto, manchevole e difettoso (Andolfo, 2022c). Monchanin antepone al nome di ogni religione non cristiana il prefisso “sovra” per indicare la sua condizione di vocazione compiuta nel Pleroma escatologico. Analogamente, il “sovrakantismo” sarebbe la piena realizzazione della vocazione a cui il kantismo è chiamato come parte e riflesso del Disegno divino. Tuttavia, siccome non possiamo identificarci con la visione eterna e assoluta, incondizionata, di Dio, noi qui per “sovrakantismo” indichiamo un kantismo “trasfigurato”, secondo la terminologia dell'aspetto missiologico della teologia di Monchanin (Vagneux, 2020, pp. 344-400): “trasfigurare” significa “oltre-passare attraverso”, ossia oltrepassare qualcosa attraversandolo; nel nostro caso, significa non solo assumere le tesi di fondo del kantismo e poi applicare ad esse il *sovrakantismo* anagogico per evidenziare come riflettano oscuramente il Disegno eterno, ma anche “purificare” il kantismo dalle sue aporie gnoseologiche in modo da oltrepassarlo (aspetto espresso dal prefisso “sovra”) passando attraverso, ossia senza eliminare, i suoi capisaldi, in modo che il *sovrakantismo* anagogico possa evidenziare come dopo la purificazione il kantismo rifletta meno manchevolmente il Disegno divino. Nel caso di Kant l'ermeneutica anagogica risulta addirittura agevolata dal fatto che egli non solo ammette l'esistenza di Dio, ma soprattutto considera filosoficamente rilevante la questione di Dio. Sottoscriviamo, pertanto, la seguente osservazione di Melchiorre (1991, p. 6):

Una volta che le conquiste originali e decisive del kantismo siano acquisite, si dovrà pur indicarne la forza di ricomprensione e di coerenza che esse racchiudono, anche al di là dell'esplicita proposta di Kant e anche al di là delle oscillazioni o delle aporie presenti nel discorso kantiano. Tutto questo, dicevo, comporterà inevitabili scelte: l'infedeltà alla lettera può infine diventare una fedeltà interiore! Naturalmente, l'importante è che alle spalle non sia dimesso lo sforzo dell'imparzialità filologica, che il detto e il non detto siano in ogni caso distinti, che le difficoltà interpretative siano pur sempre dichiarate.

Prima di entrare nel vivo dell'interpretazione anagogica della filosofia di Kant, vorremmo evidenziare che la legittimità dell'anagogia si rivela fondata anche sul piano filosofico, non solo su quello teologico che presuppone la fede. Monchanin designa con *philosophia perennis* il ricorrere in tutte le civiltà, religioni e filosofie della problematica del rapporto dell'Uno con il molteplice. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, questa tematica è centrale anche

⁴ Del resto, il Pleroma escatologico è il compimento delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo: in quanto la missione coincide con la processione è eterna, *definitiva*, mentre il suo effetto temporale è *storico*, “in esodo”. Anche questa dialettica tra escatologia *sub specie aeternitatis* ed escatologia *sub specie temporis* è una questione di *visione*: quella eterna di Dio è di tutti gli istanti l'uno nell'altro, mentre quella temporale umana è degli istanti in successione e non è integrale perché nessun uomo riesce a vedere l'intera successione degli istanti del tempo, ossia non ne vede la meta.

in Kant, sicché il kantismo è un'espressione della *philosophia perennis* nell'accezione suddetta, poiché offre una propria soluzione a tale questione, che tuttavia si mostra aporetica. Secondo Monchanin, pressoché tutte le differenti risposte a tale problematica sono accomunate dall'aporeticità, tendendo o a svalutare o a negare il molteplice o a farne lo sviluppo che dà compimento all'Assoluto a spese dell'Unità assoluta. L'euforia per lui è offerta dalla *philosophia christiana*, intesa come metafisica che si lascia "fecondare" da concezioni introdotte dalla rivelazione, pur mantenendo il proprio statuto epistemologico diverso e autonomo da quello della teologia. Infatti, la rivelazione cristiana introduce un nuovo concetto di "unità", l'*Uno-molteplice assoluto*, assolutamente Uno e assolutamente molteplice (l'infinito di distinzione delle Ipotesi, irriducibili a un'unità ontologica superiore, eppure consustanziali), *Uno perché molteplice, molteplice perché Uno*.⁵ Il molteplice è elevato all'assoluto quale pienezza ontologica dell'Uno e pertanto l'unità di Dio è *syn-ben*, il suo essere è *eo-esse* (Andolfo, 2022a, pp. 92-95) e la metafisica fecondata da questa novità cristiana è da lui denominata "sinontologia".

3. Assumere i capisaldi del pensiero di Kant e il filone speculativo che in esso è in tensione con lo gnoseologismo

Il primo passo dell'interpretazione anagogica consiste nell'*assumere* i principali capisaldi del pensiero di Kant tematizzati soprattutto nelle tre Critiche. Non si può che partire da quella che Kant stesso definisce la propria "rivoluzione copernicana": i *transcendentali*, che per la metafisica classica (realistica) sono *leges entis*, le condizioni ontologiche senza le quali si toglie l'oggetto stesso, sono in realtà *leges mentis*, le condizioni dell'oggetto *in rapporto al soggetto*, della conoscibilità, intuibilità e pensabilità dell'oggetto, le strutture della sensibilità e dell'intelletto *del soggetto*, quindi a priori. È l'oggetto che si adatta alla natura della facoltà dell'intuizione sensibile e ai concetti dell'intelletto del soggetto. I restanti capisaldi sono i seguenti:

- 1) *fenomeno*: è l'oggetto quale appare al soggetto e consta di una "materia", la modificazione che produce nel soggetto, e di una duplice "forma" a priori, spazio e tempo, che esprimono il "modo di funzionare" della sensibilità;
- 2) *noumeno*: è l'oggetto com'è *in sé*, coglibile solo dall'intuizione dell'Intelletto divino in quanto originario, che produce i propri contenuti, a differenza dell'intuizione sensibile umana, il cui contenuto (materia) non dipende dal soggetto (per Kant non è possibile un'intuizione intellettuale umana);⁶ è in contraddittorio e perciò pensabile, ma

⁵ Monchanin individua il concetto che rende conto dell'inaudita articolazione in Dio dell'uno e dei molti nella *pericoreti o circumincessione*, connessa alla *relazione*. L'ipseità (*esse sibi*) di ogni Ipotesi è la pura relazione alle altre due come *estasi sostanziale (esse ad)* verso di loro e insieme è un'*estasi sostanziale (esse in)*, la reciproca inerenza o immanenza delle Persone. Le relazioni costituiscono, distinguono e uniscono in perfetta comunione le tre Ipotesi, che sono *relazioni sussistenti*. "L'unità [dell'essenza divina o *Deità*] nella quale i Tre sono costituiti è la stessa unità [pericoretica, comunionale] che essi costituiscono con il fascio delle loro reciproche relazioni sostanziali" (Vagneux, 2020, p. 94), poiché in Dio l'*amore* è la definizione tanto della *Deità* quanto della comunione tripersonale intratrinitaria.

⁶ Mentre nel *realismo gnoseologico*, sottolinea Del Grosso (2021, pp. 83-87), le essenze universali *astrutte* hanno consistenza reale in quanto originano dalle realtà dell'esperienza sensibile, delle quali sono una sorta di "impronta" impressa nell'anima umana, in Kant, venendo meno l'astrazione dei predicati-categorie dall'ente reale, viene negato il darsi di intuizioni intellettuali e i concetti e i giudizi diventano *funzioni* con cui il soggetto rende immanente a sé e conosce il dato empirico nella sua materia (fenomeno). Le forme a priori dello spazio e del tempo sono *dell'oggetto* (ossia non sono mere funzioni del soggetto), ma non sono *dall'oggetto*, essendo *a priori*, esse sono come la luce: determinando la materia fanno apparire alla coscienza il dato sensibile e rivelano se stesse.

non conoscibile dall'uomo;

3) *categorie dell'intelletto*: sono i principi-*funzioni*-forme a priori che rendono *pensabile* un oggetto e i modi con cui l'intelletto unifica, ordina e sintetizza il molteplice dato dall'intuizione pura (spazio e tempo) secondo verità;

4) *Io penso*: è la forma stessa dell'intelletto, l'unità delle molteplici categorie, l'autocoscienza trascendentale,⁷ diversa dall'io empirico in quanto struttura del pensare comune a ogni soggetto empirico, ciò per cui ogni soggetto empirico è pensante e cosciente; è l'unità in cui il molteplice caos delle impressioni viene unificato;

5) *schema trascendentale*: è l'intermediario che permette l'applicazione delle categorie ai fenomeni, dato che intuizione (sensibile) e intelletto (puro) sono tra loro eterogenei; ogni categoria si applica al fenomeno con un proprio schema, comunque connesso al tempo, che è omogeneo sia ai fenomeni sia ai concetti intellettivi in quanto forma pura ed è prodotto dall'immaginazione trascendentale (“lo schema come determinazione della temporalità secondo regole a priori”, Melchiorre, 1991, p. 136);⁸

6) *idee della ragion pura*: sono i concetti puri della ragione, la facoltà di sillogizzare, e sono le idee dell'*anima* come unità ontologica dell'io, del *mondo* come unitotalità metafisica e di *Dio* quale Esemplare di tutte le realtà; sono “vuote” di contenuto poiché sorgono dall'erronea applicazione ai noumeni della categoria della sostanza che vale solo per i fenomeni: per es., non si può ricavare dall'idea di Dio la sua *esistenza reale*, che può solo essere data nell'esperienza;⁹ sono “regolative” in quanto valgono per ordinare sistematicamente i fenomeni, ma solo *ipoteticamente, come se* quelli relativi all'uomo dipendessero dall'anima, quelli concernenti la natura dipendessero dall'unità metafisica del mondo e tutti dipendessero da un Intelletto supremo;

7) *etica formale del dovere*: gli “imperativi categorici” sono le *leggi morali*, principi pratici oggettivi e validi per tutti gli uomini, *comandi o doveri* che esprimono la necessità oggettiva dell'azione¹⁰ e che valgono per la pura forma di legge, la razionalità, e non per il contenuto;¹¹

⁷ “Ogni mia rappresentazione, per poter essere davvero percepita come *mi*, deve essere accompagnata dall'intuizione del pensare in atto, ovvero ogni atto di conoscenza, che è sintesi del sensibile (fenomeno e intuizione pura spazio-tempo) e dell'intellettivo (categorie e giudizi *a priori*), deve presentarsi all'interno di un atto di autocoscienza che mi fa intuire che io sto pensando” (Del Grosso, 2021, p. 95). È l'*Io penso*: metacategoriale in quanto funzione che unifica tutte le categorie; “appercezione” perché spontaneo come l'appercezione empirica, ma “pura” in quanto priva della materia della sensazione (fenomeno). Tuttavia, quella dell'Io penso, l'intuizione di sé da parte dell'Io, non è un'intuizione propriamente detta, che in senso kantiano è solo sensibile, bensì una mera *funzione*, sia pure, aggiungeremmo noi, la funzione delle funzioni.

⁸ Come lo schema delle categorie dell'intelletto è l'intelligibilità che esse proiettano sull'intuizione sensibile, così anche le idee della ragione proiettano sull'intelletto uno schema, coincidente con “l'aspetto per cui concetti e principi dell'intelletto si presentano come esempi di una universale intelligibilità del reale” (Rovighi, 1981, p. 654), certezza che le idee della ragione esprimono, sebbene l'intelletto non riesca a conoscere tale intelligibilità interale.

⁹ Anima, mondo e Dio sono tre incondizionati: come tali non si possono rinvenire nell'esperienza, che è solo di fenomeni, condizionati dalle forme a priori dell'intuizione sensibile.

¹⁰ “Se la ragione determinasse completamente la volontà [senza l'interferenza di fattori emotivi ed empirici], l'azione avverrebbe immancabilmente secondo tale regola” (Kant, 1982). La condizione espressa nella protasi può darsi perché esiste una legge morale con valore universale (esistenza che per Kant è un'evidenza immediata, ma non come intuizione intellettuale).

¹¹ La legge deterministica della natura sensibile funge da “schema” (immagine per raffigurare le legge e la natura intelligibili) per sussumere un'azione particolare, sensibile, sotto la legge morale, pura: se la massima che ispira tale azione diventasse legge deterministica di una natura in cui fossimo costretti a vivere e non ne risentissimo, allora l'azione sarebbe conforme al dovere.

8) *postulati della ragion pratica*: sono quei presupposti che devono essere ammessi per dare ragione della legge morale e del suo esercizio; dato che quest'ultima è un fatto innegabile, devono esistere anche quelli, che sono poi le tre idee della ragione pura dotate, sul piano pratico, di esistenza e realtà oggettiva, pur restando inconoscibili sul piano speculativo:

- la *libertà* dell'uomo nella sua dimensione *noumenica*, che è rivelata dal dovere (per seguire la legge perché è legge, la volontà non dev'essere determinata necessariamente da impulsi sensibili);¹²
- l'*esistenza di Dio*, indispensabile per adeguare al grado di virtù raggiunto dall'individuo la felicità, operazione impossibile all'uomo in quanto la virtù come attuazione del dovere morale non genera la felicità, che pure è necessaria affinché si consegua il sommo bene;
- l'*immortalità dell'anima*, necessaria all'asintotica adeguatezza perfetta della volontà umana alla legge morale, che è un'esigenza del sommo bene, ma che richiede un processo infinito possibile solo con un perdurare infinito del soggetto umano; l'aspetto noumenico dell'uomo non è soggetto al tempo, condizione solo dei fenomeni;

Il nono caposaldo è il *Giudizio riflettente*, tematizzato nella *Critica del Giudizio*, in cui la facoltà del Giudizio, strettamente collegato al *sentimento puro*, è concepita come distinta dall'intelletto conoscente e dalla ragion pratica e intermedia tra loro; essa è il fondamento dell'unità tra il mondo noumenico, a cui è possibile dare solo realtà pratica, e il mondo fenomenico; la sua funzione è di mediarli, sia pure non teoreticamente. Siccome il Giudizio è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale, qualora sia dato solo il particolare e invece l'universale sia da ricercare, allora il Giudizio si definisce "riflettente" in quanto tale universale non è una forma a priori dell'intelletto, bensì "un principio della riflessione su oggetti per i quali oggettivamente ci manca affatto una legge" (Kant, 1979), perciò è analogo alle idee della ragion pura e infatti Kant lo identifica nell'*idea di finalità*. La "riflessione" consiste nel comparare e congiungere mutuamente le *rappresentazioni*, ossia gli oggetti del Giudizio riflettente sono fenomeni, di cui si cerca d'individuare l'*accordo* sia tra loro sia con le facoltà conoscitive e con la libertà del soggetto. L'analogia con le idee regolative della ragion pura indica che l'idea di finalità è una mera *ipotesi, come se* potessimo considerare l'unitotalità della natura sensibile secondo il progetto dell'Intelletto divino, perciò dotata di uno scopo. Questa finalità del fenomenico è accostabile alla finalità morale, poiché oltrepassa il determinismo meccanicistico della natura e ne rende possibile l'*accordo* con la libertà.

Tra i tipi di Giudizio riflettente è rilevante per il nostro tentativo ermeneutico soprattutto quello *teleologico*, secondo cui, pur non potendo intuire sul piano conoscitivo la finalità di *tutta* la natura, poiché sarebbe necessaria un'intuizione intellettuale di cui l'intelletto umano non è capace, tuttavia secondo la natura peculiare della facoltà conoscitiva dell'uomo, ossia *sul piano soggettivo*, non è possibile giudicare la possibilità e l'esistenza di certe realtà naturali, come gli organismi viventi, se non pensando a una causa che agisca intenzionalmente, un essere che li produca analogamente alla causalità di un intelletto, ossia teleologicamente, e che quindi produca finalisticamente l'intera natura fisica, l'intero mondo fenomenico, servendosi di cause meccaniche. Il principio teleologico

¹² Questo postulato è connesso all'idea del mondo, oggetto della terza antinomia della dialettica trascendentale, quella tra il mondo inteso come retto dalla sola causalità meccanicistica o come retto anche da una causalità libera.

corrisponde, così, all’idea della ragione più ricomprensiva di tutte: quella di Dio. “La teleologia non trova la perfetta conclusione delle sue investigazioni che in una teologia” (Kant, 1979, p. 271). Nella conclusione della *Critica del Giudizio* Kant soggiunge che nella prospettiva soggettiva del Giudizio riflettente lo scopo della natura è la realizzazione del fine morale dell’uomo, il quale quindi è il fine *ultimo* della natura, rispetto al quale tutte le altre realtà naturali costituiscono un sistema di fini.

Il secondo passo dell’interpretazione anagogica della filosofia di Kant consiste nel *purificare* i suddetti capisaldi dal loro condizionamento gnoseologico, operazione agevolata dalla presenza, *nello stesso Kant*, di un filone speculativo che contrasta con il suo gnoseologismo e con l’idealismo, evidenziato da Melchiorre (1991) partendo dalla definizione kantiana dell’*analogia* come una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose totalmente dissimili (analogia di proporzione).

Da un lato, lo studioso indaga i nessi analogici che in Kant costituiscono l’unità della coscienza sul piano trascendentale: ogni piano-modo *conoscitivo* costituisce un sistema di relazioni e di unità: unità dell’esperienza (intuizione), unità dei concetti (intelletto), unità delle idee (ragione).

Dall’altro, ricerca i referenti *oggettivi* di tali nessi,¹³ approfondendo il ruolo mediatore svolto dallo schematismo. “Che cosa permette a Kant di dire che la stessa capacità immaginativa dispone sia di una facoltà empirica sia di una produttività pura [a priori]?” (Melchiorre, 1991, p. 22). Kant risponde che l’immaginazione dipende dall’intelletto rispetto all’*unità* della propria sintesi intellettuale e dalla sensibilità rispetto alla *molteplicità* dell’apprensione. Proprio per questo Melchiorre (1991, p. 22) chiosa: “Non dobbiamo qui introdurre proprio la figura dell’analogia e nel senso forte di una relativa identità di piani e di strutture conoscitive [analogia di partecipazione]?” (p. 22). Infatti, se l’eterogeneità dei due campi fosse assoluta, sarebbe impraticabile la sussunzione dell’esperienza nell’intelletto.¹⁴ In questa direzione parrebbe andare Kant stesso in quei passaggi delle sue opere in cui definisce il noumeno come l’unità che dev’essere ritrovata *nel* molteplice della conoscenza fenomenica, ma il condizionamento, da un lato, della concezione atomistica della sensazione propria dell’empirismo e, dall’altro, del presupposto razionalistico del mondo quale universo di sostanze separate irrelate lo conduce a sostenere che l’unità delle rappresentazioni dell’oggetto percepito sia frutto dell’immaginazione, che è a priori ed è ricompresa nella facoltà intellettuale, ossia che tale unità è una *costruzione del soggetto*.

Infine, Melchiorre individua nel Giudizio teleologico “la via mediale più ricomprensiva: quella in cui l’intelligenza analogica, in forza della propria duplicità, si volge alla massima coniugazione dei molti e dell’uno” (Melchiorre,

¹³ “Noi possediamo intelletto, in effetti, tanto a condizione che vi siano differenze nella natura quanto anche a condizione che gli oggetti della natura siano in sé omogenei, poiché è proprio la molteplicità di ciò che può venir compreso entro un concetto che costituisce l’uso di questo concetto” (Kant, 1976, p. 669). La legge del *continuum* delle forme logiche presuppone quella che Kant chiama “legge trascendentale del *continuum* in natura”, che, pur essendo un’idea meramente regolativa della ragione, ha valore trascendentale “e questo significa a un tempo che per essa si può pensare a una sistematicità della natura stessa, e anche a una corrispondenza o a una conformità del pensiero con l’essere” (Melchiorre, 1991, p. 35).

¹⁴ Anche secondo Del Grosso, lo schematismo trascendentale non spiega come di fatto possa avvenire l’armonizzazione tra il senso che intuisce e l’intelletto che pensa, tra loro eterogenei. “Se non si ammette una capacità intuitiva dell’intelletto secondo cui esso è in grado, non solo di concepire essenze universali, ma anche di arrivare *direttamente* all’empirico fornito dal senso, la spiegazione del rapporto tra sensibilità e intelletto, tra singolare e universale, resterà sempre problematica” (Del Grosso, 2021, p. 101).

1991, p. 54). Emerge da ciò l'idea regolatrice di un *intellectus archetypus*, sicché il Giudizio deve fondarsi sulla prova teologica di Dio. Tuttavia, siccome per Kant l'esistenza dell'Incondizionato può essere data solo a posteriori, il cui ambito, però, è circoscritto al condizionato, l'esistenza dell'Incondizionato resta una mera *possibilità ideale*. Nel contempo, Kant (1976, p. 470) afferma: “Se il condizionato è dato, è allora data altresì l'intera somma delle condizioni, e quindi è dato l'assolutamente incondizionato”. “La *realtà* dell'Incondizionato” – chiosa Melchiorre (1991, p. 58) – “costituisce dunque la condizione necessaria per la possibilità di ogni determinata realtà”,¹⁵ anche se in quanto noumeno resta sconosciuta all'uomo. Kant oscilla tra l'affermazione apodittica dell'esistenza di Dio e la sua riduzione a un'esigenza della pura ragione, una necessità meramente ipotetica, poiché, secondo Melchiorre, non riesce ad affrancarsi dall'empirismo umano, secondo cui il reale è solo l'esperibile, e quindi il noumeno è relegato al piano delle ipotesi; ma “quando un'ipotesi sbocca nella necessità di un risultato, non cessa di essere ipotesi per convertirsi appunto in un asserto apodittico?” (Melchiorre 1991, p. 64). Altrimenti “si dovrebbe respingere sul piano delle ipotesi non soltanto l'idea dell'Incondizionato, ma la sua stessa valenza trascendentale: cadrebbe d'un sol colpo l'intero edificio della *Critica*” (Melchiorre, 1991, p. 72).

In conclusione, Melchiorre (1991, p. 101) individua in Kant una “non secondaria componente speculativa”, non armonizzabile con l'eredità gnoseologica, empiristica e razionalistica presente nel kantismo e il cui sviluppo, anzi, avrebbe compromesso tale eredità. È una componente che ricorre soprattutto là dove Kant si serve delle *mediazioni analogiche*: la domanda metafisica, dice Kant, vive sulla linea del *limite*, poiché mette in questione l'assolutezza del mondo fenomenico e pone un ambito metafenomenico, che ricomprende ogni fenomeno, ma che è inconoscibile per la ragione umana, indissolubilmente connessa alla fenomenicità.

Poiché “un limite è esso stesso qualche cosa di positivo che appartiene tanto a ciò che vi è compreso quanto allo spazio che circonda una data totalità, è pure conoscenza positiva quella per la quale la ragione si estende sino a questo limite” (Kant, 1945, pp. 203-204). L'estendersi non equivale, certo, a una conoscenza determinata del soprasensibile in sé, ma non per questo coincide con il vuoto silenzio: le sue determinazioni, forgiate dalla parte dell'uomo, costituiscono solo un sapere per analogia. E tuttavia in questo viene a parola “il fondamento supremo di ogni esperienza”. La metafora del limite si rivela così ricomprensiva di quella linea di pensiero che abbiamo cercato sin qui di rintracciare nel testo kantiano. E per questo può ben porsi al termine dei diversi sondaggi: vi si ritrova l'unità analogica dei piani coscienziali e ancora il nesso di questi con il mondo fenomenico da un lato e con il mondo noumenico dall'altro;¹⁶ vi si ripete ancora il movimento riflessivo che dalla realtà del condizionato deve risalire con necessità all'asserto dell'incondizionato [...]. Nel connettere “ciò che conosciamo con ciò che

¹⁵ Questa affermazione di Kant richiama la sua opera *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, che parte dall'esistenza del possibile per coglierlo come conseguenza dell'esistenza necessaria di Dio quale principio. È un'argomentazione differente dalla prova ontologica criticata da Kant in quanto pretende di affermare l'esistenza necessaria di Dio partendo dalla mera idea di una possibilità assoluta per dedurre analiticamente l'esistenza. Un'interpretazione differente di detto argomento kantiano, ma che parimenti ne valorizza la profondità, è in Sacchi (2024).

¹⁶ “L'intelletto costituisce un oggetto per la ragione, allo stesso modo che la sensibilità costituisce un oggetto per l'intelletto” (Kant, 1976, p. 675). L'intelletto, rileva Melchiorre (1991, pp. 161-163) è il termine medio presente nei due rapporti, sicché l'unità che tramite esso viene garantita al molteplice dell'esperienza si fonda su un riferimento *unitario metacategoriale*: le quattro idee della ragione, mediante le quali sono unificati i quattro campi categoriali dell'intelletto, ma tra esse è l'idea di Dio il riferimento ultimo per l'unità del molteplice.

non conosciamo” (Kant, 1945, p. 195), l’analogia affonda dunque le sue radici nell’ignoto che fonda e accomuna, che tutto trascende e tutto comprende, ma che perciò è a un tempo presente nella realtà di quanto è compreso e solo in questa si lascia nominare (Melchiorre, 1991, pp. 107-108).

Kant ammette anche altre mediazioni analogiche: sul piano della ragion pratica, tra la legge morale (intelligibile) e l’esperienza sensibile, ambito dell’azione etica, mediante il *tipo* della legge morale, un *analogon* dello schema che l’intelletto sottopone a un’idea della ragione e che può essere esibito in oggetti dei sensi; sul piano della storia, varie figure ideali (regno dei fini, regno di Dio, *respublica noumenon*, repubblica morale, *corpus mysticum* degli esseri razionali) designano il *maximum* di conciliazione storica dell’uno e dei molti, delle libertà singole con le libertà di tutti, la norma eterna di ogni costituzione civile in generale, mediata con il concreto storico attraverso “casi” conformi all’ideale offerti dall’esperienza, sintetizzabili nella nozione di *respublica phaenomenon*, “segni” visibili che indichino un’approssimazione (mai colmabile) della storia come fenomeno alla norma eterna invisibile.¹⁷ Tuttavia, “quale potrà essere il valore degli schemi o dei segni storici, se questi non rivelano una effettiva partecipazione con ciò di cui sono medio e segno?” (Melchiorre, 1991, p. 142).

È un filone speculativo che, senza i condizionamenti suddetti, avrebbe portato Kant dall’analogia di proporzione a quella di partecipazione. Se lo schema della ragione trova il proprio referente nello schema dell’intelletto e ne rende più coerente la forza sintetica, che vale solo nel riscontro dell’esperienza, ogni piano della coscienza risulta implicitamente *condizione intrinseca* dell’effettiva funzionalità del piano successivo e quindi condizione del suo stesso *essere* e “sembrano così riferirsi a uno statuto analogico della stessa realtà” (Melchiorre, 1991, p. 164), tanto più che la riflessione trascendentale nella *Critica del Giudizio* nasce “all’interno del più concreto tessuto dell’esperienza. [...] Siamo così andati oltre il detto di Kant? [...] A tanto siamo giunti proprio con la lettura di Kant” (Melchiorre, 1991, p. 167).

4. “Purificare” i capisaldi kantiani dal condizionamento gnoseologico e “trasfigurarli”: con Kant oltre Kant

Liberarsi dal presupposto empiristico, razionalistico e gnoseologico “è raggiungere quella ‘linea del limite’ in cui si dischiude l’originale profondità del kantismo” (Melchiorre, 1991, p. 120).

Per attuare la “purificazione” dei suddetti capisaldi del kantismo dal loro condizionamento gnoseologico applicheremo loro un *criterio analitico* (nel senso dell’*analysis-resolutio* della dialettica in accezione neoplatonico-scolastica) basato sulla logica aletica (nell’accezione di Antonio Livi; cfr. Andolfo, 2020), riconducendoli alle *evidenze immediate materiali o verità dell’esperienza* alla base del realismo metafisico, che in quanto immediate fondano tutte quelle mediate conseguibili con il ragionamento. Si tratta di giudizi “indicali”, esistenziali, di cui proponiamo la seguente formulazione:

¹⁷ La Chiesa visibile è “accettata come rappresentazione, come schema di un regno invisibile delle libertà”, ma la bontà delle Chiese storiche “dovrebbe essere misurata dalla loro capacità di scomparire e di cedere il passo [...] a una pura interiorità del regno di Dio” (Melchiorre, 1991, pp. 138-139).

- 1) *qualcosa* è, esistono molteplici enti finiti e divenienti.
- 2) Nel conoscere gli enti *io mi percepisco come soggetto dell'attività conoscitiva* e dotato di *autocoscienza*¹⁸ e *insieme come un ente tra gli enti*. Queste prime due evidenze immediate sono *cooriginarie*, come rileva Del Grosso (2021), pena l'assunzione dogmatica di un mondo extra-soggettivo e il paradosso di ammettere la possibilità di verificare l'esistenza extramentale dell'oggetto di coscienza spogliandosi della coscienza, mentre tale verifica può essere solo un atto conoscitivo. Infatti, prendere coscienza delle cose ed esistenza delle cose si manifestano in un unico originario atto di esperienza.¹⁹
- 3) Come colgo immediatamente che certe realtà mi sono intenzionalmente presenti come oggetti di conoscenza altri da me (e tra queste alcune sono altri "io" in quanto dotate di autocoscienza), mentre altre sono miei stati affettivi, così intuisco che questi ultimi accadono in me senza che io ne sia causa e che, invece, i miei atti sono voluti e causati da me quali attuazioni di mie potenzialità che posso realizzare senza esservi costretto, sicché mi colgo anche come *libero*.
- 4) Parimenti, intuisco di essere *moralmente responsabile* dei miei atti perché sperimento in me il realizzarsi del passaggio dall'essere (*zì*) al dover-essere (*ought*): allorché conosco con evidenza una verità, per esempio che una certa norma indica un bene vero, intuisco che ho il *dovere* morale (*sollen*) di conformarmi a quella verità nell'agire, pena l'autocontraddizione.

Le prime due evidenze immediate sono condivise anche da Kant, che nella *Vorrede* alla prima Critica dice che dell'esistenza di realtà extramentali che causano i pensieri umani non è lecito dubitare, solo che nega a entrambe la qualifica di "conoscenza", ossia Kant non ammette che si dia percezione intellettuale delle prime verità quali evidenze immediate, probabilmente perché sulla scia di Cartesio l'unica evidenza immediata è il *cogito* e il resto è frutto di dimostrazione. Solo che la certezza del *cogito*, "dell'io come soggetto capace di autocoscienza e quindi capace di assumere come oggetto il proprio pensiero attraverso la riflessione sui propri atti" e ancor più l'estensione dei dati dell'autocoscienza personale "a tutti i soggetti, cioè alla comune coscienza dell'uomo in quanto tale (ossia a ciò che egli denomina *das transzendentales Ich*)" sono presupposti usabili solo riconoscendo la consistenza metafisica dell'io e "la validità del processo di analogia, fondato sulla nozione metafisica di essenza universale, concepita dal singolo soggetto conoscente a partire dall'esperienza del singolo ente" (Livi, 2018, pp. 94-97). Pertanto, le prime due verità vanno reintrodotte quali evidenze immediate colte dalla mente umana anche nel kantismo.

Si è detto che dette evidenze immediate sono *giudizi*. Ogni giudizio consta di un "oggetto", ciò che viene enunciato in esso, e un "referente", gli enti il cui essere non dipende dall'attività mentale del soggetto (Livi, 2018, p. 97). Perciò, anche i concetti o categorie dell'intelletto e le idee della ragione devono avere un *referente reale*, che,

¹⁸ La coscienza di conoscere qualcosa di altro da se stessi è simultaneamente e perciò originariamente la coscienza di sé come altro (in quanto soggetto conoscente) dall'altro da sé (l'oggetto conosciuto) e nello stesso atto in cui sono coscienti di me stesso sono anche coscienti di essere coscienti di me stesso.

¹⁹ La prospettiva anagogica presuppone anch'essa che la realtà sia sempre data in uno sguardo, *in primis* divino (la *visio absoluta* [Cusano] o *scientia Dei visionis* [Tommaso]) (Andolfo, 2022b).

aggiungiamo noi, essendo essi a priori, dev'essere omogeneo, ossia un noumeno. Peraltro, se il noumeno è la causa delle sensazioni, che lo colgono come fenomeno, la categoria di causa viene applicata aporeticamente da Kant al noumeno, dato che vale solo per i fenomeni (Livi, 2018, p. 103). La verità del giudizio, della conoscenza, è sempre *simultaneamente* soggettiva, poiché l'atto di giudicare è proprio del soggetto, e oggettiva, in quanto riguarda sempre un oggetto, ossia la realtà così come appare al soggetto (Renzi, 2018, pp. 113-114). Allora, “la verità del giudizio dipende interamente dalla congruità dell'oggetto pensato (presente alla mente del soggetto) con il suo referente, ossia con la *res*” (Livi, 2018, p. 98).

Anche la terza e la quarta delle evidenze immediate sono ammesse da Kant, che considera un'evidenza immediata l'esistenza di una legge morale con valore universale e da essa ricava la libertà dell'uomo. Di quest'ultima dà anche una definizione formale come noumeno (essa è l'indipendenza della volontà dalla legge meccanicistica dei fenomeni e quindi la capacità di autodeterminarsi della volontà o *autonomia* morale), eppure dice che né la legge morale né la libertà sono conoscibili, ossia colte tramite un'intuizione intellettuale. Tuttavia, dato che per lui la libertà riguarda l'uomo nella sua dimensione *noumenica*, la sua definizione formale non può essere frutto di un'intuizione sensibile, relativa ai soli fenomeni. E allora come viene conseguita, se i noumeni sono di per sé inconoscibili all'uomo? Di nuovo, occorre purificare il kantismo ammettendo la capacità umana di avere intuizioni intellettuali almeno dei referenti delle evidenze immediate.

Il terzo e ultimo passo consiste nel “trasfigurare” il kantismo “purificato” delle aporie gnoseologiche attraverso il *surralogos* anagogico che, oltrepassando il kantismo passando attraverso, ossia senza eliminare, i suoi capisaldi, colga in esso un riflettersi più chiaro e più compiuto del Disegno eterno, pervenendo al “sovrakantismo”, nell'accezione esposta nel § 2. La domanda preliminare è: dato che la purificazione ha eliminato il *dualismo* gnoseologico del kantismo, è possibile mantenere i suoi capisaldi, tutti espressione di detto dualismo: tra *leges entis* e *leges mentis*, fenomeno e noumeno, sensibilità e intelletto-ragione, ragion pura e ragion pratica, idee della prima e postulati della seconda, nonché i loro mediatori (schema trascendentale e facoltà del Giudizio)?

A nostro parere è possibile adottando, quale sostituto del dualismo gnoseologico, il “fenomenismo” neoplatonico, conforme al realismo metafisico e in grado di mediare tra le dualità kantiane e la “non dualità” costitutiva della gnoseologia realistica aristotelico-tomista.

La scelta di una concezione neoplatonica è anche dovuta al fatto che il neoplatonismo, a nostro avviso, è *strutturalmente anagogico*, ossia è elaborato in prospettiva anagogica (Andolfo, 2016), e questo vale particolarmente per il pensiero di Cusano, che in *De docta ignorantia*, II 1, afferma esplicitamente che la verità dell'universo è coglibile solo ponendosi dal punto di vista della sua causa, Dio, l'Esemplare eterno, ma a sua volta questa può cogliersi solo *riflessa* sul piano dell'effetto, il creato temporale, poiché la ragione, che ragiona scorrendo temporalmente e secondo il principio di non-contraddizione (pdnc), è in grado di autosuperarsi nell'intuizione intellettuale che trascende sia la successione temporale sia il pdnc, cogliendo la coincidenza degli opposti, anche contraddittori, nell'infinito divino, ma il contenuto di questa intuizione, essendo metacontraddittorio, è inconcettualizzabile, poiché è l'incontraddittorietà a presiedere al concepimento concettuale, sicché è conoscenza mediante la

nescienza, è dotta ignoranza della causa divina. Siccome la causa divina complica *unitariamente* in sé le essenze delle creature oggetto d'esperienza e la verità è la conoscenza *esatta* di tali essenze, della verità l'uomo ha solo dotta ignoranza, ma l'unità della verità si *partecipa* nell'alterità delle congetture (*De coniecturiis*, I 1-2; II 16). Cusano la chiama la “regola fondamentale” della gnoseologia umana.

“Fenomenismo” è il termine che d'Onofrio (2013, pp. 276 ss.) usa per designare la tesi neoplatonica secondo cui ogni facoltà finita gode di una peculiare *potenzialità* di cogliere la verità dell'Uno, il Principio incondizionato di tutto, ma sempre *inadeguatamente*; perciò, il conoscere non è adeguamento del soggetto al modo di essere dell'oggetto, ma il variare del manifestarsi dell'oggetto in corrispondenza della *vis* conoscitiva usata dal soggetto: i sensi conoscono l'oggetto in modo corporeo, per immagini corporee; la ragione in modo concettuale ecc. Per Cusano, nello sforzo congetturale compiuto da ciascuna facoltà conoscitiva l'intero universo si palesa al soggetto in modi diversificati. Solo la mente divina è capace di cogliere la realtà in sé con uno sguardo unitario e perfettamente riflessivo della natura ultima dell'oggetto conosciuto. La conoscenza è *veridica, ma sempre soggettiva* perché dà una rappresentazione limitata dell'inafferrabile verità dell'essere in sé.²⁰

A nostro parere, applicando il fenomenismo cusano ai capisaldi kantiani purificati del dualismo gnoseologico, si può asserire che il noumeno sta all'unità della verità come i fenomeni stanno all'alterità delle congetture, ossia i fenomeni sono gli oggetti dell'esperienza, costituiti da una “materia”, che sono gli enti creati (la cui unitotalità è il massimo contratto, l'universo), e da forme a priori che sono le prospettive con cui ogni facoltà umana li coglie congetturalmente. Il dualismo è superato in quanto in Cusano sussiste un nesso di *partecipazione ontologica* tra verità e congettura e tra la struttura ontologica degli enti e quella delle facoltà conoscitive umane, così come sussiste una gerarchia di partecipazioni tra le facoltà umane, a partire da quella più alta, sicché le congetture

²⁰ Secondo lo studioso, tale fenomenismo “ribalta” il realismo oggettivistico aristotelico, secondo cui la conoscenza vera è considerazione nella forma *più diretta possibile* del reale modo di essere dell'oggetto conosciuto da parte dell'anima umana. È il soggetto conoscente a doversi adeguare al modo di essere dell'oggetto conosciuto riflettendolo nel modo più passivo possibile, senza alcuna elaborazione attiva psichica delle forme delle cose. Questa concezione, sostiene d'Onofrio, scaturisce dal fatto che la verità dell'oggetto conosciuto non è nell'Idea con cui Dio lo conosce e che solo Dio può conoscere perfettamente, ma è nell'oggetto stesso in quanto creato come realmente sussistente nel modo in cui viene conosciuto. A nostro parere, invece, non si tratta del ribaltamento del realismo aristotelico-scolastico, perché ogni facoltà conosce comunque la realtà-verità *in sé stessa, in modo intenzionale*, ma la prospettiva con cui la coglie la contrae nel modo di conoscere proprio della singola facoltà. Infatti, lo stesso d'Onofrio (2013, pp. 289-290) finisce per approssimarsi alla nostra osservazione: “Ricongiungendo il proprio fenomenismo alle sue autentiche radici neoplatoniche, Cusano esplicita poi, nel *De mente*, il contributo che l'adesione alla gnoseologia neoplatonica può dare per il reperimento e la giustificazione della concordia dottrina tra platonici e aristotelici. Infatti, se è vero, come ritengono i peripatetici, che i contenuti conoscitivi di ogni grado superiore debbono essere alimentati da quelli del grado rispettivamente inferiore (così che nessuna conoscenza è nell'intelletto senza essere prima passata nella ragione, e nessuna è nella ragione senza essere passata nel senso), è però anche vero che ciascuna facoltà gode di parziale autonomia dalle altre in quanto ha oggetti (ossia forme di manifestazione della verità) che sono suoi peculiari, direttamente conosciuti da essa soltanto. Questo comporta che l'attività astrattiva con cui la *ratio*, secondo la gnoseologia aristotelica, elabora i concetti universali (*entia rationis*) non è una pura produzione di immagini de-reificate, ma il riconoscimento di uno specifico modo di apparire del reale, dotato comunque in sé di una propria oggettiva sussistenza e verità, che prescinde, in quanto tale, dal moltiplicarsi delle manifestazioni conoscitive (*manet in se veritas*). Quando invece, al di là della produzione logico-razionale dei concetti e della loro forza significativa l'anima si spinge a cogliere con l'intelletto la perfezione teologica delle *res* medesime, ha ragione Platone nell'indicare il tramite conoscitivo nella superiore sussistenza degli *exemplaria* o *ideae*. La ritrovata concordia dell'insegnamento di platonici e aristotelici riflette così l'armonia che deve sussistere tra possibili modi di conoscere la realtà, che tutti si risolvono in unità quando l'anima (*mens*), ascendendo verso lo splendore in sé incomprendibile della pura forma divina, percepisce l'esistenza dell'unica, perfetta e assolutamente esemplare verità di tutte le cose”.

sensibili, quelle immaginative, quelle razionali e quelle intellettive sono prospettive diverse di conoscenza veriforme della medesima realtà, la cui verità in sé, però, resta inconoscibile perché eccede le facoltà naturali dell'uomo.²¹

Di conseguenza, nel sovrakantismo le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto (categorie) sono i modi prospettici di conoscenza congetturale dell'esperienza propri del soggetto uomo, solo che sono *leges mentis* a causa della struttura essenziale, ontologica, dell'io umano, ente tra gli enti e in essi si riflette la *visio absoluta Dei*. Il fenomenismo neoplatonico permette di trasfigurare anche l'idea kantiana di *conoscenza simbolica di Dio*, un'intuizione sensibile che per analogia lascia pensare un'idea della ragione, quella di Dio; è un parlare antropomorficamente di Dio in quanto si usa il linguaggio della finitezza, ma la sua validità deriva dal fatto di cogliere Dio non com'è in sé, bensì *nel suo rapporto con l'uomo*, come ciò che Dio è per noi. Di nuovo, la concezione proporzionale dell'analogia, anche simbolica, porta comunque Kant a non oltrepassare l'irrelazione tra finito e infinito, ma, come rileva correttamente Melchiorre (1991, p. 78) non avrebbe alcun valore “l'essere per me” di Dio se non corrispondesse a una qualche determinazione dell’“in sé divino”. Infatti, una similitudine di relazioni comporta pur sempre una qualche similitudine, ossia un *nesso ontologico*, tra i soggetti delle relazioni.

Il creazionismo comporta di distinguere, tra i noumeni, Dio dalle restanti cose in sé soprasensibili, in quanto solo Dio è il noumeno increato e l'Esemplare (massimo assoluto) anche dei restanti noumeni, creati. Concependo i noumeni complicati nell'Esemplare divino, che potremmo chiamare “il noumeno dei noumeni”, si può ammetterne, con Cusano, l'intuizione intellettuale da parte dell'uomo, ma, siccome l'infinito, in quanto tale, non è comprensibile (afferrabile), non è del tutto abbandonata la tesi kantiana che l'intuizione intellettuale, se vi fosse, non potrebbe essere *conoscenza*. Così come resta confermata la distinzione kantiana tra il conoscere, connesso sempre all'intuizione sensibile e quindi ai fenomeni, e il pensare, che può avere come oggetto il noumeno, ma senza conoscerlo; solo che la concezione del pensare come attività che resta sul piano della mera idealità è oltrepassata nella concezione di un *pensare puro dell'indeterminato* (*l'Essere semplice e infinito di Dio*), *metaconcettuale e metacategoriale*, il cui oggetto è la *coincidenza dei contraddittori in Dio*, che è *dotta ignoranza per la ragione discorsiva che segue il pdnc*, o meglio è il *coglimento della trascendenza di Dio anche rispetto alla coincidenza dei contraddittori*, che è *dotta ignoranza anche per l'intelletto*. A questo pensare puro, che Cusano connette all'intelletto sempre in atto, centro dell'uomo e unità sintetica delle facoltà gerarchicamente subordinate, si può far corrispondere l'Io penso trasfigurato.

La distinzione kantiana tra *pensare* (il noumeno) e *conoscere* (il fenomeno) è trasposta in quella tra pensare (puro) come “intendere senza comprendere”, intendimento metaconcettuale, intuizione intellettuale come *dotta ignoranza* (Cusano), che in Barzaghi è connessa alla persuasione: si *tende* a ciò da cui si è *tenuti-avvinti*. Allora le idee della

²¹ A nostro parere, ciò permette di coniugare il realismo aristotelico e il “fenomenismo” neoplatonico, poiché l'unica verità si partecipa *anche ontologicamente* negli oggetti conoscibili rispettivamente più affini alle diverse facoltà dell'anima, sicché il senso dovrebbe cogliere la verità partecipata negli enti sensibili *nel modo d'essere vero* che è proprio di essi in quanto partecipazione della verità. In altre parole, la Verità in quanto Uno (Dio) si dà per congetture differenti nelle diverse facoltà psichiche, ma le sue partecipazioni ontologiche possono essere colte *realisticamente* dalle facoltà rispettivamente più affini ad esse. Diremmo che sia il realismo aristotelico-scolastico sia il fenomenismo neoplatonico si basano sulle prime due evidenze immediate cooriginarie precedentemente esposte; solo che il primo privilegia la prima verità e il secondo la seconda.

ragione perdono il loro carattere di conoscenza illusoria dei rispettivi oggetti: Dio, anima, mondo, poiché le congetture partecipano della verità, ma restano una forma di *conoscenza* in senso improprio, appunto congetturale, in quanto i tre noumeni cui sono relative sono caratterizzati dal non essere finiti e quindi conoscibili-comprensibili.

1) Dio è metafisicamente infinito e quindi inconoscibile-incomprensibile; le dimostrazioni della sua esistenza in quanto ragionamenti discorsivi restano mere congetture, ma sul piano del pensare puro sono “prove” che fanno intendere-“assaggiare” il noumeno cui si riferiscono.

La *prova* è un argomento come riconoscimento di una intuizione originaria o una mediazione di una intuizione originaria. [...] Dico che la prova non è una riduzione alla nostra esigenza di comprensione precisa, ma a favore della realtà in se stessa, nel rispetto delle sue esigenze alle quali ci si arrende con l'esattezza, al di là della piccola comprensione. [...] A livello di teoresi, i concetti e il primo dei principi – il principio di non contraddizione – sono ambientati e sono espressione dell'intendimento assoluto dell'Assoluto che è il puro atto di pensare (Barzaghi, 2019b, pp. 11, 13).

La *condizione* della concettualizzazione è la non contraddizione, che dice non un *contenuto*, ma una *funzione*, che può essere detenuta solo dall'Assoluto *positivo* che in quanto tale, ossia *incondizionato*, esclude il *negativo*. Di questo Incondizionato non ho il concetto (condizionato dall'incontraddittorietà), ma l'intendimento metaconcettuale del Metaconcettuale. Questo intendimento dell'esistenza di Dio – senza conoscerne-comprenderne l'essenza – implica un rimando reciproco tra mondo, soggetto e Dio, poiché l'incontraddittorietà è condizione sia delle *res* sia dell'attività intellettuale e razionale del soggetto umano. Inoltre, essendo l'intendimento sinonimo di intuizione intellettuale come dotta ignoranza, lo rende convergente con l'intuizione intellettuale dell'esistenza delle *res* e dell'io, ossia con le prime due evidenze immediate cooriginarie, con le quali va a costituire quello che si potrebbe designare come *unitotalità cosmoteandrica*,²² la cui “frattura” per Solov’ëv ha originato la crisi della filosofia occidentale e la cui forma escatologica è il Pleroma. Secondo Solov’ëv,

Dio non è esigito come coronamento di un sistema cui altrimenti mancherebbe una parte [...] ma [...] per rispettare i diritti dell'uomo e della natura [...]. Dio, cioè, non è una parte del creato o la somma degli esseri creati ma ciò in cui tutto è creato. Tutto, in questo suo essere creato, ha un proprio *logos* e il rispetto di questa autonomia è esigito proprio dal Creatore, perché tale rispetto, lungi dal portare alla negazione del Creatore, porta anzi all'affermazione di Lui in quanto Creatore attraverso la riscoperta del senso (e quindi della verità) del creato (Dell'Asta, 1991, p. 90).

L'imprescindibilità dell'unitotalità si riafferma per Solov’ëv se si nota che la filosofia occidentale moderna è sorta conferendo grande enfasi al soggetto, al punto che per Kant il mondo inteso come tutto ciò che è conosciuto dall'uomo proprio *in quanto conosciuto* è posto dal soggetto conoscente, mentre nel suo carattere di “cosa in sé”,

²² In essa il termine “cosmo” indica l'esistenza della molteplicità degli enti che si manifesta alla coscienza; l'aggettivo “andrica” fa riferimento alla coscienza del soggetto che originariamente intenziona l'ente; l'infixo “tea” significa Dio, la Coscienza assoluta che è creatrice del cosmo, quindi anche dell'uomo e da cui dipende la coscienza del soggetto umano.

indipendente dal soggetto, resta inaccessibile alla conoscenza, è una mera incognita. Kant ammette che il noumeno esiste e agisce sul soggetto umano, ma *de iure* non potrebbe asserirlo, dato che l'azione causale e l'esistenza sono categorie, come tali non applicabili al noumeno. Se quest'ultimo non esiste, l'esito idealistico appare inevitabile, solo che l'atto puro del pensiero di sé – che è l'esito hegeliano dell'Io penso kantiano filtrato da Fichte e da Schelling – sopprime il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, poiché l'essere del conoscente e quello del conosciuto sono negati per attribuire tutta la verità-realtà all'atto della conoscenza formalmente inteso e assolutizzato nella sua astrattezza. Per uscire da questa crisi la filosofia occidentale, conclude Solov'ëv, dovrebbe “recuperare pienamente quell'unità di umano, naturale e divino dalla cui scissione si era partiti e si scoprirà che è appunto in questa unità che i vari principi possono mantenere ferme le loro prerogative, restando distinti e non essendo quindi costretti alla confusione [come nell'atto di pensiero hegeliano] proprio in quanto originariamente uniti” (Dell'Asta, 1991, p. 99).

2) Secondo Cusano (*De docta ignorantia*, II 1 e 11-12), il cosmo è “relativamente infinito”. Mentre Dio è l'infinito in senso *negativo*, poiché privo di condizionamenti, l'universo è infinito in senso *privativo*: non è finito in quanto non ci può essere massimo e minimo nelle realtà suscettibili del più e del meno, ma non è neanche infinito, poiché non può essere più grande di quello che è. Infatti, la materia, che è potenzialità d'essere, non può attuarsi all'infinito, unico modo affinché l'universo possa aumentare-ingrandirsi infinitamente. Siccome nel movimento non si giunge mai al minimo semplice, che sarebbe il centro immobile e fisso dell'universo, quest'ultimo non ha neanche una circonferenza, anche perché in tal caso fuori dell'universo ci sarebbe qualcos'altro e uno spazio che lo delimiterebbero. Il centro e la circonferenza dell'universo, non potendo essere corporei per i motivi appena esposti, sono Dio. Pertanto, l'universo non è infinito, in quanto creato, e non è finito, in quanto privo di termini entro i quali sarebbe racchiuso.

3) Per l'applicazione della condizione di “infinito di secondo grado” all'intelletto umano occorre rifarsi a *De visione Dei*, 22: nell'uomo la *potenza intellettiva* è unita alla *capacità visiva* animale, in modo che l'uomo non solo veda *al pari dell'animale*, ma anche discrimini e giudichi *in quanto uomo*. La potenza visiva non sussiste in sé e per sé, bensì nell'anima razionale come nella forma dell'intero. Alcune volte sperimentiamo come cogliamo con l'occhio chi ci passa davanti, ma, siccome non siamo stati attenti così da discernere chi fosse, se interrogati non sappiamo dirne il nome, anche se ci è noto, sebbene siamo consapevoli che qualcuno ci è passato davanti. Lo abbiamo visto nel modo proprio dell'animale, non in quello proprio dell'uomo, non avendo applicato la facoltà del discernimento. *La natura intellettiva umana è assoluta e non è finita* come invece lo è la natura sensitiva né vincolata a un organo come la potenza sensitiva visiva lo è all'occhio. Tuttavia, *la potenza divina sovraintellettiva è incommensurabilmente più assoluta*. Infatti, l'intelletto umano per essere posto in atto ha bisogno delle rappresentazioni immaginative, che non possono aversi senza i sensi, i quali non sussistono senza il corpo. La facoltà discorsiva è diversa dalla facoltà che intuisce intellettivamente. Anche il cane a suo modo discorre e ricerca il proprio padrone, lo distingue e ne ascolta il richiamo; *tale discorrere appartiene alla natura dell'animalità* nel grado specifico della perfezione canina; *nell'uomo tale discorrere è prossimo ad accedere alla facoltà intellettiva*, in modo da costituire il grado supremo della perfezione della facoltà

sensitiva e il grado infimo di quella intellettuale. Ritengo che il “discorrere” vada inteso come la facoltà di collegare in successione temporale percezioni, rappresentazioni immaginative e ricordi – come fa il cane che prima sente il richiamo del padrone e poi lo collega all’immagine del padrone nella memoria e lo cerca –, ma anche concetti e giudizi, ragionando e riflettendo, come fa l’uomo. Ogni specie ha ricevuto il proprio grado di perfezione e qualunque grado possiede una certa estensione, all’interno della quale vediamo gli individui della specie partecipare variamente a quest’ultima. Come nella natura intellettuale umana sono complicati tutti i gradi della perfezione sensitiva, così nella natura divina sono complicati tutti i gradi della perfezione intellettuale, di quella sensitiva e di tutte le altre perfezioni. Già Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, 50, diceva: “L’egemonico è l’intelletto dell’anima e della carne ed è la parte più pura dell’anima, mentre l’egemonico dell’intelletto è Dio”.

In un contesto in cui il dualismo kantiano è trasfigurato in dualità con nessi partecipativi risulta meno cruciale il ruolo mediatore svolto dallo schematismo trascendentale dell’immaginazione (tra intuizione sensibile e intelletto) e dal Giudizio riflettente teleologico (tra intelletto conoscente e ragion pratica), e tuttavia anche nella gnoseologia realistica (tanto tomista quanto neoplatonica) l’immaginazione mantiene una funzione mediatrice tra sensazione e concetto, mentre nel sovrakantismo il Giudizio teleologico diviene la conoscenza *congetturale* dell’Esemplare *come causa finale*. In quest’ultimo, infatti, è ricapitolato l’ordine delle cause, poiché l’Esemplare implica in sé l’agente (Dio in quanto Creatore) che, intendendo il fine, costituisce l’esemplare stesso implicando in esso anche la fisionomia della forma e quella della materia che la deve accogliere.

Anche nel sovrakantismo permane la rilevanza che nel kantismo è propria dell’ambito *pratico*, in primo luogo perché sul piano pratico il fenomenismo si traduce nell’orientamento del proprio desiderio del bene a fini diversi: Dio o gli oggetti della conoscenza razionale o il piacere sensuale. Tuttavia, come l’oggetto ultimo dell’aspirazione conoscitiva umana è Dio, Verità, Uno e Creatore, così lo è dell’aspirazione pratica. In secondo luogo, poiché i postulati della ragion pratica sono proprio il “luogo” in cui si manifesta di riflesso più chiaramente il Disegno divino: sono *persuasioni*,²³ quindi oggetto di *fede*, in greco *πίστις*, la cui radice è connessa a quella di *peitho*, “persuasione”, che è anche “il nome della dea dell’innamoramento. E l’innamoramento mostra un legame originario tanto intenso che vuole postulare una eternità. Ma non sa nemmeno perché, né come si fa. *Postulare* vuol dire mendicare. E quindi la persuasione è il modo con cui la verità si esprime senza violenza” (Barzaghi, 2019a, p. 153).²⁴ Colui che è avvinto non si sente costretto, ma non è capace di sottrarsi. La persuasione dice fascino e infatti il fondamento della persuasione della fede è la grazia, in greco *charis*, da cui deriva il francese *charme*. La grazia ha il suo “luogo antropologico” nella *potenza obbedienziale*, una capacità totalmente *passiva* (poiché non

²³ Fa eccezione il primo, la libertà, che è un’evidenza immediata, come si è visto. Sotto un altro aspetto, però, dato lo stretto legame che Kant pone tra libertà, dovere e *legge morale*, attraverso quest’ultima il primo postulato è anche una persuasione, oggetto di fede: il credere che la legge morale naturale sia la partecipazione consapevole nella creatura razionale della *legge eterna*, che è l’ordine dell’universo esistente nella mente divina, il Disegno cristocentrico eterno, e che è manifestata dalla rivelazione.

²⁴ Barzaghi (2019a, pp. 164-166) individua il paradigma della persuasione avvincente nella *dizione affettuosa* trinitaria: il Padre, dicendo il Verbo, dice tutta la sostanza divina, e siccome la Trinità si identifica con la sostanza divina, il Padre dice tutta la Trinità, ma anche tutte le creature, perché nel Verbo creatore v’è tutto: Dio che dice sé stesso e, dicendo sé stesso, dice tutto e la relazione con sé di tutte le cose, senza uscire da sé. Siccome lo Spirito è Amore, l’amare attraversa il dire e il dire attraversa l’amare.

può esigere ciò che può ricevere – la grazia – e, se le viene conferito, non può non accoglierlo) che ha la funzione di *ricevere una realtà infinita* (dato che la vita divina e la grazia santificante, sua partecipazione, sono infinite e assolute, essendo nella loro essenza Dio stesso), sicché presuppone di essere radicata in una realtà altrettanto infinita: ecco perché essa coincide con l'essenza dell'anima, con l'intelletto in atto o agente o pensare puro – l'Io penso del sovrakantismo –, il cui intendere assolutamente indica una capacità assoluta e infinita (Barzaghi 2019b, pp. 13-14). Invece, nel sovrakantismo viene “capovolta” la riduzione kantiana della religione in generale e del cristianesimo in particolare a un fatto esclusivamente morale. Per Kant “il cristianesimo è la sola religione positiva che possa essere ridotta a pura religione naturale. Come si disinteressa del contenuto teoretico del cristianesimo, così Kant si disinteressa anche delle sue origini storiche (autenticità dei vangeli ecc.), perché il valore delle dottrine cristiane è dato dal loro contenuto morale, non dal fatto che siano o meno rivelate” (Vanni Rovighi, 1981, p. 679). Nondimeno Kant concede una certa rilevanza ai *párerga* (grazie, miracoli, dogmi, strumenti della grazia), che, pur essendo essenzialmente secondari, sono utili alla schematizzazione della fede morale. Così, Cristo, annunciatore di tale religione razionale, diventa il più importante *paregon*. Quanto al Verbo-Figlio, coincidente con il *Fiat* della creazione e tratto dal prologo di *Giovanni*, è l'ideale dell'umanità. L'idea dell'uomo moralmente gradito a Dio e la sua necessità oggettiva sono *nella nostra ragione*, sicché l'esistenza empirica del Verbo incarnato è solamente ipotetica. Infatti, sarebbe stato un fenomeno in quanto soggetto alle condizioni dello spazio e del tempo, il che in ogni caso escluderebbe la sua origine soprasensibile. Kant evita il sovrannaturale, poiché, rivelando lo scarto tra il divino e l'umano, è di ostacolo all'incitamento morale. Inoltre, partire dalla fede storica nel modello dell'umanità gradita a Dio, di cui il Verbo è il simbolo, traspone tale modello, che in sé è noumenico, nel mondo fenomenico e così lo rende incapace di svolgere il proprio ruolo di principio che conduce all'autosalvazione morale dell'uomo, che si colloca sul piano intelligibile, della pura ragion pratica (Tillette, 1989).

La scissione tra il Gesù storico e il Figlio-Verbo è conseguenza del dualismo gnoseologico e risulta così superata nel sovrakantismo. Inoltre, il predetto nesso tra postulati della ragion pratica e fede cristiana, unito alla trasfigurazione dell'idea di Dio, nell'intendimento intellettuale della sua esistenza, contenuto del secondo postulato della ragion pratica, comporta la reintroduzione della realtà metafisico-teologica del Verbo, oltrepassando il suo essere mero ideale, ma inverando il suo fungere da modello dell'umanità gradita a Dio. Ciò reca con sé la valorizzazione del ruolo essenziale della grazia di Cristo per la salvezza che l'uomo da solo non può conseguire. Insomma, è la morale a essere ambientata nella fede cristiana quale struttura-in-cui essa viene fondata e resa intelligibile.

Quanto all'etica formale del dovere, Karol Wojtyła in *Valutazioni sulla possibilità di costruire un'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler* vede in essa e simmetricamente nell'etica materiale dei valori di Scheler una forma di unilateralità: quella di Kant ha carattere normativo, ma non empirico, mentre quella di Scheler ha carattere empirico, ma non normativo, poiché la ragione è cieca nei confronti dei valori, colti dall'intenzionalità delle emozioni. Wojtyła propone di superare l'unilateralismo di ambedue i filosofi concependo l'etica come una scienza insieme normativa e sperimentale, poiché è il riconoscimento della verità di un valore che lo rende normativo per

l'agire, che lo rende un dovere morale. Si tratta, potremmo dire, di *un'etica materiale del dovere* che mantenendo la normatività kantiana reintroduce il nesso con l'esperienza (realismo). È solo un esempio di possibile "trasfigurazione" dell'etica kantiana.

Riepilogando, al sovrakantismo si perviene interpretando anagogicamente il kantismo, valorizzando la *convergenza* del filone speculativo colto in esso da Melchiorre con il fenomenismo neoplatonico, specialmente nell'accezione di Cusano.

5. La fecondità teoretico-ermeneutica del sovrakantismo

Come conclusione del discorso svolto vorremmo riprendere alcune osservazioni di Marassi (2024), perché fanno da contrappunto a quelle che hanno introdotto l'articolo, dato che rileggono il pensiero di Kant in una prospettiva opposta. A riprova di come il *sovrakantismo* anagogico, assumendo la prospettiva della *visio absoluta*, si riveli inclusivo anche di contrastanti visioni interpretative particolari di un dato pensiero, autore o testo.

Secondo Marassi, infatti, è riduttivo interpretare la filosofia di Kant in continuità con la filosofia moderna precedente e quale punto culminante del progetto epocale dell'illuminismo, poiché, nelle intenzioni dello stesso Kant, essa si prefigge di costituire "un'innovazione radicale nel contesto gnoseologico e metafisico della modernità" (Marassi, 2024, p. 296) in quanto si presenta come un *idealismo trascendentale* che è insieme un *realismo empirico*. Come tale si contrappone sia al *realismo trascendentale*, corrispondente al realismo metafisico ingenuo della filosofia pre-moderna (gli oggetti conosciuti sono cose in sé esistenti indipendentemente dal soggetto e spazio, tempo ecc. sono *leges entis*, loro proprietà) sia all'*idealismo empirico*, per il quale il soggetto ha esperienza immediata non degli oggetti, ma solo delle proprie sensazioni. La "svolta" di Kant consiste nel considerare gli oggetti dell'esperienza possibile quali fenomeni o rappresentazioni che non esistono al di fuori del nostro pensiero (*idealismo trascendentale*) e nel contempo la materia ha una realtà effettiva immediatamente percepita (*realismo empirico*).

La prospettiva kantiana ha permesso l'elaborazione di un modello epistemologico fecondo, che si può generalmente osservare nella maniera in cui procedono le discipline scientifiche che, per conoscere i propri oggetti specifici, non fanno altro che introdurre concetti normativi, benché ipotetici, tramite i quali sono in grado di leggere e interpretare la propria sfera d'investigazione, almeno nella misura in cui questi stessi concetti sono intrecciati con le differenti verificazioni o falsificazioni sperimentali. In tal modo, la *Critica* ha avuto il merito storico di mettere in evidenza la maniera in cui il problema decisivo della conoscenza scientifica si radica proprio nella sua stessa oggettività e ha fornito l'occasione di ripensare l'oggettività della conoscenza scientifica liberandola tanto dal riduzionismo dell'empirismo quanto, al contrario, dall'assolutizzazione indebita propria delle differenti tradizioni razionaliste. [...] Per Kant [...] l'oggettività non può essere né indipendente dal soggetto né specularmente priva di oggetti. [...] La conoscenza scientifica, in compenso, si fonda correttamente su leggi da una parte e su dati dall'altra, e la sua struttura sintetica interpreta la realtà empirica con la mediazione di un paradigma teorico preciso (Marassi, 2024, pp. 300-301).

L'esposizione svolta non pretende di essere un'elaborazione compiuta del sovrakantismo, né questo era l'intento che ci proponevamo e che invece era molto più circoscritto: proporre una prospettiva feconda d'incontro tra il kantismo e il realismo metafisico e delineare una via – l'anagogia – per rendere fruttifero tale incontro e una meta – il sovrakantismo o kantismo anagogicamente trasfigurato –, esemplificata sinteticamente in relazione ad alcuni capisaldi del pensiero di Kant.

Dato che una delle questioni che questo numero della rivista si pone è in che modo il kantismo dialoghi con le sfide poste dalla filosofia contemporanea, dalla scienza e dalla tecnologia, e visto che Marassi valorizza proprio la fecondità dell'idealismo trascendentale per il metodo delle scienze odierne, direi che le sue interessanti considerazioni risultino inverte da un sovrakantismo che corregga lo gnoseologismo col fenomenismo neoplatonico.

Bibliografia

- Abel, G. (2020). The Riddle of Objectivity. Objectivity Assumptions as Internal Presuppositions. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 637-654.
- Andolfo, M. (2016). Il contributo del neoplatonismo al quadro argomentativo anagogico in filosofia e teologia. *Divus Thomas*, a. 119, n. 1, 180-218.
- Andolfo, M. (2018). *La moderna logica aletica tra realismo tomistico e interiorità neoplatonica. “Noocentrismo” occidentale e “verbocentrismo” orientale a confronto*. Leonardo da Vinci.
- Andolfo, M. (2020). Verità e contemplazione: la fecondità teoretica della logica aletica. In Covino, G. & Renzi, F. (a cura di), *Il sistema di Logica Aletica* (pp. 85-109). Leonardo da Vinci.
- Andolfo, M. (2022a). La dialettica tra tradizione e innovazione in René Guénon, Plotino, Matteo Ricci e Jules Monchanin. *Informazione Filosofica*, n. 6, 12-36.
- Andolfo, M. (2022b). Conoscenza e autocoscienza intellettuale nel realismo tomista. *Ti Esti*, n. 2, 87-97.
- Andolfo, M. (2022c). Una visione escatologico-anagogica della storia. Con Monchanin oltre Monchanin. *Divus Thomas*, a. 125, n. 3, 91-120.
- Baronessa, C. (2018). Analisi della “Vorrede” della prima e della seconda edizione della “Kritik der reinen Vernunft”. In C. Baronessa (a cura di), *La critica kantiana della “ragione pura” e la metafisica* (pp. 1-7). Leonardo da Vinci.
- Barzaghi, G. (2019a). *Lezioni di dialettica*. ESD.
- Barzaghi, G. (2019b). La prova dell'esistenza di Dio. Il retroscena metafisico della dimostrazione. *Aquinas*, a. 62, nn. 1-2, 11-20.

- Barzaghi, G. (2022). La storia in filosofia. La filosofia, le filosofie e il tomismo anagogico. *Divus Thomas*, a. 125, n. 3, 19-59.
- Benoist, J. (2020). Objectivité sans perspective. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 773-788.
- Blomme, H. (2024). L'arbre généalogique de la raison pure et la liaison entre ontologie et métaphysique kantienne. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 265-274.
- Branca, A. (2024). Kant et le formalisme de la raison. Considérations sur la dernière conception kantienne de l'idéalisme. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 275-286.
- Cavalcoli, G. (2018). La critica di Kant alla luce della metafisica tomista. In C. Baronessa (a cura di), *La critica kantiana della "ragione pura" e la metafisica* (pp. 73-91). Leonardo da Vinci.
- Contadini, D. (2024). Sentiment, amour, vertu. La morale kantienne dans l'éthique systématique de Hermann Cohen. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 357-372.
- Dalissier, M. (2020). Accéder à l'objectivité. Merleau-Ponty face au rêve de l'objectivité absolue. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 741-772.
- Del Grosso, M. (2021). *La conoscenza intellettuale dei singolari e il fondamento critico del realismo*. Leonardo da Vinci.
- Dell'Asta, A. (1991). *Icona e tradizione filosofica in Russia*. ISU.
- d'Onofrio, G. (2013). *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*. Città Nuova.
- Fossati, L. (2024). Kant et Bolzano. Une "Doppelgängersgeschichte". *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 347-356.
- Kant, I. (1945). *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*. Paravia.
- Kant, I. (1976). *Critica della Ragion pura*. Adelphi.
- Kant, I. (1979). *Critica del Giudizio*. Laterza.
- Kant, I. (1982). *Critica della Ragion pratica*. Laterza.
- Livi, A. (2018). Presenza surrettizia delle nozioni metafisiche proprie del senso comune nel discorso di Kant sulla verità. In C. Baronessa (a cura di), *La critica kantiana della "ragione pura" e la metafisica* (pp. 93-110). Leonardo da Vinci.
- Lorini, G. (2020a). Philosophical Dimensions of Objectivity: An Overview. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 629-636.
- Lorini, G. (2020b). Beyond Neo-Kantianism and Phenomenology: a Signo-Interpretationally Inspired Account of Objectivity. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 807-823.
- Lorini, G. (2024). Kant, ontologie et métaphysique: une histoire (encore) très longue. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 255-264.
- Luise, G. (2024). Substance, sujet et permanence. Quelques éléments de réflexion préliminaire chez Aristote et Kant. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 287-294.
- Lyssy, A. (2020). Kausalität und Objektivität bei Hegel. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 711-740.
- Marassi, M. (2024). Kant: de la connaissance objective à la connaissance symbolique. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 295-315.

- Melchiorre, V. (1991). *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*. Mursia.
- Motta, G. (2020). Hypotheses. The Concept of Possibility in Ch.A. Crusius' Theory of Objectivity. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 655-670.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1995). *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi* (vol. II) (pp. 645-699). La Scuola.
- Renzi, F. (2018). Kant e l'interpretazione antimetafisica della conoscenza. In C. Baronessa (a cura di), *La critica kantiana della “ragione pura” e la metafisica* (pp. 111-118). Leonardo da Vinci.
- Sacchi, D. (2024). Du possible au nécessaire. Réflexions sur l'étrange destinée de l'“unique argument possible” pour prouver l'existence de Dieu. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 317-320.
- Sala, L. (2024). Le vocabulaire de Kant et la question du contenu non conceptuel: le cas du jugement. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 321-336.
- Sardinha, D. (2024). Kant: l'énigme de l'anthropologie dans le cours de métaphysique. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 337-346.
- Silva, F.M.F. (2020). Beyond Objectivity. The Play of Fiction in Kant's Anthropology. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 685-710.
- Tillette, X. (1989). *Filosofi davanti a Cristo*. Queriniana.
- Tommasi, F.V. (2020). Analogie, Paradoxon, Dispositiv. Die Frage nach dem Objekt der Religionsphilosophie. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 789-806.
- Tommasi, F.V. (2024). Transcendental autrement dit. Kant en tant que réponse de Lévinas à la critique de Derrida. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 116, n. 2, 373-384.
- Vagneux, Y. (2020). *Co-Esse. Il mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*. ESD.
- Vanni Rovighi, S. (a cura di). (1981). *Storia della filosofia moderna* (pp. 611-684). La Scuola.
- Wojtyła, K. (2003). Valutazioni sulla possibilità di costruire un'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In Wojtyła, K. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (G. Reale & T. Styczeń, a cura di) (pp. 249-449). Bompiani.
- Zöller, G. (2020). Bedingungen der Möglichkeit. Kants kritische Theorie der Objektivität. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, a. 112, n. 3, 671-684.

Kant nella scuola: un'esperienza

di *Emilio Attilio Mondani**

ABSTRACT (ITA)

Lo studio intende riassumere i principali contenuti emersi nella trattazione del pensiero di Immanuel Kant durante un trentennio d'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria e nell'educazione permanente degli adulti. Selezionate alcune fonti e strumenti finalizzati alla didattica, si riassumono i contenuti più originali del pensiero critico di Kant, caratteristici del pensiero razionale espresso dall'umanità di oggi. Infine, si considerano alcune interpretazioni e obiezioni rispetto al magistero kantiano, funzionali al progresso del dibattito filosofico.

Parole chiave: critica, metafisica, analitica, ragion pura, ragion pratica

Kant in the School: An Experience

by *Emilio Attilio Mondani*

ABSTRACT (ENG)

The study aims to summarize the main ideas that have emerged in the discussion of Immanuel Kant's thought over thirty years of teaching philosophy in secondary school and in adult education. After selecting several sources and tools designed for teaching purposes, it presents a summary of the most original aspects of Kant's critical philosophy, which are characteristic of the rational thought expressed by humanity today. Finally, it examines some interpretations and objections concerning Kant's teaching, which serve to advance the philosophical debate.

Keywords: criticism, metaphysics, analytics, pure intelligence, practical intelligence

* Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano

Introduzione

Richiamarsi al pensiero di Immanuel Kant in un'epoca irrazionale e controversa quale la nostra, è un atto di responsabilità intellettuale, ancorando la sua filosofia, da un punto di vista teoretico, all'esercizio del pensiero consapevole dei propri limiti.

Un esplicito richiamo al pensatore illuminista prussiano è stato manifestato giusto nell'aprile 2024, nel nostro contesto filosofico nazionale, al convegno della Società Filosofica Italiana (SFI) sul tema socratico "Sapere di non sapere". Introducendo la propria riflessione sulla *Responsabilità del pensiero tra coscienza del limite e richiamo all'ulteriorità*, Rossella Faraone coglieva nell'esercizio del pensiero "due configurazioni teoricamente alternative, quelle che Kant ha individuato e separato nella distinzione tra conoscere e pensare: il pensiero rivolto all'oggettività e il bisogno della ragione di trovare un orientamento per la vita e le sue articolazioni". La studiosa confidava di trovare il significato del conoscere ricavandolo dal secondo scopo, appoggiato alla dinamica culturale manifestatasi nel XX secolo, in cui il pensare ha assunto l'aspetto di una "spontanea ricerca del senso dell'esistere nel mondo ed un richiamo alla responsabilità dell'agire tra gli uomini". La contemporaneità "sembra esigere lo sforzo di tradurre l'eredità che ci viene dalla tradizione in una umile declinazione che riconosca il sigillo della finitezza dell'uomo".

Il magistero di Kant, che con l'aiuto del significato semantico dei vocaboli di lingua tedesca distingue tra i ruoli dell'intelletto e della ragione, si manifesta più che mai attuale. Infatti, la conoscenza si può affidare all'intelletto (*Verstand*) e alla sua funzione analitica di scomporre i dati delle percezioni acquisite attraverso i sensi fino all'evidenza di costanti indubitabili in un contesto delimitato. Da un altro punto di vista spetta alla ragione (*Vernunft*) esercitare una funzione di sintesi, pur consapevole della propria precarietà nel divenire storico dei comportamenti umani, quindi costantemente propositiva nel formulare ipotesi limite, sia per l'interpretazione dell'universo sia per emanare leggi di comportamento per gli umani.

Questa prospettiva culturale gioco-forza valorizza il pensiero di Kant, anche alla luce del contributo dei filosofi storicisti (che in lingua italiana lo tradussero ed interpretarono – cfr. Croce e Gentile con la rivista "La Critica"). Non è quindi inutile dedicare un contributo d'esperienza su come il pensiero di Kant sia stato recepito e insegnato negli ultimi trent'anni a cavallo del terzo millennio, che coincide con la nostra pratica d'insegnamento della filosofia, per cinque lustri nella scuola secondaria e per un sesto con frequenza accademica.

In dettaglio nel presente lavoro considereremo:

- a) Le fonti essenziali del pensiero critico kantiano;
- b) Alcuni testi divulgativi e strumenti funzionali allo studio filosofico di Kant nella scuola;
- c) I contenuti irrinunciabili del magistero kantiano;

- d) Alcuni punti di interpretazione controversa;
- e) Proposte di attualizzazione

1. Le fonti essenziali

È fatto notorio che le persone oggi in età di pensione in Italia abbiano incontrato Kant all'inizio dell'ultimo anno del liceo. Nell'accostarsi ad un autore fondamentale per la disciplina filosofica moderna come questo, non è tanto scontato disporre delle tre opere critiche (*Ragion pura*, *Ragion pratica* e *Giudizio*) quanto averle in edizione integrale e con testo originale a fronte, posta la funzione essenziale che la semantica dei vocaboli in lingua tedesca ha per la ricerca filosofica elaborata dal pensatore prussiano. Ma funzionali al cogliere le ragioni stesse della sua speculazione (intesa nel senso di andare a rischiarare ogni concetto e pregiudizio) paiono anche altre pubblicazioni antecedenti il periodo "critico". La Dissertazione, redatta da Kant in latino dal titolo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, contestuale al ricoprire la cattedra di logica e metafisica all'università di Königsberg (1770), che già nell'enunciato contiene la "grande luce", ovvero l'intuizione differenziatrice tra fenomeni (percezioni dei sensi) e noumeni (realtà intenzionate dal pensiero); i *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* (1783); la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785). Utili a contestualizzare storicamente il pensatore di Königsberg sono anche la *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784) e gli opuscoli dedicati alla *Religione nei limiti della semplice ragione* (1793) nonché *Alla pace perpetua* (1795).

Lo studio delle tre opere maggiori (*Critica della ragion pura* [1781-87], *Critica della ragion pratica* [1788] e *Critica del giudizio* [1790]) sarà fondato sul ribaltamento del punto di vista sulla posizione stessa dei problemi filosofici: sostituire l'essere umano, soggetto del conoscere e del pensare rispetto alla realtà ad esso esterna (gli oggetti intenzionati con l'attività pensante). Il che consente notoriamente a Kant di paragonare la sua svolta metodologica alla rivoluzione condotta dal monaco astronomo Keplero nel porre al centro delle sue osservazioni dei movimenti celesti il sole e non più la Terra. Imprescindibile sarà tematizzare l'oggetto delle tre *Critiche*, ancorandolo alle celebri domande: "Che cosa posso conoscere?" (scientificamente); "Che cosa devo fare?" (posso fare liberamente); "Che cosa posso sperare?" (come si formano i giudizi opinabili). Infine, a ben poco servirebbe una serie di nozioni erudite se gli studenti ogni età non cogliessero il significato metodologico che innerva il concetto/aggettivo di "sapere critico": tale da stabilire i limiti delle conoscenze umane, sì che esse possano risultare a) feconde, cioè in grado d'arricchire di nozioni utili ed applicative l'esistenza umana; b) evidenti o comunque certe in quanto logicamente argomentate con la contraddittorietà del giudizio contraddittorio.

2. Testi introduttivi e divulgativi

La tradizione dell'insegnamento liceale della filosofia ha negli anni consentito di tollerare la lezione cattedratica da parte del docente e la ripetizione più o meno argomentata delle sue "letture", basata su appunti o dispense. Dal 1991 però a seguito di una direttiva emanata dall'Unione Europea e ratificata dal governo italiano ha preso piede anche nelle nostre scuole secondarie la pratica virtuosa di far apprendere e praticare la disciplina filosofica a partire dalla lettura di testi antologici, almeno degli autori ritenuti fondamentali. Il progressivo affinamento metodologico è culminato il 23 gennaio 2018 con la presentazione di nuovi *Orientamenti nazionali per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza* a cura del ministero competente (ora Ministero dell'Istruzione e del Merito) con un correlativo *Sillabo*, articolato per competenze.

Che la lettura diretta dei testi fosse ineludibile nel caso del pensiero di Kant può stimarsi convinzione di senso comune, ma ci pare comunque argomentabile con tre ragioni:

- a) Le considerazioni di Kant si basano sul rigore del ragionamento fisico-matematico, oltre che sul significato semantico dei vocaboli utilizzati;
- b) il pensiero critico ambisce a rifondare la fiducia nella conoscenza scientifica, ovvero nella formulazione di leggi costanti per i fenomeni naturali, per Kant universali e necessarie (per noi ricorrenti) dopo l'esito scettico dell'empirismo sensista promosso dagli autori inglesi immediati predecessori di Kant (Locke e Hume);
- c) Kant introduce un lessico speciale, assimilabile solo con un uso abitudinario.

Ne è derivata la progressiva adozione di manuali impostati sulla lettura antologica di pagine variamente celebri per i vari autori, corredati di un progressivamente ricco apparato di lessico e di esercizi applicativi dei contenuti, comprese le tecniche del *problem solving* e da ultimo la pratica del *debate*. L'utilizzo prolungato negli anni porta chi scrive a privilegiarne tre particolarmente funzionali alla comprensione delle pagine kantiane, tutti invalsi negli anni Novanta del secolo scorso.¹

A questi, tutti utilizzabili anche a livello universitario, se ne aggiungono altri, caratterizzati da un lessico e un apparato critico di più agevole lettura, ciascuno in tre volumi: *La filosofia e la sua storia* di Livi, di orientamento confessionale cattolico e valorizzante il punto di vista del "senso comune"; la *Storia della filosofia* di Eco e Fedriga, del 2014, di orientamento laico e impostazione enciclopedica, ricco di apporti interdisciplinari; e per ultimo Massaro con il suo testo del 2003, *La comunicazione filosofica*, il primo dotato di lessico a piè di pagina, di dettagliate mappe concettuali ed integrato con tre fascicoli di logica (ragionamenti deduttivi, induttivi, eticamente rilevanti).

¹ Tale comprensione è frutto dell'analisi dei manuali di Abbagnano, in tre volumi ovvero *Protagonisti e testi della filosofia* (1996), e l'opera centrale di Reale e Antiseri, *Storia della filosofia* (1996).

Un'innovazione fondamentale per la didattica del pensiero kantiano si è data all'inizio degli anni Duemila con la ristrutturazione dei contenuti dell'intera disciplina filosofica: nel quinto anno del liceo si è affrontato il dibattito tra gli autori avviato nei secoli Ottocento e Novecento e Kant si è venuto a trovare come ultimo autore del quarto anno. Che tale prassi abbia portato con sé una tendenziale semplificazione e una relativa superficialità è una deriva che si intuisce generata non tanto dalla minore età dei discenti quanto dalla tendenza del sistema scolastico a curare maggiormente l'armonia psicofisica degli adolescenti rispetto alla loro preparazione culturale. Non pare estranea a questa dinamica del sistema scolastico l'innovazione principe che dagli anni Ottanta del secolo scorso pervade l'esistenza umana a livello globale: la tecnologia informatica della connessione Internet, che rende accessibile l'informazione enciclopedica in tempo reale. Novità tale da indurre il semiologo Umberto Eco a proporre una nuova definizione per l'uomo colto: non è più colui che sa molte cose, ma chi è in grado di accedere all'informazione utile nel minor tempo. Circa la frequentazione del pensiero kantiano era già apparso nel 1994 un volumetto tascabile, tradotto anche in lingua italiana, rivoluzionario per l'approccio scanzonato ed il linguaggio immediato. Redatto da Massimo Piattelli Palmarini, già metodologo della ricerca al MIT di Boston negli U.S.A. e rientrato in Italia presso la libera Università Vita Salute S. Raffaele di Milano. Del *Ritrattino di Kant ad uso di mio figlio* sono tuttora rintracciabili ampie sintesi in rete; prendiamone un paio di stralci, che documentano con immediatezza il pensatore prussiano nel suo vivere quotidiano. A differenza di certi intellettuali odierni, i quali girano il mondo, vanno di congresso in congresso, senza poi vedere gran che, Kant, spostandosi unicamente tra casa sua e le aule dell'università, riuscì a conoscere l'uomo, tutti gli uomini, con una profondità mai uguagliata. I testimoni del suo tempo dicono che fosse un piacevolissimo commensale, amava parlare con le signore di abbigliamento, di cucito, di argomenti frivoli. Non risulta che abbia mai avuto una relazione amorosa con una donna. Non si è mai sposato, nonostante venisse "appetito" da molte dame, anche ricche e influenti. Gli aneddoti sulla vita di Kant sono numerosi. Si dice che a Königsberg rimettesse l'orologio quando lo vedeva passare. La sua meticolosa puntualità diventò proverbiale. Ogni giorno era identico all'altro. Si faceva svegliare dal fedele Lampe, il quale aveva ordine tassativo di buttarlo giù dal letto e ignorare le contumelie che l'assonnato professore scagliava contro di lui. Una volta desto, Kant poi ringraziava Lampe di averlo svegliato e si scusava del suo comportamento di pochi minuti prima. Si metteva subito al tavolo di lavoro. Usciva poi di casa per andare a tenere la sua lezione, calcolando esattamente il tempo occorrente, lungo lo stesso itinerario, per essere in aula alle sette in punto. A quel tempo un libero docente (*Privatdozent*) come Kant intascava i soldi dovuti da ogni studente dopo ogni lezione.

Kant amava pensare di se stesso che era stato il Copernico della mente umana. Come Copernico ha dimostrato che non era il sole a girare attorno alla terra ma la terra e altri pianeti a girare intorno

al sole, così Kant ha dimostrato che non è la mente umana a “bere” passivamente il mondo, ma piuttosto il mondo a essere

sagomato dalla forma del nostro recipiente, cioè ad essere interamente sottoposto alle leggi della ragione umana. (...) Da Kant in poi si è capito che la struttura della mente umana impone le sue forme agli oggetti, non le subisce. Alcuni filosofi influenzati da Kant, come Fichte, Schelling e Hegel, hanno preso la cosa troppo alla lettera, diversamente da Kant, hanno finito per negare che esista una realtà indipendente dal pensiero. Questo è sbagliato. Questo si chiama idealismo. Kant si è solo limitato a dire che, qualunque sia la realtà in sé (la cui nodosa e ruvida esistenza Kant non nega affatto), essa non può diventare parte di me restando intatta. Essa non può diventare oggetto della mia conoscenza, non può essere da me percepita, al di fuori dei miei modi di conoscerla, capirla, percepirla. Questi miei modi sono dettati dalla mia natura di uomo, non dalle cose esterne (Piattelli Palmarini, 1994).

In poche righe sono spiegate non solo l'innovazione metodologica del Kant teoretico, ma anche la differenza tra lui e gli autori idealisti successivi. La sfida che si è posta durante il trentennio di esperienza d'insegnamento è davvero condensata in questo approccio, che poi di fatto riattualizza l'impostazione pedagogica suggerita da Giovanni Gentile: il miglior docente è colui che meglio conosce la propria materia e la vive al punto tale da incarnarla nel momento dialogico tra maestro e allievo, trasformando la disciplina in pensiero in atto.

Ciò non rende certo inutili gli apporti provenienti dalla scienza dell'educazione o quelli della tecnica della comunicazione, in particolare i supporti finalizzati ad ottimizzare la comprensione e la memoria, come le mappe e gli schemi concettuali. La comparsa della tecnologia informatica multimediale ha ovviamente potenziato la possibilità di veicolare e supportare il pensiero kantiano, di per sé astratto.

Tra i vari strumenti disponibili l'esperienza di chi scrive ha portato a selezionarne alcuni, proponibili in sequenza operativa:

- a) La presentazione in modalità Power Point (PPT), strutturata con diapositive di definizioni e passi antologici brevi, evidenziando i concetti, possibilmente arricchiti di immagini;
- b) Il supporto di riassunti scritti di ciascuna delle tre critiche kantiane, purché completi e contenuti nel numero di pagine, utili a guidare la successiva esposizione da parte degli allievi; particolarmente funzionali si segnalano oggi disponibili *on line*;²
- c) Il ripasso con supporto audio-video (di breve durata), finalizzato al consolidamento dei contenuti;

² <https://knowunity.it/app/knows/filosofia-critica-della-ragion-pura-kant-c4e1304c-94bf-4f74-9857-458cda5cc1ab> (*Ragion pura*); <https://knowunity.it/app/knows/filosofia-immanuel-kant-35db4bd6-95df-4bd9-906e> (*Ragion pratica*); [https://www.giacobbe85.altervista.org/down/lett/Filosofia/Kant_\(Gindizio\)](https://www.giacobbe85.altervista.org/down/lett/Filosofia/Kant_(Gindizio)).

- d) La lettura di pagine antologiche, negoziabili anche in ragione del coinvolgimento dello/a studente/ssa nell'esercizio del gusto e della scelta libera;
- e) La verifica scritta con test aperta e chiusa o al completamento dei ragionamenti kantiani;
- f) Il colloquio orale, cui prepararsi con metodo SQRRR (sguardo, domanda, lettura, riassunto, ripasso).

È tuttavia ben vero che alcuni manuali ambiscano a risultare funzionali anche per un'utenza di nicchia. Ci riferiamo alla minoranza dei cultori della materia, che vi si dedicano con una vocazione cui destinare la vita, con l'orizzonte metodologico di andare dove portano le forze del pensiero ed il cui teatro d'impegno è l'interpretazione innovativa del testo. Non pare un caso che questa dedizione si esemplifichi nel ventaglio delle attività umane con la pratica sportiva, il cui premio è la gloria. Il concetto che qualifica tale pratica si esprime con l'aggettivo "accademico" (a sua volta storicamente correlato alla scuola fondata da Aristocle/Platone nell'Atene del IV secolo a.C.). La sua istituzionalizzazione nel nostro tempo storico si realizza con l'insegnamento triennale del dottorato di ricerca, vetta della formazione universitaria. I primi tre tra i manuali segnalati ci paiono adeguati a questo scopo.

4. *La Critica della ragion pura*

Giunge ora il momento di rivisitare i contenuti irrinunciabili del pensiero critico di Kant. La nostra scelta è quella di consentirne una comprensione interpretativa. Intendiamo riferirci alla nozione di ermeneutica proposta negli anni Sessanta del XX secolo da H.G. Gadamer (1969) e fondata sul continuo circolo interpretativo: un autore decisivo per una disciplina si assimila contestualizzandolo e frequentandone l'intera produzione di pensiero, riprendendone l'opera principale in vari momenti della vita e dialogando con lui alla luce dei diversi bisogni spirituali che le varie età propongono al lettore stesso, rendendolo parzialmente diverso dalla prima volta.

In sede storica il concetto di pensiero critico va attribuito a J. Locke. Il pensatore inglese in prefazione al *Saggio sull'intelletto umano* ricorda la decisione presa nel 1670 di esaminare le capacità umane per coglierne i limiti ed ancorarne il controllo all'esperienza (la conoscenza sensibile) (Abbagnano & Fornero, 2010, p. 417). Da qui di fatto Kant ci pare prenda le mosse, oltre che dallo scetticismo di Hume, cui il nostro Immanuel riconosce d'averlo "risvegliato dal sonno dogmatico". È un atto di fedeltà metodologica delimitare la struttura della *Critica della ragion pura*, che si distingue in due parti (Dottrina degli elementi e Dottrina del metodo). Tralasciabile la seconda parte, che di prassi i manuali di scuola secondaria non considerano, ci basterà ricordare al lettore l'articolazione degli Elementi in Estetica e Logica, nonché della Logica in Analitica e Dialettica. Ciascun capitolo reca con sé l'aggettivo di "trascendentale", ossia tale da consentire al pensiero umano di

pronunciarsi sulla realtà con fiducia nel ragionamento scientifico, finalizzato cioè a cogliere le leggi di funzionamento della natura.

Si conceda ora alla pratica didattica di chi scrive essersi limitato negli anni al riassunto schematico dell'Estetica e dell'Analitica. Ciò perché è notoria la convinzione di Kant di distinguere la conoscenza veicolata dai sensi (*fenomeno*, apparente, funzione com'è di ognuno dei cinque e filtrata dalle forme dello spazio e del tempo) ed il pensiero della "cosa in sé" (che è *noumeno*, intenzionale ma non conoscibile con evidenza scientifica). La pur mirabile costruzione teoretica qui architettata dal pensatore prussiano potrebbe infatti rivelarsi inutile: una fondamentale contestazione al pensiero kantiano nella prima Critica riguarda la non sostenibilità del dubbio iperbolico ereditato da Cartesio, enunciabile come pregiudizio gnoseologico.

In estrema sintesi, a seguito del magistero di Gustavo Bontadini, è contestabile la legittimità teoretica del dubbio radicale esercitato da Descartes, sia sull'incertezza dei sensi, sia sull'affidabilità del pensiero. È noto, infatti, che il pensatore francese seicentesco supera il dubbio radicale (*iperbolico*) attraverso la fiducia nell'atto del pensare (*cogito ergo sum*); e altrettanto fa Kant, ancorando all'*Io penso* (atto filosofico fondamentale) ogni certezza. Ma non è detto che tale scelta teoretica, pur comprensibile nell'orizzonte problematico vissuto nella prima metà del secolo XVII, sia condivisibile dal comportamento umano come tale, generalizzabile con la nozione di "senso comune".

Ciò non toglie che un'adeguata tematizzazione dell'Estetica e delle funzioni dello spazio (funzione del senso esterno, che consente di percepire l'estensione) nonché del tempo (funzione del senso interno, che fa cogliere la successione) permetta di comprendere la non affidabilità dei sensi circa il formulare leggi universali e necessarie (secondo il dubbio scettico di Hume circa l'estensibilità all'infinito delle esperienze pur evidenti e ricorrenti). Torna quindi ad aver rilevanza, pur relativa, la costruzione kantiana dell'Analitica trascendentale, circa la funzione dell'intelletto come facoltà di produrre i giudizi scientifici, attraverso l'impiego delle categorie (fondate sulla spontaneità del pensiero (a priori). Queste sono modi di funzionare dell'intelletto per incasellare i fenomeni e non hanno validità ontologica (non sono estensibili alla realtà *in toto*). Aggregandosi tra loro nei giudizi sintetici a priori consentono per Kant di formulare leggi applicabili alle intuizioni. Questo processo è denominato da Kant sintesi a priori: "Operazione consistente nel riunire diverse rappresentazioni e nel comprendere la loro molteplicità in una conoscenza" (*Critica della Ragion Pura, Analitica*, B 102-103). Le categorie sono dodici, proprie di ogni intelletto umano, da Kant accorpate in quattro aggregati (qualità, quantità, relazione, modalità), che in origine erano altrettante categorie (predicati di ogni ente) elencate da Aristotele.

Ora, anche ammesso che Kant abbia ragione, come operano tali concetti tra loro? Come si aggregano? Qui davvero didatticamente diviene necessario un buon manuale, se consideriamo la

curiosità intellettuale degli studenti migliori, quell'utenza di nicchia da cui emergeranno i filosofi e gli scienziati del futuro. Utile allo scopo si è rivelato nell'ultimo decennio il testo attualizzato di Abbagnano e Fornero (2016, p. 165) perché solo attraverso un paio di tabelle graficamente impostate a doppia entrata pare possibile accostare visivamente ogni categoria ad un particolare tipo di giudizio. Ad esempio: unità, pluralità e totalità (categorie della quantità) consentono di formulare giudizi rispettivamente universali (riferiti a tutti i oggetti considerati nel concetto), particolari (riferiti ad alcuni oggetti), singolari (riferiti ad un solo oggetto, che fa classe a se stesso). Ed a seguire per gli altri nove tipi di giudizio: così realtà, negazione e limitazione presiedono ai giudizi affermativi, negativi, in(de)finiti; le categorie di relazione (sostanza/accidente, causa/effetto, agente/paziente permettono i giudizi categorici, ipotetici, disgiuntivi; le tre di modalità (possibile/impossibile, esistenza/inesistenza, necessità/contingenza) consentono i giudizi problematici, assertori, apodittici (vincolati all'esclusione del proprio contraddittorio).

Ma non è finita: come è possibile che ad ogni intuizione (dato dei sensi collocato in spazio e tempo) si associ una categoria adeguata a consentire la formazione di un corretto giudizio? Kant per rispondere chiama in causa, con una non comune capacità immaginativa, l'attività dell'*io penso* (appercezione trascendentale, di fatto coincidente col *cogito* di Cartesio) come attività unificatrice, non a caso proprio attraverso la categoria dell'unità (C.R. *pura*, B 143), che di fatto copre ruolo simile a quella di sostanza nel pensiero aristotelico.

Resta infine la domanda su come ciò praticamente accada, in particolare di come avviene l'applicazione della categoria di causalità ai fenomeni (C.R. *pura*, B 176). E Kant affida tale funzione ancora all'intelletto, ma con l'intervento del tempo: "termine medio universale attraverso cui gli oggetti sono percepiti". Questo ruolo è detto immaginazione: "riproduttiva se ri-produce intuizioni empiriche (sensoriali) mediante l'associazione; produttiva se determina a priori la sensibilità alle categorie" (C.R. *pura*, B 180. Esempifichiamo: "lo schema di un cane non coincide con l'immagine sensibile di questo o quel cane, bensì con una regola per cui la mia immaginazione delinea in generale la figura di un quadrupede" (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 169). È questa la dottrina dello schematismo trascendentale, in cui Kant espone i "principi dell'intelletto puro" e li dettaglia in quattro tipologie, collegate ai quattro tipi delle categorie. Eccoli:

- Assiomi dell'intuizione (categorie di quantità, es: i fenomeni intuiti son quantità estensive);
- Anticipazioni della percezione (ogni realtà pensata ha una qualità intensiva o grado);
- Analogie dell'esperienza (possibile solo mediante le categorie di sostanza, causa, azione reciproca);
- Postulati del pensiero empirico (possibile, reale o necessario, ossia in accordo con le condizioni formali, materiali, universali dell'esperienza) (C.R. *pura*, B 200 e 218).

E noi ribadiamo, in sede di commento, che solo un prospetto sinottico rende possibile riassumere la dottrina degli schemi trascendentali, ovvero le rappresentazioni intuitive dei concetti, come tali universali nell'estensione.

Per un ulteriore chiarimento sullo schematismo, pare fecondo l'apporto di Umberto Eco, anzitutto perché affronta anche il nodo problematico che porta Kant a considerare sintetici a priori i giudizi matematici:

Se ho davanti agli occhi una successione di cinque punti ho un'immagine del numero cinque; per renderla omogenea con il concreto astratto del cinque, debbo procedere schematicamente ad applicare una regola per generare qualsiasi numero, sia esso cento o mille. Kant ritiene fondamentale questa attività dell'intelletto, ma la definisce un'arte nascosta nelle profondità dell'anima. D'altra arte gli schemi analizzati da Kant sono pur sempre schemi trascendentali [...]. La costruzione della figura di un animale quadrupede richiama alla mente alcuni procedimenti studiati oggi dalle scienze cognitive. [...]. Se c'è una costruzione di concetti empirici, lo schematismo entra in azione dopo la percezione o interviene prima, a rendere possibile la percezione stessa? E se per i concetti puri dell'intelletto si può pensare a una loro immutabilità, si potrebbe dire lo stesso dei concetti empirici? Lo schematismo dovrebbe essere un'arte segreta che si sviluppa nel corso della storia (Eco, 2014, pp. 452-453).

Il carattere più proprio fra i contributi apportati da Kant alla disciplina filosofica è comunque l'atteggiamento critico, ossia quello che consiste nel delimitare di volta in volta l'esercizio del pensiero umano nei limiti della non-dubitabilità. Ci basti di prova il celebre passo kantiano dedicato alle avventure della metafisica:

La terra della verità è un'isola circondata da un oceano tempestoso impero proprio dell'apparenza, dove nebbie e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte [...] delle quali non può venire mai a capo. Eccitato da una siffatta prova del potere della ragione (spingerci innanzi nel potere della conoscenza indipendente dall'esperienza, come la matematica), l'impulso a spaziare più largamente non vede più confini. La colomba leggera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio di volare nello spazio vuoto d'aria. Appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone troppo angusti limiti all'intelletto, e si lanciò sulle ali delle idee nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Non si accorse che non guadagnava strada malgrado gli sforzi, perché non aveva nessun appoggio sul quale sostenersi (*C.R. pura*, B 294-295).

E il destino della metafisica è per Kant quello di esaurirsi nello sforzo e di annullarsi precipitando a terra, avendo perso il contatto con l'esperienza. Non è ora pleonastico riconoscere a Ernst Mach ed alla sua corrente filosofica, detta *empiriocriticismismo*, il merito di aver imitato Kant nel delineare non

i limiti del pensiero totalizzante (rivolto all'intera realtà) ma dell'istituzione scolastica: trasmettere pacchetti di conoscenze assodate e metodi operativi utili ad allenare i giovani ad affrontare i problemi che la nuova generazione si troverà dinanzi. "La comunicazione del sapere attraverso l'insegnamento trasmette all'allievo l'esperienza compiuta da altri; gli permette di risparmiare esperienze. Anche il linguaggio, mezzo della comunicazione, è uno strumento economico; inoltre, noi non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza, ma solo quegli aspetti importanti per noi; anche qui è manifesta la tendenza all'economia" (Reale & Antiseri, 1996, p. 364).

Enfatizziamo quindi il secondo merito del pensatore di Königsberg: aver dato rigore all'esercizio della seconda attività del pensiero (la ragione, *Vernunft*) nella sua caratteristica azione di sintesi: avere esplicitato le implicanze di tre idee limite (cosmologica, teologica, psicologica).

Kant vi dedica la sua Dialettica. Qui tentiamo di ridurre ai minimi termini le sue considerazioni:

a) Circa la nozione di universo (*Welt*) non si può approdare all'evidenza dei contenuti, giacché quattro proposizioni o enunciati non possono venir asseriti con certezza, posto che non si possano escludere gli enunciati loro contrari. Si tratta delle cosiddette quattro antinomie, rispettivamente consideranti inizio e termine dell'universo nel tempo e nello spazio, la sua esistenza per causa libera o necessità, l'esistenza di parti semplici o la scomponibilità dei fenomeni all'infinito, la serie delle cause necessaria o contingente (casuale) (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 179). Il criterio sotteso alle argomentazioni di Kant è l'indecidibilità di ognuno degli enunciati contrapposti, sia in senso logico sia per contenuto (non è in grado l'uomo di cogliere coi sensi l'intero universo).

b) La terza e la quarta antinomia inducono Kant a sottoporre a discussione le tradizionali dimostrazioni dell'esistenza di Dio, riducendole a tre ragionamenti (prova ontologica, cosmologica, fisico teologica o teleologica). Ogni argomentazione risale al pensiero medievale e associa in definitiva ai nomi di Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino. Anselmo riteneva convincente l'affermare Dio in base al possederne il concetto: "*Id quo maius cogitari nequit*". Ciò che possiede tutte le perfezioni immaginabili non potrebbe non possedere l'esistenza, quindi esiste di necessità logica. Al che Kant risponde però che pensare una realtà possibile non vuol dire constatarla nei fatti, come pensare la somma ricchezza (es. cento talleri) non implica di possederla (*C.R. pura, Dialettica*, B 626-637). La prova cosmologica come Dio come ente necessario ad interrompere la serie delle cause contingenti; cade perciò sotto la difficoltà della terza e quarta antinomia. La prova teleologica (finalistica) afferma Dio come scopo ultimo di tutto il divenire dell'universo, come il dantesco "Amor che move il sole e l'altre stelle" (*Paradiso*, XXXIII, 145); è per Kant contestabile perché il constatare delle finalità in natura non autorizza gli uomini a pensare esistente una realtà infinitamente perfetta (coincidente con la nozione o categoria di totalità).

c) Infine, la nozione di anima (vita, soffio, *psiche* in greco, donde l'idea psicologica) pare ad Immanuel viziata da paralogisma (sostituzione di tra concetti). L'intuizione che proviamo circa l'anima per Kant coincide con l'*io penso*; considerare sostanza esistente l'attività del nostro pensare è atto indebito, perché il pensare non è realtà corporea; la parola “soggetto”, riferita all'*io penso*, ha un significato molto diverso da quello che ha quando sia riferita a soggetti che possono essere oggetto d'intuizione. Dell'*io penso* non si dà, infatti, intuizione sensibile né d'altro tipo.

Negare certezza alle idee di universo, Dio e anima significa quindi vanificare il pensiero metafisico? Non così drasticamente; lasciamo una parola conclusiva al nostro autore (nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*): “La metafisica come disposizione della ragione è reale, ma per sé sola è anche ingannatrice; se vogliamo da essa prenderne i principi, non possiamo mai trarne scienza, ma soltanto arte dialettica” (Kant, 1995b, p. 145). Il che non vuol dire negarla, bensì riconoscerla come umano bisogno. Le altre due *Critiche* stanno a dimostrarlo.

5. La Critica della ragion pratica

Con la seconda Critica Kant fonda la credibilità di raggiungere la “cosa in sé” da parte dell'uomo quando si occupa delle scelte qualificanti del proprio agire. Precisiamo anzitutto che anche quest'opera fin dall'esordio si ponga il problema se comprendere l'aggettivo “pura”, perché Kant s'interroga su come l'uomo consideri non le azioni concrete, bensì le motivazioni, i criteri con cui si dispone ad agire, anteriori all'azione pratica. Anche qui le stesse parole dell'autore sono più chiare di tanti commenti. “La critica delle ragion pratica in generale ha l'obbligo di contestare alla ragione condizionata empiricamente la pretesa di costituire essa sola il motivo determinante della volontà (Kant, 2023, p. 31).

È indubbio che i contenuti dell'etica kantiana mostrino caratteri di paradossalità, laddove fondano sul dovere la libertà dell'uomo. Questa aspirazione che innerva ed affascina la pratica del vivere, dando entusiasmo alle scelte quotidiane, è per il nostro pensatore l'aspirazione della volontà umana ad essere origine di una catena di atti, cioè di essere autonoma (legge a se stessa). Un aiuto a comprendere questo esordio ci viene da Vittorio Mathieu, che nell'introduzione alla Critica da lui curata così riflette:

AmMESSO che un dovere ci sia – e la coscienza morale mi dice che c'è –, il problema è solo intendere rettamente che cosa la legge, mi comandi: e Kant lo chiarisce. “Mi comanda di essere libero”. Una legge che, per la sua stessa forma, mi comanda di essere libero sembra, a tutta prima, un concetto un po' astruso: soprattutto per chi sia abituato a vedere nelle leggi un obbligo, o un divieto, definito nel suo “contenuto”

(“fa questo”, “non fare quest’altro”: come nelle leggi del Decalogo) e nel principio, in virtù del quale me lo si comanda, un’autorità (in quel caso Dio). “Essere liberi” significa non essere semplicemente il “luogo di passaggio” di un’azione, che viene da lontano, e che si perde di nuovo lontano, dopo avermi attraversato. Significa essere l’“origine assoluta” di un’azione che, almeno per qualche cosa, dipende “esclusivamente” da me. Questo assunto non è di poco conto, se l’aggettivo “assoluto” e l’avverbio “esclusivamente” sono presi sul serio. Anzi, Kant si compiace di osservare che, per la conoscenza teoretica, nessun essere che s’incontri in natura può ammettersi o determinarsi come libero nell’esperienza: perché, se un agente fa qualcosa, lo fa in conseguenza di una determinazione ricevuta da altro. Per la prima Critica, la causalità naturale si determina sempre solo in virtù di una causa precedente: sicché l’agente è legato a catene causali, i cui primi anelli si trovano non si sa dove, e, in ogni caso, fuori di lui. L’agente è quindi un luogo di passaggio, non d’“iniziativa”: anche se, spesso, si ha difficoltà a risalire via via per la catena delle cause determinanti, e a seguire in tutti i suoi plessi il reticolo attraverso cui l’azione è filtrata, quando passa per il soggetto (Mathieu, 2025, pp. 11-12).

L’origine dell’autonomia per Kant si pone nel sentimento del dovere, cui dedica una tra le pagine più celebri:

Dovere, nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole che implichi lusinga, che non minacci niente donde nasca nell’animo naturale ripugnanza o spavento che muova la volontà, ma esponi soltanto una legge che trova da sé adito nell’animo e si acquista venerazione; innanzi alla quale le inclinazioni ammutoliscono [...]. La radice da cui deve derivare quel valore, il solo che gli uomini si possono dare da se stessi, non può essere niente di meno di quel che innalza l’uomo sopra se stesso [...]. È la personalità cioè libertà, indipendenza dal meccanismo della natura, considerata però nel contempo come facoltà di essere soggetto a leggi speciali, leggi pure pratiche, date dalla sua propria ragione. Non è dunque se l’uomo debba considerare la propria essenza col più grande rispetto (Kant, 2023, pp. 154-155).

Il rispetto rivendicato per l’uomo si impone come un comando della sua coscienza, *l’imperativo categorico*, connaturale, tale da non ammettere repliche circa il suo ruolo nell’orientare le scelte. Sviluppando l’intuizione pratica fondante Kant ne coglie i caratteri nell’universalità e nella necessità. Diversamente dalle massime dell’agire (suggerimenti subordinati a gusti ed inclinazioni) e dagli imperativi ipotetici (se vuoi X, comportati in modo da realizzare Y) il categorico si impone come immediato e vincolante in ragione della sola forza imperativa (morale formalista e rigorista).

In dettaglio Kant formula tre enunciati dell’imperativo categorico che per lui dovrebbero essere considerati insieme per guidare davvero la coscienza nell’esercizio del volere libero:

a) Agisci in modo tale che “la massima della tua volontà possa valere come principio di una legislazione universale” (Kant, 2023, p. 54);

b) agisci in modo tale da “considerare la natura umana sempre come un fine e mai come un mezzo” (Kant, 1990, p. 67);

c) agisci in modo da “considerare la massima della tua volontà come universalmente legislatrice” (Kant, 1990, p. 76).

Ed anche per me tali formule costituirono la regola di vita dal 1970, al punto di condizionare la formazione universitaria e la professione.

Oggi, col disincanto introdotto dall'esperienza vissuta, possiamo anche motivare, riduttivamente la convinzione morale di Kant con l'abitudine di Hume e la “coazione a ripetere” introdotta con la psicanalisi e contestualizzare il sentimento kantiano con l'orientamento militarista vigente nella Prussia del Settecento, temperata comunque dalle istanze libertarie affermatesi nell'ultimo quarto del secolo (l'indipendenza USA e la Rivoluzione francese). Ciò non toglie che Kant fondi il dovere sul rispetto della legge, “unico e insieme incontestato movente morale” (Kant, 2023, p. 139). La legge considerata da Kant è un “fatto della ragione”, da essa unicamente prodotto (Abbagnano & Fornero, 2016, pp. 224-225). Il che ci porta a distinguere tra legalità e moralità: la prima riguarda l'adempimento della norma positiva, la seconda riguarda l'intenzione (invisibile) con cui ci si rapporta alla norma (per la sua universalità in quanto razionale) realizzando così la volontà buona (al limite disobbedendo ad una legge positiva ingiusta).

Quando questa procedura si realizza, rende possibile il “regno dei fini”, comunità ideale di esseri ragionevoli in cui ognuno è allo stesso tempo legislatore e suddito. Perché la volontà è autonoma: “Non è semplicemente sottoposta alla legge, ma lo è in modo da essere autolegislatrice; solo a questo patto sottostà alla legge” (Kant, 1990, pp. 70-71).

Come nella *Ragion pura* anche nella Pratica Kant distingue il momento analitico (suddivisione degli atti in base al criterio del dovere) ed il momento dialettico, in cui affronta l'assoluto morale, il sommo bene. Con tale termine Kant intende l'unione di felicità e virtù che però nell'arco della vita umana non si può del tutto conseguire: in quanto ente corporeo l'uomo non può non aspirare alla felicità ed in quanto ente razionale realizza se stesso solo agendo per sentimento del dovere. Si delinea così in antinomia etica, simmetrica alle quattro della cosmologia considerate nella prima Critica.

La soluzione sta nell'immaginare un universo trascendente in cui felicità e virtù trovino corrispondenza. Questa è la radice dei tre postulati della ragione pratica: “Proposizioni non dimostrabili, esigenze interne alla vita morale, che vengono ammesse per rendere possibile la morale stessa” (Kant, 2023, p. 238). Notoriamente Kant si riferisce all'immortalità dell'anima, all'esistenza di Dio e all'esistenza della libertà.

Ripercorriamo le argomentazioni essenziali:

- L'anima si esige immortale in base ad un sillogismo (la piena adesione all'autorità della legge si dice santità; non è acquisibile nell'arco di una vita umana o razionale; si deve ammettere una sua durata infinita del vivere umano, perché si possa realizzare questa adesione, ovvero una vita ultraterrena, immortale" (Kant, 2023, pp. 219-20);
- L'esistenza di Dio si impone praticamente con un altro sillogismo: gli uomini aspirano alla felicità – adeguazione tra desideri e volontà – piena realizzazione della volontà si ha nella legge morale, che però opera indipendentemente rispetto al determinismo naturale; serve una causa adeguata al conseguimento del sommo bene ed essa è Dio (Kant, 2023, pp. 223-225);
- La libertà è la ragion d'essere della moralità; noi uomini la scopriamo proprio attraverso l'esercizio della moralità: "Non si sarebbe mai ardito introdurre la libertà nella scienza se la legge morale e con essa la ragion pratica, non vi avessero imposto questo concetto" (Kant, 2023, pp. 52-53).
- Kant, in altri termini, sostiene la libertà con un argomento per assurdo. Lo sostiene inoltre con un esempio limite: potrebbe un uomo retto, a rischio della vita, rifiutare una falsa testimonianza? E la risposta, positiva, fonda l'esistenza della libertà nel volere (Kant, 2023, p. 54). Donde il celeberrimo ossimoro "devi, dunque puoi".

Ma allora in che senso Kant parla di postulato anche per la libertà? Abbagnano e Fornero lo spiegano ricorrendo al confronto con la *Ragion Pura*:

Il mondo dell'esperienza si regge sul principio di causa/effetto, una legge che regola eventi che non possono essere altrimenti; ma è (altrettanto) evidente che l'uomo compie azioni che avrebbe potuto non compiere (es. un furto. In altri termini "una stessa azione può essere determinata nel mondo sensibile e libera in quanto atto morale; questa duplicità d'ordinamento (corrispondente alla terza antinomia della cosmologia razionale) è sostenibile solo postulando la libertà umana" (al livello della cosa in sé) (1976, p. 231).

Alla luce di queste considerazioni si spiega come tra gli studiosi si valorizza il "primato della ragion pratica" rispetto alla conoscenza sensibile, perché espone l'uomo alla fiducia morale nella cosa in sé. Troviamo a questo punto un dualismo teoretico, che anche Kant riconosce tra le righe, laddove chiama la religione a risolvere il dissidio: "La morale conduce inevitabilmente alla religione (perché) soltanto da una volontà perfetta (santa e buona) e onnipotente possiamo sperare quel sommo bene che la legge morale ci fa dovere di proporci come oggetto dei nostri sforzi" (Kant, 2023, p. 233).

6. La Critica del giudizio

Al dissidio predetto cerca di dare composizione la terza delle Critiche kantiane, in cui Kant studia il sentimento, “peculiare facoltà mediante cui l'uomo fa esperienza di quella finalità del reale che la prima Critica escludeva sul piano fenomenico e la seconda postulava al livello noumenico” (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 246).

Con la facoltà del giudizio (*Urteilskraft*) Kant intende “il termine medio fra l'intelletto e la ragione” (*Critica del giudizio*, Introduzione, III), operante a mezzo tra il conoscere e il desiderare. S'impone nell'insegnamento liceale la distinzione tra giudizi determinanti e riflettenti: i primi affrontati nella *Critica della ragion pura*, vincolanti le relazioni tra i fenomeni, i secondi prendenti atto di una realtà naturale e “tesi ad interpretarla in base al principio di finalità, cercato partendo dal particolare” (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 247). Kant, perciò, limita la terza critica alla trattazione dei soli giudizi riflettenti. Li differenzia in estetici e teleologici. I primi si esprimono intuitivamente, quando gli uomini colgono immediatamente la finalità della natura, e si basano sulla corporeità; i secondi colgono concettualmente tale finalità, a partire dall'esperienza ripetuta.

I giudizi estetici si riferiscono al gusto, che Kant definisce, quasi ripetitivamente, “facoltà di giudicare del *bello*, ossia di ciò che piace senz'altro” (Kant, 1993, par. 5). Il bello si caratterizza in quattro modi, a loro volta relazionati con le aggregazioni delle categorie. Il bello è quindi ciò che “genera piacere senza alcun interesse” (punto di vista della qualità); “piace universalmente senza concetto” (punto di vista della quantità, in cui un singolo uomo o donna condividano il suo gusto senza poterlo spiegare); si apprezza “senza la rappresentazione di uno scopo” (si impone gratuitamente sotto l'aspetto della relazione); “è riconosciuto come piacere necessario” (dal punto di vista della modalità, ossia provato senza altre condizioni). Solo le parole di Kant ci paiono adeguate ad esprimerne la dinamica: “Non si può dare alcuna regola oggettiva del gusto, la sua causa determinante è il sentimento del soggetto, non un concetto dell'oggetto” (par. 17). Al che ci pare ragionevole affidare alla “ripetuta contemplazione delle cose belle” (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 250) l'educazione del gusto stesso.

È quasi intuitivo che a questo punto il sentimento del bello si presenti come un caso di “rivoluzione copernicana estetica”, ossia è provato dal soggetto umano all'atto della percezione, ma non è contenuto affatto nell'oggetto considerato. Infine, un dettaglio non secondario: Kant distingue il sentimento del bello da quello del piacevole. Il primo riguarda la contemplazione della forma dell'oggetto, dell'ordine dei suoi elementi; il secondo dà luogo a giudizi estetici empirici, legati alle inclinazioni individuali, per cui vale la massima “*de gustibus disputandum non est*”, sono privi di universalità (p. 251). Nei fatti un chiarimento può trovarsi nella distinzione tra le nozioni di bellezza

libera (senza concetto, come un arabesco, un'esecuzione musicale senza testo) e *aderente* (riferita a un modello determinato, un edificio, un abito, un romanzo).

L'aspirazione all'universalità del gusto estetico (e nel corrispettivo sentimento del bello) si fonda da ultimo sul senso di armonia (rapporto spontaneo di immaginazione, fantasia, ed intelletto, un equilibrato intreccio delle facoltà dell'animo), basato sull'esistenza di un "senso comune" del gusto, che "solo mediante il sentimento e non coi concetti universalmente determina ciò che piace e ciò che dispiace" (Kant, 1993, par. 20).

Laddove non possa provi il sentimento del bello, innescato dall'armonia (equilibrio tra le facoltà), l'uomo può provare il sentimento del *sublime*. Kant se ne occupa sull'onda di un lavoro curato dal filosofo irlandese Edmund Burke, che in un'apposita ricerca aveva legato tale termine al senso di sproporzione e cupezza vissuto dall'uomo dinanzi a fenomeni naturali per lui pericolosi (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 256). Sviluppando questo tema, divenuto di moda nella cultura del XVIII secolo, Kant identifica il sublime come un sentimento estetico (generato dai sensi) di carattere ambivalente, di attrazione e repulsione insieme, originato dalla percezione della propria fragilità ed inadeguatezza a confronto con le forze naturali. Distingue inoltre tra un "sublime matematico", vissuto al confronto con fenomeni smisuratamente grandi, ma statici (cielo stellato, montagne, galassie) ed un "sublime dinamico", vissuto al cospetto di forze naturali in atto ("i vulcani che scatenano la loro potenza, l'immenso oceano sconvolto dalla tempesta") (Kant, 1993, par. 28). Anche questi sentimenti si collocano nell'uomo: nel primo caso la contrapposizione si avrebbe "tra un dispiacere dell'immaginazione ed un piacere della ragione, trasmessi da realtà suscitant l'idea dell'infinito"; nel secondo caso un senso d'impotenza dinanzi a forze scatenate ci farebbe "conoscere la nostra debolezza fisica" ma scoprirebbe "una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, una superiorità che abbiamo su di essa" in quanto esseri pensanti (par. 28). Ambedue le forme del sublime si manifesterebbero in persone di una certa levatura culturale, "tale da avviare "il processo dialettico per cui il dispiacere si tramuta in piacere, l'impotenza in potenza, in virtù della ragione e delle sue idee di infinito e di dignità morale" (Abbagnano & Fornero, 2016, p. 257).

I due sentimenti del bello e del sublime "non presuppongono un giudizio dei sensi né un giudizio determinante dell'intelletto, bensì un giudizio di riflessione" (Kant, 1993, par. 23). Col giudizio estetico o di gusto è connessa l'esperienza dell'arte: essa è ricerca del bello secondo il modello naturale, ma attraverso opere, meccaniche oppure estetiche. L'arte è poi bella quando si manifesta come "una rappresentazione che ha il suo scopo in se stessa e genera un piacere disinteressato (par. 44).

Resta da tematizzare il *giudizio teleologico*, che fa leva sull'aspettativa umana di cogliere finalità e scopi naturali in reciproca relazione tra i corpi, ad esempio gli organi della vista al servizio della conservazione dell'organismo biologico:

Si hanno buone ragioni per ammettere una finalità soggettiva della natura nelle sue leggi particolari, in vista della possibilità di connettere le esperienze in un unico sistema. [...] Si può pensare ad un nesso causale che [...] comporti una dipendenza tanto in senso discendente quanto ascendente il legame con le cause finali (n. 269). Il che porta vari commentatori ad evidenziare la convinzione kantiana favorevole alla speranza umana di “concepire una causa suprema che agisce con intenzione (Dio)” (par. 75).

7. Opere secondarie

Il nostro ripasso dei punti nodali della dottrina critica di Kant non sarebbe completo se non giustificassimo le ragioni per cui il pensatore di Königsberg sia da sé entrato nel mito (nel senso letterale greco di “ciò che si racconta”) tra i cultori della filosofia. Se ne impongono due, legate ad altrettanti titoli di opere minori da lui redatte.

La prima è la *Risposta alla domanda: che cosa è l'Illuminismo?* (1784); la seconda è lo scritto: *Per la pace perpetua* (1785).

Nel primo testo sintetizza il carattere del movimento culturale proprio della sua epoca come “l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità: l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro” e la fa dipendere da mancanza di coraggio se non fosse connessa ad un difetto d'intelligenza. Conclude la sua appassionata trattazione col celeberrimo motto “*sapere aude!*”, cogliendo al tempo stesso l'essenza della pratica filosofica e dell'insegnamento.

Il secondo titolo assume valore di anticipazione pressoché profetica rispetto agli ideali politici e giuridici che dalla seconda metà del Novecento assillano ogni uomo e donna sani di mente e di coerente moralità al mondo. Dopo una “clausola salvatoria” in cui spera, non senza ironia, che “il politico pratico (uomo di Stato, pratico del mondo) non sospetti un pericolo nelle dottrine che il politico teorico manifesta pubblicamente (Kant, 2007, p. 3) Kant riconosce che “lo stato di pace tra uomini conviventi non è affatto di natura”, bensì esso sia piuttosto “una continua minaccia che le ostilità abbiano a prodursi”. La garanzia della pace per il filosofo prussiano si trova nella costituzione repubblicana, perché “in essa è richiesto l'assenso de cittadini per decidere la guerra, nulla è più naturale che dovendo decidere di far ricadere su se stessi tutte le calamità della guerra, rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco”. E precisa che per regime repubblicano si intenda quello che “attua il principio della separazione del potere esecutivo da quello legislativo” (Kant, 2007, pp. 8-11).

Posta la divisione dei popoli in Stati e che questi si considerino come “individui che si ledono già per la loro vicinanza” Kant propone una federazione dei popoli, rispettosa del fatto che ogni stato “ripone la sua maestà nel non essere sottoposto a coazione legale esterna di sorta” (2007, pp. 13-14). Scontata la resistenza che gli Stati opporrebbero ad una repubblica universale, propone il “surrogato negativo di una lega permanente e sempre più estesa, unico strumento possibile che ponga al riparo dalla guerra e arresti le tendenze ostili, contrarie al diritto” (2007, pp. 14-16). Elementare, quasi scontato è per qualunque lettore l'accostamento alla concreta deriva storica vissuta tra il 1957 ed oggi dall'Unione Europea, non esente essa stessa dal pericolo che forze contrarie si manifestino. Anche qui, peraltro, Kant propone un limite: un terzo articolo finalizzato all'ideale dalla pace stabilisce che “il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'universale ospitalità”. Realisticamente Kant separa il diritto dal sentimento filantropico e limita l'ospitalità alla condizione di “non essere trattato ostilmente per lo straniero che arriva sul territorio altrui e la esplicita ulteriormente come diritto di visita, “di offrirsi alla socievolezza, (per cui) gli uomini devono tollerarsi nel vicinato, nessuno avendo più diritto di un altro ad una porzione determinata della terra” (Kant, 2007, p. 16).

Infine, una considerazione che pare scritta per il nostro presente: “Siccome in fatto di associazione di popoli si è pervenuti a tal segno che la violazione del diritto avvenuta in un punto della Terra è avvertita in tutti i punti, l'idea del diritto cosmopolitico non è una rappresentazione di menti esaltate, ma una necessaria integrazione del diritto internazionale” (Kant, 2007, p. 19).

8. Interpretazioni controverse

In armonia con l'assunto metodologico fatto proprio da Kant nel confrontarsi con i limiti del sapere certo, ci pare corretto dare ora nota delle principali contestazioni ed approvazioni da noi riscontrate negli anni d'insegnamento dedicato al magistero kantiano. Concretamente l'angolo di prospettiva che considerato raggruppa alcuni autori di militanza religiosa cattolica ed un autore laico: Piero Martinetti, traduttore in lingua italiana dei *Prolegòmeni ad ogni metafisica futura* e dedito all'esercizio del pensiero metafisico.

8.1. Gustavo Bontadini

Un primo gruppo di contestazioni al pensiero critico di Kant si manifestarono durante gli anni di mia formazione universitaria, da parte di Gustavo Bontadini, ordinario di filosofia teoretica in Cattolica a Milano tra gli anni Cinquanta e Settanta del secolo scorso. Si riferiscono anzitutto al tutelare la legittimità del pensiero metafisico classico circa il diritto di pensare la totalità del reale

attraverso la nozione aristotelica di essere ed il ritenere fertile l'uso del Principio di non contraddizione (p.d.n.c.).

L'impegno teoretico espresso da Bontadini circa la filosofia moderna si caratterizza nel considerarla affetta dal pregiudizio gnoseologico (o dualismo conoscitivo): a partire da Cartesio, che dubitò iperbolicamente di ogni convinzione, fino al punto di ipotizzare l'esistenza di un genio maligno che si impegnerebbe ad ingannare l'uomo impegnato nell'indagine fisico-matematica, inducendolo al sogno anziché alla veglia. Cartesio supera tale convinzione attraverso l'attività indubitabile del pensiero in atto, ma la certezza non s'estende ai contenuti. Tal convinzione è erronea per Bontadini, contestabile attraverso il senso comune, che non dubita affatto di cogliere il reale. Il Kant della *Ragion pura* è dal Bontadini considerato epigono di Descartes, con la sua pretesa circa la non attingibilità teoretica della "cosa in sé" (*noumeno*).

In un dialogo con i pensatori italiani contemporanei del 1956 così ad esempio si esprime:

Di ipotesi si può farne quante sene vuole, nella fattispecie quella dell'eterogeneità del tutto e della parte: il merito di Kant sarebbe consistito nel dimostrare che non si può dimostrare nulla sui rapporti tra mondo sensibile e mondo intelligibile. [...] La filosofia moderna ha certo contribuito all'elaborazione del concetto di esperienza; occorre però distinguere tra la vicenda storica e il risultato finale. La prima è piuttosto ingarbugliata e dentro il garbuglio è preso in pieno Kant, al quale si vorrebbe attribuire una funzione chiarificatrice. La chiarificazione si ha invece solo dopo l'idealismo. Non direi che in Platone e Aristotele il mondo intelligibile sia portato entro i confini dell'esperienza, anche se esso è determinato con elementi attinti all'esperienza (Bontadini, 1971, p. 227).

Il pensatore milanese distingue poi il trascendentale kantiano dal suo concetto medievale:

Il trascendentale di Kant è proprio il nodo del garbuglio; illuminante potrebbe essere il vecchio trascendentale scolastico (i cinque concetti di uno, vero, bello, bene, giusto) proprio in quanto si distingue dalle categorie aristoteliche. Mentre le categorie rappresentano le più generali determinazioni empiriche, il trascendentale classico intende qualificare l'ordine dell'essere, cioè l'intero; designa perciò l'area deve avvenire, problematicamente, il trascendimento dell'esperienza. L'istituzione kantiana di termini di trascendentale e di categoria non consente una visione così lineare (Bontadini, 1971, p. 228)

Altrove Bontadini contesta la intesi a priori. "La scienza che Kant prendeva in considerazione non era salda come egli credeva. Gli assiomi della geometria euclidea ed i principi di causalità e sostanza non sono più accettati dai fisici odierni. Costoro sanno che la matematica è analitica, che non vi è alcun sintetico a priori" (Bontadini, 1971, p. 246). Riconosce peraltro a Kant l'onore delle armi di non contraddirsi:

Se la concezione kantiana dell'esperienza è il riporto dei dati all'unità dell'oggetto trascendentale, non è negabile senza contraddizione per Kant l'installarsi del sintetico a priori nella sua concezione dell'esperienza, in quanto il riferimento all'unità dell'oggetto lega – sintetizza! – i fenomeni. Il che significa che gli schemi trascendentali sono stabiliti non attraverso l'analisi dei termini di cui constano, ma attraverso il loro riferimento alla particolare concezione dell'esperienza, che emerge dall'impiantognoseologico della speculazione kantiana (Bontadini, 1971, p. 248)

8.2. Dario Sacchi e Sofia Vanni Rovighi

Giusto trent'anni fa un particolare contributo all'intelligenza della *Ragion pura* kantiana ci pervenne da un saggio sulla deduzione delle categorie, redatto da Dario Sacchi e pubblicato da Vita e Pensiero, casa editrice dell'Università Cattolica, col titolo di *Necessità e oggettività nell'analitica kantiana*. L'autore, tuttora in cattedra tra i successori del maestro Bontadini, dedica pagine penetranti circa l'intuizione empirica (sui fenomeni percepiti attraverso spazio e tempo):

L'oggettività in senso empirico si configura in Kant come frutto di una mediazione teorica. Ciò avviene perché spazio e tempo in se medesimi non possono percepire. Il soggetto che percepisce in concreto è sempre quello empirico ed in quanto soggetto empirico sono io che mi trovo in essi. [...] L'intuizione empirica non è mai un dato oggettivo: qui si rende visibile il dualismo tra Estetica e Analitica; si può comprendere come la seconda si innesti nell'organismo della prima (Sacchi, 1995, p. 15). [...] Spazio e tempo come forme dell'intuizione risultano incapaci di procurare determinazioni oggettive. Non è sulla scorta di una semplice considerazione della vuota spazialità e temporalità che si può passare, poniamo, dalla percezione del sole a determinare le sue autentiche dimensioni o la sua posizione rispetto ad altri corpi celesti. Solo quando è concepito secondo le categorie e i principi ad esse conformi, solo allora il sole diventa per il soggetto un oggetto di rappresentazioni determinate; solo allora l'intuizione empirica è trasformata in conoscenza oggettiva, perché “si instaura un ordine della sintesi successiva che determina un oggetto” (Kant, 1976, p. 246).

Perché un evento abbia una collocazione oggettiva nel tempo è necessario che sia causalmente determinato (Sacchi, 1995, p. 21). “Infatti la percezione di un evento implica tre cose: una sintesi d'apprensione di due stati; la sintesi riproduttiva di due stati (sì che al presentarsi del secondo il primo sia richiamato con l'immaginazione); la sintesi della ricognizione dei due stati in un medesimo evento” (Sacchi, 1995, p. 20)

Abbiamo proposto alcuni passi del contributo teoretico del prof. Sacchi per documentare il livello di profondità cui giunge lo studio sul testo kantiano, benché non si condivida *in toto* l'impostazione.

Un ultimo brano ci basti a mostrare il livello di comparazione con cui si confronta il testo critico con altre opere di Kant:

Mentre nella *Critica* K. Si limita ad esaminare le conseguenze della presenza dell'oggetto, i *Prolegòmeni* al contrario la integrano al dinamismo spirituale destinato a provocare l'accordo delle rappresentazioni. L'oggetto X, lungi dall'essere causa ignota di una regolarità constatata, deve essere inteso come un termine che noi ci diamo per rendere indispensabile una regolarità da realizzare (Sacchi, 1995, p. 46)

Il che porta il nostro studioso a concludere il primo della sua ricerca spostando sul soggetto conoscente l'esigenza di trovare una necessità originaria che significhi la nozione dell'oggetto. A proprio sostegno Sacchi cita Cassirer: "Non è perché esista un mondo di cose che ci si dà un mondo di nozioni e verità, ma viceversa vi è per noi un ordine da non designare solo come impressioni e rappresentazioni, bensì come oggetti, appunto perché si danno giudizi assolutamente certi". Kant studiato analiticamente pare anticipare di un secolo le forme di percezione della *Gestaltpsychologie* studiate da W. Wundt, forse a sua volta non a caso studiato da P. Martinetti un secolo fa.

Nel secondo capitolo del suo studio Sacchi considera il primato della funzione dell'*Io penso*, altrimenti denominabile *appercezione trascendentale*. Infatti, Kant nella seconda stesura del capitolo sulla Deduzione delle categorie (edizione B) sposta sul pensiero consapevole la funzione di generatore della conoscenza scientifica. In questa sede il Sacchi valorizza l'interpretazione proposta dallo studioso anglosassone P. F. Strawson (1985, pp. 80-105), che qui schematizziamo:

- a) Se anche si volesse concepire un'esperienza in cui la successione delle rappresentazioni sensibili è priva di rapporto con l'oggetto, si dovrebbe pensare la successione come appartenente ad un'unica coscienza.
- b) Proprio quella connessione dà la possibilità dell'esperienza temporale di un unico mondo oggettivo.
- c) L'appartenenza di diverse esperienze ad un'unica coscienza dipende dall'autocoscienza del soggetto (di quelle esperienze).
- d) L'esperienza dee esser tale da dare spazio al pensiero dell'esperienza stessa (condizione di oggettività); questa duplicità è punto di connessione tra ciò che Kant chiama appercezione pura (originaria) e la condizione di oggettività.
- e) Questa necessità richiede la distinzione tra il modo in cui le cose sono ed il modo in cui si ha esperienza di esse. (Sacchi, 1995, pp. 52-54)

Tuttavia, l'esito si manifesta ancora interlocutorio circa gli oscuri passi di Kant nell'edizione B della *Deduzione*, perché un'altra seconda interpretazione sposta il ruolo veritativo dell'intuizione sull'oggetto. Anche qui cerchiamo di semplificare la discussione schematizzandola:

- Noi siamo coscienti di un'idea come nostra solo quando sia un'idea di qualcosa;
- per una coscienza puramente percettiva il materiale sensibile non ha alcun riferimento all'io; le idee devono essere oggettivate per venir poste in relazione al soggetto;
- proprio il riferimento delle percezioni agli oggetti rende possibile attribuire tali percezioni anche all'io, come esperienza interna;
- le percezioni isolate lo sono di qualcosa che esiste nel momento in cui è percepito e non più aver carattere di oggettività; è l'idea che il contenuto permanga che ci porta a guardarlo come un oggetto in generale (Sacchi, 1995, pp. 55-57).

Le interpretazioni contrapposte, comprensibili per la difficoltà intrinseca al testo kantiano, inducono infine il Sacchi a dare spazio, sia pure in nota al giudizio negativo di J. Findlay (1981) che considera le argomentazioni kantiane, nella stesura B della Deduzione come “paralogismi peggiori di quelli esposti nella Psicologia razionale, perché è chiaro che l'unità della coscienza è necessaria in rapporto a tutti gli stati di una successione mentale e non solo a quelli in cui si vengono costituendo oggetti” (Sacchi, 1995, p. 54).

Una conclusione, riduttiva ma coerente con la pratica del realismo filosofico neoscolastico, è infine offerta da Sofia Vanni Rovighi (1971). La studiosa italiana parla senza mezzi termini di un equivoco che potrebbe comportare l'inconsistenza dell'intera Deduzione. In ordine al concetto di connessione del molteplice nell'intuizione (*Verbindung*) intende il legame talora come psicologico (appartenenza delle rappresentazioni ad un unico io) e talora in senso logico (la riunione di diverse qualità in un unico ente, ragion d'essere, legame di dette qualità). “L'io *penso* che accompagni le mie rappresentazioni non è affatto principio di unità di soggetto e predicato nel giudizio/frase, altrimenti tale unità si stabilirebbe tra le rappresentazioni che io posso dire mie (pensate da me)” (Vanni Rovighi, 1971, p. 151).

8.3 Etienne Gilson, Antonio Livi et alii

Una terza fonte di parziali contestazioni alla *Ragion pura* di Kant è costituita dal secondo volume del manuale curato da Antonio Livi (1996) che nel paragrafo titolato Problemi di interpretazione propone tre obiezioni all'approccio kantiano (pp. 424-431).

La prima è del filosofo francese Etienne Gilson ed è tratta dal volume postumo *Constantes philosophiques de l'etre*. Gilson nega che vi sia vera differenza tra l'intelletto e la ragione, perché con le due attività del pensiero l'uomo intenziona il medesimo oggetto: l'essere.

Ciò che è chiamato ragione è in realtà l'intelletto, col potere di conoscere quando viene considerato nel suo uso discorsivo. L'intelletto è la facoltà del principio, rischiarante con la sua luce l'intelligibilità inclusa nella

esperienza sensibile: In virtù del primo principio (identità e non contraddizione – n.d.r. –) l'intelletto pensa il contingente e la sua necessità di fatto. [...] La distinzione introdotta da Kant tra le categorie dell'intelletto e le idee della ragione non pare giustificata: e categorie sono idee; ne hanno i caratteri di totalità assoluta, necessità. Ognuna di esse (sostanza o causa, ad esempio) funziona come una necessità totalizzante che include sotto un solo termine le diverse intuizioni sensibili, senza qualificazioni di altro tipo che per le idee della ragione, quali Kant le concepisce. Indipendentemente dalla costruzione metafisica alla quale egli si è applicato, si trova in lui (Kant) il giusto sentimento del ruolo necessario che la nozione di essere gioca nella formazione delle idee generali. Ogni concetto quidditativo (individualizzante) risulta da una integrazione. Tra i più sorpresi ne fu Auguste Comte quando, impegnandosi nell'impresa di purificar le scienze dagli elementi non positivi si accorse, precisamente a proposito del calcolo infinitesimale, che la metafisica era nella scienza. Le categorie di Kant non sono di altra natura: la sostanza ad esempio pone come date nell'unità di un essere (ente) tutte le condizioni richieste dalla sua possibilità; la causa afferma la presenza di condizioni che rende necessaria la sequenza dei fenomeni; l'inferenza non si fonda sulla conoscenza esaustiva delle condizioni, è l'intelletto che la pone d'autorità perché la vede necessaria in virtù del principio (di non contraddizione) al quale si sottomette tutto il resto (Gilson, 1992, pp. 54-56).

Una seconda obiezione evidenzia il carattere che sul piano speculativo accomuna la filosofia trascendentale di Kant con la metafisica:

Il fatto che pur partendo dall'esperienza, entrambe non possono verificare le proprie conclusioni con l'esperienza. L'errore di un calcolo matematico, specie se applicato, può essere scoperto attraverso le sue conseguenze: se un ingegnere sbaglia i calcoli della costruzione, questa crolla; invece, se un metafisico commette un errore nella sua dimostrazione, non succede niente sul piano empirico; egli è irresponsabile come un sovrano (Faggiotto, 1991, p. 12).

Analogamente può dirsi del pensiero di Kant:

Che lo spazio, il tempo e le categorie dell'intelletto siano forme a priori della nostra capacità conoscitiva (è) tesi stabilita attraverso il ragionamento, ma non potrà mai essere verificata con prove attinte all'esperienza. Kant sembra essersene accorto quando nella *Dottrina del metodo* riconosce che la filosofia non potrà mai diventare, come la matematica, un sistema concluso che, come tale, si possa insegnare: non si può insegnare una filosofia, si può solo insegnare a filosofare. La filosofia come sistema rimane un ideale regolativo (Faggiotto, 1991, pp. 13-14).

Una terza obiezione radicale alla *Ragion pura* di K parte dal rifiuto opposto da Kant a considerare scienza la metafisica ed è avanzata da Federico Di Trocchio (1983).

Di questa esclusione Kant fornisce una giustificazione con la critica della psicologia razionale. Il nemico immediato di Kant è qui il pensiero di Christian Wolff, secondo cui “ciò che è conscio di sé è in atto, quindi esiste” ed è l’anima umana. Ma per Kant le categorie si possono applicare solo a concetti originati dalle intuizioni; ora l’anima non è concetto ma idea, cioè nozione problematica, cui non corrisponde intuizione alcuna (Livi, 1996, p. 429). Se il pensiero non ha dimensioni, non se ne può dare intuizione spaziale. Può essere colto solo con il senso interno, attraverso la forma del tempo, di cui non si ha intuizione.

In sostanza Kant ritiene che il pensiero spieghi il mondo ma può spiegare, se stesso; senonché la possibilità del mondo era posta da Kant nella struttura del pensiero stesso e la Critica si propone d’esplicitare tale struttura. Per tale lavoro Kant non dispone che dell’oggetto trascendentale indistinto (né materia né pensiero) dato dall’appercezione (Livi, 1996, p. 430). In definitiva per Di Trocchio (1983, pp. 38-39) la riflessione kantiana

Dà per scontata la possibilità dell’io empirico di risalire all’io trascendentale e utilizzai risultati della psicologia per delineare la struttura trascendentale del pensiero: il risultato è una psicologia razionale nel senso di Wolff, cioè ciò da cui Kant voleva prendere le distanze. La Critica si risolve in una impostura dell’io empirico, che si autopone all’appercezione e (con aggiunte originali come lo schematismo) si camuffa da io trascendentale, ponendo la possibilità del mondo.

Se si parte da un dato appercettivo indistinto (io empirico), che cosa autorizza a preporre il pensiero alla realtà? Inoltre, come è possibile in un soggetto pensante un’intuizione dello spazio (di ciò che lo riempie, forma e moto)? A queste domande, secondo Di Trocchio, Livi ed anche chi scrive, Kant non dà risposta e resta l’aporia.

8.4. Virgilio Melchiorre

Un’interpretazione valorizzatrice, peraltro in controtendenza rispetto a quelle fin qui riassunte è avanzata da Virgilio Melchiorre, studioso della scuola di Bontadini. È particolarmente suggestiva perché valorizza l’approccio critico kantiano circa l’intera *Dialettica*, alla luce degli apporti sull’analisi del linguaggio acquisiti nel XX secolo. È inoltre avanzata nell’ottica di valorizzare la ricerca metafisica in chiave religiosa cristiana.

In uno studio intitolato *Figure del sapere* (1989) lo studioso accosta le convinzioni kantiane al pensiero metafisico originario: quello di Aristotele. A partire da un passo di Aristotele circa l’incapacità del pensiero umano a superare la particolarità, la situazione: “Come gli occhi delle nottole si comportano alla luce del giorno, così anche l’intelligenza si comporta nei confronti delle cose [...]”

più evidenti di tutte” (Kant, 1990, p. 9), applica il passo al principio dell’essere e considera che “poiché il soggiorno (umano) nel particolare resta insuperabile, il principio dell’essere appare come il meno evidente tra i principi” (Melchiorre, 1989, p. 13). E qui emerge la valorizzazione di Kant:

Nella coscienza moderna questa ambiguità torna a disegnarsi in modo decisivo con Kant. A Kant dunque dobbiamo riferirci come ad un punto di non ritorno, considerando la sua critica ad ogni metafisica che voglia costituirsi sulla base della relatività dei fenomeni. La differenza (tra fenomeno e totalità) è riconosciuta solo a partire dal suo differire, esige un termine di riferimento; il misurato suppone la misura, ma non la contiene. [...]. Nella prefazione alla seconda edizione della *C. d. Ration pura* Kant dice che quanto il pensiero riconosce come trascendibile non può tuttavia essere pensato come totalità dell’essere (1976, p. 26). Detto altrimenti: l’esperienza è sempre esperienza di un apparire e l’apparire implica in se stesso una negatività; la negazione però non potrebbe esser mai colta senza fondarsi nella contrapposta affermazione; il cieco di nascita non può formarsi la rappresentazione delle tenebre, poiché non possiede una rappresentazione della luce (Kant, 1967, p. 387) (Melchiorre, 1989, p. 14).

Melchiorre valorizza la capacità del pensiero e del linguaggio veritativo di enunciare adombrando: come la nottola distingue nelle tenebre, l’essere lo si intenziona in senso analogico, dove l’analogia sul piano logico ed espressivo intende unità del dire e non dire, dove il non dire rimanda ad altro. “Questa duplicità del dire e del non dire va analizzata come razionalità sui generis, non logica della determinazione ma della riflessione. Resta così il divieto kantiano per una metafisica che voglia servirsi del giudizio determinante” (Melchiorre, 1989, p. 16).

Consideriamo ora che il linguaggio non è solo determinante, denotativo, ma è anche connotativo, indica anche allusivamente, come in penombra, il che implica il potere e dovere prendere atto di un altro se non di diversi ordini di razionalità. Si recupera quindi la possibilità di un pensiero metafisico analogico, sintesi di due opposti movimenti intenzionali, l’uno determinante e l’altro no. “L’*anà* di analogia indica direzione verso l’alto e ad un tempo il rafforzativo della *logia*, non giudizio determinante ma movimento che si riflette su una determinazione e la riconduce alle sue condizioni di possibilità, e che in tal modo può farsi parola dell’Essere” (Melchiorre, 1989, p. 19)

Si tratta di interrogarci su una nuova declinazione del linguaggio metafisico, consapevole che “la relatività di ogni determinazione reca sempre in sé il proprio rinvio; l’uso linguistico di sineddoche, metonimie e metafore non è che la testimonianza di questa duplicità, universale partecipazione in cui si dà l’essere di ogni ente” (Melchiorre, 1989, p. 21). Ed ecco due esempi reversibili di analogia metaforica: come si può dire che la vecchiaia è la sera della vita, si può dire che la sera è la vecchiaia del giorno; altrettanto dicasi che se Isaia afferma che “Dio è il mio canto” [...], si può affermare che il canto è “Dio stesso che canta nell’uomo” (Melchiorre, 1989, p. 22).

E veniamo alla conclusione: nella conoscenza simbolica il segno supera il significato, sporge nella percezione.

La sporgenza del segno sul significato va riferita al darsi dell'ente (la cosa) che è il significato investito dal significante. La sporgenza però [...] va precisata come rinvio, segno di un dato che ad un tempo è anche non dato. Nel suo trasparire l'Essere può infatti darsi solo come nascosto: "L'unica, la sapienza, vuole e non vuole esser chiamata col nome di Zeus" (Eraclito, 22 B 32) (Melchiorre, 1989, p. 23).

Kant ha insomma notato che la riflessione metafisica non consente di conoscere l'Essere "secondo ciò che è in sé, ma secondo ciò che è per me" (Martinetti, 1995, p. 199). Ed apre al considerare costitutiva per l'uomo la relazione per l'Altro (Melchiorre, 1989, p. 25).

8.5. Interpretazioni laiche

Tra le interpretazioni del pensiero kantiano da parte di voci svincolate dal credo religioso ci pare convincente segnalarne tre, che vantano rispettivamente l'autorità degli autori e l'attualità. Tutte valorizzano il pensiero kantiano.

La prima si attribuisce al fisico Albert Einstein, teorico della relatività:

Sto leggendo i *Prolegòmeni* di Kant e comincio a capire l'enorme potere di suggestione che quest'uomo continua ad avere. È sufficiente concedergli l'esistenza dei giudizi sintetici a priori; per poter esser d'accordo con lui dovrei attenuarli in "convenzionali". Hume vide chiaramente che alcuni concetti, come quello di causalità, non si possono dedurre con metodi logici dai dati dell'esperienza. Kant li interpretò come le necessarie premesse per ogni tipo di speculazione e li distinse dai concetti di origine empirica. Sono convinto che questa distinzione sia erronea. Tutti i concetti sono dal punto di vista logico convenzioni liberamente scelte, come appunto il concetto di causalità]. Non si può dire il modo in cui i concetti devono essere costruiti e collegati. Il successo dei risultati rappresenta il fattore determinante che ci guida nella creazione di tale ordine fra le esperienze sensoriali. Si può paragonare tale situazione a quella di un gioco: le regole possono essere anche arbitrarie, ma solo il loro rigore e l'applicazione rendono possibile il gioco" (Einstein, 1936, p. 530).

E noi interpretiamo: non esistono categorie di pensiero definitive, ma solo con l'uso di concetti è possibile il pensiero logico ed il giudizio determinante, scientifico.

La seconda interpretazione è quella, più che formulata, vissuta da Piero Martinetti, concretizzata nell'aver dedicato a corsi sul pensiero kantiano tre anni accademici (1924-27) presso la neonata Università statale di Milano (Roncoroni, 1995, p. 384). Docente di filosofia teoretica e morale è

noto per aver rifiutato con altri 12 colleghi il giuramento di fedeltà al governo italiano totalitario nel 1931 in difesa della libertà della ricerca universitaria; in ciò fu l'unico filosofo accademico.

Nell'introduzione alla traduzione italiana dei *Prolegòmeni*, Martinetti distingue tra il metodo qui seguito da Kant e quello delle tre Critiche: il primo analitico, il secondo sintetico. "Per metodo sintetico Kant intende il progressivo, che consiste nel partire dai principi, dagli elementi e, come avviene nella matematica, si stacca dalla realtà. Per metodo analitico K. Intende invece il regressivo, che parte dalla realtà data per risalire ai principi generatori: la sua maggiore chiarezza consiste nel non forzare il lettore a trasportarsi nel regno astratto dei principi ma (a) prende(re) la realtà concreta per risalire alle fonti che ancora non si conoscono" (Martinetti, 1995, p. 15)

L'adesione al pensiero di Kant fu per Martinetti un fatto esistenziale non esente da autonomia di pensiero: "Se si manifesta uno iato tra storia e verità la saggezza è quella disposizione di spirito che ci fa considerare le cose della vita e la nostra attività morale dal punto di vista dell'eternità. Ne viene che la vera essenza della filosofia è per Martinetti metafisica e si costituisce a partire dalle domande (su) che cosa sono io, che cosa è la realtà, quale è il mio destino, in che modo devo agire. Nessun pensiero umano è possibile se non in quanto si inquadra in una concezione metafisica" (Roncoroni, 1995, p. 382).

Due giudizi in particolare documentano la sua indipendenza:

- a) sul piano teoretico Martinetti afferma che "la metafisica platonica nel suo senso più profondo è da Kant rinnovata, non distrutta" (1943, p. 154);
- b) sul piano etico esprime un dubbio: "La filosofia morale ha il dovere di mettere in luce quel segreto criterio, quel valore che la coscienza nostra senz'altro le riconosce; [...] la pura forma della razionalità basta realmente a caratterizzare l'indirizzo etico della vita?". Non meraviglia pertanto che più di un interprete riconosca la necessità di completare la legge formale per mezzo di finalità materiali. Così Trendelenburg e Zeller correggono Kant con Aristotele (1926).

Come s'inquadra in definitiva il rapporto tra Kant e il suo interprete? Per il livello teorico facciamo nostra la prospettiva delineata dal curatore per la riedizione dei *Prolegòmeni*:

Martinetti apprezza Kant per due motivi: aver confutato dogmatismo e scetticismo; rende possibile in pensiero capace di mantenere l'idealità (comprensibilità) del mondo empirico: Martinetti riprende e valorizza il concetto di *cosa in sé*, non solo come causa della realtà fenomenica, ma come concetto limite dell'assoluto. [...] Il *noumeno* è una realtà positiva ed è possibile una conoscenza simbolica dello stesso (Roncoroni, 1995, p. 389).

Per il livello morale si pronuncia lo stesso Martinetti (1926, pp. 22-23):

La perfezione morale non è la conquista d'un momento: essa non è un atto unico, ma la creazione progressiva d'un mondo, la quale si dispiega dinanzi a noi come un compito infinito. Ma la possibilità della partecipazione alla vita morale è già data con la ragione; quando la legge si è rivelata alla coscienza, il suo adempimento non dipende più da alcuna circostanza esteriore: essa ci introduce in un mondo di interiorità pura, rispetto al quale tutte le grandezze materiali si risolvono in un'apparenza indifferente. Soltanto per questo la legge morale può essere veramente universale: perché seguirla è sempre in potere di ciascuno e da questo punto di vista volere è veramente potere. [...] La filosofia di Kant acquista così un carattere metafisico religioso e si accosta al platonismo. L'uomo appartiene a due mondi, al sensibile ed all'intelligibile: la vita sensibile non è che la parvenza della vita intelligibile, che è la vita vera e più alta: appartenere a questa vita soprasensibile già nel seno dell'esistenza sensibile, far convergere verso di essa le tendenze sensibili – ecco la vera moralità.

Un'ultima voce interpretativa del pensiero kantiano compare nella rivista quadrimestrale della Società filosofica italiana (SFI) ed è di carattere interdisciplinare e si protende nell'attualità.

Tarquini prende le mosse dal considerare ideazione e costruzione d'artefatti da parte degli uomini (Montani, 2018) e individua nella creatività il fattore caratteristico che guida l'adattamento umano all'ambiente. Pone attenzione al fatto che la sensibilità umana si prolunga in oggetti naturali e l'immaginazione saprebbe riconoscere in ciò che vede qualcosa di non ricavabile immediatamente dal dato empirico (Montani, 2018, p. 34). Ritiene carattere umano riconoscere risorse utili e produrle con trasformazioni varie. Ad esempio, a partire dalla percezione di un ramo flessibile, un primate potrà cogliere la flessibilità, ma non riuscirà ad immaginare lo schema di un arco (Montani, 2017, p. 56). Tarquini considera alcuni apporti delle scienze cognitive e veicola alcuni assunti legati al concetto di *embodied cognition*:

- a) l'ambiente è parte del processo cognitivo;
- b) la cognizione è legata all'azione (Caruana & Borghi, 2013, p. 23).

Introduce quindi i concetti di *enazione* ed *embodiment*, secondo cui “l'azione si incarna e la cognizione ha luogo nell'apparato senso motorio, che opera nell'ambiente tramite supporti tecnici” (Tarquini, 2022, p. 37). In filosofia un apporto in questa prospettiva d'indagine sarebbe dato da M. Merleau Ponty, secondo cui “la percezione non lavora come un mosaico di dati; mentre riceve il dato lo connette ai dati già acquisiti secondo schemi prodotti all'occasione; opera un montaggio (come quello con) cui si realizza un film” (Cecchi, 2018, p. 66).

Dagli apporti della paleontologia e paleoantropologia l'autore trae alcune differenze tra l'uomo e i primati: ad esempio lo spostamento del foro occipitale, conseguente al bipedismo, favorirebbe “l'apertura del ventaglio corticale, per migliorare l'equilibrio; l'apertura della parte fronte-parietale del cranio e l'espansione dell'encefalo” (De Dominicis, 2017, pp. 122-123). Con la comparsa dell'utensile si completerebbero i criteri per distinguere l'uomo dalle altre specie di animali, legate

alla mano libera dalla locomozione, che si prolungherebbe in “una serie di artefatti tecnici” (Tarquini, 2022, p. 39). Ne potrebbe derivare una nuova definizione dell'essere umano, come “specie tecnologica, che produce tecnologie incomparabili con altre specie viventi, le cui capacità biologiche e devolutive dipendono dalla cultura materiale” (Bruner et al., 2016, p. 38). La relazione trasformativa tra uomo e ambiente avrebbe indotto J. Dewey a introdurre il concetto di *trasduzione*, per indicare un processo che non contempla rapporti tra individui già formati, bensì consentirebbe esso stesso il loro riconoscimento (formandoli) (Tarquini, 2022, p. 41).

Qui è chiamato in causa Kant con la sua *Critica del giudizio*, “perché la capacità di percepire in un ramo lo schema di un arco definisce il problema cruciale della filosofia critica kantiana” (Montani, 2017, p. 57). Il fatto che l'uomo aggiunga con l'immaginazione elementi ai dati percepiti comporta la capacità della sintesi. E con la sintesi è attualizzata anzitutto la dottrina dello schematismo trascendentale, con cui Kant, nella *Deduzione* della Ragion pura, tenta di spiegare il carattere sintetico della conoscenza. In dettaglio: “L'immaginazione prepara i dati empirici dell'intuizione, fornendoli all'intelletto, perché esso svolga l'unificazione cognitiva consistente nell'integrazione del dato con la regola concettuale” (Tarquini, 2022, p. 42).

Come però l'immaginazione potrebbe procedere? Nella *Critica del giudizio* il rapporto fra immaginazione e intelletto si configura come “libero gioco” e Tarquini l'interpreta come “senza concetto”, come “attraversare, raccogliere e connettere il molteplice della intuizione, presentando all'intelletto diversi profili di unificazione possibile” (p. 42).

Ora Kant introduce la formula “schematizzare senza concetto” in relazione al giudizio di gusto (ritenere una cosa “bella”) e quest'ultimo “deve riposare su una semplice sensazione del reciproco verificarsi della immaginazione nella sua libertà e dell'intelletto con la sua conformità a leggi” (Kant, 1999, p. 123-124). Sarebbe il giudizio riflettente ad agire come se ci fosse un ordine, attraverso un sentimento di accordo, una “capacità di fornire una regola nuova, che è esemplarmente evidente nell'arte” (Tarquini, 2022, p. 43). La facoltà del giudizio riflettente richiama la conformità della natura a scopi, senza però escludere l'apertura ad un risultato nuovo. Con il coinvolgimento dell'arte compare la figura del *genio*, introdotta proprio da Kant, ossia il “talento di produrre ciò di cui non si può dare alcuna regola determinata” (Kant, 1999, p. 143), dotata di originalità. Il genio per Kant dovrebbe produrre opere esemplari, a loro volta degne di imitazione: “l'arte bella è un modo rappresentativo promuove la cultura delle facoltà dell'animo, in vista della comunicazione socievole” (Kant, 1999, p. 141). E Tarquini (2022, p. 45) ne deriva possibili ricadute in ambito politico, attribuendo agli artisti la responsabilità di partecipare creativamente alle elaborazioni culturali, perché, kantianamente, l'esemplarità dell'opera d'arte consiste nel servire agli altri come criterio del giudizio. Beninteso, però “la regola deve essere astratta dal prodotto, rispetto al quale

altri potranno mettere alla prova il proprio talento, per potersene servire come modello, non da copiare ma da imitare” (Kant, 1999, p. 145).

9. Conclusione

Nel nostro studio si è inteso riassumere i contenuti emergenti dall’aver trattato il pensiero di Immanuel Kant durante un trentennio d’insegnamento della filosofia in lingua italiana, cinque lustri nella scuola secondaria ed uno con modalità accademica. Selezionate alcune fonti e strumenti finalizzati alla didattica, si è ritenuto opportuno riassumere i contenuti più originali del pensiero critico di Kant, giacché li riteniamo caratteristici del pensiero razionale espresso dall’umanità di oggi. Infine, abbiamo considerato alcune interpretazioni e obiezioni rispetto al magistero kantiano, funzionali al progresso del dibattito filosofico.

Dai contestatori del criticismo possiamo valorizzare metodologicamente col principio logico e ontologico di non contraddizione (p.d.n.c). Ci guida E. Gilson (1992, p. 56):

Per lo spirito che ci è abituato, la familiarità con tale principio è un a grande consolazione speculativa. Il campo apparentemente disordinato delle controversie filosofiche lascia apparire un accordo profondo. Quando lo si è raggiunto una volta, nel giudizio che conosce l’essere al di là dell’essenza diventa possibile conoscere le ragioni che quanti s’ingannano possono avere per restare ciechi al suo riguardo, o per stimarlo sterile o povero. È che, arrestandosi un poco al di qua del principio, ne sostituiscono un altro che ne oscura l’evidenza e ne distrugge la fecondità.

Inoltre, in filosofia un controllo è comunque possibile: “Non un controllo estrinseco, basato sul rinvio al piano sperimentale, ma realizzato mediante la continua revisione che la ragione opera delle proprie argomentazioni. Non una vana fatica di Sisifo, a un perenne e fecondo ripensamento con cui i filosofi cercano di avvicinarsi insieme alla verità” (Faggiotto, 1991, p. 15).

Tra gli estimatori del pensiero kantiano attingiamo due considerazioni particolari che argomentano l’opportunità di studiarlo:

Sul piano della filosofia morale il criterio implicito in Kant è il principio di universalità della massima, fondamento di ogni ragione morale e presunto dovere. Il criterio di validità delle ragioni deve essere interpretato nei termini del principio di non contraddizione pratica (del volere). Nessuna volontà può volere al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto A e NON A. In questo sta il senso [...] che l’imperativo categorico vale per qualunque agente razionale. Questo è un volere autonomo, cioè libero nel senso d’essere legge a se stesso (Mordacci, 2008, p. 198).

Sul piano politico/legislativo:

Kant chiede che i politici lascino ai filosofi la libertà di esercitare il mestiere loro; chiede d'altra parte ai filosofi di rivolgersi ai politici con i loro ammaestramenti tratti da un appassionata critica della ragione. Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, ma che re e popoli sovrani non lascino perdere la classe dei filosofi, bensì la lascino pubblicamente parlare; questo è indispensabile agli uni e agli altri per aver luce sui propri affari (Bobbio, 1969, p. 289).

In questo senso, fondamentale rimane la conclusione della *Critica della ragion pratica*: “La scienza è la porta stretta che conduce alla dottrina della saggezza, se per quanto si intende ciò che deve servire di regola ai maestri per spianar bene e far conoscere la via della saggezza; una scienza di cui custode deve sempre restare la filosofia” (Kant, 1971, p. 199).

Bibliografia

- Abbagnano, N. & Fornero, G. (1996). *Protagonisti e testi della filosofia* (vol. 2B). Paravia Pearson.
- Abbagnano, N. & Fornero, G. (2010). *La filosofia* (vol. II). Paravia.
- Abbagnano, N., Fornero, G. & Burghi, G. (2016). *Confilosofare* (vol. 2B). Paravia-Pearson.
- Bobbio, N. (1969). *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant*. Giappichelli.
- Bontadini, G. (1971). *Conversazioni di metafisica*. Vita e Pensiero.
- Bruner, E. et al. (2016). Digits, ergo sum: cervello, corpo e ambiente. *Micromega*, 6, 27-49.
- Caruana, F. & Borghi, A.M. (2013). Embodied cognition, una nuova psicologia. *Giornale italiano di Psicologia*, XXXV (I), 23-48.
- Cassirer, E. (2020). *Vita e dottrina di Kant*. Castelvechi.
- Cecchi, D. (2018). Percezione enattiva e operare artistico. *Lebenswelt*, 12, 65-72.
- De Dominicis, I. (2017). Interiorizzazione della tecnica. Dal protesico all'estetico. *Lo Sguardo*, XXIV (2), 127-141.
- Di Trocchio, F. (1983). Kant critico della psicologia. *Nuova civiltà delle macchine*, 1, 38-39.
- Eco, U. & Fedriga, R. (2014). *Storia della filosofia* (vol. II). Laterza.
- Einstein, A. (1936). Fisica e realtà. In A. Einstein, *Opere scelte*. Bollati Boringhieri.
- Faggiotto, P. (1991). Filosofia trascendentale e metafisica nella Critica della ragion pura. *Cultura e libri*, 66.
- Gadamer, H.G. (2000). *Verità e metodo* (G. Vattimo, a cura di). Bompiani.

- Gilson, E. (1992). *Costanti filosofiche dell'essere* (R. Diodato, a cura di). Editrice Massimo.
- Kant, I. (1967). *Critica della ragion pura* (P. Chiodi, a cura di). Utet.
- Kant, I. (1976). *Critica della ragion pura* (G. Colli, trad.). Adelphi.
- Kant, I. (1990). *Fondazione della metafisica dei costumi* (P. Chiodi, a cura di). Laterza.
- Kant, I. (1993). *Critica del giudizio* (A. Bosi, a cura di). Utet.
- Kant, I. (1995a). *Critica della ragion pratica* (F. Capra, a cura di). Laterza.
- Kant, I. (1995b). *Prolegòmeni ad ogni metafisica futura* (P. Martinetti & M. Roncoroni, a cura di). Rusconi.
- Kant, I. (1999). *Critica del giudizio* (E. Garroni & H. Hohenegger, a cura di). Einaudi.
- Kant, I. (2007). *Per la pace perpetua* (M. Pancaldi, a cura di). Armando.
- Kant, I. (2023). *Critica della ragion pratica* (V. Mathieu, a cura di). Laterza.
- Kant, I. (2024). *Che cos'è l'Illuminismo?* (N. Merker, a cura di). Editori Riuniti.
- Livi, A. (1997). *La filosofia e la sua storia* (vol. II). Ed. Dante Alighieri.
- Martinetti, P. (1926). Sul formalismo della morale kantiana. In P. Martinetti, *Saggi e discorsi*. Paravia.
- Martinetti, P. (1943). *Kant*. Fratelli Bocca Editore.
- Melchiorre, V. (1989). *Figure del sapere*. Vita e Pensiero.
- Montani, P. (2007). *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*. Carocci.
- Montani, P. (2017). Tra tecnica e arte. *Scienza & Società*, 31-2, 55-63.
- Montani, P. (2018). Creatività artistica e scientifica. Un itinerario kantiano. *Aquinas*, 1-2, 181-195.
- Mordacci, R. (2008). *Ragioni personali*. Carocci.
- Piattelli Palmarini, M. (1994). *Ritrattino di Kant a uso di mio figlio*. Mondadori.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1996). *Storia della filosofia* (voll. II, III). La Scuola.
- Sacchi, D. (1995). *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana*. Vita e Pensiero.
- Strawson, P.F. (1985). *Saggio sulla critica della ragion pura*. Laterza.
- Tarquini, N. (2022). Creatività: un percorso interdisciplinare. *Bollettino della Società Filosofia Italiana*, 235, 33-48.
- Vanni Rovighi, S. (2024). *Introduzione allo studio di Kant*. Morcelliana.

Il carattere pedagogico della speculazione kantiana fra Jacobi e Mendelssohn

di *Gianvito Scavuzzo**

ABSTRACT (ITA)

Nella disputa sullo spinozismo, la proposta di Kant consiste in una metodologia della ragione, che si potrebbe definire “pedagogica”, in quanto non offre soluzioni prestabilite, bensì *educa* al pensiero, o meglio a *pensare*, consentendo al filosofo di Königsberg di discostarsi dall’alternativa fra razionalismo e fideismo. Nella polemica fra Jacobi e Mendelssohn, Kant assume un ruolo di *pedagogo*, cioè di colui che non si limita a mediare fra le discussioni dei discenti, ma insegna loro come affrontarle. La metafora educativa è imprescindibile, se si vuole comprendere la portata del pensiero kantiano, in cui la ragione non è meta dell’insegnamento, ma la *via* che il discepolo deve percorrere.

Parole chiave: educazione, pensiero, moralità, norma, dovere

The Pedagogical Character of Kantian Speculation Between Jacobi and Mendelssohn

by *Gianvito Scavuzzo*

ABSTRACT (ENG)

In the dispute over Spinozism, Kant’s proposal consists in a methodology of reason, which could be defined as “pedagogical”, in that it does not offer pre-established solutions, but rather educates to think, or rather to think, allowing the Königsberg philosopher to depart from the alternative between rationalism and fideism. In the controversy between Jacobi and Mendelssohn, Kant takes on the role of pedagogue, that is, of someone who does not limit himself to mediating between students’ discussions, but teaches them how to deal with them. The educational metaphor is essential if we want to understand the scope of Kantian thought, in which reason is not the goal of teaching, but the path that the disciple must follow.

Keywords: education, thought, morality, norm, duty

* Facoltà di Teologia di Lugano – USI

1. Kant fra Jacobi e Mendelssohn

L'entrata da parte di Kant nella disputa sullo spinozismo, con il breve scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* (1786), non deriva da una semplice contingenza storica, considerata la risonanza che il dibattito ebbe all'epoca, ma soprattutto da un'esigenza interna al suo stesso pensiero, cioè al rapporto fra le prime due Critiche, fra le quali manca quell'intersezione del giudizio che sarà presente solo nella terza (Desideri, 2015, p. 8). Fino ad allora, le due Critiche assumono una forte eterogeneità, come peraltro si evince dal suddetto saggio: la ragion teoretica deve *presupporre* il fondamento, cioè assumerlo come principio, *primum* che conduce una funzione regolatrice nell'esperienza; mentre nella ragion pratica il fondamento assume il carattere di *postulato*, viene cioè dedotto, in seconda battuta, poiché, se non vi fosse fondamento, l'intera legge morale assumerebbe un carattere meramente ideale e dunque inconsistente (Kant, 2015, pp. 36-40).

La miccia della polemica fra Jacobi e Mendelssohn è l'interpretazione spinozista del pensiero di Lessing, investendo questioni più ampie, come l'autentica natura di Dio, il rapporto fra ragione e rivelazione, ma soprattutto l'alternativa fra fideismo e razionalismo, di cui i due erano rispettivi sostenitori (Desideri, 2015, p. 10). Mendelssohn, riprendendo la prova ontologica, tenta di dimostrare come la ragione non neghi il carattere personale e soprannaturale di Dio, mentre per Jacobi la ragione, se portata alle sue estreme conseguenze, conduce a una divinizzazione dell'immanente e dunque a un ateismo di fatto, come nel caso di Spinoza, per cui la realtà di Dio sarebbe accessibile solo mediante un salto della fede (Desideri, 2015, pp. 10-11).

È importante notare come Kant si districi fra il dogmatismo e quello che egli stesso chiama *Schwärmerei*, termine di esaltazione mistica, molto in voga nello *Sturm und Drang*, ma che il filosofo di Königsberg usa in senso dispregiativo (Desideri, 2015, p. 9). Egli non solo non patteggia per nessuna delle due posizioni, ma non sembra nemmeno intenzionato a un loro conciliazione – atteggiamento che Hegel gli rimprovererà nella *Scienza della logica* (1812-16), come assenza di coraggio speculativo – tanto che la posizione di Kant a riguardo costituisce un *né-né* (Desideri, 2015, p. 19), contrapposto sia all'*aut-aut* dei due contendenti, che a quell'*et-et* che sarà il perno del filosofo di Jena.

Non significa che Kant voglia eludere la questione, piuttosto, la rielabora in maniera del tutto nuova, non rintracciando l'errore in una delle risposte, ma nella *domanda* alle quali essa fa capo. Infatti, la domanda che anima la disputa è se la ragione sia in grado di dimostrare o negare l'esistenza di Dio, mentre la domanda posta da Kant è in quale modo sia possibile orientare la ragione in un quell'ambito che oltrepassa l'esperienza, cioè metafisico. È qui che sta il carattere “pedagogico” della speculazione kantiana, in quanto non specifica l'oggetto della questione, bensì promuove quelle facoltà intellettuali per giungervi.

Questo carattere pedagogico della speculazione kantiana, la inserisce in una nuova luce, riguardo ai rapporti con la metafisica. Il pensiero kantiano è sempre stato considerato una “ermeneutica della finitudine” (Abbagnano, 1944, p. 109), cioè una delimitazione della ragione e dell’esperienza, che inevitabilmente avrebbe spinto i successori a un allargamento di orizzonti, come si vede con l’idealismo romantico. Ciò è vero, ma considerando il pensiero kantiano sotto un profilo “pedagogico”, tale interpretazione appare riduttiva, poiché, i reali intenti di Kant sarebbero ben altri: assumere la figura di un “maestro”, in una posizione *super partes*, che gli consenti da indicare non *cosa* pensare ma *come* pensare. Kant, quindi, potrebbe essere considerato un Socrate moderno, che attraverso la maieutica del criticismo, fa emergere la verità dall’animo dei propri discenti. La critica alla metafisica sarebbe solo una semplice conseguenza, poiché, il vero scopo sarebbe definire gli ambiti della ragione e dell’esperienza, per consentire ai discenti di raggiungere la verità autonomamente.

Se così stanno le cose, la critica hegeliana viene ridimensionata, poiché, il confine fra esperienza e metafisica a cui Kant si attiene, non deriva da una mancanza di “coraggio”, ma da una scelta consapevole, cioè quella di essere un “educatore” del pensiero. Voler ricondurre questa a un limite speculativo, vorrebbe dire tradire l’essenza stessa dell’insegnamento kantiano, il quale mira a una “mappatura” della ragione e non a una sua presunta “produttività”.

2. L’orientamento del pensiero

È stato visto come Kant si discosti dalla questione in oggetto, quella dell’alternativa fra fede e ragione, per porne una nuova, quella dell’orientamento del pensiero. È come se il pensiero, approfondendo un preciso oggetto tematico, subisca una deviazione inaspettata, scoprendo un nuovo oggetto, in una sorta di eterogenesi dei fini. Il fatto che Kant ponga una nuova questione, non va considerato come un’elusione, ma al contrario come un approfondimento, un *ri-pensamento* della questione originaria (Heidegger, 2007, pp. 15-18), poiché, l’alternativa fra fede e ragione, investe inevitabilmente i confini dell’esperienza. Come ha compreso il filosofo di Königsberg, la scelta non può essere compiuta se prima non si definiscono i limiti del mondo fenomenico, se sia possibile superarli e su come la ragione debba muoversi nel caso li superasse. Senza una definizione della ragione e della realtà, si cade in quell’oscillazione fra fideismo e razionalismo che di certo non può conferire alcun contributo alla speculazione filosofica. Quella di Kant, allora, non è solo un’educazione intellettuale e razionale, ma anche *emotiva*, poiché, solo imparando a muoversi correttamente nell’ambito del pensiero, è possibile quell’equilibrio dell’animo che evita gli opposti eccessi del misticismo e del razionalismo.

L'orientamento che Kant propone all'interno della disputa sullo spinozismo ha, dunque, un doppio valore: pedagogico e ontologico. Il primo, perché, come è stato detto, non è la risoluzione di un problema, ma una metodologia, della quale il discente può disporre per risolvere il problema stesso e che può essere definita "didattica", per quello stimolo al pensiero, o meglio, al *pensare*, che la caratterizza. Il secondo perché rappresenta un *evento* (Heidegger, 2007, p. 15), cioè, non si ferma a quegli oggetti, meri enti, che sono la fede e la ragione, ma individua quella "regione", quell'orizzonte di senso entro cui gli stessi si situano.

L'approfondimento di quella regione di senso entro cui si situano fede e ragione, è dato da Kant attraverso una metafora geografica, quella delle coordinate polari, al cui centro il soggetto si muove tramite un "sentimento" fondamentale (Desideri, 2015, p. 14), cioè la percezione che egli ha di sé stesso. L'orientamento, quindi, assume un terzo carattere, quello estetico, poiché, nella percezione di sé e del proprio corpo, il soggetto è in grado distinguere est e ovest, nord e sud (Desideri, 2015, pp. 14-15). Lo sfondo entro cui egli si muove è, non a caso, lo spazio, (Desideri, 2015, p. 15), che si potrebbe paragonare a un foglio bianco e dunque come pura indifferenza, determinantesi in seconda battuta tracciando quelle linee e quelle rette che sono gli enti. Lo spazio è quello sfondo ontologico, l'essere, da cui emergono quegli enti che lo richiamano, così come fede e ragione richiamano alla questione fondamentale dei limiti dell'esperienza e della ragione.

Tuttavia, come il soggetto ha bisogno di una bussola per orientarsi fra i punti polari, allo stesso modo il pensiero ha bisogno di un'ipotesi, cioè di un "tener per vero" (Desideri, 2015, p. 13), che non può essere indirizzato a un oggetto a piacimento, come il mondo degli spiriti di Swedenborg, riducendosi a fantasticherie, bensì deve scaturire da un bisogno della ragione (Kant, 2015, pp. 35-37). Il bisogno della ragione consiste in un Fondamento del sapere, senza il quale la ricerca, non potrebbe iniziare, riducendosi a un aggregato di proposizioni senza alcun legame fra loro, per cui trattasi, sì, di un'ipotesi, ma necessaria. L'apparente paradosso di un'ipotesi "necessaria", fa comprendere come Kant abbia bene in mente il carattere ambivalente della ragione che, in quanto facoltà deputata a cogliere la totalità, da un lato abbraccia l'intera l'esperienza, dall'altro si "affaccia" oltre essa, muovendosi in quella linea di confine entro cui si situa il mondo stesso.

Kant attribuisce all'orientamento tre significati: geografico, matematico, logico. Il primo, poiché l'orientamento parte da un punto determinato per individuare gli altri tre (Kant, 2015, p. 32); il secondo, perché, facendo l'esempio di una stanza buia, richiede una "propriocezione", cioè, un senso della posizione, che consenta di muoversi verso un lato e non verso un altro, evitando direzioni casuali (Kant, 2015, p. 34); il terzo, perché la ragione, andando oltre l'esperienza, trova un spazio sconosciuto e sterminato, in cui non trova più quegli oggetti empirici su cui poteva contare, sicché può fare affidamento solo su sé stessa, sulla "propria" logica (Kant, 2015, pp. 34-35). Sembrerebbe strano da parte del filosofo di Königsberg sostenere un uso logico della ragione oltre

l'esperienza, a maggior ragione se si pensa che le prime due critiche hanno proprio lo scopo di delimitare gli ambiti delle facoltà e della realtà. Ma l'uso che egli qui fa della logica è di tipo *analogico* (Kant, 2015, p. 34), cioè tratta quelle idee metafisiche che sono anima, mondo, Dio secondo quella stessa coerenza e razionalità con cui tratterebbe gli oggetti dell'esperienza.

Si noti come queste tre funzioni dell'orientamento non siano altro che un'*educazione* al pensiero, in quanto non mostrano oggetti prestabiliti, *res*, ma un'azione, *actus*, che spinge il discente a utilizzare quelle tre facoltà che sono la sensibilità, l'intelletto, la ragione. È proprio questo aspetto pedagogico, che si può dedurre dalle parole di Kant, a colmare lo iato fra le prime due Critiche, poiché, il discente, una volta imparato a orientarsi autonomamente, è capace di esprimere il *giudizio*, al quale non a caso Kant dedicherà la terza Critica.

Il Fondamento di cui la ragione ha bisogno può essere considerato sia teoreticamente che praticamente: da un lato è un principio necessario per iniziare la ricerca, come per esempio lo spazio, sul quale vengono definite le figure geometriche; dall'altro è la deduzione di un bene sommo a partire dalle leggi morali (Kant, 2015, pp. 39-40). Nel duplice aspetto del Fondamento si intravede lo iato fra le due Critiche, poiché, sotto il punto di vista teoretico il Fondamento viene supposto sin dall'inizio, mentre sotto quello pratico è una conseguenza, per giunta necessaria ma non vincolante, se si pensa al carattere deontologico dell'etica kantiana. Teoresi e prassi, allora, formano in Kant un movimento circolare: il Fondamento è necessario per iniziare la ricerca, così come le leggi morali approdano necessariamente al Fondamento. Manca, però, quel punto concentrico che è il giudizio, il quale può essere espresso solo da quell'allievo che ha imparato a orientarsi nella mappa del pensiero.

3. Kant e la fede razionale

Mentre la fede di Jacobi ha un carattere puramente mistico, cioè, privo di ragioni e anzi opposto alla ragione stessa, quella di Kant è una "fede razionale", poiché, basata sulla pura ragione, cioè sulla necessità al contempo teorica e pratica di supporre un Fondamento. Kant ammette la possibilità di un "sapere", cioè, di una conoscenza che pur non essendo verificabile in prima persona, ha dei buoni motivi per essere creduta, come l'esistenza di un personaggio storico, attestata da testimonianze e documenti autorevoli. Ma non è il caso della "fede razionale", la quale non si basa su dati oggettivi come testimonianze o documenti, bensì, solo su sé stessa, cioè su quel sentimento soggettivo che è il bisogno teoretico e pratico di un Fondamento, per cui essa rimane nel proprio carattere di ipotesi, cioè di "tener per vero" (Kant, 2015, pp. 42-43).

Questa concezione ha una forte affinità con le lettere di San Paolo, nelle quali la fede è definita come "garanzia delle cose sperate, prova per le realtà che non si vedono" (*Eb*, 11,1). L'apostolo

intende dire come la speranza sia la motivazione fondante del credere, così come Kant considera Dio una conseguenza indimostrabile ma necessaria della moralità. Il filosofo di Königsberg, implicitamente, sostiene un'educazione non solo intellettuale e razionale, ma anche religiosa, poiché, non dà delle prove sull'esistenza di Dio, ma propone delle buone ragioni per credere nella sua esistenza. È quello che in teologia si chiama *ragionevolezza*, cioè, quell'insieme di motivi, contesti, esperienze che spingono all'adesione a una data verità, che può avere carattere diretto, come nel caso della quotidianità, o indiretto, come nel caso di testimonianza passate (Giussani, 2010, pp. 23-33).

4. Kant e l'educazione civica

Dalle parole di Kant si può dedurre come l'educazione al pensiero sia condizione imprescindibile per la democrazia e l'educazione civica, pena un decadimento dei costumi e il conseguente instaurarsi della tirannia, secondo un motivo che riecheggia in Platone. Per il filosofo tedesco, la libertà di pensiero non può fare a meno della ragione, altrimenti le conseguenze sarebbe devastanti: a un uso smodato del pensiero si opporrebbe una coattazione esterna, che vanificherebbe la libertà interiore, in quanto l'uomo è un essere sociale, che ha bisogno di comunicare con i propri simili (Kant, 2015, pp. 48-49). Il pensatore di Königsberg prende di mira la cultura tedesca di stampo pietista, che di fronte alle tirannie nazionali o straniere, piuttosto di agire, preferisce rifugiarsi in una presunta libertà interiore, come sarà sostenuto anche da Fichte nei *Discorsi alla nazione tedesca* (1807-08) di fronte all'invasione napoleonica.

Alla costrizione esteriore, dice Kant, segue quella interiore, poiché, gli argomenti, privi di quelle motivazioni che solo la ragione sa addurre, si riducono a formule dogmatiche, a cui i cittadini finiscono per aderire passivamente (Kant, 2015, p. 49). A un eccesso non può che succedere che quello opposto, sicché, a un certo punto, l'uomo si libera dalle catene della costrizione, in una mistica esaltazione che coinvolge gli altri che, incapaci di ragionare, finiscono nelle più abiette superstizioni (Kant, 2015, pp. 50-51). Avanza, così, lo scetticismo, il quale non è legato a una precisa epoca storica, piuttosto, è universale, perché colpisce la ragione in quanto tale. Dalle parole dell'autore, inoltre, si capisce come da una mancata educazione al pensiero segua una diseducazione spirituale e morale, secondo quell'atteggiamento che è il "libertinismo" (Kant, 2015, p. 51). A questo punto si ritorna a quella tirannia prima descritta, che attraverso rigidi ordinamenti e imposizioni, sopprime la libertà, sia nel suo aspetto interiore che in quello esteriore (Kant, 2015 p. 52). Per Kant, quindi, è doverosa un'educazione secondo i dettami della ragione, in quanto, senza questi, scadrebbe nell'edonismo e nell'irrazionalismo, ai quali non potrebbe che opporsi un'educazione rigida, quale quella impartita dal tiranno, a cui egli fa allusione.

5. Kant e l'uscita dallo stato di minorità

Il carattere pedagogico della posizione kantiana all'interno della polemica sullo spinozismo è ancora più comprensibile alla luce di un altro scritto, cioè *Che cos'è l'illuminismo?* (1784), dove l'autore definisce l'illuminismo come l'uscita da quello stato di minorità imputabile solo a sé stessi. La minorità, ossia, l'incapacità di usare il proprio senza l'ausilio altrui, non deriverebbe da una mancanza dell'intelletto stesso, ma da un'assenza di coraggio. Il motto dell'illuminismo *Sapere aude!* significa, non a caso, avere il coraggio di servirsi del proprio intelletto. Un'assenza di coraggio che sarebbe causata dalla pigrizia, poiché consegnarsi ad altri sarebbe più comodo, piuttosto di affrontare la fatica di ragionare secondo la propria testa, rimanendo così in un perenne stato di minorità. Per esempio, un libro che ragiona a posto della propria testa, un prete che si sostituisce alla propria coscienza, un medico che si sostituisce alla propria salute, ecc. (Kant, 2013, pp. 11-15). Confrontando quanto detto da Kant con la polemica sullo spinozismo, appare chiara la necessità da parte del filosofo di Königsberg di evitare quell'irrazionalismo fideistico tipico di Jacobi e di buona parte della cultura tedesca del tempo. Scivolamento che si può evitare solo con un'educazione al pensiero, il quale, pur non rinnegando la possibilità, deve prima imparare a essere autonomo, in modo da soppesare le eventualità del fatto religioso. Evidentemente, le preoccupazioni di Kant non sono solo di carattere intellettuale e pedagogico, ma anche sociale, cioè, costruire delle teste "pensanti" capaci di dare il proprio contributo agli altri e nei vari contesti, a differenze di animi inquieti che di certo non porterebbero, sotto quest'ottica, alcun bene. Interessante notare come Kant, nell'elencare questi esempi, faccia uso di una metafora pedagogica:

Del fatto che la stragrande maggioranza degli uomini (tra cui tutto il gentil sesso) consideri il passo verso la maggiore età, oltre che gravoso, anche molto pericoloso, si curano già quei tutori che si sono incaricati benevolmente della loro supervisione. Dopo aver per prima cosa istupidito i loro animalotti domestici e aver accuratamente impedito che questi esseri pacifici potessero azzardare anche solo un passo fuori dal *girello* in cui li avevano ingabbiati, allora mostrano loro il pericolo che li minaccia se tentano di camminare da soli (Kant, 2013, p. 15).

Lo stato di minorità, dunque, ha una valenza allo stesso tempo intellettuale e pedagogica, non legata necessariamente all'età scolare o a quella adulta: tutti, avvalendosi del proprio intelletto, possono imparare a camminare da soli. Ancora una volta Kant si propone, implicitamente, da guida e non, ovviamente, per sostituirsi alla ragione e alla coscienza del discente, ma in modo da dare a quest'ultimo quegli strumenti per diventare autonomo.

Certo, non si tratta di un percorso di crescita agevole, poiché, "regolamenti e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o meglio, di un abuso dei suoi doni di natura, sono i ceppi

di un'eterna minorità. Chi anche li rigettasse, farebbe tuttavia solo un salto insicuro, anche sopra il fossato più stretto, poiché non è abituato a un simile movimento libero” (Kant, 2013, p. 15). Da qui la necessità da parte dell'autore di un percorso educativo e intellettuale non immediato ma progressivo, sia per evitare “salti” che non solo porterebbero al punto di partenza, cioè alla dipendenza altrui, ma farebbero scivolare in un irrazionalismo fideistico. Non a caso, anche a questo proposito Kant usa una metafora pedagogica:” Attraverso una rivoluzione si verificherà forse una caduta da un dispotismo personale o da un'oppressione bramosa di guadagno e di potere, ma mai una vera riforma del modo di pensare; nuovi pregiudizi serviranno piuttosto, tanto quanto i vecchi, da *dande* per la gran folla dei non pensanti” (Kant, 2013, p. 17). Le dande, strisce per sostenere i bambini che iniziano a camminare, indicano lo stato di minorità di coloro che, pur essendo desiderosi di uscirne, non hanno voluto attraversare quel travaglio che comporta un'educazione al pensiero, preferendo una liberazione immediata, la quale conduce a una nuova dipendenza intellettuale.

Ragionare con la propria testa, dice Kant, è un atto di libertà, che ha anche una valenza pubblica, cioè che viene compiuto di fronte ad altri e per altri, rispetto a un mondo che predica il contrario:” L'ufficiale dice: non ragionate, esercitatevi piuttosto! Il consulente finanziario: non ragionate, pagate piuttosto! L'ecclesiastico: non ragionate, abbiate fede piuttosto! (Solo un signore nel mondo dice: ragionate quanto volete e su ciò che volete, ma obbedite!)” (Kant, 2013, pp. 17-19). L'ultima allusione è a Federico II di Prussia e quel patto implicito fra imperatori e intellettuali in cui il primo concedeva piena libertà di pensiero ai secondi a patto che questi non minassero la sua autorità, togliendo al pensiero una sua importante componente politica, cioè quella critica. Elemento che Kant non poteva accettare, in quanto è evidente come per il filosofo di Königsberg l'uso della propria ragione non possa essere a metà, ma debba essere pieno, pena una diseducazione *educativa*, cioè la dipendenza da un tutore, che in tal caso sarebbe l'imperatore.

Tuttavia, il giudizio di Kant sull'uso politico del pensiero è ambivalente, perché se da un lato fa una netta allusione critica a quel rapporto che al tempo vigeva fra imperatore e intellettuali - reciprocamente critico ma pur semplice complice – dall'altro pone un limite all'uso *privato* della ragione. Mentre l'uso pubblico della ragione deve essere completamente libero,

è indispensabile per alcuni affari, che vanno nell'interesse della comunità, un certo meccanismo, mediante il quale alcuni membri di essa si devono comportare in modo del tutto passivo, affinché il governo, con la sua artificiosa unanimità, li indirizzi a pubbliche utilità o almeno impedisca loro di smantellarle. Qui non è certamente permesso ragionare; anzi si deve obbedire [...]. Sarebbe quindi assai pericoloso se un ufficiale, a cui fosse comandato dai suoi superiori qualcosa, volesse mettersi apertamente a discutere durante il servizio sulla opportunità o sull'utilità di questo ordine; egli deve obbedire. Ma non può essergli negato a

ragione, da studioso, di avanzare delle osservazioni sugli errori del servizio militare, e di sottoporle al giudizio del suo pubblico (Kant, 2013, pp. 19-23).

I limiti all'uso privato della ragione che Kant pone in questi passi, non possono che essere ragionevoli, soprattutto se applicati nel contesto democratico odierno, dove libertà di pensiero e rispetto per le istituzioni vanno di pari passo. In tal caso, un uso corretto della ragione deve legarsi necessariamente all'educazione civica, di cui Kant stesso è fautore, quando parla della necessità di fare uscire gli esseri umani dal loro stato di minorità. Ma nel contesto politico in cui Kant viveva, queste affermazioni appaiono problematiche, perché di fatto vanno a vantaggio di un sistema burocratico dispotico, che, come tale, rende inamovibile l'imperatore e i suoi solidali.

Però, Kant è ben conscio della contraddizione, la quale sarebbe conseguenza dell'inevitabile condizione di minorità in cui gli uomini vivono nel tempo presente e da qui la necessità di una doppia autorità che li sappia guidare, quella dell'intellettuale – che insegni loro a pensare – e quella del re che insegni loro a rispettare le leggi per non minare la pace pubblica.

Quello che, illuminato a sua volta, non teme le ombre, e allo stesso tempo ha alla mano un ben disciplinato e numeroso esercito a garanzia della pubblica quiete, può dire ciò che una repubblica non può arrischiare: ragionate quanto volete e su quel che volete; ma obbedite! [...] Un più alto grado di libertà civile sembra favorevole alla libertà dello spirito del popolo, pone a esso dei limiti insormontabili; uno grado inferiore di quella offre allo spirito, per contro, uno spazio per dispiegarsi in armonia con tutte le sue potenzialità (Kant, 2013, pp. 41-43).

6. L'uscita dallo stato di minorità nella contemporaneità

L'uscita dallo stato di minorità da parte dell'uomo è un tema attuale anche oggi, non solo per le scienze pedagogiche – che negli ultimi decenni hanno avuto grande sviluppo – ma anche alla luce delle tragedie della Seconda guerra mondiale (Iacono, 2013, p. 48) e di fronte al nichilismo sempre più imperante fra i giovani, sicché emerge la necessità di un'educazione del genere umano. La stessa posizione di Kant nella polemica sullo spinozismo ha ancora molto da insegnare, poiché, una ragionevolezza che eviti gli opposti è ciò che manca oggi e può suscitare quelle domande fondamentali che la società odierna troppo spesso scarta.

Per esempio, a seguito della secolarizzazione e del positivismo, la questione religiosa è spesso scartata, considerata una riflessione da intellettuali, quando invece investe l'essenza più profonda dell'uomo. Di conseguenza, si formano quegli eccessi che Kant condannava, cioè, da un lato il fideismo, in reazione all'indifferenza religiosa e dall'altro il razionalismo, spesso con toni anticlericali, in reazione al precedente. Di fronte a questi eccessi opposti, si fa necessaria

un'educazione al pensiero, a partire dalle scuole e il criticismo kantiano può benissimo essere preso a esempio, quale punto di mediazione.

Infatti, rispetto al tempo in cui viveva Kant, è presente un elemento nuovo e inquietante con cui confrontarsi, conseguenza o meglio causa del relativismo e del nichilismo in cui gli uomini d'oggi sono immersi, ossia,

l'oscuro desiderio, quello, così attraente e devastante, di restare nel guscio sicuro, prigionieri di noi stessi. A più di due secoli di distanza dallo scritto di Kant e nel lusso delle democrazie occidentali in cui viviamo, dobbiamo fare i conti con qualcosa che è in noi e che dobbiamo riconoscere. Si tratta del fatto che la condizione di minorità può essere anche ed è anche l'oggetto di un desiderio umano e comprensibilissimo. È il bisogno di rassicurazione e di certezza che provoca la paura di uscire dalla minorità. Una tale paura non può essere semplicemente e soltanto una sfida per la volontà individuale. Deve essere anche il momento della *pietas*, della comprensione dell'*altro* (Iacono, 2013, p. 48).

Quindi, l'educazione al pensiero che Kant tanto rivendicava, oggi deve essere anche un'educazione emotiva, che miri all'empatia, anche per evitare le medesime tragedie della Seconda guerra mondiale, dove l'altro è stato sacrificato in nome di idoli come la nazione o la razza. Il punto mediano fra razionalismo e fideismo, che il filosofo di Königsberg proponeva, è anche una rettitudine di animo, che evitando gli eccessi riesce a mettersi nei panni degli opposti punti di vista. Compito non facile nel tempo odierno, in cui la tecnica e il capitalismo la fanno da padrone, riducendo l'altro a braccia produttive e allo stesso a merce di scambio.

7. La tana kafkiana

Questa è una condizione espressa bene da *La tana* di Kafka, dove

non appena io mi muovo in direzione dell'uscita, anche se da ancora la separano gallerie e spiazzi, ho subito la sensazione di finire in un'atmosfera densa di pericoli, a volte mi pare di sentirmi diradare il pelame come se stessi restando lì con la mia carne nuda e cruda e come se in quell'istante venissi accolto dalle urla dei miei nemici. Certo, a provocarmi simili sensazioni è l'uscita stessa, il venir meno della protezione domestica... (Kafka, 1985, p 485).

È presente, dice l'autore, un labirinto, volto a confondere i nemici che volessero entrare, ma che finisce per confondere e impaurire invece colui che vuole uscire (Iacono, 2013, p. 49), in una sorta di autosabotaggio. I sentimenti del protagonista sono contrastanti, perché, da un lato che il nemico non potrebbe mai entrare, ma dall'altro la complessità del percorso verso l'uscita lo rende insicuro,

per cui “il labirinto esprime la condizione di smarrimento che precede l’uscita, la tensione tra il decidere e l’esitare, il desiderio di uscire e di restar fuori insieme al desiderio di restare dentro la tana” (Iacono, 2013, p. 49).

Anche il processo educativo è attraversato da questa tensione, tra la curiosità che dell’allievo verso l’apprendimento di nuove nozioni e di una rinnovata maniera di pensare, e le sicurezze che le vecchie conoscenze gli procuravano. Il fideismo di Jacobi e il razionalismo di Mendelssohn sono, in fondo, sì, due concezioni opposte, ma rappresentano ugualmente quell’isola in cui l’uomo si sente al sicuro, di fronte a quell’oceano che è lo sconosciuto. L’educazione ha proprio il ruolo di smuovere l’uomo dalle conoscenze inaridite, per condurlo, progressivamente verso un nuovo modo di pensare e conoscere. L’illuminismo, come uscita dallo stato di minorità, si configura come una vera e propria rinascita, sia dal punto di vista conoscitivo che da quello spirituale.

Una volta uscito, il protagonista, trovandosi disorientato di fronte alla nuova realtà, ripete a sé stesso:

Ma come? La tua casa è al sicuro ed è sbarrata da tutti i lati. Tu vivi in pace, al calduccio, ben pasciuto, da padrone, padrone incontrastato di un’infinità di gallerie e spiazzi, e tutto questo vuoi non dico sacrificarlo ma in un certo qual modo abbandonarlo; e anche se hai fiducia di riaverlo, ti avventuri forse a rischiare un gioco forte, troppo forte? Sostieni che per farlo esistono motivi sensati. No, per cose simili non ci possono essere motivi sensati. Ma poi sollevo cautamente la botola, la lascio ricadere cautamente e guizzo via veloce come un lampo lontano da quel luogo proditorio (Kafka, 1985, p. 486).

Il protagonista ha difficoltà ad ambientarsi nella nuova realtà, perché

è pur vero che gli spazi esterni sono più vasti, il cibo è migliore e la caccia, anche se la riuscita è più rara, dà sicuramente migliori risultati e maggiori soddisfazioni, e tuttavia egli non è destinato a questa vita libera. Egli esce non per trovare la libertà, ma per osservare sé stesso. E in Kafka sensazione di libertà e ritrovamento di sé stesso non stanno insieme. È il pensiero della tana che lo occupa, il pensiero di questo suo *doppio* – un doppio che è rappresentato da uno spazio chiuso che lo contiene – che determina la sua esistenza e i suoi sentimenti mentre sta all’esterno (Iacono, 2013, p. 50).

L’educazione presenta questa ambivalenza, poiché, costituisce una crisi d’identità, per cui la progressività nell’educare si presenta come una delle caratteristiche fondamentali. L’educazione presenta proprio questo “doppio”, ossia, un nuovo modo di pensare, sicuramente, più agevole rispetto al precedente, ma che proprio per questo rende più insicuri. Il carattere progressivo dell’educare mira proprio a permettere all’allievo il tempo per rendersi consapevole dell’ambivalenza e superare il sentimento di sicurezza. Un’educazione immediata, invece, farebbe assorbire nuove

nozioni, ma non darebbe di certo il tempo per rielaborarle in modo autonomo, ovvero, insegnerebbe dei *pensieri*, ma non a *pensare*.

La considerazione di Kant su un popolo non ancora pronto a uscire dallo stato di minorità, di un periodo illuminato ma non di Illuminismo, scaturiscono proprio dalla consapevolezza di un momento di “passaggio”, che per questo esige un educatore in grado non solo di orientare nel labirinto verso l'uscita, ma anche di insegnare nuovi strumenti e maniere una volta fuori. Il carattere coercitivo che talvolta l'educazione deve assumere, come nel caso dell'imperatore verso i suoi sudditi, è necessario affinché il discente non ceda alla tentazione di voltarsi indietro per tornare nella tana. Una volta appresa una nuova educazione e conoscenza, è possibile voltarsi verso il vecchio con sguardo, distinguendo il buono dal cattivo, a differenza di prima, quando mancava quella distanza adatta a far vedere le cose in modo oggettivo.

Un'educazione troppo immediata, invece, spingerebbe a vedere il vecchio nostalgia, poiché, nozioni apprese semplicemente in modo mnemonico, ben presto diventerebbero aride nell'azione del pensare, come accade nel racconto, in cui l'uscita serve solo per

osservare dall'esterno la tana. Egli contempla il luogo del suo rifugio che è anche la sua prigionia. Il ritrovar sé stesso, in Kafka, non si traduce nel trovare l'autonomia. L'uscire dalla tana, piuttosto che un mettersi alle spalle per andare altrove, è un modo per assicurare al proprio *doppio* lo sguardo al suo luogo *sicuro*, a quell'oscuro spazio chiuso che possiede l'ambigua caratteristica di essere un po' casa un po' prigionia e che giusto per tale ambiguità appare come il sito della *sicurezza* di cui è fatto il senso dell'identità del protagonista (Iacono, 2013, p. 50).

E ancora:

Uscito dalla tana il protagonista volge ad essa lo sguardo. Ed è questo volger lo sguardo alla tana a costituire alla fine lo scopo dell'uscita, come se il protagonista si potesse separare dalla tana solo per abbracciarla meglio e più completamente dall'esterno. L'uscita risulta essere qui un passaggio la cui meta è in realtà per contemplarla in quanto è un'entrata, in quanto cioè è possibile rifare il passaggio inverso in direzione della sicurezza (Iacono, 2013, p. 51).

Dunque, meglio rimanere nel vecchio mondo di conoscenze, piuttosto che andare nel nuovo in maniera frettolosa e priva di criterio, poiché, un'inadeguata apprensione di nuove nozioni conduce inevitabilmente alla deformazione delle vecchie e al desiderio di tornare indietro. È quello che accade oggi, dove il dominio della tecnica conduce i percorsi educativi e scolastici a nozioni mnemoniche, spingendo a una reazione opposta, cioè a un recupero nostalgico e altrettanto mnemonico della tradizione umanistica, che invece dovrebbe essere fonte di rinnovamento. Ecco

che l'uscita dallo stato di minorità, oggi, vuol dire mettere in dubbio il dominio della tecnica, il che non significa tornare nella tana "umanistica", ma riprendere la medesima per elaborare una nuova concezione del mondo e dell'educazione.

8. La pedagogia in Kant

In Kant la pedagogia è anche un tema esplicito, non solo perché all'università di Königsberg era una disciplina obbligatoria, ma anche per quella sua educazione al pensiero di cui si diceva poc'anzi. Egli tenne quattro corsi tra il 1776 ed il 1787 su tale disciplina. Dalla riorganizzazione degli appunti di un suo allievo, F.T. Rink, viene alla luce *La Pedagogia* (1803), che rappresenta la summa del pensiero educativo kantiano (Stifani, 2020, p. 74).

Nell'introduzione l'autore definisce l'uomo come "la sola creatura capace di essere educata" (Kant, 1975, p. 6). Solo l'educazione rende possibile la realizzazione del genere umano, sicché attraverso l'educazione emerge l'umanità, cioè l'intelligenza. L'educazione si va perfezionando generazione dopo generazione, per cui gli educatori devono essere stati educati nella migliore maniera possibile, per non diventare dei cattivi maestri capaci di influenza negativamente gli allievi (Stifani, 2020, pp. 74-75).

Kant definisce la pedagogia come "la cura (il trattamento, la conservazione) che richiede l'infanzia di lui, la disciplina che lo fa uomo, infine la istruzione con la cultura" (Kant, 1975, p. 23). Dunque, l'educazione attraversa tre fasi: la prima, di impronta materna, come protezione e accudimento, la seconda come autorità, la terza come indipendenza, attraverso la cultura. Stando ai giudizi da parte di Kant sulla figura di Federico II, gli uomini della sua epoca sarebbero a metà fra la fase dell'autorità e quella della cultura, da una parte capaci di discutere pacificamente sulle questioni religiosi, ma dall'altra bisognosi di obbedire politicamente per non cadere nel disordine.

Mentre secondo Rousseau l'uomo nasce buono, ma la società lo rende cattivo, per via di quella corruzione che sarebbe la cultura, secondo Kant l'uomo possiede, sin da bambino, un istinto animale che ha bisogno di essere disciplinato attraverso l'educazione. Quindi, l'educazione conduce l'uomo da uno stato di indipendenza dalle leggi, in modo da usare la ragione e obbedire alle leggi. Se l'istruzione è fase positiva dell'educare, la disciplina è quella negativa, perché deve prevenire la sopraffazione degli istinti (Stifani, 2020, p. 75).

Però, Kant evidenzia come sia necessario educare sin dalla gioventù, perché quando l'uomo è lasciato per troppo tempo preda dei suoi istinti, correggerlo successivamente è alquanto arduo, per cui quella fase negativa che è la disciplina è indispensabile sin dalla fanciullezza (Stifani, 2020, pp. 75-76). Lo scopo più alto dell'educazione sarebbe la perfezione e la felicità del genere umano, tanto che "senza l'arte educativa, abbandonato a sé stesso, l'uomo non si distingue dagli animali bruti,

non apprende il linguaggio, non dispiega debitamente le sue facoltà mentali e morali, e non può quindi conseguire il suo massimo perfezionamento e il vero suo fine” (Kant, 1975, p. 4). L’educazione porta a compimento inclinazioni naturali dell’essere umano, conseguendo per ognuno di essi

il fine ultimo, il proprio destino, adoperarsi a realizzare la propria destinazione, compiere il dispiegamento delle proprie facoltà mentali e morali: ma l’uomo non può compiere da sé tale scopo, per cui necessita di essere educato dall’esterno. Poiché però tutti i singoli sforzi di ognuno che hanno per esito la cultura non potranno mai far sì che i soggetti arrivino a realizzare la loro destinazione, tale dispiegamento non può essere conseguito dal singolo soggetto, bensì dal genere umano nella sua totalità di generazione in generazione (Stifani, 2020, pp. 76-77).

E ancora:

L’educazione, pertanto, intesa da Kant come processo di formazione della personalità individuale, consente il passaggio dall’anomia (assenza di leggi che governino l’uomo) all’eteronomia, per giungere infine all’autonomia. Il filosofo però riflette riguardo in che modo riuscire a conciliare la necessaria e legittima autorità dell’educatore con la volontà libera del discente. Egli riconosce l’esigenza che l’educatore abitui il suo allievo a sopportare che la sua libertà venga sottoposta all’autorità altrui, e al tempo stesso gli insegni a far retto uso della sua libertà: “senza questa condizione, in lui non vi sarebbe altro che puro meccanismo; l’uomo sfornito di vera educazione non sa far uso della sua libertà”. È attraverso tale disciplinamento imposto dall’esterno che il soggetto, dunque, arriva a tracciare il piano della sua condotta, e interiorizzando la norma giunge al conseguimento della moralità e sarà in grado di far poi retto uso della libertà (Stifani, 2020, p. 77).

Inoltre, l’educazione può essere sia pubblica che privata: la prima viene negli istituti educativi, i quali, però, sono molto costosi e dovrebbero portare a miglioramento l’educazione domestica. Tali istituti sarebbero superflui se tutti gli educatori a loro volta fossero ben educati, ma non essendo così, sono necessarie personalità adatte per il miglioramento dell’educazione domestica. L’istruzione privata, al contrario, costituisce la parte negativa dell’educazione, cioè l’obbedienza alle norme, di cui si occupano i genitori o i tutori, anche se questo può talvolta ingenerare confusione nel fanciullo, che deve seguire le norme impartite sia dai genitori che dai precettori; sicché, è meglio affidare l’educazione interamente agli insegnanti. Inoltre, l’istruzione pubblica è preferibile a quella domestica, poiché, sopperisce alle mancanze educative della famiglia, qualora ve ne fossero (Stifani, 2020, pp. 77-78).

Ma non bastano istruzione e disciplina, cioè assimilazione di nozioni e obbedienza alle norme, bensì è anche necessario un terzo elemento, ossia l'educazione al pensiero, la quale li indirizza nella scelta delle azioni. Seconda Kant, l'epoca a lui attuale consta dei primi due elementi ma non del terzo, sicché gli uomini ancora non posso dirsi morali, non avendo ancora interiorizzato le norme. Se nella prima fase il discente ha carattere passivo, in un'obbedienza meccanica alle norme, nella seconda le interiorizza e le indirizza nelle scelte (Stifani, 2020, pp. 78-79).

L'educazione può essere pratica o fisica: la prima accomuna l'uomo agli animali e riguarda la cura della corporeità, mentre quella morale o pratica o morale si riferisce all'uomo quale essere libero, che, come tale, può vivere in società. Tale educazione si basa non sulla disciplina ma sulle massime, che hanno un valore di universalità, le quali sono ormai state interiormente assorbite, per cui sono quelle leggi che formano il carattere. Per realizzarle, infatti, sono necessarie delle indicazioni, cioè i doveri a cui adempire, verso sé e gli altri, mantenendo la propria dignità di esseri umani, attraverso una rettitudine nel carattere, evitando di scivolare nell'istintualità animale. Il problema non è solo l'immoderatezza, ma anche la menzogna, che oltre a far cedere all'istintualità, fa perdere fiducia da parte negli e negli altri (Stifani, 2020, pp. 79-80).

E infine:

L'educazione non consiste solo nella cultura di tipo morale; l'uomo necessita: - della cultura scolastica, o meccanica, che fornisce l'abilità di essere in grado di conseguire tutti i fini dell'uomo, attraverso l'azione dell'educatore (per cui essa è didattica); - della cultura prammatica che riguarda la prudenza, la quale consiste nella facoltà di usar bene e con profitto la propria abilità acquisita con la precedente cultura scolastica. La cultura alla prudenza prepara a diventare un cittadino vero conferendo ad egli un valore pubblico (Stifani, 2020, p. 81).

Bibliografia

- Abbagnano, N. (2010). *La filosofia. Dall'illuminismo a Hegel*. Paravia
- Desideri, F. (2015). L'orientarsi del pensiero come sentimento di una differenza. La radice estetica della filosofia trascendentale. In I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*. Mimesis.
- Fichte, J.G. (2014). *Discorsi alla nazione tedesca*. Laterza
- Giussani, L. (2010). *Il senso religioso*. BUR Rizzoli.
- Hegel, G.W.F. (2023). *Scienza della logica*. Orthotes.
- Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia*. Adelphi.
- Iacono, A.M. (2013). Desiderio di autonomia e desiderio di minorità. In I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. Edizioni ETS.
- Kafka, F. (1985). *I racconti*. Rizzoli.
- Kant, I. (1975). *La pedagogia*. La Nuova Italia.
- Kant, I. (2013). *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*. Edizioni ETS
- Kant, I. (2015). *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*. Mimesis.
- Stifani, M. (2020). *Kant e Bruner. L'importanza di educare e pensare*. Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

Universalità, frammentazione e complessità: la morale kantiana fra psicologia del profondo, contemporaneità e neuroscienze

di Michela Polletta*

ABSTRACT (ITA)

Lo scopo di questo scritto è indagare il concetto di moralità dall'imperativo categorico kantiano mettendolo in relazione con la psicologia del profondo, con il contesto storico sociale e culturale contemporaneo fino ad approdare alle moderne scoperte neuroscientifiche. Partendo da un'analisi della cornice storica e intellettuale di Kant si analizza il suo concetto di morale legato al primato della ragione come base per un agire moralmente corretto, svincolato da sensazioni, impressioni e fini esterni, ma fondata sul rispetto reciproco e sull'universalità. La psicologia del profondo, grazie agli apporti di Freud, Jung, Hillman, Lacan e Recalcati introduce l'inconscio e il simbolo estendendo il concetto di morale e mettendola in relazione con le dinamiche interne proprie della psiche. Autori come Arendt, Bauman e Zoja evidenziano i rischi legati alla visione aprioristica della morale kantiana relativamente al concetto di responsabilità all'interno di una società in continuo divenire. In ultima analisi, gli studi sulle neuroscienze, ponendo attenzione in particolare a Kandel, forniscono il rigore neuroscientifico all'universalità della morale kantiana adattandola e rendendola più adeguata ad un'epoca caratterizzata dalla frammentazione e dalla complessità.

Parole chiave: morale, universalità, inconscio, società liquida, neuroscienze

Universality, Fragmentation, and Complexity: Kantian Morality Between Depth Psychology, Contemporaneity, and Neuroscience

by Michela Polletta

ABSTRACT (ENG)

This paper aims to explore the Kantian concept of morality, linking it to psychodynamic psychology, the current social and cultural context, and modern neuroscience findings. Starting with a deep dive into the historical and intellectual backdrop of Kant, we analyze his moral concept that champions reason as the cornerstone for morally sound actions, untethered from emotions, impressions, and external goals. Thanks to Freud, Jung, Hillman, Lacan, and Recalcati, we delve into the unconscious and symbols, expanding the idea of morality and linking it with the inner workings of the psyche. Authors like Arendt, Bauman, and Zoja highlight the risks associated with the Kantian prioritized of moral responsibility in an ever-changing society. Finally, the neuroscience studies, particularly those of Kandel, lend scientific rigor to Kant's universal morality, making it more applicable for our era of fragmentation and complexity.

Keywords: morality, universalità, unconscious, liquid society, neuroscience

* Università eCampus

1. La morale: Kant e l'Universalità del dovere

Il pensiero morale di Immanuel Kant si pone come una delle più influenti costruzioni filosofiche, radicata nell'Illuminismo ma proiettata ben oltre il suo tempo. Insieme a Fichte, Schelling e Hegel, Kant rappresenta il punto di svolta fra Illuminismo e Idealismo tedesco e i suoi principi relativi all'autonomia influenzeranno i movimenti liberali dell'Ottocento. Partendo da un breve accenno sul contesto storico in cui è inserito il noto filosofo prussiano si può valutare come l'Illuminismo e la monarchia tollerante da cui era governato il suo Paese, gli abbia preparato il terreno per potersi sperimentare e cimentare in domande che non solo hanno messo le basi per il criticismo ma continuano a fungere da sprone a molti studiosi e teorici contemporanei. Sebbene l'ambiente prussiano fosse tutto sommato tollerante, Kant subisce il potere assoluto e la tensione fra libertà di pensiero e censura attraverso limitazioni che gli vengono imposte al fine della divulgazione delle proprie idee. Questo rafforza l'idea che il diritto internazionale e la pace perpetua debbano essere dei principi filosofici centrali. L'esperienza della Rivoluzione Francese, inoltre si configura come chiarificatrice per il filosofo prussiano poiché rappresenta un segno di progresso morale senza precedenti nella storia dell'umanità. Gli studi di Newton sulla fisica, quale paradigma di conoscenza certa, porta Kant a chiedersi come sia possibile configurare la scienza come sapere necessario e universale. In sintesi, la scienza di Newton, le tensioni politiche, il dibattito fra ragione ed esperienza, e le rivoluzioni spingono Kant ad interrogarsi ed a concettualizzare una nuova rappresentazione che propendeva ad unire il rigore scientifico e la fondazione etica che si porrà come base per la filosofia dell'Ottocento. La pragmaticità antropologica kantiana, infatti, pone l'uomo come agente storico e culturale e il suo metodo critico diventa un modello per la filosofia come disciplina autonoma nelle università tedesche.

Già nel 1766 Kant concettualizzò, in *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, i limiti della ragione supportando la sua concezione della conoscenza umana come definita da limiti precisi circoscritti dall'esperienza e per questo motivo impossibile da estendersi al campo metafisico. In questo breve saggio, scritto in tono satirico in risposta a quanto affermato dal filosofo, mistico e visionario svedese Emanuel Swedenborg (che affermava di poter comunicare con gli spiriti) Kant sostiene che soltanto ciò che è radicato nell'esperienza (come le scienze naturali) può godere di rigore scientifico. Attribuisce quindi un ruolo imprescindibile all'esperienza sensibile nel processo di conoscenza (Kant, 1995). L'uomo può avere delle percezioni soggettive intense e vivide ma non per questo reali, di conseguenza tutto ciò che è pensabile ma non conoscibile, come ad esempio l'aldilà, l'anima, e Dio esistono come speculazioni non oggettive e incapaci di fornire una conoscenza certa. Anticipando il criticismo, quindi, in questa opera si afferma già la necessità dell'esperienza sensibile come fondamento della conoscenza.

Nel 1785 con la *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant pubblica la sua prima opera completamente dedicata alla filosofia morale. L'obiettivo di questo scritto è quello di definire una filosofia morale pura svincolata da sensazioni e impressioni, fondata solo sulla ragione introducendo il concetto di metafisica dei costumi (Kant, 1785). Per Kant, ogni azione considerata buona dipende prima dalla volontà che dagli effetti che provoca; quindi, ogni azione è moralmente accettabile solo se motivata dalla legge morale in sé e non per conseguire fini esteriori. Da qui la distinzione fra imperativi ipotetici (che valgono solo se esiste un fine desiderato) e imperativi categorici (comandi assoluti e incondizionati, valido per tutti). Ne consegue una necessaria comunità morale che aderisce al principio di universalità dove ogni uomo dotato di ragione è sia autore di leggi morali che soggetto ad esse. Il rispetto dell'umanità quindi si pone come un fine e non come mezzo (Kant, 1785).

Proseguendo con la *Critica della ragion pura* pubblicata nel 1781 Kant si occupa di edificare una teoria della conoscenza stabilendo che quello che possiamo conoscere sono solo i fenomeni e non le "cose in sé" (Kant, 1781). Ne consegue quindi che concetti come la libertà e l'immortalità così come la religione non sono conoscibili scientificamente. Da qui il problema principale diventa cercare di definire proprio su cosa si basino le responsabilità morali e le leggi etiche. Il rischio, quindi, diventa quella di cadere nel relativismo deterministico. Il contesto illuminista spingeva a cercare una morale universale, laica ma capace di fondarsi sul rispetto reciproco (Kant, 1781). Passando per la critica della ragion pratica, pubblicata nel 1788 Kant individua proprio nella ragione pratica il luogo dove riaffermare principi che non possono essere dimostrati scientificamente ma necessari per vivere come agenti morali liberi.¹ La morale, quindi, diventa un ponte fra il mondo fenomenico dato e determinato e la libertà noumenica (pensata e inconoscibile). Come si è visto la Prussia in cui vive Kant è illuminista ma autoritaria; quindi, il rispetto della legge è visto come una condizione di sopravvivenza. Kant risulta affascinato dall'autonomia e dalla cittadinanza responsabile, ovvero essere legge di sé stessi, è convinto quindi che il progresso dell'umanità passi necessariamente per il progresso morale e non solo scientifico. Il contesto storico, infatti, mostrava come senza un fondamento etico e razionale i diritti alla libertà rischiavano di diventare arbitrari e quindi soggetti a pericolosità (Kant, 1781).

La morale kantiana nasceva per rispondere principalmente in primo luogo all'esigenza di dimostrare che l'uomo è libero come agente morale, anche se la natura segue leggi deterministiche; in secondo luogo, risultava necessario trovare una legge valida per tutti gli esseri razionali indipendente da religione o cultura e quindi universale. La legge morale, quindi, non è un prodotto della società ma della ragione pratica a priori, cioè della struttura stessa di ogni mente razionale. Ne deriva che

¹ Kant afferma di aver soppresso il sapere per lasciare spazio alla fede (dove "fede" non è religione confessionale, ma fiducia razionale nei postulati morali).

l'intento di Kant fosse quello fondare la morale su basi puramente razionali e indipendenti dall'esperienza soggettiva, dalle inclinazioni e dalle conseguenze poiché soggettive, mutevoli e imprevedibili. Per questo motivo la legge morale doveva essere necessaria valida sempre (non arbitraria), universale (in vigore per tutti, non solo per alcuni gruppi) e autonoma (che segua i principi della nostra ragione). Pertanto, un'azione ha valore morale solo se fatta per dovere e in conformità al dovere. La legge morale si esprime nella forma di imperativo categorico che comanda un'azione indipendente da scopi o condizioni particolari (Kant, 1785).

L'universalità della legge morale prevede che non dipenda da luogo, contesto storico, cultura, interessi personali è una prescrizione dalla e della ragione. Per il filosofo prussiano, infatti, se la norma vale solo per me o per un gruppo di persone non si può definire morale, questa infatti è possibile solo se può valere per tutti gli esseri razionali indipendentemente da biologia o cultura. Non permette eccezioni arbitrarie e si misura dalla purezza della massima e non risiede al di fuori di noi ma è custodita all'interno della nostra stessa ragione.

La morale richiede la libertà postulata dalla ragione e non dimostrabile teoricamente, senza libertà il dovere morale perderebbe di senso. L'unica legge compatibile con la libertà è quella che ci diamo noi stessi come esseri razionali, in maniera autonoma, dove per autonomia Kant intende la capacità della volontà di essere legislatrice universale a partire dalla propria ragione, senza dipendere da condizionamenti e leggi esterne. Libertà e moralità, quindi, si configurano come due facce della stessa medaglia: la libertà è il fondamento della moralità, e la moralità è la parte pratica dove può esperirsi la libertà (Kant, 1785).

In definitiva il lascito di Kant ci consegna l'idea che la legge sia radicata nella ragione, inscindibile dalla libertà, universale, autonoma e portatrice del compito di essere ognuno il legislatore di sé stesso e, quindi, responsabile del proprio agire. Eppure, se il filosofo prussiano, figlio dell'Illuminismo, si concentra sul primato assoluto della ragione i paragrafi che seguono ci invitano ad ampliare lo sguardo verso forze ecologiche, biologiche e psicologiche² che partecipano più o meno silenziosamente alle nostre scelte morali.

2. Uno sguardo alla psicologia del profondo: la guida interiore nella condotta morale

Continuando sul concetto di morale è interessante vedere come questo viene ripreso e adattato nel Novecento dalla psicoanalisi. Partendo da Freud è utile riprendere la topica freudiana introdotta nel 1923 all'interno del testo *L'Io e l'Es*. Il padre della psicoanalisi opera una suddivisione della psiche in *luoghi* con diverse funzioni e illustra come la mente si articola in forze quali: *Es* quale sede

² L'ecobiopsicologia è un approccio teorico sviluppato da Diego Frigoli che parte dall'idea che ogni essere umano sia un'unità inscindibile di mente, corpo e ambiente.

delle pulsioni, totalmente inconscio; *Io* che esegue una funzione mediatrice fra le pulsioni e le norme morali; e il *Super-Io* che si occupa dell'interiorizzazione delle norme e dell'autorità, svolgendo una funzione giudicante e castrante. Ne consegue che la morale è interiorizzata nel conflitto fra queste tre forze e quindi *l'emozione* di colpa scaturisca come equivalente viscerale del dovere. È interessante qui sottolineare che Kant non si sofferma propriamente sulle emozioni e parlando di parlando di esse le suddivide in affetti e passioni; le prime risultano improvvise e intense che interdiccono momentaneamente la capacità di riflettere e quindi considerate pericolose; le seconde orientate ad uno scopo e durature e possono dominare la volontà, queste risultano più insidiose (Kant, 1785). Inoltre, per Kant, esiste il rispetto per la legge morale che è prodotto dalla ragione e quindi nasce proprio dalla coscienza del dovere. È evidente, quindi, come per il filosofo prussiano il ruolo della ragione giochi un ruolo fondamentale nel controllo delle emozioni ma l'obiettivo non è quello di sopprimerle completamente, piuttosto di renderle compatibili con la legge morale, in modo non troppo dissimile da quanto ampliato poi da Freud. Il medico viennese però sposta il focus sull'origine inconscia e contestuale della legge morale interiore. Questa, infatti, ha sede nel Super-Io ed è legata a pulsioni, repressioni e conflitti interni. Non è più, come per Kant, un principio autoimposto dalla ragione.

Proseguendo il viaggio nella psicoanalisi si può notare come per Jung l'universalità della legge morale venga in qualche modo ripresa all'interno del processo di individuazione³ che prevede l'integrazione dell'Ombra quale condizione di moralità completa e autentica. L'etica e la morale, quindi, non si limitano ad obbedire ad una legge universale, ma è necessario integrare parti del Sé rifiutate al fine di raggiungere la totalità della propria psiche ed agire responsabilmente (Jung, 1921). Si può asserire che eseguire una riflessione comparativa fra morale secondo ragione e psicologia del profondo richiede un'apertura che nonostante molteplici punti di contrasto afferisce anche a spunti di contatto interessanti. Come già scritto la legge morale di Kant si fonda sull'imperativo categorico, è razionale, universale, non contempla le emozioni e richiede autonomia morale. Jung, diversamente da Kant, propone una morale basata sull'individuazione che si fonda sulla spinta di ognuno all'integrazione del Sé che necessariamente implica un confronto fra ciò che è conscio e ciò che è inconscio e, di conseguenza, la responsabilità morale. La moralità, quindi, secondo lo psichiatra svizzero nasce dal confronto con le diverse parti del Sé (integrando l'Ombra, la parte inconscia e repressa) e non è una questione di leggi universali e astratte. Jung definisce l'archetipo dell'Ombra come ciò che è inerente agli aspetti oscuri e repressi della personalità, che risiedono

³ Il processo di individuazione viene ampiamente spiegato da Jung nel saggio *Tipi psicologici* pubblicato nel 1921, con questo termine lo psichiatra svizzero intende il processo psicologico attraverso cui una persona raggiunge pienamente sé stessa, integrando in maniera armonica le diverse parti della psiche.

nell'inconscio, quali impulsi e paure. L'Ombra è una parte naturale della psiche e deve essere affrontata per favorire lo sviluppo personale.

La visione e le riflessioni di Jung ci hanno permesso di dilatare il nostro sguardo ai temi del simbolo e dell'archetipo. Il processo di individuazione, secondo Jung, implica un lavoro costante che va dall'infanzia all'età adulta e richiede uno sforzo costante di confronto fra forze sia cosce che inconscie. Accennando agli archetipi fondamentali che lo psicanalista svizzero ha portato alla luce durante la formazione della propria individuazione si può notare che l'uomo può entrare in contatto e confrontarsi con archetipi quali l'Ombra, il Sé e l'Anima o l'Animus. Tutti questi archetipi, infatti, giocano un ruolo cruciale nella costruzione della propria identità e di conseguenza con la propria etica e morale.

Il concetto kantiano di universalità quindi si fonde con l'autenticità interiore e simbolica junghiana secondo il quale però la moralità nasce come processo individuale verso l'integrazione, passando per le emozioni e per l'ascolto anche della parte inconscia. Di conseguenza per Jung un comportamento moralmente corretto non passa dall'adesione ad un principio generale e astratto quale l'imperativo categorico ma dalla strutturazione del processo di individuazione del Sé come totalità della psiche e sviluppo di una personalità autentica. Il Sé si può manifestare attraverso sogni, simboli, intuizioni che guidano l'individuo verso ciò che è moralmente giusto per lui, anche se non conforme alle norme sociali o morali (Jung, 1980). Questo lo pone sullo stesso piano dell'imperativo categorico di Kant, aggiungendo però un carattere simbolico e intuitivo alla legge morale, cosa da cui Kant si era profondamente discostato proprio per l'attribuzione di tangibilità e universalità.

Tracciando ancora un'analogia con Jung l'imperativo categorico potrebbe essere paragonato ad una guida interiore che impone coerenza e ordine similmente all'archetipo del Vecchio Saggio per Jung orientando l'individuo verso il bene universale. L'archetipo del Vecchio Saggio viene raccontato da Jung in diversi testi; in particolare, nella sua autobiografia *Ricordi, sogni, riflessioni*, egli descrive Filemone⁴ come mago interiore colui che lo conduce durante l'esplorazione del proprio mondo interiore (Jung, 1961). Questo archetipo rappresenta la sapienza ancestrale e la coscienza superiore quale maestro autorevole che offre direzione morale e visione etica. Nonostante la forma simbolica ed emotiva l'imperativo categorico appannaggio di Kant potrebbe essere visto come un riflesso dell'archetipo junghiano del Vecchio Saggio in forma razionalizzata e illuminista che per Jung

⁴ Filemone appare nell'opera di Ovidio le *Metamorfosi* e viene presentato come un anziano contadino originario della Frigia che, insieme a sua moglie, fu l'unico ad accogliere Hermes e Zeus giunti nel loro villaggio sotto sembianze umane. La leggenda narra che gli dèi punirono tutti gli altri abitanti del villaggio che gli avevano negato ospitalità, risparmiando invece la coppia, che alla morte (avvenuta insieme) fu trasformata in due alberi dai rami intrecciati. Per Jung però Filemone è una figura interiore autonoma e non identica al personaggio ovidiano sebbene il nome rappresenti un richiamo simbolico morale non trascurabile.

invece è prerogativa di un aspetto simbolico e mitologico. Sia Jung che Kant comunque condividono l'aspetto legato alla moralità come interna all'individuo e sebbene il fine sia universale ognuno attua un percorso differente per poter agire secondo morali. Entrambi, quindi, parlano di una forza interiore che guida l'azione morale ma da due prospettive diverse e con linguaggi del tutto differenti: uno razionale l'altro simbolico.

Continuando il percorso potrebbe essere funzionale operare un breve accenno a James Hillman, psicoanalista statunitense, formatosi nella scuola junghiana e fondatore della psicologia archetipica. Analizzando il testo *Il mito dell'analisi* (1972) è possibile individuare come il concetto di universalità morale sia soggetto a critica a causa dell'eccessiva rigidità, per Hillman infatti l'etica è plurale e immaginativa. La moralità, quindi, produrrà inevitabilmente una pluralità di valori discostandosi totalmente dall'universalità di Kant. Hillman diversamente da Jung risulta più interessato alla molteplicità delle immagini della psiche, piuttosto che al Sé come funzione unificatrice. Quindi se Kant porta un unico principio morale e razionale e Jung analizza il Sé come centrale e totalizzante, Hillman esplora l'etica della molteplicità dal confronto con le figure interiori in modo plurale e non sistematico (Hillman, 1972). Per questo motivo critica ogni principio universalmente dato proprio perché reprime la pluralità dell'anima e di conseguenza la morale non può nascere da un unico principio razionale interno ma dal confronto dei vari personaggi interni presenti in ogni individuo. Hillman quindi scioglie la centralità del Sé a favore di una complessità poetica dell'*anima*, l'azione giusta quindi non rispecchia l'imperativo categorico secondo ragione ma risponde alla complessità e alla profondità dell'anima.

Nel testo *Il codice dell'anima* (1996) riprende il mito platonico del *daimon*⁵ che vede come ogni persona nasce con un'immagine unica, un destino interiore da compiere e l'etica si struttura proprio intorno a questa immagine e non, come postulato da Kant, all'obbedienza incondizionata a leggi universali derivanti dalla ragione. Si può affermare che per lo psicoanalista statunitense la morale e il comportamento etico non arrivi da una sola voce ma da un teatro interiore complesso fatto di conflitti e prospettive in un'ottica di molteplicità.

Emerge, quindi, come la morale passi da un piano prettamente filosofico e razionale ad un piano psicologico, poetico e immaginativo, integrando sia il ruolo dell'inconscio che quello dell'immaginazione senza mai trascendere il piano razionale.

La rigidità dell'imperativo categorico preso in maniera assoluta e singola, infatti, può ignorare le sfaccettature definite dalla psicologia del profondo, sopprimere le emozioni può portare ad un'etica e una morale astratte e impersonali, il puro dovere può essere vissuto come oppressivo.

⁵ Seguendo la narrazione di questo mito ogni anima prima di nascere sceglie una guida spirituale propria, il *daimon* appunto, che custodisce il proprio destino e orienta la sua realizzazione autentica. Il *daimon* accompagnerà l'individuo per tutta la vita.

Sulla scia di quanto affrontato e in ultima battuta sembra doveroso accennare a Jacques Lacan, psichiatra e psicoanalista francese, il quale mette al centro il ruolo del linguaggio nella formazione dell'identità personale rivedendo quanto già affrontato dalla psicoanalisi in ottica linguistica e filosofica. Lacan ridefinisce l'imperativo categorico in chiave soggettiva, la morale consiste nel non tradire ciò che ci costituisce nel profondo anche sfidando quelle che sono le norme sociali, si parla quindi di etica del desiderio. Nel *Seminario VII: L'etica della psicoanalisi* (1959-1960) quello che Jacques Lacan propone è proprio una rivoluzione di concetto mostrando come l'etica si articoli, non come obbedienza ad un dovere, ma come fedeltà al proprio desiderio inconscio. Il vero atto morale ed etico, quindi, consiste proprio nel non tradire quello che ci costituisce nel profondo e quindi di non rinunciare alla propria verità (Lacan, 1994). Lacan riconosce in Antigone⁶ la massima espressione dell'etica psicoanalitica che si basa proprio sull'agire restando fedele alla propria legge interiore, senza compromessi e in modo assoluto.

Massimo Recalcati, psicoanalista italiano e divulgatore contemporaneo del pensiero di Jacques Lacan aggiorna questa visione sottolineando che la legge morale è tale quando si configura come testimonianza e non come imposizione cieca. Si oppone alla morale normativa, proponendo un'etica tragica fondata sulla verità e la responsabilità di ogni uomo di raggiungere questa verità. Anche Recalcati riprende la metafora di Antigone proprio come rappresentazione del soggetto che non si arrende di fronte al proprio desiderio. Il desiderio, quindi, non risponde al piacere inteso come godimento, trasgressione o pericolo ma risponde al reale sfuggendo alla simbolizzazione e indicando la potenza della profonda fedeltà a sé stessi. In questa ottica si inserisce la figura dell'analista che non ha il compito di guarire bensì di sostenere il soggetto nella sua esperienza e ricerca del desiderio trovando la chiave che lo conduca verso e lo connetta al proprio più intimo desiderio (Recalcati, 2010).

Si può quindi evidenziare che Freud e Kant individuano visioni opposte sull'origine della legge morale: per Kant è trascendentale, per Freud è inconscia e ancorata storicamente. La domanda da porsi, quindi, è: se la legge morale nasce dall'interiorizzazione di norme storiche, come può esistere davvero un principio universale come quello kantiano? La pluralità identificata da Lacan ma anche da Jung rischia infatti proprio di minare l'unità della legge morale ed è utile chiedersi anche se questa pluralità (o fluidità) sia un arricchimento o una frammentazione.

⁶ Antigone, figura tragica di Sofocle è la figlia di Edipo che alla morte dei fratelli si oppone all'ordine dato da re Creonte che vieta la sepoltura di Polinice, ritenuto traditore. Antigone, infatti, seguendo la legge degli dèi compie il rito funebre sapendo che verrà condannata da re. Questa scelta senza compromessi viene ritenuta per Lacan l'emblema della psicoanalisi proprio come simbolo della fedeltà incondizionata ad una legge interiore anche a discapito della propria vita.

La morale, quindi, presenta diverse sfaccettature è intesa come legge universale razionale da Kant, come simbolismo del Sé da Jung, come espressione immaginaria, plurale e poetica da Hillman, e come soggettiva e centrata sul desiderio da Lacan.

Il punto importante di questa lettura in chiave psicoanalitica risiede proprio nel passaggio fra l'astrazione razionale della morale kantiana alla sua comprensione in ottica dell'integrazione all'interno di un processo psichico che fonda le basi nel desiderio e nei limiti interiori. In questi tempi contemporanei legati proprio alla frammentazione questi approcci, sebbene differenti, dialogano e offrono uno spunto di riflessione sul fatto che la ricerca di identità morale non può essere solo obbedienza ma necessita aderire ad un confronto profondo con la nostra interiorità.

Per concludere il percorso all'interno della psicologia del profondo costruisce una via in cui la legge morale sembra perdere il carattere di universalità e lasciare spazio ad un territorio complesso e in continuo dialogo fra forze interiori come la ragione, l'inconscio e desiderio.

3. Universalità e società liquida

Riprendendo i punti finora toccati risulta chiara la concezione di Kant della legge morale come universale e immutabile, valida quindi in ogni tempo e luogo. Analizzando il processo Eichmann e il pensiero contemporaneo di Bauman e Zoja si può facilmente vedere come in contesti storici e sociali connotati da complessità, tensioni e incertezza questa universalità entra necessariamente in sofferenza proprio per il contatto con le condizioni reali del contesto storico.

Parlando di universalità e contemporaneità è necessario sottolineare come la morale kantiana sia stata, negli anni, travisata e utilizzata in maniera impropria in particolare nel processo Eichmann davanti al tribunale di Gerusalemme fra l'11 aprile e il 15 dicembre del 1961. Nel suo testo *La banalità del male* del 1963, Hanna Arendt, storica e filosofa tedesca, analizza come Eichmann⁷ durante l'istruttoria si rese conto di non essere accusato come un soldato che esegue gli ordini ma di avere delle responsabilità di intenti. Alla luce di questa consapevolezza l'ufficiale si appella a Kant, dichiarando di aver sempre vissuto secondo il principio del dovere, agganciandosi ad una definizione corretta dell'imperativo categorico quale principio della sua volontà, tale da poter divenire il principio delle leggi generali. Eichmann rivelò di aver letto la *Critica della ragion pratica* e riferì, che quando fu incaricato di attuare la soluzione finale, aveva smesso di vivere secondo principi kantiani, con coscienza, e si era consolato pensando che non fosse più padrone delle proprie azioni ma che, non potendo fare nulla per cambiare le cose, aveva distorto la formula

⁷ Uno dei principali responsabili dello sterminio degli ebrei che svolgeva compiti amministrativi e organizzativo logistici. Adolf Eichmann venne processato e condannato a morte nel 1961. Le parole della Arendt lo definiscono come un *burocrate obbediente* privo di pensiero critico e quindi incapace di percepire la gravità morale delle proprie azioni.

kantiana con l'imperativo categorico: agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello del legislatore o della legge del tuo paese⁸ (Arendt, 1963). Come scritto prima è facile comprendere quanto questo principio si discosti dall'idea di Kant in quanto per lui ogni uomo diventa legislatore nel momento stesso in cui agisce e attraverso la ragion pratica ognuno trova i principi che potrebbero e dovrebbero essere i principi della legge universale. Altrettanto vero è che la distorsione di Eichmann era in armonia con quello che egli stesso chiamava *la teoria di Kant ad uso privato della povera gente*, distorcendo l'imperativo categorico ad una versione banale e deformata. Alla luce di questa interpretazione privata, secondo la Arendt tutto quello che restava della legge di Kant era che l'uomo deve fare qualcosa al di là della semplice obbedienza e identificare la propria volontà con il principio che sta dietro la legge ovvero la fonte da cui la legge è scaturita, per Kant era la ragion pratica per Eichmann la volontà del fuhrer. Qualunque sia il reale ruolo di Kant nell'indottrinamento *dell'uomo qualunque* in Germania non c'è il minimo dubbio che Eichmann seguì davvero la dottrina kantiana: una legge è una legge e non ci possono essere eccezioni (Arendt, 1963). Questo riferimento mostra molto chiaramente come la sospensione del giudizio personale sia rischiosa così come l'obbedienza cieca alla legge senza spirito critico, di conseguenza l'idea di universalità morale tende a vacillare e in relazione alle condizioni storiche e sociali.

Riprendendo un concetto accennato nel primo paragrafo si può vedere come Kant, partendo dalle scoperte di Newton e dalle relazioni precise esistenti fra accelerazione e distanza coperta dal corpo fisico e dagli studi degli astronomi capaci di misurare la distanza e la velocità dei corpi celesti, rimase talmente colpito da definire spazio e tempo come due categorie di cognizione umana trascendentalmente sperate e reciprocamente indipendenti (Kant, 1781).

Entrando nella società contemporanea si può citare Zygmunt Bauman (2002), filosofo polacco, il quale sostiene che nella modernità *liquida* la vita assume caratteristiche di fluidità, diventa cioè mutevole e connotata da una ricerca continua di un Sé in un mondo in cui le certezze sono poche e le scelte molteplici. Quello che descrive Bauman è una società fluida in cui l'incertezza e la *fluidità* hanno sostituito la stabilità e la solidità tipiche delle epoche passate, portando ad una condizione precaria dell'esistenza e una sfida costante all'adattamento ad un mondo in continuo mutamento (Bauman, 2002).

In ottica analoga si muove Luigi Zoja, psicoanalista e sociologo italiano, che esaminando la società contemporanea ci illustra l'impatto dei mezzi moderni di comunicazione sulla relazione col prossimo. Zoja mostra come la tecnologia, nonostante avvicini virtualmente le persone, paradossalmente sembra allontanarle nella vita reale. I social media nel creare vicinanza fra persone lontane pare finiscano proprio per creare distanza fra le persone vicine. Riducendo il contatto

⁸ Parafrasando: agisci come se il Führer, conoscendo le tue azioni, le approverebbe.

diretto e fisico, infatti, viene meno il senso di prossimità che caratterizza gli incontri faccia a faccia, basati sulla condivisione di spazi fisici e momenti di vita quotidiana. Secondo Zoja quindi i mezzi di comunicazione hanno creato un'illusione di intimità alimentando invece una crescente alienazione e un profondo senso di solitudine. La società attuale è intrisa di connessioni superficiali e il contatto mediato dai dispositivi tecnologici sostituiscono le relazioni autentiche. I cambiamenti tecnologici e culturali hanno rimodellato il modo in cui percepiamo e ci relazioniamo con gli altri, specialmente in termini di vicinanza e distanza, e come queste trasformazioni influenzino la nostra esperienza del tempo (Zoja, 2009). Un altro fenomeno a cui Zoja fa riferimento, e che è utile per comprendere la società, è il concetto di *tempo*: pare che nella modernità e grazie alla tecnologia si siano alterate la percezione e proprio la gestione del tempo. L'immediatezza e il ritmo accelerato che scaturiscono dalla globalizzazione hanno portato una compressione del tempo, dove tutto è fatto velocemente e con l'aspettativa di risultati immediati. Questo, sulla qualità della vita, gioca un ruolo fondamentale e si lega all'allontanamento dei legami vicini a favore di quelli lontani, che ottimizzano il tempo prevedendo l'alimentazione di questi legami tramite lo smartphone. L'accelerazione del tempo e la crescente alienazione arriva perché la frenesia della vita moderna non si lega con la perdita del tempo lento necessario per costruire relazioni profonde e per un'esistenza equilibrata (Zoja, 2009). Continuando sulla scia Luigi Zoja espone anche un forte limite legato all'attribuzione della precarietà odierna a fenomeni esterni come ad esempio la globalizzazione, questo provoca un senso di deresponsabilizzazione. Quello che risulterebbe necessario, invece, secondo lo psicoanalista è ricordare come il sentimento della *vergogna*,⁹ se non manipolata dall'altro, sia un sentimento autentico e capace di riportare una giustizia nei rapporti sociali (Zoja, 2011).

Ricapitolando quindi, per Bauman nella modernità liquida l'universalità kantiana è necessariamente minacciata dalla precarietà dei legami e che mancano di prossimità e quindi di responsabilità. La fragilità dei legami, infatti, insieme al rischio di depersonalizzazione etica delle società complesse individua l'universalità come carente di forza se non modificata e tradotta in responsabilità concreta verso l'altro.

La Arendt ci mostra proprio come l'obbedienza cieca alle regole possa diventare complicità e collusione con il male; quindi, una legge senza pensiero critico può diventare facilmente uno strumento di crudeltà e disumanità in antitesi con quello che era il pensiero kantiano ovvero l'individuazione della legge morale come frutto dell'autonomia. Si può dire quindi che il carattere immutabile e universale della legge morale kantiana e le condizioni storico sociali concrete in cui si trova ad agire non possono essere trascese. L'universalità kantiana, quindi, può entrare facilmente

⁹ Per Zoja si intende l'autocritica che dovrebbe sorgere in modo istintivo quando infrangiamo le regole sociali su cui si fonda la società.

in crisi quando il contesto storico sociale e politico favoriscono la cecità delle coscienze e l'adattamento passivo alle regole imposte.

Bauman e Zoja ampliano il contesto della prospettiva contemporanea e mostrano come la società liquida e l'impatto delle nuove tecnologie sulle relazioni possono minare la stabilità etica e morale universale. Dissolvendosi le certezze e intessendo legami fragili e precari la morale non sarà più astratta e dettata da principi universali ma diventerà concreta e costruita proprio in prossimità con l'altro alla ricerca del contatto reale. Dal contatto di queste prospettive emerge come la legge morale di Kant, pur essendo universalmente valida in teoria, corre il rischio di perdere efficacia nella pratica se non costantemente ritualizzata e immersa nella realtà concreta delle relazioni umane. Si rende pertanto necessario un costante esercizio di pensiero critico e la responsabilità personale deve entrare inevitabilmente in contatto con l'altro non correndo il rischio di diventare sterile o, peggio ancora, uno strumento di sopraffazione e potere. Le teorizzazioni di Kant, unite alle riflessioni di Arendt, Bauman e Zoja, ci indicano come la morale, per essere autentica, debba confrontarsi con la complessità e le fragilità del mondo contemporaneo, senza limitarsi a principi fuori dal contesto e assoluti.

4. L'ottica delle neuroscienze: la morale tra ragione ed emozione

Analizzando l'inconscio e la psicoanalisi si è visto come per Kant le emozioni non si trovano alla base della morale anzi ne possono pregiudicare la lucidità. Kant, infatti, distingue le emozioni (o più precisamente i sentimenti) in passioni e affetti e il ruolo della ragione gioca un ruolo fondamentale nel controllo delle emozioni. L'obiettivo, però, non è quello di sopprimerle completamente, piuttosto renderle compatibili con la legge morale. La tendenza di Kant era, quindi, quella di separare l'emozione dalla ragione (attraverso un rapporto di subordinazione) all'interno della formulazione del giudizio morale. Come già accennato i sentimenti, in ottica kantiana si limitavano a piacere, dispiacere e desiderio ed erano rispettivamente associati alle facoltà del sentire e del dovere.

Approdando agli studi delle Neuroscienze e soffermandoci su Erik R. Kandel, psichiatra e neuroscienziato austriaco, si può notare con valore scientifico come l'inconscio, concettualizzato da Freud, non è solo un'ipotesi psicologica ma una vera e propria realtà neurale, che si trova radicata all'interno di circuiti cerebrali profondi quali l'amigdala, l'ipotalamo e il sistema limbico. Sulla base di questo, quindi, molte delle nostre emozioni guidano le nostre decisioni e sono alla base del sistema motivazionale e in maniera non consapevole guidando il nostro comportamento (Kandel, 2013). La consapevolezza diventa in parte inconscia e non solo sotto il controllo rigido della ragione, di conseguenza la morale da autonomia approda ad un'integrazione fra l'evoluzione e la

cultura. Operando un altro parallelismo possiamo dire che la morale per Kant è una scelta libera interna e conforme al dovere, per la psicologia del profondo è la sublimazione o compensazione di un desiderio interno, per Kandel si attiva all'interno di circuiti neurali (corteccia prefrontale) che si sono evoluti per favorire la cooperazione sociale. Gli studi di Kandel sulla plasticità sinaptica, in particolare sui meccanismi della memoria e dell'apprendimento¹⁰ illustrano aspetti legati alle emozioni e al loro controllo evidenziando proprio come queste non siano slegate dalla cognizione ma strettamente interconnesse all'interno di circuiti neurali (Kandel, 2013). Kandel supporta una visione neuroscientifica in cui è predominante l'interconnessione mente corpo e parallelamente a Kant anche per Kandel la mente è una struttura che modella l'esperienza così come emozioni e cognizioni sono integrate. La differenza sostanziale risiede nella separazione kantiana fra ragione (che guida la morale) e l'emozione, mentre gli studi contemporanei di Kandel ci dimostrano come emozione e cognizione collaborino insieme nel processo morale e decisionale avvalendosi di evidenze biologiche e neuronali. Queste evidenze neuroscientifiche non vanno a disconfermare la morale kantiana piuttosto la completano e si pongono necessariamente come spunto di aggiornamento imprescindibile all'attualizzazione della sua teoria, mostrando come il giudizio morale si trovi alla base di componenti emotivi integrati a livello cerebrale.

Per concludere le neuroscienze ci mostrano come emozioni e cognizione interagiscono profondamente durante i processi decisionali morali. Gli studi di neuroimmagine presentano che danni alla corteccia prefrontale ventromediale (responsabile dei processi di giudizio) portano a deficit nel giudizio morale e nel comportamento etico. Il ruolo delle emozioni, insieme a quello della ragione è quindi cruciale nel guidare e regolare la decisione morale, di conseguenza la ragione non può essere staccata dall'attività cerebrale. Sebbene, per Kant le emozioni possono accompagnare l'azione morale ma non ne sono alla base poiché questa scaturisce dalla ragione pratica, gli studi di Kandel e di altri neuroscienziati come Damasio¹¹ mostrano scientificamente che la morale è radicata in circuiti neurali all'interno dei quali emozione e cognizione si intrecciano. Nello specifico i processi di memoria legati all'esperienza passata influenzano e condizionano il giudizio morale proprio tramite l'associazione di emozioni passate rievocate e immagazzinate (Kandel, 2013). In definitiva si può affermare che Kant difende la priorità della ragione come garanzia di universalità e quindi di morale aprioristica e imparziale. Gli studi moderni legati alle neuroscienze mostrano, studiando le strutture cerebrali, come in realtà la ragione funzioni sempre

¹⁰ Che lo hanno portato a vincere il premio Nobel per la medicina nel 2000.

¹¹ Antonio Damasio, neurologo e neuroscienziato portoghese, nel suo testo *L'errore di Cartesio* del 1995, ha dimostrato che l'assenza di emozione compromette gravemente la capacità decisionale, inclusa quella morale. Nel suo testo dimostra, attraverso studi neuropsicologici, che mente e corpo sono profondamente interconnessi e che i processi cognitivi ed emotivi sono interconnessi. Nel pensiero razionale, quindi, le emozioni non sono un ostacolo, tutt'altro, fungono da caratteristica necessaria per prendere decisioni lucide e scelte adeguate alla vita reale.

in sinergia con le emozioni e con la memoria e senza queste due funzioni il giudizio morale risulterebbe compromesso. Volendo utilizzare una metafora poetica si può affermare che la morale è saldamente posta alla base dell'attività dell'intero cervello dove la ragione (o cognizione) si pone come capitano del viaggio, le emozioni come il paesaggio e la memoria come diario di bordo dove trascrivere nuove rotte e indicare la strada già fatta.

Conclusioni

Restando nella metafora del viaggio possiamo affermare che il percorso intrapreso in queste pagine, partendo dall'imperativo categorico fino ad arrivare alle recenti scoperte delle neuroscienze passando attraverso la psicoanalisi e le riflessioni sociologiche contemporanee, mostra come la questione morale si ponga proprio come crocevia tra filosofia, psicologia, scienze sociali e contesto storico sociale di riferimento. Il modello etico di Kant, fondato sulla ragione e sull'universalità delle leggi morali è frutto di un'epoca illuminista che necessita di fondare una morale che sia non arbitraria proprio per dimostrare il primato della ragione e la mutevolezza e la rischiosità delle emozioni arbitrarie, soggettive e interpretabili. Nel Novecento la psicoanalisi individua l'inconscio, quale insieme di processi mentali che si trovano al di fuori della consapevolezza come pensieri, desideri, emozioni e ricordi, che giocano un ruolo cruciale nel comportamento e agiscono influenzando il comportamento e le decisioni. La psicoanalisi, quindi, mette in discussione l'esclusività della ragione e aggiunge funzioni simboliche legate, ad esempio, al desiderio in interazione con il pensiero decisionale e quindi con la moralità che non si presenta più come astratta e universale ma in dialogo con altre parti psichiche come, per Jung, l'Ombra. Questo porta ad una concezione plurale e dinamica della morale che tenga conto anche del percorso individuale di ogni individuo nella propria storia personale di complessità.

Allargando il campo alla sfera storico culturale si è visto come le riflessioni della Arendt sul processo di Eichmann abbiano mostrato come il pensiero kantiano possa essere svuotato di senso critico e distorto in di un'obbedienza cieca e collusione ai principi del male. Bauman e Zoja hanno poi evidenziato come nella moderna società liquida questo rischio sia ancora più ampio, alla luce proprio delle accelerazioni del tempo, dei legami fragili che tendono a mostrare una vicinanza illusoria tra le persone. La legge morale, quindi, dovrebbe calarsi concretamente in relazione all'altro proprio per resistere all'omologazione e alla distanza etica.

Per finire le neuroscienze, e nello specifico gli studi di Kandel hanno portato un apporto decisivo nell'evidenziare che ragione, memoria ed emozione operano in sinergia e non separatamente nei processi decisionali e morali. Quello che è importante sottolineare è che la centralità della ragione,

evidenziata da Kant, non viene mai messa in discussione, piuttosto in una posizione di integrazione con memoria emozioni e processi inconsci e culturali.

Tirando le fila, quello che emerge è un quadro estremamente complesso in cui la moralità non può essere ridotta né a puro razionalismo né, tanto meno ad esclusivo sentimentalismo. Richiede infatti un continuo equilibrio posto in termini di dinamicità fra i principi universali e l'esperienza individuale, quindi fra l'autonomia della ragione e il riconoscimento dell'esistenza di dimensioni emotive e storico sociali. La sfida principale, quindi, non è quella di sostituire Kant ma attualizzarlo, tenendo fede al rigore dell'universalità all'interno di un mondo frammentato, interconnesso e liquido dove il riconoscimento del prossimo, la vicinanza, la responsabilità e la consapevolezza di Sé diventano condizioni necessarie e imprescindibili per un agire morale che sia autentico e dotato di senso.

Bibliografia

- Arendt, H. (1964). *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*. Feltrinelli.
- Bauman, Z. (2002). *Modernità liquida*. Laterza.
- Damasio, A. (1995). *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Adelphi.
- Frigoli, D. (2014). *La fisica dell'anima. Riflessioni ecobiopsicologiche in psicoterapia*. Gruppo Persiani Editore.
- Freud, A. (1936). *L'Io e i meccanismi di difesa*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1978). *L'io e l'Es*. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (2012). *Tre Saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio del piacere*. Bollati Boringhieri.
- Frigoli, D. (2016). *Il linguaggio dell'anima. Fondamenti di ecobiopsicologia*. Magi.
- Hillman, J. (1997). *Il codice dell'anima: carattere, vocazione, destino*. Adelphi.
- Hillman, J. (2012). *Il mito dell'analisi*. Adelphi.
- Jung, C. G. (1982). *Aion: Ricerche sul simbolismo del Sé*. Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G. (2012). *L'io e l'inconscio*. Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G. (2010). *Il processo di individuazione*. In *Opere* vol. 9/1: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*. Bollati Boringhieri.
- Jung, C. G. (1998). *Ricordi, sogni, riflessioni*. Rizzoli.
- Jung, C. G. (1977). *Tipi psicologici*. Bollati Boringhieri.
- Jung, E. (1992). *Animus e Anima*. Bollati Boringhieri.

- Kandel, E. R. (2013). *L'età dell'inconscio: Arte, mente e cervello dalla Grande Vienna ai nostri giorni*. Raffaello Cortina.
- Kant, I. (1995). *Critica della ragion pratica*. Laterza.
- Kant, I. (1995). *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*. Rizzoli.
- Kant, I. (1997). *Fondazione della metafisica dei costumi*. Laterza.
- Kant, I. (2005). *Critica della ragion pura*. Laterza.
- Lacan, J. (1994). *Il seminario. Libro VII: L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*. Einaudi.
- Milani, L. (2015). *L'obbedienza non è più una virtù*. Chiarelettere.
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio: Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Raffaello Cortina.
- Recalcati, M. (2012). *Jacques Lacan: Desiderio, godimento e soggettivazione*. Raffaello Cortina.
- Zoja, L. (2009). *La morte del prossimo*. Giunti.
- Zoja, L. (2011). *Paranoia. La follia che fa la storia*. Bollati Boringhieri.
- Zoja, L. (2016). *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*. Bollati Boringhieri.

Tendenze e dibattiti

Echoes of Kant's Aesthetics in Hermann Nitsch: Rereading Kant as a Philosopher of Being

by *Luca Siniscalco**

ABSTRACT (ENG)

This paper explores the unexpected resonance between Immanuel Kant's aesthetics and Hermann Nitsch's philosophy of being. While Nitsch's Dionysian and mystical art seems radically anti-Kantian, his ontology of creation reveals profound Kantian echoes. By reinterpreting Kant's notion of *Schöpfung* (creation) from the *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, Nitsch transforms the transcendence implied in creation into an immanent process of perpetual becoming. His rejection of Kant's dualism of higher and lower faculties leads to a non-hierarchical ontology in which intellect and sensibility coexist. Nitsch's "aesthetics of excess" parallels Kant's sublime, yet replaces transcendental distance with immersive participation. The sublime becomes embodied, ecstatic, and cosmological, dissolving the boundaries between art, being, and the sacred. In this alchemical reinterpretation, Kant's rational legacy is transfigured into a living cosmology of creation and renewal.

Keywords: Kant, Nitsch, aesthetics, sublime, creation

Echi dell'Estetica di Kant in Hermann Nitsch: rileggere Kant come filosofo dell'essere

di *Luca Siniscalco*

ABSTRACT (ITA)

Il saggio indaga le inattese risonanze tra l'estetica di Immanuel Kant e la filosofia dell'essere di Hermann Nitsch. Sebbene l'arte dionisiaca e mistica di Nitsch appaia radicalmente anti-kantiana, la sua ontologia della creazione rivela profondi echi del pensiero del filosofo di Königsberg. Reinterpretando la nozione di *Schöpfung* (creazione) dalla *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Nitsch trasforma la trascendenza implicata nella creazione in un processo immanente di divenire perpetuo. Il suo rifiuto del dualismo kantiano fra facoltà superiori e inferiori conduce a un'ontologia non gerarchica, in cui intelletto e sensibilità coesistono. L'"estetica dell'eccesso" di Nitsch riecheggia il sublime kantiano, ma sostituisce la distanza trascendentale con la partecipazione immersiva. Il sublime diventa corporeo, estatico e cosmologico, dissolvendo i confini tra arte, essere e sacro. In questa rilettura alchemica, l'eredità razionale di Kant si trasfigura in una cosmologia vivente di creazione e rinnovamento.

Parole chiave: Kant, Nitsch, estetica, sublime, creazione

* Università degli Studi di Bergamo / JLU Gießen

1. Nitsch's Kant: An Introduction

The theoretical lineage of authors deeply inspired by Friedrich Nietzsche has largely developed in radically anti-Kantian directions. This is unsurprising, given the profound theoretical differences inscribed in the thought of the two figures and their heterogenous approaches to the central theoretical questions – morality, anthropology, religion, and aesthetics. Yet an intriguing exception, or at least a distinctive reinterpretation, has recently emerged in the aesthetic reflections of the Austrian artist Hermann Nitsch (1938-2022). Nitsch, the creator of the controversial *Orgien Mysterien Theater* (Theatre of Orgies and Mysteries) (Karrer, 2015), formulated a radical “aesthetics of excess” aimed at synthesizing Nietzsche’s Dionysian principle with Richard Wagner’s ideal of the *Gesamtkunstwerk* (the “Total Work of Art”). His work also incorporates iconographic and ritual elements drawn from various religious and mystical traditions in order to establish a performative theatre that proposes a contemporary liturgy capable of evoking the sacred in the “post-secular age” (Beaumont, 2019).

At first glance, no possible connection seems imaginable between Nitsch’s irrationalist, mystical and pantheistic worldview and Kant’s critical philosophy. Indeed, Nitsch’s declared sources of inspiration share little with Kant’s perspective: Nietzsche and Wagner stand foremost, alongside the Presocratics, Spinoza, German Romanticism, Schopenhauer, Heidegger, as well as Christian mysticism (Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, Angelus Silesius) and Eastern traditions, especially Buddhism. His artistic influences range from the masters of modern Western art to twentieth-century Avantgardes such as Futurism, Surrealism, and Art Informel; his theatrical references extend from Greek tragedy to Antonin Artaud; and his literary inspirations include, among others, Goethe, Hölderlin, Mallarmé, George, Joyce, Musil, and Benn. Only a few of these sources can be meaningfully connected with Kant’s thought.

Beyond questions of direct influence, Nitsch’s own assessment of aesthetics and performance art also appears deeply anti-Kantian. He explicitly rejects the distance and universality characteristic of Kant’s aesthetic judgment – particularly the notion of “disinterested pleasure” (Zangwill, 2013) – in favor of immersive and affective experience, in which the core of aesthetic practices lies in the experience of excess, evoked through the process of *Abreaktion* (abreaction), a concept derived from Sigmund Freud (Jarosi, 2013). According to Nitsch, this experience constitutes a violent release of repressed civilizational energies – especially those related to violence, sexuality, and death – thereby revealing the sadomasochistic “basic excess” (*Grundexzess*) underlying the ontology of existence. Drawing on Freud’s dualistic principles of *Eros* and *Thanatos*, together with esoteric traditions that conceive opposites as complementary within the unity of being, Nitsch presents this excess as a constitutive element of the unfounded ground of reality, which coincides with life itself

and is pervaded by the intertwined forces of creation and destruction. The experience of the *Grundexistenz* thus enables recognition of the essential unity of all beings – the *mysterium coniunctionis*. Nevertheless, Kant is explicitly mentioned by Nitsch among the authors influential in shaping his *Seinsphilosophie* (philosophy of being), or *Seinstheorie* (theory of being). The list of thinkers Nitsch cites to substantiate his ontological paradigm is remarkable, even staggering. In the section *on the historical-philosophical reception of being* in the third volume of his monumental trilogy *das sein* (Nitsch, 2009, III, pp. 698-757), he argues that one can discern a continuous *fil rouge* throughout the universal history of thought, in which traces of this *Seinstheorie* emerge across diverse traditions. This “philosophical school” includes more than twenty figures – Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Empedocles, Plato, Meister Eckhart, Thomas Aquinas, Giordano Bruno, Angelus Silesius, Baruch Spinoza, Kant, Goethe, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Nietzsche, Jaspers, and Heidegger. Among them, Kant assumes a notably significant place within Nitsch’s ontological framework. Nitsch himself acknowledges the radical theoretical differences among these thinkers, yet his all-encompassing conception of being – as the totality of reality, the unfounded principle that is in everything and coincides with everything, a kind of mystical One – allows him to regard their divergent worldviews as distinct manifestations – or representations – of the same underlying reality.

The aim of this paper, therefore, is to investigate Nitsch’s interpretation of Kant on his own terms and to provide a hermeneutical reconstruction of the Kantian resonances within Nitsch’s artistic and theoretical work, demonstrating Kant’s paradoxical “survival” in Nitsch’s transformative rewriting of his thought.

2. Nitsch’s Interpretation of Kant: The Power of Creation

Nitsch’s explicit references to Kant are rare, yet particularly significant is the chapter devoted to the German philosopher in the aforementioned list of figures influencing his philosophy of being. In this passage, Nitsch explains that Kant’s legacy is especially meaningful to him through the notion of “creation” (*Schöpfung*). Nitsch (2009, III, pp. 733-734) approaches this concept by way of Kant’s 1755 essay *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (2008), as mediated through Rudolf Eisler’s *Kant-Lexicon* (1971, pp. 484-485). He quotes almost the entirety of Eisler’s entry on “*Schöpfung*”. The following translation reproduces the passage cited by Nitsch, which is central to understanding his mediated interpretation of Kant’s philosophy:

Creation, once begun, as the revelation of infinite power, can have no limit in space or time. The Deity contains the “treasure of a true infinity of natures and worlds”, and this treasure cannot be thought of as

inactive. Ever new worlds arise out of matter, and those worlds which have returned to chaos (through collapse) likewise allow new worlds to develop again from the material. Creation is progressively completed in infinite space and in endlessly continuing time, without ever coming to an end (*Theory of the Heavens*, 2, 7 [VII 114 ff.]) [...] “Creation is never complete. It has indeed once begun, but it will never cease”. “It needs no less than an eternity to fill the whole boundless expanse of infinite space with numberless worlds without end”, *ibid.* (VII 123 f.). The “fruitfulness of nature” is without limit, because it is “the exercise of divine omnipotence itself”. The finite must perish, yet this detracts nothing from the perfection of the whole; the production of things costs nature nothing, it is inexhaustible, *ibid.* (VII 127 ff.). The “phoenix of nature” burns itself again and again, only to rise rejuvenated from its ashes, *ibid.* (VII 132).

Nitsch’s conception of being as an eternal metamorphic transformation of archetypal forms in a never-ending process of becoming (*werden*) resonates deeply with Kant’s description of the infinite power of creation. Both Nitsch and Kant seem to conceive the vitality of nature as a divine generative force – what the Greeks termed *physis* (Zarelli, 2023). In both cases, this rejuvenating process is linked to the dimension of divine: transcendentally in Kant, immanently in Nitsch.

In this respect, Nitsch treats the notion of god (*gott*) and nature (*natur*) as “auxiliary terms” (*hilfsbegriffe*) that evoke an analogical relationship with being itself. God, mystically understood, is an impersonal and invisible divine force that “can be mystically experienced as absolute being” (Nitsch, 2009, III, p. 669). Nature, conceived as totality, encompasses both visible and invisible domains – “from the elementary forces of nature that initially determine the cosmos to all forms of life” (Nitsch, 2009, III, p. 674) – and is regarded as a creative force aligned, through Heidegger, with the domain of truth as *aletheia* (Heidegger, 2013).

Accordingly, Nitsch (2009, III, p. 733) comments Eisler’s entry by affirming that Kant’s “comprehension of the creation fits within our image of being”. Yet he immediately adds that, instead of “creation”, he could just as well have spoken directly of “being”. According to Nitsch, Kant’s depiction of creation corresponds analogically to the whole of reality understood as being – an eternally creative and dynamic dimension in which, unlike Kant’s own representation, there is neither beginning nor end, but only an unceasing process of self-manifestation and transformation. Kant’s commitment to the idea of *creatio ex nihilo* is thus rejected by Nitsch as a lingering metaphysical residue.

Elsewhere, Nitsch declares that “a division of the senses into higher and lower senses, as Kant still did, does not correspond to our worldview” (Nitsch, 2009, II, p. 407),¹ explicitly rejecting Kant’s

¹ Here, Nitsch probably refers not to Kant’s division of sensibility in “outer sense” and “inner sense” (Liang, 2020), but rather to the distinction between the passive “sensuous cognitive faculty” and the active “intellectual cognitive faculty”, which Kant respectively classifies in “lower” (responsible for generating empirical representations) and “higher” (responsible for generating *a priori* concepts) (Kant, 2006, pp. 29-34). From this dualism also derives the fundamental distinction between “sensible intuition” and “understanding” (Kant, 1998).

dualism. This critique, which extends Kant's distinction between phenomenon and noumenon, and his inability to establish an adequate bridge between the two *Critiques*, echoes the Romantic and late Nietzschean criticism of Kant. Kant's aesthetics subjectivism (Gadamer, 2004, pp. 37-70) – exemplified, for instance, in the notion of the genius (Kant, 1987, pp. 174-189), later radicalized in *Sturm und Drang* – is supplanted by a sort of “cosmological creativity” (Siniscalco, 2019): an analogical and mythical-symbolic hermeneutics that rethinks the nature of images on a relational, non-dualistic and non-substantialist basis, emphasizing the impersonal, energetic and uncanny dimensions of reality.

Nick Land (2011, pp. 152-153) lyrically captures this shift in his reflections on Kant's aesthetics, and, in particular, on the energetic, impersonal, and irrational dimension of genius that secretly lies beneath the *Critique of Judgment's* conception:

It is no doubt comforting to speak of ‘the genius’ as if impersonal creative energy were commensurable with the order of autonomous individuality governed by reason, but such chatter is, in the end, absurd. Genius is nothing like a character trait, it does not belong to a psychological lexicon; far more appropriate is the language of seismic upheaval, inundation, disease, the onslaught of raw energy from without. One ‘is’ a genius only in the sense that one ‘is’ a syphilitic, in the sense that ‘one’ is violently problematized by a ferocious exteriority. One returns to the subject of which genius has been predicated to find it charred and devastated beyond recognition.

3. Kantian Echoes in Nitsch's Aesthetics

As discussed above, Nitsch's explicit engagement with Kant centers primarily on the notion of creation. In this way, Kant paradoxically appears not so much as the modern discoverer of critique and theorist of transcendental arguments, but rather as a visionary proponent of an ontology of nature.

Nevertheless, Nitsch's interrogation of Kant's philosophy invites reflection on other possible points of convergence between the two thinkers – particularly within the realm of aesthetics, a domain central to both. According to Nitsch, as an artist, and according to Kant, as the founder of modern aesthetics in the *Critique of Judgment* (1790), art serves as a privileged site of inquiry into the relation between subjectivity, form, and the world.

Within this theoretical context, two Kantian motifs seem especially resonant in Nitsch's work: (1) the autonomy of art, and (2) the sublime.

1. The Autonomy of Art: Nitsch consistently affirmed the autonomy of his work as art, independent of moral or political fields. The autonomous dimension of his art rests on its freedom and its plastic

capacity to absorb and transform the totality of lived experience – at times even identifying with it, in a contemporary reanimation of the Futurist ideal of *Arte-Vita*.

This insistence on art's autonomy, grounded in the autonomy of feeling – particularly the intertwined experiences of pleasure and suffering that generate their own realm of meaning – can be read as a distant echo of Kant's conception of art as governed by its own kind of purposiveness, irreducible to utilitarian ends or moralistic interpretation of its content. As Kant (1987, p. 144) writes, the universal validity of the judgment of taste “must rest, as it were, on an autonomy of the subject who is making a judgment about the feeling of pleasure (in the given presentation), i.e., it must rest on his own taste; and yet it is also not to be derived from concepts”. He further adds: “For judgment legislates neither to nature nor to freedom, but solely to itself” (1987, p. 414). As Matherne (2019, p. 1) summarizes, “Kant thus characterizes judgments of taste as autonomous in virtue of their being grounded not on what other think, but rather, in some sense, on the subject's own feeling in response to the object”.

This Kantian principle of autonomy can be understood as foundational to the performative dimension of Nitsch's aesthetics. According to the Austrian artist, what matters most is not the thematization of the artwork as object, but the creative and experiential process that unfolds within the *event* of art (Fischer-Lichte, 2008). The performative value of Nitsch's art is not limited to the aesthetic attention it demands toward spatial-temporal, corporeal, and imaginative transformation in the subjective experience of the participants; it also integrates, through its symbolic, religious, and esoteric references, a connection to an *Other* – a sacred dimension.

The defining features of modern performance art – its non-objective character, the centrality of embodiment and presence, the role of space, sound, and rhythm, and its irreproducibility due to its contingent temporality – all acquire special significance in Nitsch's aesthetics. They interact with a dense symbolic vocabulary deliberately selected for its sacred and thus performative power. In this way, the autonomous dimension of art in Nitsch coincides with the autonomous dimension of the sacred (Otto, 1952): both can be judged – and experienced – only according to their own modes of access, which the analytical categories of Western philosophical *logos* are incapable of grasping.

2. *The Sublime*: Kant's concept of the *sublime* – an aesthetic experience in which imagination is overwhelmed by something vast, formless, or violent – proves equally relevant for interpreting the abyssal experience elicited by Nitsch's ritual theatre. In his *Orgien Mysterien Theater*, Nitsch stages the confrontation with excess, pain, and death to provoke a transformative aesthetic and existential experience. Art here imitates the cosmogonic “primal excess”, which Nitsch (1995) identifies as the abyssal universal origin of all phenomena.

Nitsch's aesthetics of ecstasy and excess, in the etymological sense of *excedere* ("to go beyond"), calls for a movement beyond ordinary phenomenal life toward a deeper, still material but more intense level of reality. For Nitsch (1995, p. 32), the "experience of excess" entails the "dissolution of all notions of morality (beyond good and evil)", where "murders and victims are unified" through the sacrificial act of performance.

Thus, Nitsch's aesthetics aligns, in Kantian terms, more closely with a sublime than a beautiful conception of art. Yet, whereas Kant's sublime – whether mathematical (Kant, 1987, pp. 103-117) or dynamical (Kant, 1987, pp. 119-123) – is characterized by the human subject's "superiority over nature itself in its immensity" (Kant, 1987, p. 120), that is, the supremacy of a mental faculty over sensory experience – indeed, "*sublime is what even to be able to think proves that the mind has a power surpassing any standard of sense*" (Kant, 1987, p. 106) –, ² Nitsch's conception of being allows for no such hierarchy among ontological dimensions and epistemologies. Intellect and reason are faculties among others; the immersive sensory experience of the sublime takes place through identification rather than through distance. The grandeur and power of nature are not safely contemplated from afar; they are intensively lived – in a Dionysian, mystical, and unitive mode in which subject and object mutually dissolve into one another.

In this sense, Nitsch's art recapitulates and implements Nietzsche's rewriting of Kant's dualism of the beautiful and the sublime into the principles of the Apollonian and the Dionysian (Hill, 2007). As Hill (2007, pp. 15-16) observes, "the Nietzschean tragic could very well be a variation on Kant's dynamical sublime. Instead of the form-dissolving power of nature, we see the form-dissolving power of destructive human activities. Human beings are both the agents of the destruction and the exemplars of the beautiful forms being destroyed". Nitsch's vision follows this Nietzschean trajectory.

The emotions evoked in Nitsch's performances – particularly in the *Orgien Mysterien Theater* – correspond closely to Kant's own description of the mind's agitation: "a rapid alternation of repulsion from, and attraction to, one and the same object" (Kant, 1987, p. 115). Nitsch radicalizes this experience into a cosmological, non-subjectivist, and non-anthropocentric form of the sublime, seeking to overcome the residual subjectivism in Kant's conception through an awareness of the entanglement between subject and object. Here, Nitsch's sensibility resonates deeply with Nietzsche's image of primordial unity within aesthetic experience, evoked through the Dionysian: "An ecstatic reality, which again pays no heed to the individual, but even seeks to destroy individuality and redeem it with a mystical sense of unity" (Nietzsche, 1993, p. 18).

² "The mind feels elevated in its own judgment of itself when it contemplates these without concern for their form and abandons itself to the imagination and to a reason that has come to be connected with it – though quite without a determinate purpose, and merely expanding it-and finds all the might of the imagination still inadequate to reason's ideas" (Kant, 1987, p. 113).

This radical experience of excess, enigma, and perpetual overcoming is vividly captured by Nick Land (2011, pp. 167-168) in his reflections on Nietzsche's aesthetics:

Enigma, positive confusion (delirium), problematic, pain, whatever we want to call it; the torment of the philosophers in any case, is the stimulus to ecstatic creation, to an interminable 'resolution' into the enhanced provocations of art. What the philosophers have never understood is this: it is the *unintelligibility of the world alone that gives it worth*. 'Inertia needs unity (monism); plurality of interpretations a sign of strength. Not to desire to deprive the world of its disturbing and enigmatic character'. Not, then, to oppose pain to the absence of pain as metaphysical pessimism does, but, rather, to differentiate the ecstatic overcoming of pain from weariness and inertia, to exult in new and more terrible agonies, fears, burning perplexities as the resource of becoming, overcoming, triumph, the great libidinal oscillations that break up stabilized systems and intoxicate on intensity; that is Dionysian pessimism – 'refusal to be deprived of the stimulus of the enigmatic'; 'the effect of the work of art is to *excite the state that creates art – intoxication*'.

Kant's claim that sublimity, strictly speaking, "is contained not in any thing of nature, but only in our mind" (Kant, 1987, p. 123) is reinterpreted by Nitsch through his ontology of immanence: since the human self ontologically coincides with the external cosmos – with nature itself – the sublime becomes the aesthetic transcription of the coexistence of pain and joy, the fundamental dimension of reality. In delving into the "I", we thus encounter becoming, nature, and the richness of extended being. In this movement, self and void are unified under the universal concept of *sein*. Nitsch envisions a dual and reciprocal process, both intellectual and existential, that proceeds from the ego to nature and ultimately to god (= being), and back again from transcendent-immanent god to the inner *selbst*, which discovers its ontological identity with the divine through its own being. Subjectivity is thereby elevated – echoing Romantic and Fichtean notions – into a productive and never objectifiable dimension (D'Angelo, 1997, pp. 66-67).

In conclusion, while Kant's account of the sublime remains transcendental (Hanauer, 2017), Nitsch's is profoundly immanent: it leads not to moral reason but to an intensified embodiment, a fusion of art, being, and ecstasy.

4. Some (Alchemical) Conclusions

All the Kantian echoes outlined above are radicalized in Nitsch's ecstatic artistic project, the *Orgien Mysterien Theater*. His "actions" seek to transform repression into catharsis, much like the Dionysian energy Nietzsche described. By exposing spectators to disturbing and exhilarating images and materials, these performances awaken a latent awareness of humanity's original cosmological unity with being itself.

Aesthetically, this existential condition is emphasized through the deliberate abandonment of traditional theatrical language and the dialogical exchange between characters. As Nitsch explains: "Language had to give way to the torn flesh of the god-human-animal. [...] linguistic structuring generated analytical leitmotifs, showing that the need for a situation of excess is reflected in many myths" (Nitsch, 1982, p. 42). In this context, Dionysus emerges as Bromios – the "noisemaker", the "roarer" (Otto, 1965, p. 62).

This tragic and liturgical experience stands in stark contrast to Kant's aesthetic perspective. Following, almost programmatically, the Romantic legacy, Nitsch attributes to art the capacity to become a bridge toward the Absolute – which, in Nitsch's perspective, is immanent. Furthermore, he affirms that human experience can transcend its apparent limits and attain a kind of totality – a "totalization of experience" (D'Angelo, 1997, pp. 64-67).

Yet, even as Nitsch overturns Kant's critical framework, traces of Kant's aesthetic foundations persist within his thought. These traces appear both positively, as distant resonances – such as the autonomy of art and the notion of the sublime – and negatively, as that excessively intellectual and disembodied aesthetic ideal that Nitsch vehemently rejects. In this latter sense, Kant's *Critique of Judgment* becomes the remote ancestor of what Nitsch destroys: the reflective, distanced spectator. In its place, Nitsch constructs a space of embodied, communal ecstasy.

This inversion can be understood through the symbol of alchemical transformation. The cold, abstract thought of Western rationalism – represented by Kant – constitutes for Nitsch the *nigredo* phase, the dark stage of philosophical matter that must be reconfigured, purified, and transfigured through cathartic art. Nitsch's project thus performs a symbolic alchemy: a philosophical and aesthetic transmutation in which the fragments of earlier thinkers and visionaries are dismembered and reassembled into a living cosmology of excess and renewal – that creation which also Kant glimpses in his early researches.

Bibliography

- Beaumont, Justin (ed.). (2019). *The Routledge Handbook of Postsecularity*. Routledge.
- D'Angelo, P. (1997). *L'estetica del romanticismo*. Il Mulino.
- Eisler, R. (1971). *Kant-Lexikon*. Burt Franklin.
- Fischer-Lichte, E. (2008). *The Transformative Power of Performance. A New Aesthetics* (Saskya Iris Jain, trans.). Routledge.

- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, trans.). Continuum.
- Hanauer, T. (2017). Pleasure and Transcendence: Two Paradoxes of Sublimity. In L. Aagaard-Mogensen (ed.), *The Possibility of the Sublime: Aesthetic Exchanges* (pp. 29-44). Cambridge Scholars Press.
- Heidegger, M. (2013). *The Essence of Truth* (T. Sadler, trans.). Bloomsbury.
- Hill, R.K. (2007). Nietzsche's Debt to Kant's Theory of the Beautiful in 'Birth of Tragedy'. *Philosophy Faculty Publications and Presentations*, 12. https://pdxscholar.library.pdx.edu/phl_fac/12
- Jarosi, S. (2023). Traumatic Subjectivity and the Continuum of History: Hermann Nitsch's Orgies Mysteries Theater. *Art History*, 36, 834-863.
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgment* (W.S. Pluhar, trans. and introduction). Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A.W. Wood, eds.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (R.B. Louden, ed.; M. Kuehn, introduction). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2008). *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (I. Johnston, trans.). Richer Resources Publications.
- Karrer, M. (ed.). (2015) *Hermann Nitsch. The Gesamtkunstwerk of the Orgien Mysteries Theater*. Verlag der Buchhandlung Walther König.
- Land, N. (2011). Art as Insurrection: The Question of Aesthetics in Kant, Schopenhauer, and Nietzsche. In N. Land, *Fanged Noumena. Collected Writings. 1987-2007* (R. Mackay & R. Brassier, eds.) (pp. 145-174). Urbanomic.
- Liang, Y. (2020). Kant on Inner Sensations and the Parity between Inner and Outer Sense. *Ergo*, vol. 7, nr. 10, 307-337.
- Matherne, S. (2019). Kant on Aesthetic Autonomy and Common Sense. *Philosopher's Imprint*, 19, article 24, 1-22.
- Nietzsche, F. (1993). *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music* (S. Whiteside, trans.; M. Tanner, ed.). Penguin.
- Nitsch, H. (1982). the verbal poetry II. In M. Karrer (ed.), *Hermann Nitsch. The Gesamtkunstwerk of the Orgien Mysteries Theater* (pp. 39-46). Verlag der Buchhandlung Walther König.
- Nitsch, H. (1995). penetrating to the basic excess/primal excess. In M. Karrer (ed.), *Hermann Nitsch. The Gesamtkunstwerk of the Orgien Mysteries Theater* (pp. 31-33). Verlag der Buchhandlung Walther König.
- Nitsch, H. (2009). *das sein. zur theorie des orgien mysterien theaters* (3 vols.). Styria.
- Otto, R. (1952). *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (J.W. Harvey, trans.). Oxford University Press.

- Otto, W.F. (1965). *Dionysus. Myth and Cult* (Robert P. Palmer, trans. and introduction). Indiana University Press.
- Siniscalco, L. (2019). Cosmological Creativity: An Aesthetic World Perspective. *antae*, vol. 6, nr. 2-3, 118-132.
- Zangwill, N. (2013). Nietzsche on Kant on Beauty and Disinterest. *History of Philosophy Quarterly*, 30(1), 75-91.
- Zarelli, E. (2023). A Traditionalist Inquiry into Nature. In J. Arnold, E. Nechkasov, L. Griffin & L. Siniscalco (eds.), *Passages: Studies in Traditionalism and Traditions* (vol. I) (pp. 271-284). PRAV.

Dal realismo trascendentale al realismo critico, l'eredità di Kant nel dualismo scienza-metafisica di *Luciano Siviglia**

ABSTRACT (ITA)

Questo articolo analizza l'evoluzione dell'eredità kantiana nella filosofia della scienza, dal rifiuto del realismo trascendentale fino all'affermazione del realismo critico di Bhaskar. Attraverso un confronto tra le posizioni kantiane e il dibattito epistemologico contemporaneo, si evidenzia come il realismo critico offra una soluzione per conciliare il rapporto tra fenomeno, noumeno e conoscenza scientifica. Viene approfondita la distinzione tra fisica e metafisica, mostrando come Bhaskar superi le limitazioni del positivismo e dell'empirismo, introducendo una concezione stratificata della realtà. Il realismo critico emerge così come una delle teorie più promettenti per comprendere la relazione tra scienza e ontologia, fornendo un modello in grado di integrare livelli empirici e concettuali nella costruzione della conoscenza.

Parole chiavi: Kantismo, realismo trascendentale, realismo critico, scienza, metafisica

From Transcendental Realism to Critical Realism: Kant's Legacy in the Science- Metaphysics Dualism by *Luciano Siviglia*

ABSTRACT (ENG)

This article analyzes the evolution of Kantian heritage in the philosophy of science, from the rejection of transcendental realism to the emergence of Bhaskar's critical realism. By comparing Kantian positions with contemporary epistemological debates, it highlights how critical realism provides a solution to reconcile the relationship between phenomena, noumena, and scientific knowledge. The distinction between physics and metaphysics is explored, showing how Bhaskar overcomes the limitations of positivism and empiricism by introducing a stratified conception of reality. Critical realism thus emerges as one of the most promising theories for understanding the relationship between science and ontology, offering a model that integrates empirical and conceptual levels in the construction of knowledge.

Keywords: Kantian philosophy, transcendental realism, critical realism, science, metaphysics

* Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

1. Introduzione

Alle sue origini, il sapere umano non distingueva nettamente scienza e filosofia. Nell'antichità, la riflessione sulla natura avveniva attraverso un'unità di intenti che oggi definiremmo interdisciplinare, in cui l'osservazione empirica e la speculazione concettuale coesistevano senza rigide separazioni.

Tuttavia, con il tempo, la “filosofia naturale” si è progressivamente articolata in due ambiti distinti: da un lato, quello scientifico, fondato sull'osservazione e sulla sperimentazione; dall'altro, quello filosofico, incentrato sull'elaborazione teorica indipendente dall'esperienza immediata. Questa separazione ha dato luogo a un dibattito complesso sul rapporto tra filosofia e scienza. La scienza, nella sua definizione più comune e ampiamente condivisa, si configura come un'attività sistematica che comprende due aspetti fondamentali: la raccolta di informazioni sul mondo attraverso l'osservazione e l'esperimento; la formulazione di ipotesi e teorie testabili sulla base di tali informazioni, con l'obiettivo primario di interagire con successo con il mondo stesso. Tale definizione risulta generalmente non controversa, tuttavia, la situazione si complica notevolmente quando si tratta di definire la metafisica. Tradizionalmente, la metafisica è definita come lo studio dell'essere e della struttura ultima della realtà nella sua totalità, definendo categorie come ‘essere’, ‘sostanza’ o ‘proprietà’. Un'altra via per definire la metafisica è quella di associare la sua peculiarità al tipo di domande che essa pone. Putnam (2004) illustra questo punto attraverso una questione classica di metafisica: “Quanti oggetti ci sono in un universo ipotetico con solo tre particelle puntiformi?” (la risposta potrebbe essere tre, o anche tre più gli oggetti composti da somme mereologiche delle particelle). Secondo Putnam, domande come queste esemplificano la natura della metafisica, poiché non solo non ammettono risposte chiare, ma neppure consentono una definizione precisa dei termini in gioco. Le correnti empiriste e positiviste hanno enfatizzato il valore conoscitivo delle scienze, ritenendo che la filosofia dovesse limitarsi a una sistematizzazione dei loro risultati. Questo approccio è stato portato alle estreme conseguenze dal neopositivismo logico del Circolo di Vienna, i cui membri hanno relegato la metafisica al rango di una disciplina priva di significato cognitivo, in quanto non verificabile empiricamente. Nonostante le critiche successive – in particolare da parte di Karl Popper e Peter Strawson – il sospetto nei confronti della metafisica è rimasto un tratto distintivo di buona parte della filosofia analitica contemporanea. Oggi, il dibattito sul rapporto tra scienza e metafisica continua a essere attraversato da posizioni divergenti, spesso non esplicitamente sistematizzate.

In questo scenario, il presente articolo si propone di offrire un contributo volto a chiarire il ruolo della metafisica in relazione alla scienza, adottando la prospettiva del “realismo critico” di Roy Bhaskar, ponendola in continuità con la trattazione kantiana del realismo trascendentale. Tale

approccio sostiene che la realtà esiste indipendentemente dalla nostra conoscenza di essa e che l'indagine scientifica deve essere intesa non solo come descrizione empirica dei fenomeni, ma anche come processo interpretativo volto a cogliere i livelli più profondi di tale realtà.

2. Kant e la sua eredità

L'approccio di Kant al rapporto tra scienza e filosofia, ovvero tra realtà e metafisica, si sviluppa principalmente a partire dalla *Critica della ragion pura* (1781). Qui viene affrontato il problema della conoscenza distinguendo tra *fenomeno* e *noumeno*: il primo fa riferimento alla realtà così come appare a noi, organizzata dalle nostre strutture cognitive (le due 'forme a priori' della sensibilità di spazio e tempo e le categorie dell'intelletto); il secondo rappresenta invece la realtà in sé (*Ding an sich*), che ci è impossibile conoscere direttamente. Questa distinzione segna una rivoluzione nella filosofia: la scienza naturale è valida nella misura in cui opera sui fenomeni, ma non può dire nulla su ciò che è oltre l'esperienza sensibile. La metafisica tradizionale, intesa come conoscenza razionale degli enti sovrasensibili (i classici 'Dio', 'anima', 'mondo' come totalità), non può avere lo stesso statuto della scienza: "la metafisica ha dovuto finora procedere a tentoni, senza un metodo sicuro" (Kant, 1787). Da qui si fissano i limiti, si delinea il perimetro, della conoscenza umana: la scienza è fondata su *giudizi sintetici a priori* (ad esempio la matematica); la metafisica, invece, non può produrre conoscenza oggettiva, ma ha valore regolativo, orientando la ragione. La metafisica che Kant propone è una metafisica "critica" che si limita a esaminare le condizioni della conoscenza stessa, questo punto segnerà profondamente le generazioni successive di pensatori, che affronteranno le sfide dei loro tempi con i paradigmi ereditati dal filosofo di Königsberg.

Dopo Kant, il kantismo si sviluppa in varie direzioni. Fichte (1794) radicalizza il ruolo del soggetto trascendentale, immaginando una realtà totalmente derivata dall'Io. Schelling (1797) cerca una conciliazione nell'idea di un *Assoluto* che unifica Natura e Spirito. Nel XIX secolo, prende piede una corrente nota come *neokantismo*, che rifiuta l'idealismo speculativo e torna all'analisi critica della conoscenza. La Scuola di Marburgo (Cohen, Natorp) enfatizza il metodo scientifico, mentre La Scuola di Baden (Windelband, Rickert) distingue tra scienze della natura e scienze dello spirito. Kant ha segnato una svolta nel rapporto tra scienza e filosofia, limitando la conoscenza ai fenomeni e lasciando alla metafisica un ruolo critico. I suoi successori hanno sviluppato e criticato questo sistema, oscillando tra il rigore epistemologico del neokantismo e la speculazione idealistica dell'Ottocento.

3. Dal Realismo Trascendentale al Realismo Critico

Il “realismo trascendentale” è un concetto che Kant critica e respinge all’interno della *Critica della ragion pura*, in contrapposizione al proprio *idealismo trascendentale*. Per realismo trascendentale si intende quella posizione filosofica che assume l’esistenza indipendente della realtà esterna e sostiene la possibilità per l’uomo di conoscerla direttamente così com’è in sé, senza mediazioni da parte delle strutture cognitive soggettive. Kant identifica questa prospettiva con la metafisica dogmatica precedente, in particolare con il razionalismo di Leibniz e Wolff e con il realismo empirico di Locke e Berkeley, i quali, seppur in modi differenti, supponevano una corrispondenza immediata tra oggetto e conoscenza. Attraverso il metodo critico, Kant mostra come il realismo trascendentale cada in contraddizione, poiché presuppone che sia possibile un accesso diretto alla realtà noumenica, ma al medesimo tempo, conclude che la nostra esperienza è necessariamente limitata al mondo fenomenico, ossia alla realtà così come appare attraverso i sensi. Egli afferma infatti: “Abbiamo dunque voluto dire che tutte le intuizioni, in quanto oggetti, non sono altro che semplici fenomeni, e che le cose che noi consideriamo come cose in sé ci sono sconosciute” (Kant, *Critica della ragion pura*, B59).

In questa prospettiva, il realismo trascendentale viene criticato per confondere i fenomeni con le cose in sé e per attribuire alla conoscenza umana un potere che essa non possiede. In contrasto, Kant propone il proprio idealismo trascendentale, secondo cui la nostra conoscenza è sempre condizionata dalle strutture a priori della soggettività, pur non negando l’esistenza di una realtà indipendente dal soggetto, sebbene questa resti inconoscibile nella sua essenza. Dunque, il realismo trascendentale è, a ben vedere, il bersaglio principale della rivoluzione copernicana kantiana, che ribalta il rapporto tra soggetto e oggetto nella conoscenza. La scienza, con i suoi giudizi sintetici a priori, è possibile proprio perché il soggetto non si limita a registrare passivamente la realtà, ma la struttura attivamente: “Fino ad oggi si è supposto che tutta la nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma ogni tentativo di stabilire qualcosa a priori per mezzo dei concetti, con ciò, è andato fallito. Si provi dunque una volta a vedere se non avremo maggior successo nei problemi della metafisica, ammettendo che siano gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza” (Kant, *Critica della ragion pura*, B16).

La distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno segna quindi una netta frattura con il realismo trascendentale. Tuttavia, quest’ultimo fa la sua ricomparsa in un contesto di critica intensa rivolta contro la concezione positivista della scienza, che aveva dominato per gran parte del XX secolo. Il positivismo poggiava sull’empirismo di Hume, esemplificato dall’affermazione di Mach (1894, p. 192) secondo cui “le leggi naturali non sono altro che la riproduzione mimetica dei fatti nel pensiero, il cui scopo è quello di sostituire e risparmiare la fatica di una nuova esperienza”. Una

concezione che emerge soprattutto nella forma del positivismo logico, sviluppato dal Circolo di Vienna negli anni Venti e Trenta, che univa l'empirismo e il riduzionismo epistemologico di Mach, Pearson e Duhem con le innovazioni logiche di Frege, Russell e Wittgenstein.

La visione positivista della scienza si basava su una teoria monistica del progresso scientifico e su un modello deduttivista della struttura scientifica. L'opposizione a questa prospettiva si sviluppò lungo tre direttrici principali. La prima fu rappresentata da Popper (1959) e dai suoi seguaci, come Lakatos e Feyerabend, i quali sostenevano che la caratteristica distintiva della scienza fosse la falsificabilità piuttosto che la verificabilità, e che la sua valenza epistemologica derivasse dalle scoperte rivoluzionarie di figure come Galileo ed Einstein. La seconda linea di critica venne da Kuhn (1962) e dagli storici e sociologi della scienza, che analizzarono i processi sociali coinvolti nella riproduzione e trasformazione della conoscenza scientifica, ponendo l'accento sulla dimensione transitiva della scienza (epistemologica e socio-storica), come concettualizzata dal realismo critico. Infine, la terza direttrice fu costituita dai wittgensteiniani, tra cui Hanson, Toulmin e Sellars, i quali evidenziarono la natura non atomistica, teoricamente dipendente e mutabile degli atti scientifici. Tuttavia, una difficoltà comune a tutte queste prospettive critiche è stata la necessità di mantenere un concetto chiaro della realtà indipendente dell'essere (la dimensione ontologica) di fronte alla relatività della conoscenza (la dimensione transitiva o epistemologica). Questo problema si manifestò con particolare acutezza nel dibattito sulla variazione di significato e sull'incoerenza nei cambiamenti scientifici, in cui Kuhn e Feyerabend sostennero la possibilità che tra due teorie successive non vi fosse alcuna condivisione di significato. Tale prospettiva metteva in discussione la razionalità della scelta tra teorie "incommensurabili" e alimentava uno scetticismo superidealista sull'esistenza di un mondo indipendente dalla teoria (Archer, 1998). Tuttavia, se le teorie sono in conflitto piuttosto che semplicemente diverse, ciò implica che esse rappresentino resoconti alternativi di una medesima realtà. Se, inoltre, una teoria è in grado di spiegare un numero maggiore di fenomeni significativi "in termini di descrizioni" rispetto a un'altra, allora è possibile individuare un criterio razionale di selezione delle teorie e, di conseguenza, un senso positivo nell'idea di sviluppo scientifico nel tempo (Bhaskar, 2008, p. 248). Il realismo critico, pertanto, si propone di combinare e conciliare realismo ontologico, relativismo epistemologico e razionalità giudicante.

3. Il Realismo Critico

Il realismo critico sviluppato da Roy Bhaskar si configura come una risposta alle sfide epistemologiche del Novecento, in particolare alla crisi delle certezze ontologiche ed epistemologiche. Fondato su una posizione che si distacca sia dal positivismo che dal falsificazionismo, cerca di stabilire un equilibrio tra il riconoscimento di una realtà indipendente

dall'osservatore e l'idea che la nostra conoscenza della realtà sia sempre mediata e parziale. Bhaskar sostiene che esistono strutture e processi reali che operano al di là delle nostre percezioni immediate, ma queste realtà non sono accessibili in modo diretto; le teorie scientifiche devono impegnarsi a scoprire i meccanismi sottostanti ai fenomeni osservabili. La teoria deduttivista della struttura scientifica fu inizialmente criticata, tra gli altri, da Michael Scriven (1959), Mary Hesse (1974) e Rom Harré (1986), i quali evidenziarono l'inadeguatezza dei criteri humeani sulla causalità, di quelli hempeliani sulla spiegazione e di quelli nageliani sulla riduzione di una scienza a un'altra più elementare. Successivamente, Bhaskar ha il merito di generalizzare le critiche, evidenziando come il positivismo non potesse giustificare né la necessità né l'universalità delle leggi scientifiche, ed in particolare la loro "transfattualità".¹ Egli postula, inoltre, un'ontologia irriducibile all'epistemologia, che distingue tra i domini del reale, dell'effettivo e dell'empirico: stratificata, differenziata e capace di rendere conto dell'emergenza. Queste tre dimensioni ontologiche si riassumono nei concetti di *transitività*, *transfattualità* e *stratificazione*.

Il deduttivismo si fondava sulla teoria della spiegazione di Popper-Hempel (1962), secondo cui la spiegazione scientifica avveniva attraverso la sussunzione deduttiva sotto leggi universali, intese come regolarità empiriche. Tuttavia, i suoi critici osservarono che la sussunzione deduttiva spesso non spiegava i fenomeni, ma si limitava a generalizzare il problema (ad esempio, da "perché x è θ ?" a "perché tutte le x sono θ "). Una vera spiegazione, invece, richiedeva l'introduzione di nuovi concetti, modelli e meccanismi generativi plausibili, come già sostenuto da Campbell. Il nuovo realismo, tuttavia, si distaccava dal kantianismo di Campbell riconoscendo che, in determinate condizioni, concetti e modelli potevano descrivere livelli di realtà precedentemente non identificati. Le entità e i processi teorici, inizialmente introdotti come spiegazioni ipotetiche, potevano acquisire realtà attraverso strumenti capaci di rilevare gli effetti di tali fenomeni. In questo caso, il criterio causale di realtà si sostituiva a quello empirico (*esse* non è più *percipi*). Questa prospettiva suggerisce un realismo verticale o teorico: la scienza appare come un processo dinamico in cui si passa dai fenomeni osservati alla modellazione creativa, fino all'identificazione delle cause generative, che diventano a loro volta nuovi oggetti di indagine. La stratificazione della natura impone una logica di scoperta scientifica progressivamente più approfondita della necessità naturale a posteriori. Il realismo critico afferma, inoltre, la necessità di un *realismo orizzontale* o *transfattuale* per garantire l'universalità (nel loro ambito) dei meccanismi e delle leggi generative. Le leggi scientifiche, identificate in condizioni sperimentali controllate, devono continuare a valere anche al di fuori di tali condizioni, non come mere regolarità empiriche, ma come tendenze di meccanismi sottostanti, propri della realtà. Questo presupposto fornisce il fondamento logico del lavoro scientifico, sia

¹ In filosofia della scienza, *transfactuality* (transfattualità) indica il carattere delle leggi scientifiche e dei meccanismi causali che operano indipendentemente dalle condizioni osservabili.

esso esplicativo, diagnostico, esplorativo o applicato. Attraverso un'argomentazione trascendentale basata sulle condizioni di possibilità della sperimentazione, si stabilisce dunque l'irriducibilità dell'ontologia all'epistemologia, con un'inedita concezione della realtà come stratificata, differenziata e caratterizzata dalla prevalenza di strutture rispetto agli eventi e di sistemi aperti oltre che chiusi. Sono dunque tre i fattori che fungono da perno per ribaltare il realismo trascendentale criticato da Kant nel realismo critico proposto da Bhaskar:

(1) *Intransitività*: la tradizione filosofica occidentale ha erroneamente e antropocentricamente ridotto la questione di *ciò che è* alla questione di *ciò che possiamo conoscere*. Questa è la "fallacia epistemica" (Bhaskar, 2008, p. 36), incarnata da concetti come "mondo empirico". La scienza è un prodotto sociale, ma i meccanismi che identifica operano prima e indipendentemente dalla loro scoperta (intransitività esistenziale). Le dimensioni transitiva e intransitiva devono essere distinte. Se non lo si fa, si finisce per reificare i fallibili prodotti sociali della scienza. Certamente l'essere contiene, ma è irriducibile, alla conoscenza, all'esperienza o a qualsiasi altro attributo o prodotto umano. Il dominio del reale è distinto e superiore al dominio dell'empirico.

(2) *Transfattualità*: le leggi della natura operano indipendentemente dalla chiusura o meno dei sistemi in cui si verificano, e il dominio del reale è distinto e più grande del dominio dell'effettivo (e quindi anche dell'empirico). Il mancato riconoscimento di questo aspetto porta alla fallacia dell'attualismo, che collassa e omogeneizza la realtà. Una volta apprezzata l'ubiquità dei sistemi aperti e la necessità della sperimentazione o di procedure analoghe, le leggi devono essere analizzate come transfattuali, come universali (all'interno del loro raggio d'azione) ma né reali né empiriche. Le congiunzioni costanti sono prodotte non trovate. Le leggi operano indipendentemente dalle condizioni e dalla loro identificazione. Le spiegazioni teoriche, da parte loro, spiegano le leggi in termini di strutture che le giustificano o forse le fondano soltanto, mentre vengono applicate in modo transfattuale nella spiegazione pratica dei fenomeni che producono nei sistemi aperti.

(3) Esiste una *stratificazione* in natura che si riflette nella scienza, sia all'interno di una singola scienza o materia, sia tra una serie di esse. Il riconoscimento della stratificazione della natura e l'isolamento di un concetto di necessità naturale discernibile a posteriori permettono di risolvere tutta una serie di problemi filosofici, primo fra tutti il problema dell'induzione. Così, se esiste una ragione reale, localizzata nella sua costituzione molecolare o atomica, per cui l'acqua bolle piuttosto che congelare quando viene riscaldata, allora deve farlo (Bhaskar, 2008, capitoli 3.5-3.6). La vera molteplicità dei meccanismi naturali fonda una vera pluralità di scienze che li studiano. Sebbene un tipo di meccanismo possa essere spiegato o fondato in termini di un altro, non può necessariamente essere ridotto a o spiegato in termini di quest'ultimo. Tale fondamento è coerente con la sua emersione, in modo che il corso della natura sia diverso da quello che sarebbe stato se solo il livello più basilare

fosse operante, in modo che la struttura di ordine superiore sia reale e degna di indagine scientifica di per sé.

La scienza si è evoluta in un contesto che tende a escludere la metafisica dal proprio ambito di indagine, considerandola un retaggio del pensiero premoderno. Tuttavia, il realismo critico mostra come sia impossibile separare completamente la ricerca scientifica dalla dimensione metafisica, poiché ogni teoria scientifica presuppone una determinata concezione del reale. La prospettiva che qui si è intesa sostenere è che il realismo critico offre un quadro teorico in grado di rendere conto della complessità del rapporto tra realtà, fenomeni e interpretazione umana, così come Kant l'aveva posto. Se da un lato la realtà esiste indipendentemente dalle nostre descrizioni, dall'altro la conoscenza scientifica è inevitabilmente mediata da costruzioni teoriche e modelli interpretativi. Questo implica che la scienza non è una semplice raccolta di fatti, ma un'attività che comporta una continua interazione tra livelli empirici e concettuali. La metafisica, intesa come indagine sui fondamenti della realtà, non è dunque un'attività superflua o priva di senso, ma un elemento imprescindibile per l'interpretazione delle teorie scientifiche e per la comprensione del loro valore epistemologico. Alla luce di queste considerazioni, il realismo critico si rivela a nostro avviso una prospettiva particolarmente feconda per affrontare la questione del rapporto tra scienza e filosofia. Esso permette di riconoscere la realtà come un'entità stratificata, accessibile solo parzialmente attraverso l'osservazione diretta, e al tempo stesso sottolinea il ruolo attivo delle teorie scientifiche nel processo di conoscenza.

In sintesi, la metafisica, pur essendo una disciplina che si interroga sulla struttura ultima della realtà, non può essere ridotta né al campo della scienza né a una mera speculazione. Le domande che essa solleva non sono testabili immediatamente, ma potrebbero diventare oggetto di indagine scientifica in futuro. La difficoltà di rispondere a queste domande – così come sottolineato dalla tradizione kantiana – non implica la loro irrilevanza, ma piuttosto la necessità di esplorare la relazione tra la metafisica e le scienze empiriche in modo più complesso e dinamico.

5. Conclusione

Questo articolo ha tracciato il percorso dell'eredità kantiana nella filosofia della scienza, analizzando il passaggio dal rifiuto del realismo trascendentale alla formulazione del realismo critico di Bhaskar. Kant ha segnato una svolta fondamentale nel pensiero filosofico, distinguendo nettamente tra fenomeno e noumeno e limitando la conoscenza scientifica al dominio dell'esperienza sensibile. Questa impostazione ha influenzato profondamente il dibattito successivo, ponendo interrogativi sulla possibilità di un accesso oggettivo alla realtà e sul ruolo della metafisica nella costruzione del sapere. Nel corso del tempo, la distinzione kantiana ha continuato a influenzare lo sviluppo della

filosofia della scienza, attraversando le critiche empiriste, neopositiviste e storiciste, fino a trovare una nuova sintesi nel realismo critico.

Il realismo critico si configura come una risposta alle sfide epistemologiche e ontologiche della modernità, cercando di conciliare la distinzione kantiana tra realtà noumenica e fenomenica con una teoria che riconosca sia l'esistenza indipendente della realtà sia il carattere mediato della nostra conoscenza. Bhaskar sviluppa un modello che supera i limiti del positivismo, dell'empirismo radicale e del falsificazionismo, introducendo una concezione stratificata della realtà e distinguendo tra il dominio del reale, dell'effettivo e dell'empirico. Questa impostazione consente di comprendere la scienza non solo come un processo di raccolta di dati e verifica empirica, ma come un'attività interpretativa volta a individuare le strutture e i meccanismi causali sottostanti ai fenomeni osservabili.

Alla luce di queste considerazioni, il realismo critico emerge come una delle teorie più promettenti per affrontare la relazione tra scienza e metafisica. Esso riconosce l'importanza della costruzione teorica nel progresso scientifico e offre un quadro in cui la conoscenza non è mai definitiva, ma si sviluppa attraverso un'interazione continua tra livelli empirici e concettuali. Questo modello permette di integrare l'indagine scientifica con una riflessione filosofica più ampia, evitando sia il riduzionismo positivista, che nega il valore della metafisica, sia le posizioni idealiste che dissolvono la realtà nella sola dimensione soggettiva. In questa prospettiva, il realismo critico rappresenta una sintesi feconda tra la tradizione kantiana e le esigenze contemporanee della filosofia della scienza, offrendo un metodo per comprendere il rapporto tra fisica e metafisica in modo più articolato e rigoroso.

Bibliografia

- Archer, M. (1998). *Critical Realism* (R. Bhasker, A. Collier, T. Lawson & A. Norrie, a cura di). Routledge.
- Bhaskar, R. (2008). *A Realistic Theory of Science*. Routledge.
- Harré, R. (1986). *Varieties of Realism*. Blackwell Pub.
- Hempel, C.G. (1962). Explanation in science and history. In R.C. Colodny (a cura di), *Frontiers of Science and Philosophy* (pp. 9-19). University of Pittsburgh Press.
- Hesse, M. (1974). *The Structure of Scientific Inference*. University of California Press.
- Kant, I. (2004). *Critica della Ragion Pura*. Laterza.

- Kuhn, T.S. (2009). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi.
- Mach, E. (2014). *Popular Scientific Lectures*. Cambridge University Press.
- Morganti, M. (2013). *Combining science and metaphysics: Contemporary physics, conceptual revision and common sense*. Springer.
- Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson.
- Putnam, R.D. (2004). *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*. Il Mulino.
- Scriven, M. (1959). Explanation and Prediction in Evolutionary Theory. *Science*, n. 130, 477-482.
- van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford University Press.

All'interno della filosofia spagnola: la ricezione di Kant. Unamuno, Ortega, Zambrano, per un sistema vitale

di *Alessandro Ranalli**

ABSTRACT (ITA)

In questo articolo si cerca di mostrare la filosofia kantiana attraverso un'interpretazione non canonica: quella "spagnola". Attraverso il pensiero di Unamuno, Ortega y Gasset e Zambrano, si vuole sviscerare la proposta filosofica di Kant cercando di visitare gli spazi più oscuri del suo sistema e della sua persona, avvicinando la ragione alla vita. L'obiettivo è quello di far dialogare due realtà culturali completamente diverse – quella spagnola e quella tedesca – mostrando nuove interpretazioni possibili grazie alla loro possibile reciprocità.

Parole chiave: Zambrano, Kant, Ragione, Spagna, Germania

Within Spanish Philosophy: The Reception of Kant. Unamuno, Ortega, Zambrano, towards a vital system

by *Alessandro Ranalli*

ABSTRACT (ENG)

This article aims to present Kantian philosophy through a non-canonical interpretation: the "Spanish" one. Through the thoughts of Unamuno, Ortega y Gasset, and Zambrano, it aims to dissect Kant's philosophical proposal, attempting to explore the darkest aspects of his system and his person, bringing reason closer to life. The objective is to bring in dialogue two completely different cultural realities – the "Spanish" and the "German" –, revealing new possible interpretations through their potential reciprocity.

Keywords: Zambrano, Kant, Reason, Spain, Germany

* Università di Torino

1. Premessa

La Spagna, essendo lontana dall'approccio unicamente metodologico-razionale europeo, vede i sistemi filosofici, come quello di Kant, in maniera del tutto specifica. In Unamuno si analizzerà il tentativo di interrogare l'uomo Kant; in Ortega invece si ravviserà un ponte comunicativo tra la Spagna e la Germania; in Zambrano troveremo il sistema come armonia logica, che però va integrato nella vita stessa, all'interno della sua dimensione più abissale. Occorre allora prendere atto di una diversità metodologica, epistemica e di un contesto spaziale assai differente: solo così la prospettiva spagnola può essere davvero integrata. Se ciò accade, tale modo di sentire la filosofia, di viverla, riesce a far emergere cose nuove e sotto un'ottica completamente attuale e vitale. Non bisogna aspettarsi la stessa rigosità metodologica di Kant, ciò che invece va cercato è: cosa cela il sistema? Cosa vuole dirci Kant? E infine, cos'è che la ragione, intesa come luce pura, non può illuminare? Dalle tre impostazioni diverse, vanno riscattate le necessità di cercare una ragione: religiosa, vitale e poetica.

2. Unamuno e l'uomo Kant

“Si può parlare di padre Paolo o di padre san Paolo che come apostolo è stato un santo padre, ma a nessuno verrà in mente di parlare di padre Spinoza o di padre Kant” (Unamuno, 2021, p. 23). Perché non si può parlare di padre Kant? Unamuno veniva chiamato da Zambrano *don*, segno di rispetto verso una guida, un sapiente. Eppure, per Unamuno a nessuno verrebbe in mente di parlare di padre Kant. Ciò accade, perché, secondo Unamuno, di lui emerge solo la parte filosofica, logica, ma non l'uomo Kant, che è invece esattamente ciò che lui cerca. Al romanziere basco, interessa chi è quell'uomo che si è aggrappato alla ragione per avere una solidità morale. Difatti, afferma:

Kant chiedeva, come suprema regola morale, che prendessimo il nostro prossimo per fine in se stesso, non come mezzo. Era il suo modo di tradurre ‘ama il tuo prossimo come te stesso’. Ma Kant era uno scapolo, un monaco laico, un avaro. Un cristiano? E forse prendeva se stesso come un fine in sé. Il genere umano finiva con lui. ‘Ama il tuo prossimo come te stesso?’ E come si deve amare se stessi? (Unamuno, 2021, p. 95).

Unamuno pone l'ultima domanda con tutta la sua persona: come si ama se stessi? Kant, per Unamuno, è colui che propone con la ragione ciò che vorrebbe intimamente: l'immortalità di Dio. Ciò serve, in Unamuno, per far sì che anche l'essere umano stesso, o meglio, tutti i personaggi della persona, possano essere immortali. Unamuno è affascinato dall'idea di Kant, eppure, vedendone

l'uomo, perde la fiducia in ciò che per lui è l'essenza della sua vita: l'immortalità divenuta logica¹ – le immortalità, entro cui esprimere per sempre chi si è. Unamuno, per raggiungere una sorta di vita infinita, vuole eternarsi nella storia con le azioni, e ciò che non può accettare di Kant è: come può dire di amare se stesso se la sua esistenza è piatta? Dov'è l'uomo Kant al di fuori del suo impianto? Cosa significa amare? Si può credere davvero logicamente nell'immortalità dell'anima? Inoltre, chiudere il genere umano in se stessi per Unamuno coincide con la morte totale, che lo porta a rifiutare l'idea di un Dio-unità, il Dio spinoziano, dove la molteplicità scompare. Se c'è una cosa che conta davvero, per Unamuno, è il vivere per sempre nella molteplicità. È qui che nasce il sentimento tragico della vita, il sentirsi solo un conato d'essere costretto a sparire.

Unamuno cerca l'uomo “in carne ed ossa, colui che nasce, soffre e muore – soprattutto muore –, colui che mangia, beve, gioca, dorme, pensa e ama” (Unamuno, 1913, p. 11). L'uomo in carne ed ossa è l'essere umano incarnato, vivente, che vuole resistere al tempo nella sua totalità. Ciò lo spinge a scrivere:

Dunque, ciò che maggiormente deve importarci in un filosofo è l'uomo. Prendete Kant, l'uomo Immanuel Kant che nacque e visse a Königsberg sul finire del XVIII secolo e sin quasi alle soglie del XIX. Nella filosofia dell'uomo Kant, uomo di cuore e testa, e dunque uomo, c'è un salto significativo [...] dalla *Critica della ragion pura* alla *Critica della ragion pratica*. In quest'ultima egli ricostruisce, checché ne dicano coloro che non vedono l'uomo, ciò che nella prima aveva demolito. [...] Dopo aver esaminato e polverizzato con le sue analisi le prove tradizionali dell'esistenza di Dio, del Dio aristotelico [...] torna a ricostruire Dio, ma il Dio della coscienza, l'Autore dell'ordine morale. [...] Il primo, il Dio razionale, è la proiezione all'infinito, dell'esterno, dell'uomo per definizione, vale a dire dell'uomo astratto [...] mentre l'altro, il Dio sentimentale o volitivo, è la proiezione all'infinito dall'interno, dell'uomo secondo la vita, dell'uomo concreto, di carne e ossa (Unamuno, 1913, p. 13).

Unamuno vede nella *Critica della ragion pratica* la logica conseguenza della *Critica della ragion pura*. La *Critica della ragion pratica* è fatta dall'uomo Kant, cioè da chi vuole eternarsi in quanto essere umano. Unamuno mostra come con la ragione si può arrivare a un Dio logico, inadatto all'essere umano che vuole essere se stesso completamente, il che significa per sempre. Unamuno applica un'etica della salvezza, in cui solo l'andare oltre, il mostrare chi si è, può portare alla fuoriuscita di tutte le dimensioni vitali. La metodologia di Unamuno è chiara: non si considera il sistema filosofico per il sistema in sé, ma per trovare l'uomo che si nasconde dietro formule della ragione. Se la metafisica dei costumi è un sistema di principi etici che valgono per sempre, per Unamuno questi hanno senso nel momento in cui in essi c'è l'essere umano, la persona, per sempre. La ragione logica, l'a priori,

¹ Come si vedrà più avanti, Unamuno vorrebbe l'immortalità, ma è conscio che la logica non può garantirla, è da qui che deriva lo scontro tra la persona e la ragione.

sono validi solo se non rimangono chiusi nella loro logicità. È per questo che Unamuno rifiuta la *pura* per andare verso la *pratica*, perché in essa vede l'essenza di chi vuole sperare in Dio perché gli garantisca la vita, o meglio le vite,² eterne. È qui che si riscatta l'essere umano. Difatti “Kant ricostruì con il cuore ciò che aveva demolito con il cervello” (Unamuno, 1913, p. 13).

In Kant, in realtà, non c'è una distinzione così netta come quella che descrive Unamuno, però esso vede nella *pratica* una sorta di confessione di essere anch'egli un essere umano, quindi bisognoso di vita, di speranza, di amore. La logicità di Kant, quindi, crolla per tornare a mostrare un essere umano, in carne e ossa, bisognoso di vita.

Accettare la tesi di Unamuno è possibile solo se si cerca l'uomo Kant al di là di dei suoi scritti, senza comunque rifiutarli, ma vedendo in essi dei segnali da cogliere per ampliare lo sguardo alla sua persona. “L'uomo Kant non si rassegnava a morire del tutto, ed è proprio per questo che fece il salto, il salto immortale dall'una all'altra critica” (Unamuno, 1913, p. 13).

Chiunque legga la *Critica della ragion pratica* con attenzione e senza paraocchi, vedrà che, a rigore, in essa si deduce l'esistenza di Dio dall'immortalità dell'anima e non viceversa. L'imperativo categorico ci porta ad un postulato morale che esige a sua volta, nell'ordine teleologico o piuttosto escatologico, l'immortalità dell'anima, ed è per conferire fondamento a tale immortalità che si ricorre a Dio (Unamuno, 1913, pp. 13-14).

La *Critica della ragion pratica*, che nasce dall'esigenza di applicare quanto detto nella *pura* alla *pratica*, è vista da Unamuno come necessaria per l'uomo – possiamo dire per la persona – Kant: serve per postulare l'esistenza di Dio, perché grazie a tale esistenza l'essere umano ricava la certezza di essere immortale. È Dio che ci permette l'immortalità che ogni uomo, per Unamuno, insegue. La persona Kant ha riscattato il desiderio di vivere per sempre dal Kant logico, matematico. Dio, quindi, viene a essere una conferma della nostra immortalità, è per questo che non può essere accettato il Dio di Spinoza; esso serve nella maniera in cui garantisce una immortalità soggettiva e non unitaria, dove ognuno si perde nella molteplicità. Difatti, Kant si esprime così:

Siccome la realtà della libertà è provata da una legge apodittica della ragion pratica, il concetto di libertà costituisce la chiave di volta di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura, compresa la speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, in quanto semplici idee, mancano di base nella ragione speculativa (Kant, 1778, p. 136).

² Inteso come totalità dei personaggi che abitano l'essere umano: in Unamuno nulla deve perire.

La libertà viene a essere l'essenza della *Critica della ragion pratica*. Mentre nella *Critica della ragion pura* immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio non possono essere conosciute, nella *Critica della ragion pratica*, mediante l'utilizzo della libertà, possiamo conoscere l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Tuttavia, ciò che ci interessa e sottolineare lo sguardo con cui Unamuno indaga Kant: per lui l'uomo Kant è colui che non solo può, ma *deve* scrivere la *Critica della ragion pratica*. In tal modo, alla ragione si oppone la necessità di essere eterni. "L'uomo Kant sentì la morale come base dell'escatologia, ma il professore di filosofia invertì i termini" (Unamuno, 1913, p. 14). Da questa affermazione comprendiamo esattamente come Unamuno legge Kant, cioè nella contrapposizione uomo-professore, logico-matematico. "L'uomo Butler, le cui opere erano forse conosciute dall'uomo Kant, cercò di salvare la fede nell'immortalità dell'anima, e per questo la rese indipendente dalla fede in Dio" (Unamuno, 1913, p. 15). Mettere in gioco la fede in Dio, significa, per Unamuno, avere una sicurezza per l'esistenza dell'immortalità dell'anima.³ In realtà, secondo Unamuno, tutto dipende da Dio: se crolla questo concetto, svanisce anche ciò che più gli interessa. Slegare Dio dall'anima, significa arrischiarsi completamente senza garanzie, ed è qui che l'ambito tragico emerge con più forza.

Il concetto della libertà conferisce realtà oggettiva e buon diritto alle idee di Dio della immortalità [...]. E questo bisogno non è qualcosa di ipotetico, come sarebbe l'esigenza di una speculazione arbitraria, che reclama l'ammissione di qualcosa perché vuole condurre a compimento l'uso speculativo della ragione, ma è il bisogno avente forza di legge di ammettere una cosa senza cui non può darsi ciò che si deve porre irremissibilmente quale scopo del proprio fare e non fare (Kant, 1778, p. 137).

Ammettere l'esistenza di Dio non è qualcosa di arbitrario, ma è un bisogno necessario. Se non si ammettono la libertà e Dio, infatti, la volontà non potrà raggiungere il sommo bene che per Kant è indispensabile. Tuttavia, in Unamuno Dio è un bisogno necessario solo nella maniera in cui legittima l'immortalità dell'anima.

"Io, io, io, sempre io" dirà qualche lettore "ma chi sei tu?" [...] "Per l'universo, niente; per me, tutto; ma preferisco, ricordargli una dottrina dell'uomo Kant, quella secondo cui dobbiamo considerare i nostri simili, gli uomini, non come mezzi, ma come fini" (Unamuno, 1913, p. 20). Fini che devono durare per sempre, solo così per Unamuno la persona può davvero completare le sue molteplici esistenze. "Tutta questa tragica battaglia dell'uomo per la salvezza, questo immortale anelito d'immortalità che permise all'uomo Kant di compiere quel salto immortale di cui vi dicevo, tutto questo non è che una battaglia per la coscienza" (Unamuno, 1913, p. 21). Eppure, se l'immortalità

³ Invero, in Unamuno l'immortalità dell'anima reca in sé una complessità del tutto influente. Difatti, con essa si intende, o almeno si implica, l'immortalità di tutto ciò che da noi è prodotto, in prima linea i personaggi, e della propria unità in quanto persona. Nulla deve perire, è da tale sentimento che viene generata un'angoscia esistenziale.

dell'anima fosse provata razionalmente e se ciò garantisse la realtà, non ci sarebbe un pensiero tragico che Unamuno assume tutto su di sé, difatti, afferma:

Kant, che partì da Hume per formulare la sua critica, cercò di stabilire la razionalità di tale anelito e della credenza che esso implica, e questa è la vera origine, l'origine intima, della sua critica della ragion pratica, del suo imperativo categorico e del suo Dio. Ma nonostante tutto questo l'affermazione scettica di Hume resta valida, e non esiste alcun modo per provare razionalmente l'immortalità dell'anima. Esistono invece modi per provare razionalmente la sua mortalità (Unamuno, 1913, p. 79).

Sta tutta qui la differenza tra Kant e Unamuno. Per quest'ultimo, la ragione non basta perché non ci garantisce nulla. Da qui deriva il sentimento tragico della vita, che consiste nel comprendere la nostra effimerità e il fatto che l'essere umano, con tutte le sue sfaccettature, deve perire. In Unamuno vi è una vera e propria ossessione del perdurare, non a caso utilizza tantissimi generi letterari per cercare di eternarsi in essi. Difatti, la filosofia per lui è solo uno strumento, ma non è ciò che utilizza per la sua salvezza, affidata invece ad altri generi come il romanzo – si veda tutta l'opera *Niebla* (Unamuno, 1914). Unamuno empatizza con l'uomo Kant, non con il filosofo, perché vi vede un prolungamento di se stesso: un altro essere umano che lotta per perdurare. Le opere servono solo per lasciare una propria traccia e una promessa di riscatto dei propri personaggi, larve vitali che chiedono solo di esistere per sempre.

3. Ortega y Gasset e Kant: dalla vergine Spagna alla feconda Germania

José Ortega y Gasset (1883-1955) è la voce spagnola per eccellenza che si trova a fuoriuscire dalla Spagna. Il sodalizio Spagna-Germania è consolidato dal Krausismo, corrente importata dalla Spagna che riprende le idee di Krause, e, tale movimento che non ebbe futuro in Germania, crea una rilevante iniziazione pedagogica. Inoltre, anche il sodalizio Zubiri-Heidegger aiuta a un rinnovamento spagnolo. La Spagna, vicina allo stoicismo e al materialismo, ha sempre guardato alla Germania e al sapere strettamente filosofico con diffidenza, preferendovi una forma di letteratura filosofica. Ortega, rappresenta una grande eccezione, in quanto si forma a Marburgo, a stretto contatto con i Neokantiani – diventando allievo di Cohen. Nel 1911 fece un nuovo viaggio in Germania e la trovò profondamente diversa: stava per emergere la fenomenologia, a cui Ortega fu profondamente legato. Riflettere su un pensatore come Ortega, implica uno sforzo importante per la Spagna stessa: mettersi in relazione con una ragione logica, sottile, sistematica. Eppure, Ortega non perderà mai la sostanza spagnola, come evidente nell'opera che stregherà Zambrano, *Le*

meditazioni del Don Quijote (Ortega y Gasset, 1914). Ortega, per la sua doppia formazione, può essere definito una sorta di crocevia, di apertura dinamica fra Spagna e Germania.

“Ma in realtà, quello che fece Ortega andando appositamente a studiare filosofia alla Scuola neokantiana di Marburgo, fu opera di amore filiale rivolta alla ricerca di ciò che più serve al focolare paterno. Non c’era filosofia in Spagna quando il ragazzo José Ortega y Gasset seguì la sua vocazione” (Zambrano, 2003b, pp. 190-191). Ortega decise di uscire dal contesto spagnolo, per cercare di entrare in contatto con l’Europa del tempo, in cui la Spagna era profondamente esclusa per sua stessa scelta. Ciò che ne emerge è sicuramente degno di nota – non a caso Ortega può essere definito il filosofo spagnolo più importante del ‘900. “Aveva appena lasciato i suoi maestri neokantiani ‘verso i quali nutrì sempre una profonda venerazione’, quando trovò la formula dell’‘io sono io e le mie circostanze’, antitetica rispetto all’idealismo” (Zambrano, 2003b, p. 191). Sono proprio le sue circostanze di vita a rendere Ortega la relazione incarnata tra Spagna e Germania, arrivando addirittura a proporre un sistema filosofico – fatto inusuale in Spagna. “Kant farà girare il suo sistema, come intorno a un perno, sulla *Einbildungskraft*, l’immaginazione” (Ortega, 2022, p. 61). Difatti, l’immaginazione è la congiunzione tra sensibilità e intelletto. Kant (1781, p. 71) afferma: “Vi sono due ceppi della conoscenza umana – i quali derivano forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta – cioè sensibilità e intelletto”.

Ortega, ossessionato dalle circostanze e dalle specificità di ogni vissuto, riassume così l’imperativo categorico:

Kant definisce la volontà spirituale attraverso l’imperativo categorico, secondo il quale si può volere solo ciò che tutti possono vedere; di modo che lo spirito, intellettuale o volitivo, escluda l’esclusione, elimini la singolarità, ci sommi e ci identifichi con gli altri, mentre l’anima vive di sé stessa e per conto sua, separata dal mondo e da ogni altro soggetto, portando sé stessa in bilico e senza appoggio nel mondo oggettivo. Pensare significa uscire fuori da sé stessi e diluirsi nella ragione dello spirito universale (Ortega, 2022, p. 104).

“Pensare significa uscire fuori da se stessi” – vedremo, analizzando Zambrano, la centralità di questa frase. Dalle parole riportate, Ortega sembra critico nei confronti di Kant, soprattutto nei riguardi dell’imperativo categorico, che sembra espropriare il rapporto con le circostanze, per cercare un’universalità astratta. Occorre dunque chiedersi: che tipo di relazione precisamente instaura con Kant? “La postura del pensiero di Ortega è insieme socratico-dialogica e costruttivo-sistematica, cioè di tipo cartesiano-kantiano” (D’Acunto & Meccariello, 2021, p. 19). “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la

vez mi casa y mi prisión” (Ortega, 1929, p. 3).⁴ Facendo riferimento implicitamente al cambiamento fenomenologico, continua: “Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico (Ortega, 1929, p. 3).⁵ Come si denota, la relazione con Kant passa per evidenti fughe e avvicinamenti, quasi ci fosse un momento in cui è giusto procedere al di là di essa. “Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo” (Ortega, 1929, p. 7).⁶ Difatti, si chiede: è possibile dire che la metafisica sia una scienza? Come opera quando conosce la ragione? A quali condizioni un sapere è realmente possibile? Tutte queste sono domande chiave della *Critica della ragion pura*.

La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si se sabe. Dicho de otra manera, más que saber le importa no errar (Ortega, 1929, p. 7).⁷

Tale impostazione è perfettamente sistematica. Andando oltre le analisi strettamente kantiane, occorre chiedersi: come può tale impostazione logica resistere in un ambiente dove la violenza razionalista viene respinta? Per questo Ortega rappresenta un'eccezione e non stupisce che il suo modo di intendere Kant sia discorsivo, o meglio, vitale. “Kant es un clásico de este subjetivismo nativo propio al alma alemana. Llamo subjetivismo al destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo” (Ortega, 1929, p. 18).⁸ Non a caso, Ortega sottolinea il soggettivismo d'impronta tedesca, un concetto estremamente lontano dalla impostazione culturale spagnola. Si vedano gli esempi Unamuno, Azorín e Zambrano, in cui trovare se stessi è la cosa più difficile e molteplice che ci sia. Unamuno e Azorín periscono, di volta in volta, sconfitti dai loro personaggi che costringono la domanda fatale, sempre riproposta, del: chi sono? Sono davvero? La comodità del sistema utilizzato da Kant è quello di fornire certezze,

⁴ “Per dieci anni ho vissuto dentro il pensiero kantiano: l’ho respirato come un’atmosfera ed è stato allo stesso tempo la mia casa e la mia prigione” (traduzione nostra).

⁵ “Con grande sforzo sono riuscito a evadere dalla prigione kantiana e sono scappato dalla sua influenza atmosferica” (traduzione nostra).

⁶ “Kant non si chiede che cos’è o quale sia la realtà, cosa sono le cose, che cos’è il mondo. Si chiede, al contrario, come sia possibile la conoscenza della realtà, delle cose, del mondo” (traduzione nostra).

⁷ “La peculiarità di Kant consiste nell’aver portato all’estremo questo disinteresse per l’universo. Con audace radicalismo allontana dalla metafisica tutti i problemi relativi alla realtà o ontologici e si concentra esclusivamente sul problema della conoscenza. Non gli importa sapere, ma sapere se si sa. In altre parole, più che sapere, gli importa non sbagliare” (traduzione nostra).

⁸ “Kant è un classico di questo soggettivismo nativo proprio dell’anima tedesca. Chiamo soggettivismo al destino misterioso in virtù del quale un soggetto ciò che trova per primo e in modo più evidente nel mondo è se stesso” (traduzione nostra).

con tutte le conseguenze che ne derivano. Se il resto d'Europa rimane fermo al *cogito ergo sum* cartesiano, la Spagna invece intraprende un altro percorso: *la vida es sueño*, per citare Calderón de la Barca. Ciò fa capire la difficoltà della proposta orteghiana: mettere in relazione due mondi estremamente diversi. Non a caso l'interpretazione della *pura* è legata all'interpretazione della lotta persona-personaggio, estremamente importante in Spagna. “*La Crítica de la Razón Pura* es la historia gloriosa de esta lucha. Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo – pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlo dentro de sí” (Ortega, 1929, p. 19).⁹ Dall'interpretazione che Ortega dà di Kant, qui solamente accennata, si capisce la differenza della metodologia impiegata: “vitale”, quella di Ortega, “logico-analitica”, quella kantiana.

4. Zambrano e Kant: per un uso etico della ragione

María Zambrano (1904-1991) è stata allieva di Ortega y Gasset, ereditandone la necessità di una ragione vitale, attenta alla persona, che lei declina in una ragione abissale, riscattante ciò che dimora nelle viscere – quanto l'autrice stessa definisce “ragione poetica”. Dal 1939 al 1984, è costretta ad abbandonare la Spagna per via del regime di Franco. Tale evento porta Zambrano a trovare ospitalità in molte nazioni, tra cui: Francia, Italia, Messico, Cuba, Porto Rico e Svizzera.

Per capire il suo rapporto con Kant, bisogna innanzitutto parlare della sua filosofia e del rapporto con il sistema in generale. Zambrano propone una filosofia del riscatto di ciò che vive nel margine – una “filosofia marginale”. La sua è un'etica della ragione, che deve essere impiegata nel vedere le zone d'ombra, tutte le realtà occultate dalla luce della ragione oggettiva. Il suo parere sul sistema è chiaro: è vantaggioso solo quello che riesce ad avvicinare la vita, nella sua interezza, senza pretendere di illuminare ciò che però non può conoscere e anzi, rischierebbe di disfare. Per questo, la ragione logica è utile nel momento in cui diviene poetica, cioè abbandona la sua forma logica tradizionale per entrare in un approccio che mira a riscattare la totalità della persona.

Zambrano, parlando dell'essere umano nella modernità, lo definisce come sicuro di sé – grazie al dono di Cartesio dell'io che diventa sostanza, portandolo a una staticità che dona sicurezza, certezza. Eppure, è propria tale fissità che porta Kant a chiedersi qual è la geografia della ragione e come funziona. “Per questo nacque la necessità, realizzata con tanta onestà da Kant, di esaminare la struttura di questa mente” (Zambrano, 2003a, p. 43). Kant, spezza un po' quella sicurezza dell'io come assoluto, per cercare di vedere davvero la struttura che lo determina. Ciò, dà vita a una inaugurazione di un nuovo metodo: vedere le specificità dell'io. “Ne deriva che nel pensiero kantiano si trovi un'introduzione – insostituibile – al filosofare moderno. [...] Con ciò si attua un

⁹ “*La Crítica della Ragion Pura* è la storia gloriosa di questa lotta. Un Io solitario lotta per ottenere la compagnia di un mondo e di altri Io – ma non trova altro mezzo per farlo se non crearlo dentro di sé” (traduzione nostra).

procedimento, una mutazione del soggetto stesso che si vede obbligato, prima di tutto, da questo filosofare introduttivo, a sapersi (Zambrano, 2003a, p. 43). È qui che Zambrano si sofferma: di che tipo è questo sapersi? La risposta, per Zambrano, è: di tipo logico-illuminativo. L'obiettivo è quello di conoscere il più possibile con un metodo che mira a disvelare tutto, non capendo però, che è proprio la boria di voler vedere tutto che rende inaccessibile alcune realtà intime della persona, come l'anima e il cuore. Il vedere allora dovrebbe essere più un sentire. Difatti, Zambrano afferma:

Le fedi vivono più sotto le cose indefinibili che sotto le definizioni, perché in quelle si attua il puro sentire, il sentire originario di qualcosa. A partire dalla conoscenza oggettiva, Kant arrivò alla pura sensazione come fondamento, come atto originario. Ma la sensazione, dato che non può essere in altro modo, prefigura già il concetto, l'idea; è condizionata dallo stesso che condiziona. Come se nell'avere una sensazione, la prossimità al concetto fosse così inesorabile da rendere impossibile seguire un altro cammino (Zambrano, 2003a, p. 126).

La sensazione, che in Kant è centrale, in Zambrano assume una dimensione originaria, cioè un richiamo pre-natale, viscerale. Zambrano qui critica Kant riguardo alla tesi per cui la sensazione sia già connessa al concetto. Difatti, il suo percorso è abissale, inerente a una sensazione intima, personale. In Kant è l'uomo stesso che si autodetermina, omologandosi alla legge morale. Zambrano scrive: "L'uomo è il soggetto di una conoscenza fondante. Da queste premesse, non si poteva che arrivare all'autonomia della coscienza di Kant: chi deve determinare l'uomo stesso e dove ritrovarne il fondamento?" (Zambrano, 1998, p. 92). Per poi aggiungere: "Autonomia della persona umana. In verità, in precedenza, solo qualcuno aveva goduto del privilegio di determinarsi da sé: la divinità in persona (Zambrano, 1998, p. 93). Questo privilegio di potersi scegliere e poter scegliere partendo da se stesso è una vittoria dell'essere umano, che afferma la propria libertà. La scelta dell'essere umano in Kant deve essere finalizzata a livello teleologico, solo così si applica la propria libera scelta. Cos'è che accade al sentire nell'autodeterminarsi? "Il razionalismo relegò il sentire nella mera soggettività, squalificandolo come processo creatore, o capace di cogliere l'oggettività. L'«estetica trascendentale» di Kant è una restaurazione che scopre che il sentire dello spazio e del tempo sono forme. In esse il soggetto è minimamente attivo" (Zambrano, 2001, p. 198). Per Zambrano, il soggetto in Kant perderebbe la sua attività e anche il sentire come forma conoscitiva profonda. Utilizzando un lessico più vicino a Zambrano, si potrebbe dire che la persona, in questo caso, sarebbe privata del sentire come modalità per cogliere le *entrañas*¹⁰ della realtà e come spazio in cui rispondere al sentire originario. Nelle forme a priori di spazio e tempo, il soggetto perde attività in quanto entrambe vengono formalizzate in una chiusura. La tesi di

¹⁰ Indica uno sviscerare profondo, identificabile con le viscere.

Zambrano invece è riassumibile nel cercare di vivere la molteplicità dei tempi, in cui l'apertura, identificabile nell'istante, permette un trascendere per vivere la temporalità in un metodo a spirale, in cui si costeggia l'aprirsi del tempo. Zambrano non critica Kant in senso stretto, ma in maniera ampia quel movimento che tende a formalizzare dei paletti che impediscono alla persona il suo aprirsi, il trascendere.

Riprendendo l'immagine delle viscere, c'è un passo in cui Kant è molto vicino a Zambrano:

Infatti, se si ammette che ad ogni nostro pensiero si associ armonicamente un qualche movimento degli organi del corpo, si potrà avere una qualche idea di come a quegli improvvisi passaggi dell'anima dall'uno all'altro punto di vista per contemplare il proprio oggetto, possa corrispondere un alternarsi di tensione e distensione delle parti elastiche dei nostri visceri (Kant, 1790, p. 268).

Zambrano sarebbe completamente d'accordo con questo passaggio. Soltanto, potrebbe sostituire la parola "pensiero" con "sentire". A ogni sentire c'è un movimento del corpo, fino ad arrivare a coinvolgere le viscere stesse. Siamo all'interno del pensiero di Zambrano: a ogni sentire corrisponde qualcosa di più profondo. L'obiettivo sarebbe quello di unire sentire e pensiero, il che è possibile solo in eventi unici, che corrispondono alle figure dei beati (Ricciotti, 2011, pp. 161-164).

Zambrano, contrappone all'"ascetico soggetto dell'imperativo categorico kantiano" (Ferrucci, 1995, p. 13) l'essere umano che è nel percorso per divenire se stesso, persona, unità. Noi "kantiani dovremmo preoccuparci meno dell'apriorità che dell'unità", afferma Zambrano (2020, p. 98), cercando di vedere cosa crea quest'unità e come conservare tale equilibrio vitale. L'imperativo categorico, in Zambrano, lo si trova nella salvezza di ciò che vive nell'ombra, costretto a non vedere. Se Kant vuole conoscere la ragione, Zambrano vuole conoscere ciò che non ha ragione, o meglio, ciò che sfugge a essa in quanto marginale, oscuro, indecifrabile. "La cultura moderna ha espulso da sé l'essere totale dell'uomo per occuparsi soltanto del suo pensiero, della scoperta dell'uomo come *res cogitans*" (Zambrano, 1996, p. 14), ed è qui che vaga incompreso ciò che contraddistingue l'essere umano: il suo modo di indossare l'essere e, di conseguenza, di curarsi dei suoi aspetti più intimi.

In conclusione, Zambrano vede in Kant colui che decreta la svolta occidentale: il tuffarsi nello studio della ragione, con la ragione stessa; ed è questo il problema, considerare razionale solo la ragione come illuminatrice, mentre, per Zambrano, va vista soprattutto la sua passività.

5. Conclusione

L'obiettivo dell'articolo è stato quello di mostrare la modalità spagnola, nelle sue molteplici sfumature, di interpretare una filosofia sistematica come quella di Kant. Si è preferito dare spazio

non tanto al pensiero di Kant, ma a come viene interpretato e sentito in un orizzonte geografico completamente diverso. Ciò che si è inteso promuovere è infatti una riflessione su una nuova modalità d'intendere la filosofia kantiana: tale contributo non mira tanto a spiegare la filosofia di Kant, quanto a mostrare che si può elaborare una critica legata agli aspetti più abissali e intimi della vita stessa, cercando di collegare il sistema filosofico al vivere autentico di cui ha bisogno la persona.

Bibliografia

- D'Acunto, G. & Meccariello, A. (a cura di). (2021). *Dalla ragione vitale alla ragione poetica*. Asterios.
- Ferrucci, C. (1995). *Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in María Zambrano*. Dedalo.
- Kant, I. (1778). *Critica della ragion pratica* (P. Chiodi, a cura di). Utet.
- Kant, I. (1781). *Critica della ragione pura* (G. Colli, a cura di). Adelphi.
- Kant, I. (1790). *Critica del giudizio*. (A. Bosi, a cura di). Utet.
- Ortega y Gasset, J. (1929). *La ribellione delle masse* (S. Battaglia & C. Greppi, a cura di). SE.
- Ortega y Gasset, J. (2022). *Il corpo ta symbolon e psyché. Saggi filosofici* (G. Gobbi, a cura di). Meltemi.
- Ricciotti, A. (2011). *Etica della ragione poetica*. I saggi.
- Unamuno, M. de (1914). *Niebla*. Renacimiento.
- Unamuno, M. de (2021). *L'agonia del cristianesimo* (C. Bo, a cura di). SE.
- Unamuno, M. de (2003). *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli* (M. Donati, a cura di). SE.
- Zambrano, M. (1996). *Verso un sapere dell'anima* (R. Prezzo, a cura di). Raffaello Cortina.
- Zambrano, M. (1998). *Filosofia e poesia* (P. De Luca, a cura di). Pendragon.
- Zambrano, M. (2000). *Delirio e destino* (R. Prezzo, a cura di). Raffaello Cortina.
- Zambrano, M. (2001). *L'uomo e il divino* (G. Ferraro, trad.; V. Vitiello, introduzione). Edizioni Lavoro.
- Zambrano, M. (2003a). *Note di un metodo* (S. Tarantino, a cura di). Filema.
- Zambrano, M. (2003b). *Unamuno* (M. Gómez Blesa, a cura di). Bruno Mondadori.
- Zambrano, M. (2020). *Dell'aurora* (E. Laurenzi, a cura di). Marietti 1820.

Il pregiudizio nell'era algoritmica. Transizione cognitivo-epistemologica da Kant alle nuove forme di bias

di Giuseppe Gimigliano*, Maria Elena Iafolla*

ABSTRACT (ITA)

Il saggio analizza la continuità concettuale tra il pregiudizio nel pensiero di Kant fino ai bias algoritmici dell'era digitale. Partendo dalla *Critica della ragion pura* si evidenzia come il pregiudizio rappresenti una rinuncia all'autonomia della ragione, rinuncia che viene replicata nei meccanismi opachi dell'intelligenza artificiale. L'indagine intreccia filosofia della scienza, filosofia della mente ed etica, mostrando come i bias siano errori epistemici e, soprattutto, distorsioni morali e istituzionali. La proposta è quella di una “critica della ragion algoritmica” capace di restituire alla soggettività il controllo sui processi decisionali automatizzati.

Parole chiave: Kant, pregiudizio, bias algoritmico, intelligenza artificiale, autonomia della ragione

Prejudice in the Algorithmic Age: A Cognitive- Epistemological Transition from Kant to New Forms of Bias

by Giuseppe Gimigliano, Maria Elena Iafolla

ABSTRACT (ENG)

This essay explores the conceptual continuity between Kantian prejudice and algorithmic bias in the digital age. Drawing from the *Critique of Pure Reason*, it argues that prejudice reflects a surrender of rational autonomy – now mirrored in the opaque mechanisms of artificial intelligence. The study weaves together philosophy of science, philosophy of mind and ethics, showing that biases are not merely epistemic errors but also moral and institutional distortions. It proposes a “critique of algorithmic reason” to restore individual agency over automated decision-making processes.

Keywords: Kant, prejudice, algorithmic bias, artificial intelligence, autonomy of reason

* Pontificia Università Antonianum

Ragione e distorsione: il pregiudizio in Kant e la sua eredità nei *bias* digitali

Il tema del pregiudizio ha assunto nella riflessione filosofica moderna una valenza significativa, soprattutto in rapporto alla speculazione critica kantiana. Immanuel Kant individua nel pregiudizio un ostacolo alla piena autonomia della ragione e un segno della sua naturale tendenza a lasciarsi guidare dall'eteronomia, ovvero da influenze esterne che esulano dal libero uso delle facoltà cognitive. Nel XXI secolo la capillare penetrazione delle tecnologie digitali in ogni sfera del tessuto sociale conferisce rinnovata attualità alla riflessione sui cosiddetti "*bias* digitali", ove le speculazioni elaborate dal filosofo di Königsberg trovano una loro concreta articolazione. Nello specifico, l'indagine sul rapporto tra la concezione kantiana del pregiudizio e le odierne forme di distorsione algoritmica solleva il problema della continuità strutturale tra le storiche aporie della ragione e le loro odierne trasposizioni in ambito tecnologico.

Per Kant il pregiudizio non è un semplice errore cognitivo, bensì un modo con cui la ragione abdica al proprio dovere critico. La *Critica della ragion pura* interpreta la filosofia come esercizio di emancipazione dal "sonno dogmatico". Tale sonno consiste nell'adesione ingenua a sistemi metafisici e, soprattutto, nella tendenza ad assumere come "veri" tutti quei giudizi non verificati. Il pregiudizio, in questa prospettiva, è la rinuncia all'autonomia, cioè all'uso pubblico della ragione secondo criteri di universalità e necessità (Kant, 1999). L'individuo che pensa secondo pregiudizio agisce come soggetto passivo che accetta senza indagine ciò che è stato trasmesso dalla tradizione, dall'autorità o dalla consuetudine.

Il problema del pregiudizio è dunque intrecciato alla definizione stessa di Illuminismo, che per Kant è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità. La minorità si traduce nella mancanza di coraggio di autodeterminarsi e il pregiudizio rappresenta la forma più concreta di tale atteggiamento. Quando Kant esorta con il motto "*Sapere aude!*", egli invita a una presa di coscienza etica e, in seconda battuta, a un esercizio epistemico: il rifiuto di lasciarsi guidare da categorie imposte e non discusse (Kant, 1995).

Trasferendo tale struttura concettuale nel nostro presente digitale, emerge un parallelismo significativo con i *bias* cognitivi amplificati dalle tecnologie informatiche. I cosiddetti "*digital bias*" rappresentano l'incarnazione contemporanea del pregiudizio, laddove la formazione del giudizio individuale non avviene sulla base di una critica autonoma, ma è condizionata da algoritmi, filtri di selezione dei contenuti e meccanismi di personalizzazione. Proprio come il soggetto settecentesco si affidava alla tradizione o all'autorità dogmatica, il soggetto digitale si affida a sistemi automatici che strutturano invisibilmente il campo dell'esperienza informativa.

Il pregiudizio, secondo Kant, ha inoltre una funzione pratica e teorica allo stesso tempo: esso incide sul modo in cui l'individuo si rapporta al mondo morale. Se la ragione pratica esige universalità,

ogni pregiudizio mina la possibilità di fondare massime valide per tutti. In questo senso, i *bias* digitali non sono soltanto problemi epistemici, ma anche morali. Essi condizionano la percezione dell'altro, la costruzione dell'opinione pubblica e persino la stessa capacità di giudizio politico. La polarizzazione indotta dai meccanismi di filtro algoritmico rappresenta un ostacolo alla costruzione di un'etica comunicativa basata su principi di reciprocità e di universalità (Habermas, 1971).

Una delle intuizioni più feconde di Kant è che il pregiudizio non può essere eliminato con un atto di volontà immediata, quasi fosse un'azione compiuta nell'atto stesso in cui il soggetto matura la sua decisione di uscire dal "sonno" in cui è caduto. Occorre infatti una disciplina della ragione, un processo critico che insegni a riconoscere i limiti delle proprie facoltà e a esercitare costantemente la riflessione. Questo principio appare straordinariamente attuale se rapportato alla questione dei *bias* algoritmici. Non basta denunciare la loro esistenza, occorre dotarsi di strumenti educativi e normativi che insegnino a decifrare i meccanismi invisibili di selezione dei dati. Così come la ragione kantiana necessita di una critica per delimitare i suoi confini, la società digitale necessita di una "critica della ragion algoritmica" che metta in luce i suoi limiti intrinseci (O'Neil, 2016).

Kant insisteva sul carattere pubblico della ragione come condizione essenziale per superare i pregiudizi. Oggi, tuttavia, l'uso pubblico della ragione è ostacolato da una dimensione informativa sempre più privata, segmentata e, soprattutto, personalizzata. La frammentazione dell'esperienza digitale conduce a un restringimento del discorso comune. Tutto ciò ostacola l'esercizio di quella sfera pubblica che, secondo il filosofo di Königsberg, era il motore dell'Illuminismo. La connessione tra pregiudizio e *bias* mostra come entrambi siano ostili alla comunicazione universale e alla libertà critica.

Il pregiudizio kantiano, oltre a configurarsi come difetto soggettivo, è anche l'esito di un problema di natura istituzionale. Esso si alimenta di strutture che favoriscono la dipendenza del pensiero. Analogamente, i *bias* digitali non sono soltanto effetti individuali di cattive abitudini cognitive, ma il risultato di architetture tecnologiche progettate secondo logiche di potere. La critica kantiana del pregiudizio ci invita quindi a spostare l'attenzione dall'individuo isolato al contesto che alimenta tali distorsioni. Così come l'autorità e la tradizione producevano conformismo, oggi sono gli algoritmi a generare forme di eteronomia informatica (Zuboff, 2019).

Tuttavia, Kant non concepisce il superamento del pregiudizio come una condizione definitiva, ma come un compito della ragione in continuo divenire. Ogni epoca deve misurarsi con nuove forme di eteronomia, e la nostra non fa eccezione. L'uomo contemporaneo deve saper integrare la lezione critica kantiana con le scienze cognitive e con l'informatica al fine di elaborare strumenti adeguati di controllo e consapevolezza. Se il pregiudizio si nutriva un tempo di tradizioni dogmatiche, oggi i *bias* si alimentano di *big data* e di architetture di sorveglianza. In entrambi i casi, il rimedio consiste

in un esercizio critico che restituisca alla ragione il suo ruolo di guida autonoma e normativa (Kahneman, 2011).

Il *Manifesto Cyborg* di Donna Haraway evidenzia come le identità e i confini tradizionali siano costantemente rinegoziati nella relazione tra umani e macchine (Haraway, 1995). In questo senso, i *bias* digitali possono essere letti come nuove forme di pregiudizio inscritte nelle infrastrutture tecnologiche che modellano i corpi sociali. Haraway suggerisce che il cyborg non è libero dai condizionamenti, ma deve imparare a convivere criticamente con essi. Applicato al contesto kantiano, il compito resta quello di una ragione autonoma che, pur ibridata con la tecnologia, sappia smascherarne le distorsioni.

Il *trait d'union* che unisce Kant al presente è dunque chiaro: pregiudizio e *bias* non sono meri incidenti, ma configurazioni storiche e tecnologiche di una medesima fragilità della ragione. L'attualità del pensiero kantiano emerge proprio nel suo metodo: la critica come esercizio permanente capace di smascherare sia le illusioni metafisiche di ieri sia le distorsioni digitali di oggi. Solo assumendo questo compito si potrà evitare che la ragione, nata per guidare, si riduca a serva di logiche opache.

Il *bias* dall'uomo alla macchina

Per meglio comprendere la natura e la pervasività del *bias* algoritmico, giova partire dalle sue radici profonde e, dunque, dal funzionamento stesso della mente umana. La psicologia sociale e le scienze cognitive hanno ampiamente documentato come il pensiero umano non operi secondo i canoni di una razionalità pura e astratta, ma si affidi a euristiche e scorciatoie mentali: tali meccanismi, noti come *bias* cognitivi, sono da un lato evolutivamente vantaggiosi per semplificare la complessità del reale e accelerare i processi decisionali, dall'altro possono, però, condurre a errori e pregiudizi (Corradini, 2023, p. 77).

Si può definire, dunque, il pregiudizio come un giudizio *a priori*, causato secondo alcuni dal modo in cui l'essere umano elabora e organizza le informazioni e dalla tendenza a categorizzarle formando degli schemi, che saranno poi utilizzati per interpretare nuove informazioni (Aronson, Wilson & Akert, 2010; Ajzen & Fishbein, 2005, p. 173; Allport, 1954). Processi come il *bias* di conferma, ovvero la tendenza a cercare informazioni e ad interpretarle in modo da avvalorare le proprie credenze preesistenti oppure lo stereotipo, che consiste nell'associare attributi e aspettative a un intero gruppo sociale sulla base di generalizzazioni, non sono necessariamente il frutto di un'intenzione malevola, ma rappresentano meccanismi intrinseci di categorizzazione e ordinamento del mondo (Fiske, 1998, pp. 357-411). Essi diventano problematici quando si cristallizzano in pregiudizi che generano esclusione e discriminazione, influenzando le interazioni

sociali e le strutture di potere. Tali automatismi, dunque, in linea con la visione kantiana dell'Illuminismo quale uscita dallo stato di minorità, richiedono una disciplina della ragione che consenta di riconoscerli e superarli, evitando che si cristallizzino in forme di eteronomia epistemica. Particolarmente interessante, a questo proposito, uno studio dell'Università di Verona, che propone un approccio empirico alla classificazione dei *bias* cognitivi e delle euristiche; l'obiettivo è quello di superare le tassonomie fino a quel momento prodotte, concepite a partire da differenti approcci teorici, per muovere invece dalla sperimentazione (Ceschi et al., 2012).¹ Lo studio si concentra, dunque, sull'individuazione di categorie di appartenenza dei *bias* partendo dall'osservazione sperimentale delle predisposizioni individuali a commettere errori cognitivi su un campione di 90 studenti universitari, di età compresa tra i 18 e i 20 anni, in possesso di conoscenze logiche e matematiche di base, ritenute necessarie per affrontare i compiti sperimentali (Borg & Groenen, 2005; Kruskal & Wish, 1978; Cox, & Cox, 2001). La successiva analisi dei cluster su venti *bias* con correlazioni particolarmente rilevanti ha confermato la presenza di cinque grandi categorie empiriche: i *representativeness biases*, legati alla violazione delle regole probabilistiche a favore di opzioni percepite come più tipiche o familiari; i *wish biases*, caratterizzati dall'influenza del desiderio e dell'ottimismo nei processi decisionali; i *cost biases*, che riguardano la sovrastima dei costi o delle perdite; i *framing biases*, dove il contesto di presentazione influenza la valutazione delle alternative; e, infine, gli *anchoring biases*, che derivano dalla tendenza ad ancorarsi a un punto di riferimento iniziale.

La ricerca contribuisce a mostrare come i *bias* non rappresentino fenomeni isolati, ma siano correlati tra loro e influenzati da un intreccio di fattori cognitivi ed emotivi, suggerendo così che una tassonomia empirica possa integrare e rendere più robusti i modelli teorici esistenti e offrire una

¹ Gli autori hanno applicato una serie di test statistici, individuando effetti significativi in 31 dei 49 *bias* e delle euristiche sottoposte a valutazione. La struttura e le relazioni tra le diverse distorsioni cognitive sono state esplorate mediante Multidimensional Scaling (MDS), che ha consentito di rappresentare i *bias* in uno spazio bidimensionale, evidenziando la loro distribuzione e le relazioni di prossimità. Si definisce MDS una tecnica statistica utilizzata per rappresentare in uno spazio geometrico a bassa dimensionalità le relazioni di somiglianza o dissimilarità tra un insieme di oggetti, concetti o variabili: l'idea centrale è quella di tradurre misure di distanza o di similarità in una configurazione spaziale, tale che la distanza euclidea tra i punti rappresenti il più fedelmente possibile le relazioni originarie osservate nei dati. Nel contesto dello studio in esame, il MDS è stato impiegato per visualizzare le relazioni tra diversi *bias* cognitivi ed euristiche, consentendo di individuare gruppi di distorsioni affini sulla base della loro co-occorrenza empirica. La tecnica si basa sull'assunzione che, se due *bias* tendono a manifestarsi insieme nei processi decisionali, essi saranno rappresentati come punti vicini nello spazio multidimensionale, mentre *bias* più distanti concettualmente o comportamentalmente appariranno separati. Questo approccio risulta particolarmente utile per analizzare fenomeni complessi e privi di una struttura metrica predefinita, come le euristiche cognitive, in quanto consente di evidenziare pattern e cluster difficilmente rilevabili con altre tecniche statistiche. Il MDS è ampiamente utilizzato nelle scienze sociali e comportamentali per esplorare la struttura latente di concetti psicologici, atteggiamenti o preferenze e una delle sue caratteristiche distintive è la capacità di produrre rappresentazioni visive intuitive, tali da facilitare la comprensione delle relazioni multidimensionali anche da parte di un pubblico non esperto di statistica. Nel caso di specie, l'impiego del MDS consente non solo di rappresentare la loro organizzazione interna ma anche di ipotizzare una tassonomia basata su dati osservabili, superando l'arbitrarietà di classificazioni puramente teoriche.

prospettiva utile per lo studio dei processi decisionali e per la prevenzione delle distorsioni cognitive.

Alla luce di questa breve disamina sul *bias* cognitivo e le euristiche, proviamo ad addentrarci sui bias della e nella intelligenza artificiale.

Nell'ambito specifico dell'intelligenza artificiale, il termine *bias* assume connotazioni differenti a seconda della prospettiva di osservazione. Sul piano tecnico, esso indica una “*deviazione da uno standard*” atteso di accuratezza o equità che può manifestarsi in qualsiasi fase del ciclo di vita di un sistema di IA – dalla progettazione, allo sviluppo, sino alla fase di implementazione e utilizzo, che può verificarsi in una fase della progettazione, dello sviluppo o dell'implementazione di un sistema (Danks & London, 2017, p. 4692; Santosuosso, 2020, p. 87). Sul piano giuridico, invece, il *bias* viene a configurarsi come cristallizzazione, all'interno del sistema, di uno stereotipo o di una distorsione che, traducendosi in una scelta discriminatoria, rischia di amplificare le disuguaglianze preesistenti e di incidere negativamente su diritti e libertà fondamentali (Totaro, 2025, p. 273).

Tassonomia e origini dei *bias* nell'intelligenza artificiale

I sistemi che fanno utilizzo delle tecniche di *machine learning* operano in modo sempre più raffinato e accurato e tale accuratezza dipende tanto dal codice, quanto dai dati utilizzati per addestrare il modello (Cheney & Lippold, 2018; Noble, 2018; Pasquale, 2015).

Come l'autorità dogmatica e la tradizione generavano pregiudizi nel pensiero settecentesco, tuttavia, oggi le architetture algoritmiche possono svolgere analoga funzione, imponendo strutture invisibili che orientano il giudizio e limitano l'autonomia della ragione.

Una riduzione dell'accuratezza predittiva del sistema può infatti derivare innanzitutto dall'incompletezza o dalla non rappresentatività dei dati di addestramento. L'eventuale presenza di distorsioni nei dati di *training* non solo compromette l'accuratezza delle previsioni algoritmiche, ma può altresì contribuire alla riproduzione e amplificazione di discriminazioni preesistenti (Friedman & Nissenbaum, 1996, pp. 330-347). Numerosi studi empirici hanno evidenziato come l'impiego di *dataset* parziali o non rappresentativi abbia determinato la generazione di *output* discriminatori da parte di sistemi di intelligenza artificiale. In un caso emblematico, un algoritmo impiegato per verificare la conformità delle fototessere ai requisiti richiesti per il rilascio di documenti identificativi – addestrato prevalentemente su immagini di soggetti di etnia caucasica – ha erroneamente rigettato fotografie di individui di origine asiatica, interpretando erroneamente la morfologia oculare come indicativa di occhi chiusi (Danks & London, 2017, p. 4692; Paliaga & De Lisi, 2022, p. 274).² Si

² Un altro esempio emblematico nel mondo del lavoro riguarda il *software* utilizzato da Amazon a partire dal 2014 per automatizzare la procedura di selezione del personale e dunque l'analisi dei curricula: il sistema, addestrato con

prenda come ulteriore esempio l'ambito delle sperimentazioni del sistema IBM Watson: tale sistema, pensato per il supporto alla diagnosi clinica in alcuni Paesi europei e asiatici, nonostante avesse raggiunto elevati livelli di accuratezza negli Stati Uniti, si è rivelato insoddisfacente in contesti geografici differenti (Gorski, 2017; Mehrabi et al., 2021). Secondo alcune analisi, tale scostamento sarebbe riconducibile al fatto che la maggior parte delle fonti scientifiche utilizzate dal sistema proveniva da autori statunitensi, riflettendo prassi cliniche tipiche del contesto americano e dati relativi a pazienti statunitensi. In tali circostanze, la discriminazione algoritmica può tradursi in lesioni di beni giuridici costituzionalmente, quali il diritto alla salute e alla vita.

Un rischio di *bias* è, perciò, presente in tutte quelle ipotesi in cui l'algoritmo, nel procedimento di *decision-making* (Gimigliano & Iafolla, 2024), prende in considerazione elementi non rilevanti ai fini della decisione stessa, riservando un trattamento diverso a situazioni uguali (Gastaldi, 2008; Pazé, 2019, pp. 265-282; Vlastos, 1953, p. 351; Ober, 1989; Finley, 1985).

Accanto al *bias* derivante dai dati e dal *dataset*, occorre tenere in considerazione anche le distorsioni generate dalle scelte progettuali (Raji & Buolamwini, 2019): la determinazione delle variabili rilevanti, delle metriche, dei parametri e persino della tecnica di apprendimento possono introdurre forme di pregiudizio implicito (Ziccardi, 2025, p. 21), specialmente quando le decisioni progettuali sono assunte senza un'adeguata valutazione d'impatto sui diritti fondamentali o senza il coinvolgimento di competenze interdisciplinari. Inoltre, anche un sistema tecnicamente corretto può produrre risultati distorti se applicato in contesti diversi da quelli per i quali è stato concepito, fenomeno noto come *bias* d'uso o di contesto (Camaldo, 2025, p. 64).

Un ulteriore elemento critico è rappresentato dall'opacità dei meccanismi decisionali algoritmici, che grande impatto hanno sull'affidabilità dell'algoritmo stesso³ e che possono declinarsi in tre principali aspetti: a) tutti gli algoritmi sono necessariamente caratterizzati dalla "opacità linguistica", legata al linguaggio informatico con cui le istruzioni vengono comunicate all'algoritmo, non comprensibile da chi non lo conosca e utilizzi invece il linguaggio umano; b) un ulteriore livello di opacità deriva dal fatto che l'innovazione tecnologica, soprattutto se acquistata sul mercato, può essere oggetto di diritti di proprietà intellettuale o industriale connessi alle dinamiche di

i dati reali dei cv ricevuti dalla società nei 10 anni precedenti, aveva individuato il genere maschile come caratteristica ideale dei dipendenti Amazon nei ruoli tecnici.

³ Per approfondire la strategia sull'IA della Commissione Europea, pubblicata nel 2018: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52019DC0168&from=IT>, consultato da ultimo in data 19/02/2025. All'interno di tale strategia si inserisce l'attività del Gruppo di esperti ad alto livello sull'intelligenza artificiale, istituito dalla Commissione europea nel giugno 2018 e in particolare il documento *Orientamenti etici per un'IA affidabile*, ove l'affidabilità viene definita come un vero e proprio prerequisito per lo sviluppo, la distribuzione e l'utilizzo di sistemi di IA: "L'esplicabilità è fondamentale per creare e mantenere la fiducia degli utenti nei sistemi di IA. Tale principio implica che i processi devono essere trasparenti, le capacità e lo scopo dei sistemi di IA devono essere comunicati apertamente e le decisioni, per quanto possibile, devono poter essere spiegate a coloro che ne sono direttamente o indirettamente interessati. Senza tali informazioni, una decisione non può essere debitamente impugnata".

sfruttamento commerciale, con relativa segretezza dei codici sorgente (Faelli, 2020, p. 172; Magelli, 2020, p. 199; Bravo, 2020), con un conseguente necessario bilanciamento tra l'interesse ad una intelligenza artificiale trasparente e spiegabile e la tutela di questi diritti; c) nel caso di algoritmi di *machine learning* e *deep learning*, viene in rilievo una forma di opacità “strutturale”, che deriva dal funzionamento stesso del sistema e rimane incomprensibile anche per i programmatori di quegli algoritmi, impossibilitati a conoscere come la macchina, partendo dai dati e le istruzioni inizialmente fornite, giunga ad un determinato risultato (Lo Sapia, 2021, p. 239; Mollicone, 2023, pp. 2108-2133; Noble, 2018). Si tratta del fenomeno più difficile da comprendere e dunque da regolare, noto come “*black box*”.

L'impossibilità di conoscere i criteri di funzionamento e i dati utilizzati per addestrare il sistema ostacola la possibilità di individuare e correggere eventuali distorsioni e può determinare un indebolimento delle garanzie di trasparenza e rendere inefficaci i rimedi giuridici predisposti a tutela dell'uguaglianza e della non discriminazione. Ancora maggiore può divenire l'impatto nell'ambito dei settori che l'AI Act individua come ad “alto rischio”, come sanità, istruzione, occupazione, credito o giustizia: la rilevanza dei beni giuridici coinvolti amplifica decisioni potenzialmente irreversibili.

L'opacità strutturale degli algoritmi sembra richiamare il ‘sonno dogmatico’ kantiano: una condizione in cui il soggetto abdica alla propria capacità critica, accettando come veri i risultati di sistemi che non può comprendere né contestare.

Conseguenze dei bias algoritmici sui diritti fondamentali – Focus sul diritto penale

L'impatto pervasivo dei *bias* algoritmici si estende a un ampio spettro di diritti fondamentali, mettendo in discussione i pilastri dello Stato di diritto e sollevando interrogativi inediti per la scienza giuridica. Il cuore del problema risiede nella potenziale violazione del principio di uguaglianza e del divieto di discriminazione, sanciti a livello costituzionale, europeo, nonché dalla normativa speciale di settore. La discriminazione algoritmica, specialmente nella sua forma indiretta, pone una sfida formidabile all'interprete, poiché l'effetto pregiudizievole è prodotto da un meccanismo apparentemente neutro, oggettivo e complesso, con ulteriori difficoltà nei casi in cui il principio di trasparenza, essenziale per garantire l'accountability e l'esercizio dei diritti da parte dell'interessato, è messo a dura prova dal cosiddetto *black box problem*, ovvero l'intrinseca opacità di molti modelli algoritmici complessi.

Una tematica che desta particolare preoccupazione negli interpreti riguarda la tutela della privacy e dei dati personali, sia per l'enorme quantità di dati di cui i sistemi di intelligenza artificiale si alimentano, sia per l'attività di profilazione, che consente di inferire informazioni sensibili da dati

apparentemente innocui e può portare a forme pervasive di sorveglianza predittiva e a decisioni interamente automatizzate con impatti significativi sugli individui, come quelle disciplinate dall'art. 22 del GDPR (Falletta & Marsano, 2024, pp. 119-137; Peluso, 2023).

Nel contesto lavorativo, il “*management* algoritmico” sta diventando una realtà in molti settori, con sistemi automatizzati utilizzati per la selezione del personale, la valutazione delle performance, l'assegnazione dei compiti e persino la gestione dei rapporti di lavoro, con il rischio che i bias storici presenti nei dataset portino a discriminare sistematicamente determinate categorie di lavoratori (Paliaga & De Lisi, 2022, p. 274).

Nell'indagare l'impatto dell'intelligenza artificiale sui diritti, tuttavia, il cuore del problema rimane evidentemente l'uso di tali sistemi e tecnologie nel contesto della giustizia penale, per le conseguenze devastanti che questo può avere sulla libertà e sulla dignità della persona (Fragasso, 2025; Quattrocchio, 2020; Severino, 2020, p. 531; Ubertis, 2020, p. 75; Signorato, 2020; Ferguson, 2017; Brayne, 2020). La cosiddetta “giustizia predittiva” si avvale di algoritmi per esaminare e analizzare grandi quantità di dati e informazioni, al fine di calcolare la probabilità che si verifichi un determinato evento, come la commissione di un reato in una certa area (polizia predittiva) o la recidiva da parte di un imputato o di un condannato.

Il caso del software COMPAS, acronimo di *Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanction*, ha acceso il dibattito a livello globale, mostrando come un algoritmo utilizzato per orientare le decisioni dei giudici in materia di cauzione, misure cautelari e *sentencing* potesse essere sistematicamente distorto a danno della popolazione afroamericana (Caneschi, 2025, p. 103; Basile, 2019). L'applicativo opera processando le informazioni inerenti a precedenti giudiziari, dati statistici e alle risposte fornite dall'imputato stesso ad un questionario di 137 domande, divise in cinque categorie: “*criminal involvement, relationships/lifestyles, personality/attitudes, family and social exclusion*”. Il sistema prevede così un rischio di recidiva, senza però spiegare il percorso logico-argomentativo che lo ha determinato. Nell'analisi di questo tipo di software, la maggiore criticità rilevata riguarda principalmente la scelta dei fattori di rischio posti alla base della formula “di calcolo” sulla possibilità. Diversi studi hanno, infatti, sollevato dubbi per la possibilità di distorsioni e, dunque, discriminazioni, con conseguente non imparzialità della decisione (Caneschi, 2025; D'Agostino, 2019, p. 364). A ciò si aggiunga che la natura proprietaria del *software* preclude la conoscenza del suo funzionamento, impedendo la verificabilità dei risultati, ulteriore aspetto critico non trascurabile (Kehl, Guo & Kessler, 2017, p. 11).

Se, come sostiene Kant, la ragione pratica esige universalità, allora ogni decisione algoritmica che si fonda su parametri opachi e discriminatori mina la possibilità di fondare un'etica giuridica condivisa.

La giurisprudenza - statunitense, ma anche europea – si è necessariamente trovata a confrontarsi con queste sfide, evidenziando la necessità di garantire la trasparenza dell'algoritmo, il diritto dell'imputato a conoscerne la logica e a contestarne i risultati, e il ruolo insostituibile del giudice, che deve mantenere il pieno controllo sulla decisione finale, utilizzando l'output algoritmico come un mero strumento di supporto e non come un oracolo infallibile.

Diventa, dunque, particolarmente interessante notare come l'evoluzione dell'intelligenza artificiale all'interno dell'Unione Europea, abbia sempre seguito un percorso guidato anche da *principi etici*, e da un costante equilibrio tra innovazione tecnologica e protezione dei diritti fondamentali, con la finalità di favorire la fiducia nei confronti di un'innovazione che non sia mero progresso tecnologico. A questo proposito, Ziccardi (2025) parla di “*incorporazione dei principi di computer ethics nell'AI Act*”.

Al centro della regolamentazione europea rimane, così, la protezione dei diritti fondamentali, nel tentativo di definire un modello di riferimento per l'uso dell'intelligenza artificiale a livello globale e, dunque, anche in altre giurisdizioni.

Bibliografia

- Ajzein, I. & Fishbein, M. (2005). The influence of attitudes on behavior. In D. Albarracín, B.T. Johnson, & M.P. Zanna (a cura di), *The handbook of attitudes* (pp. 173-221). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Allport, G.W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.
- Aronson, E., Wilson, T.D. & Akert, R.M. (2010). *Psicologia sociale*. Il Mulino.
- Basile, F. (2019). Intelligenza artificiale e diritto penale: quattro possibili percorsi d'indagine. *Diritto penale e uomo*, 10.
- Borg, I. & Groenen, P.J.F. (2005). *Modern multidimensional scaling: Theory and applications* (2nd ed.). Springer.
- Bravo, F. (2020). Software di intelligenza artificiale e istituzione del registro per il deposito del codice sorgente. *Contratto e impresa*, 4, 1412.
- Brayne, S. (2020). *Predict and surveil: Data, discretion, and the future of policing*. Oxford University Press.
- Camaldo, L. (2025). Intelligenza artificiale e investigazione penale predittiva. In F. Basile et al. (a cura di), *Intelligenza artificiale. Diritto, giustizia, economia ed etica* (pp. 64-78). Giappichelli.
- Caneschi, G. (2025). Intelligenza artificiale e sistema penitenziario. In F. Basile et al. (a cura di), *Intelligenza artificiale. Diritto, giustizia, economia ed etica* (pp. 103-120). Giappichelli.

- Ceschi, A., Sartori, R., Rubaltelli, E. & Weller, J. (2012). Un approccio empirico per una tassonomia dei bias cognitivi [Manoscritto non pubblicato].
- Cheney-Lippold, J. (2018). *We are data: Algorithms and the making of our digital selves*. NYU Press.
- Corradini, I. (2023). Intelligenza artificiale, aspetti psicologici, sociali e di consapevolezza. *Rivista elettronica di diritto, economia, management*, 4, 77-90.
- Cox, T.F. & Cox, M.A.A. (2001). *Multidimensional scaling* (2nd ed.). Chapman and Hall/CRC.
- D'Agostino, L. (2019). Gli algoritmi predittivi per la commisurazione della pena. *Diritto penale contemporaneo – Rivista trimestrale*, 2, 364.
- Danks, D. & London, A.J. (2017). Algorithmic bias in autonomous systems. In *Proceedings of the 26th International Joint Conference on Artificial Intelligence* (pp. 4692-4698).
- Falletta, P. & Marsano, A. (2024). Intelligenza artificiale e protezione dei dati personali. *Rivista italiana di informatica e diritto*, 6(1), 119-137.
- Faelli, T. (2020). Le innovazioni in materia di tecnologia blockchain tra diritto dei brevetti e diritto d'autore. *Diritto industriale*, 2, 172.
- Ferguson, A.G. (2017). *The rise of big data policing: Surveillance, race, and the future of law enforcement*. NYU Press.
- Finley, M. (1985). *La politica nel mondo antico*. Laterza.
- Fiske, S.T. (1998). Stereotyping, prejudice, and discrimination. In D.T. Gilbert, S.T. Fisk, & G. Lindzey (a cura di), *The handbook of social psychology* (vol. 2) (pp. 357-411). McGraw-Hill.
- Fragasso, B. (2025). *Intelligenza artificiale e responsabilità penale*. Giappichelli.
- Friedman, B. & Nissenbaum, H. (1996). Bias in computer systems. *ACM Transactions on Information Systems*, 14(3), 330-347.
- Gastaldi, S. (2008). *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*. Laterza.
- Gimigliano, G. & Iafolla, M.E. (2024, luglio-settembre). Antigone e la coscienza: antropologia del dubbio nell'era dell'intelligenza artificiale. *Illuminazioni*, 69.
- Gorski, D. (2017, 11 settembre). IBM's Watson versus cancer: Hype meets reality. *Science-Based Medicine*.
- Habermas, J. (1971). *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Laterza.
- Haraway, D. (1995). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Feltrinelli.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kant, I. (1995). *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*. Einaudi.
- Kant, I. (1999). *Critica della ragion pura*. Laterza.
- Kehl, D., Guo, P. & Kessler, S. (2017). Algorithms in the criminal justice system: Assessing the use of risk assessments in sentencing. *Responsive Communities Initiative*, Berkman Klein Center, Harvard Law School.

- Kruskal, J.B. & Wish, M. (1978). *Multidimensional scaling*. Sage Publications.
- Lo Sapio, G. (2021). La trasparenza sul banco di prova dei modelli algoritmici. *Federalismi*, 11, 239-260.
- Magelli, S. (2020). Le nuove tecnologie nella giurisprudenza. *Diritto industriale*, 2, 199.
- Mehrabi, N., Morstatter, F., Saxena, N., Lerman, K. & Galstyan, A. (2021). A survey on bias and fairness in machine learning. *ACM Computing Surveys*, 54(6), 1-35.
- Mollicone, M. (2023). Il rischio dell'intelligenza artificiale applicata. *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 18, 2108-2133.
- Noble, S.U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. NYU Press.
- Ober, J. (1989). *Mass and elite in democratic Athens*. Princeton University Press.
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction*. Penguin.
- Paliaga, D. & De Lisi, V. (2022). L'algoritmo nel contenzioso giuslavoristico. *Giustizia digitale*, 15, 274.
- Pasquale, F. (2015). *The black box society: The secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press.
- Pazé, V. (2019). La disegualianza degli antichi e dei moderni. *Teoria politica*, 9, 265–282.
- Peluso, M.G. (2023). *Intelligenza artificiale e protezione dei dati*. Giuffrè.
- Quattrocolo, S. (2020). *Artificial intelligence, computational modelling and criminal proceedings*. Springer.
- Raji, I.D. & Buolamwini, J. (2019). Actionable auditing. In *Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*.
- Santosuosso, A. (2020). *Intelligenza artificiale e diritto*. Mondadori Università.
- Severino, P. (2020). Intelligenza artificiale e diritto penale. In U. Ruffolo (a cura di), *Intelligenza artificiale – Il diritto, i diritti, l'etica* (pp. 531-550). Giuffrè.
- Signorato, S. (2020). Giustizia penale e intelligenza artificiale. *Rivista di diritto processuale*, 2020, 605-616.
- Totaro, D.L. (2025). Intelligenza artificiale e discriminazione assicurativa in Giappone. In F. Basile et al. (a cura di), *Intelligenza artificiale. Diritto, giustizia, economia ed etica*. Giappichelli.
- Ubertis, G. (2020). Intelligenza artificiale, giustizia penale, controllo umano significativo. *Diritto penale contemporaneo – Rivista trimestrale*, 4, 75-88.
- Ziccardi, G. (2025). Una lettura dell'Artificial Intelligence Act: norme, etica, adempimenti, attuazione. In F. Basile et al., (a cura di), *Intelligenza artificiale. Diritto, giustizia, economia ed etica*. Giappichelli.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism*. Profile Books.

Aspetti politico-sociali nel pensiero di Kant

di Rina Manuela Contini*

ABSTRACT (ITA)

Il saggio affronta gli aspetti politico-sociali nel pensiero di Kant, mettendo in correlazione la guerra con le strutture sociali e politiche e riflettendo sul legame tra la morale e la politica. L'origine della guerra va collocata nell'abito dell'assenza di uno Stato organizzato che possa regolare i rapporti tra gli individui e che abbia la sovranità per impedire agli esseri umani di danneggiare la libertà reciproca. Riproponendo il discorso del rapporto tra Stato e individui al livello delle relazioni tra gli Stati, Kant ritiene che la pace perpetua possa essere raggiungibile mediante la nascita di una federazione di Stati e di un regolamento giuridico dei rapporti tra gli Stati. Il saggio esplora la concezione secondo la quale il culmine della natura e del "disegno della storia" è il raggiungimento di una organizzazione sociale regolata dalle leggi dello Stato. La "garanzia" della pace viene dal corso stesso della natura la quale fa sorgere progressivamente la concordia tra gli individui. Il saggio si chiude con una riflessione sull'accordo tra l'idea morale della pace e la politica, che si definisce come "idea regolativa" che comanda all'essere umano di vivere e di agire "come se" fosse possibile il trionfo della pace, della moralità e ragione. La politica si colloca nella sfera dell'agire pratico e nel sistema delle libertà e rappresenta l'applicazione istituzionale e pragmatica del diritto e della dottrina giuridica.

Parole chiave: società, guerra, pace perpetua, politica, Kant

Political and Social Issues in Kant's Philosophy

by Rina Manuela Contini

ABSTRACT (ENG)

The essay addresses the political and social aspects of Kant's philosophy, linking war to social and political structures and reflecting on the connection between morality and politics. The origin of war can be traced back to the absence of an organized state capable of regulating relations between individuals and possessing the sovereignty to prevent human beings from harming each other's freedom. By reproposing the discourse on the relationship between the state and individuals at the level of relations between states, Kant believes that "perpetual peace" can be achieved through the creation of a federation of states and a legal regulation of relations between states. The essay explores the idea that the culmination of nature and the "design of history" is the achievement of a social organization governed by the laws of the state. The "guarantee" of peace comes from the very course of nature, which gradually brings about a conciliation between individuals. The essay is ended with a reflection on the agreement between the moral idea of peace and politics, which is defined as a "regulative idea" that commands human beings to live and act "as if" the triumph of peace, morality, and reason were possible. Politics belongs to the sphere of practical action and the system of freedoms and represents the institutional and pragmatic application of law and legal doctrine.

Keywords: society, war, perpetual peace, politics, Kant

* Università eCampus

1. Guerra e strutture sociali

Immanuel Kant nell'opera *Progetto per una pace perpetua* lega la diagnosi della situazione e delle cause della guerra a fattori iscritti nella struttura sociale dell'Ancien Regime e dell'assolutismo, laicizzando in tal modo l'analisi e lo studio della situazione della guerra (Kant, 2013). La matrice della guerra non va collocata nel vizio o nella cattiva inclinazione psicologica dell'essere umano, bensì all'interno della stessa società inquadrata nell'assolutismo e, quindi, nella mancanza di uno Stato organizzato regolatore dei rapporti tra gli esseri umani che possa impedire agli individui di togliersi spazio reciprocamente e di danneggiare la reciproca libertà (Gargano, 2008).

Kant, collocando il discorso sulla pace perpetua al livello degli Stati considerati come "individui in grande", ritiene che la situazione di guerra possa essere superata attraverso la nascita di una federazione di Stati (Levi, 2002). Il filosofo assume la concezione moderna contrattualistica dello Stato. Lo Stato è una forza superiore che nasce dalla necessità di frenare l'egoismo e la naturale situazione di reciproca violenza tra gli individui, costringendo, attraverso la sovranità, gli esseri umani a rispettarci reciprocamente (Gargano, 2018). Lo Stato è inteso da Kant come "un'organizzazione del diritto esterno" che regola i rapporti tra gli individui stabilmente e costituisce una istituzione che sorveglia la "naturalità" per far progredire la "ragione", permettendo agli esseri umani di esprimere lavoro attitudine al bene e al "bene morale". Le norme del diritto imposto dallo Stato costringono gli individui a comportarsi in maniera ragionevole e a frenare, nella sfera esteriore, i propri egoismi per la finalità del bene. Lo Stato nasce da un patto fra gli esseri umani, stipulato dagli individui per rispettarci in base alle leggi. Tale contratto è "ragionevole", nel senso che gli esseri umani trovano convenienza e vantaggio nel "diritto" in vista del rispetto reciproco delle leggi e del freno dell'arbitrio.

Kant ripropone il discorso del rapporto tra individui e Stato al livello del rapporto tra gli Stati stessi. Come lo Stato è una istituzione del diritto esterno per regolare stabilmente i rapporti tra gli esseri umani quale mezzo per raggiungere la pace tra gli individui e per creare le condizioni affinché il bene e la piena umanità si possano realizzare, così la federazione di Stati, concepiti come "individui in grande", è lo strumento che consente di raggiungere la pace tra gli Stati stessi (Gargano, 2018). Lo stato di guerra si può superare attraverso la più alta unione di una federazione di Stati (Albertini, 2006). Secondo Kant per la natura stessa dello Stato - basato sul contratto che unisce gli individui allo Stato e che conferisce allo Stato la sovranità sui cittadini - non è ipotizzabile uno "Stato dei popoli" inteso come una "Repubblica universale". Una Repubblica universale richiederebbe agli Stati una rinuncia alla loro sovranità per sottomettersi a una autorità superiore. Al contrario, una Federazione di Stati è pensabile in quanto all'interno di popoli, per superare una condizione di

natura che tende alla guerra reciproca, nasce una spinta interna alla cooperazione internazionale, così come gli individui sono spinti a cooperare nello Stato (Gargano, 2008; Mori, 1996).

Si può riconoscere nell'argomentazione di Kant una concezione ottimistica della storia di taglio illuministico: la ragione porterà un progresso nella storia e i lumi della ragione promuoveranno un avanzamento della civiltà superando le guerre tra i popoli con la speranza nella realizzazione di una pace perpetua. Si scorge un finalismo della natura inteso come una convergenza della natura con il benessere dell'essere umano, il quale come ente morale si pone il fine del bene. Inoltre, la realizzazione dei fini umani richiede la strutturazione di uno Stato organizzato sovrano con una costituzione, con un potere che si sovrappone ai singoli individui e al loro egoismo e che sia in grado di regolare i rapporti tra gli esseri umani (Gargano, 2018).

È possibile cogliere l'argomentazione di Kant nel brano tratto dal paragrafo 83 della *Critica del giudizio* (Kant, 1997): “Soltanto a una condizione la natura può conseguire il suo intento finale: ed essa è quella costituzione nel rapporto degli uomini fra loro, che si realizza dove, in una totalità denominata società civile, si forma una potestà legale, che è contrapposta alla menomazione delle libertà dei singoli, nel loro reciproco contrasto: poiché il massimo sviluppo delle disposizioni naturali può effettuarsi soltanto in una tale società”.

2. Natura, Società, Stato

Un altro tema centrale è quello della socialità e della insocievolezza degli esseri umani, che porta Kant a vedere nella società il più alto compito della natura in relazione alla specie umana. Il culmine della natura e della storia è una organizzazione sociale in cui la libertà possibile dei singoli sia regolata da leggi esteriori dello Stato sovrano in modo da consentire la fioritura della civiltà. Solo in società gli esseri umani sono costretti a disciplinarsi e possono dare una finalità positiva alla dimensione egoistica, istintuale e passionale (Gargano, 2018). Poiché la condizione naturale degli esseri umani è caratterizzata dalla insocievolezza, la pace va costruita attraverso uno sforzo cosciente dell'essere umano, in quanto sia lo stato naturale degli individui sia lo stato naturale degli Stati è una situazione di belligeranza, di ostilità, di minaccia della guerra. Anche la sola pace può essere vista come una tregua tra guerre e non garantisce che non scoppi la guerra.

Per tali motivi, la pace perpetua è un compito per l'umanità raggiungibile attraverso un regolamento giuridico dei rapporti tra Stati (Gargano, 2018). Kant individua tre condizioni per l'edificazione della pace perpetua: la forma repubblicana degli Stati, la formazione di una federazione di Stati liberi, il diritto di ospitalità. A questi prerequisiti si aggiungono due principi: nessuno Stato può essere acquistato; la non ingerenza nelle questioni interne di un altro paese. Questi principi erano

già stati scritti nella *Costituzione francese* del 1791: “Il popolo francese non si ingerisce nel governo delle altre nazioni, e non sopporta che altre nazioni s’ingeriscano nel suo”.

Kant attribuisce alla repubblica la caratteristica della libertà come coincidente con la legge, ossia come la libertà di leggi che vengono accettate razionalmente per sottrarsi a una condizione di conflitto e di belligeranza tra gli individui. Il repubblicanesimo kantiano si fonda sulla nozione di volontà generale, che si riferisce a un contratto sociale mediante il quale gli individui diventano un popolo unitario e un unico corpo politico (Gargano, 2018). Nell’ottica kantiana il contratto sociale è una ipotesi lavoro del come se (*als ob*) a fondamento dell’unione vi sia un patto originario e alla base dell’attività legislativa ci sia la volontà generale. Il patto originario è una “idea” che funge da “criterio” normativo per l’attività politica e legislativa (Mori, 2008; 2017).

La repubblica realizza il diritto come sistema di compatibilità delle libertà e, al tempo stesso, lo attua come giustizia. La libertà si traduce in uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, in quanto le leggi valgono per tutti. La soggezione alla legge, che sono un fatto razionale, implica l’uguaglianza (Gargano, 2018).

Inoltre, la repubblica si fonda sulla rappresentatività. I rappresentanti dei differenti settori della società gestiscono per un certo periodo la rappresentanza. La rappresentanza permette all’interesse generale del corpo politico di prevalere sulla fazione prevalente o sull’interesse degli individui particolare. L’altro elemento caratterizzante delle repubbliche è la divisione dei poteri.

Secondo Kant, solo la costituzione repubblicana scaturisce dalla pura idea del diritto e sta all’origine di ogni tipo di costituzione civile. Solo la forma repubblicana può portare alla pace perpetua, in quanto la decisione di entrare in guerra o no richiede il consenso dei cittadini. I cittadini, dovendo subire le calamità della guerra, rifletteranno attentamente prima di iniziirla. Al contrario, in una costituzione in cui il sovrano sia proprietario dello stato e il suddito non sia cittadino, il sovrano non subirà le conseguenze della guerra. Ne deriva che la pace richiede il superamento della concezione feudale e patrimoniale dello Stato, che concepisce quest’ultimo come patrimonio del sovrano (Gargano, 2018).

La condizione della forma repubblicana degli Stati per la costruzione della pace perpetua si unisce al principio secondo il quale gli Stati non si possono ingerire negli affari interni degli Stati. Ciò comporta che il cammino verso la pace perpetua è lungo, in quanto i popoli devono arrivare alla forma istituzionale repubblicana spontaneamente e senza ingerenze esterne.

La seconda condizione della pace perpetua è la federazione di Stati. Questo principio mostra la concezione contrattualistica. Al pari degli individui, anche gli Stati devono approdare a un contratto e assoggettarsi a un diritto riconosciuto reciprocamente uscendo da uno stato di natura. Kant non ritiene ipotizzabile uno Stato dei popoli o una repubblica universale, ma solo una federazione di Stati, in quanto una repubblica universale richiederebbe agli Stati di rinunciare alla loro sovranità

ossia alla loro stessa identità. Kant, abbracciando una concezione ottimistica della storia ritiene che il concetto di diritto si imporrà lasciando alle spalle l'epoca della volontà di sopraffazione tra i popoli. Infatti, è possibile cogliere nell'essere umano una forte disposizione morale che lo porterà verso il bene e a superare il principio del male insito nell'individuo stesso. Si può, quindi, sperare che gli Stati riconoscano la maestà del diritto e si può riporre speranza in una federazione di Stati. La terza condizione per la pace perpetua è il diritto di ospitalità, basato sull'idea della libera circolazione dei popoli e della Terra come unica patria. Kant sottolinea che lo straniero non va trattato come nemico e che se sta in maniera pacifica in un territorio non si deve agire in senso ostile. Il filosofo si riferisce a un diritto di visita e di entrare a far parte della società, che spetta a tutti gli esseri umani in virtù del diritto alla proprietà comune della Terra. Si evince una critica al colonialismo e alla condotta inospitale dei Paesi europei (Gargano, 2018).

3. Il “disegno” della storia

Kant affronta il tema della “garanzia” della pace perpetua per rafforzare l'argomentazione della possibilità effettiva della pace. Il filosofo mette in evidenza come la garanzia venga dal corso della natura stessa (*natura daedala rerum*) che fa progressivamente sorgere la concordia tra gli esseri umani indipendentemente dalla volontà degli individui. La “grande artefice natura” può essere chiamata anche Destino o Provvidenza che non può essere conosciuta dalla Ragione Teoretica, in quanto rientra nella sfera noumenica (Gargano, 2018). Da un punto di vista pratico e, quindi, non conoscitivo, si può scorgere nella storia la preparazione di una civiltà sempre maggiore, nonostante ci siano ancora guerre e antagonismi. Senza che sia possibile dimostrarlo e conoscerlo teoricamente, uno sguardo sul disegno complessivo della storia fa cogliere come all'insaputa degli individui anche le guerre portano frutti positivi. Un'ottica incentrata sul particolare può dare l'idea del negativo, ma lo sguardo alla storia nel suo complesso fa scorgere il positivo. Ne costituisce un esempio il Codice Napoleonico di diritto civile. Con l'età napoleonica – costellata di guerre e di distruzione – il Codice civile si è affermato in tutti i paesi europei, portando un avanzamento di civiltà e creando una civiltà giuridica. Il diritto si fa strada e avanza perché lo vuole la natura. Anche lo spirito del commercio, l'esigenza di commercio mondiale e la complementarità delle economie dei Paesi spingono verso la direzione della pace perpetua.

Si delinea in tal modo il tema centrale del possibile accordo tra la politica e la morale. La questione si pone nei termini di una saldatura tra l'idea morale della pace e la politica con la conseguente esigenza che i politici debbano comportarsi come esseri umani morali. La conciliazione tra politica e morale si definisce come impossibilità per gli esseri umani di sottrarsi nei rapporti privati e in quelli pubblici al concetto di diritto (Gargano, 2018). In altri termini, la politica viene fondata

sull'idea della superiorità del diritto. La concezione kantiana della storia vede l'individuo in cammino per tappe da uno stato di natura dominato dagli istinti al predominio della ragione, della moralità e del bene. L'accordo tra politica e morale si configura come idea regolativa che richiede all'essere umano di vivere e di agire “come se” il trionfo della pace, della moralità e della ragione fosse possibile.

4. Riflessioni conclusive: politica, morale e agire pratico

La correlazione tra politica e diritto si evince chiaramente anche dall'opera la *Metafisica dei Costumi* (1797-1798), nella quale Kant pone in relazione la politica con il diritto o con la morale (Kant, 1997). La politica si colloca nella sfera dell'agire pratico, da un lato rappresentando l'applicazione istituzionale e pragmatica del diritto e della dottrina giuridica e dall'altro inserendosi nel sistema delle libertà (Mori, 2008; 2017; Cunico, 2001). Il diritto viene definito da Kant come “l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali la volontà dell'uno può accordarsi con la volontà dell'altro secondo una legge universale della libertà” (*Metafisica dei costumi*, “Introduzione alla Dottrina del Diritto”, sez. C, cit in Mori, 2007).

In linea con le teorie della tradizione giusnaturalista, Kant considera il diritto come un sistema di compatibilità di competenze giuridiche fondate su prerogative innate, in cui al soggetto giudico appartiene una sfera di libertà di azione da rendere compatibile con la libertà degli altri. Il diritto alla libertà è “innato” e si aggiunge al diritto alla proprietà che è “acquisito” e riconosciuto attraverso un atto giuridico specifico. L'elemento innovativo della posizione kantiana rispetto al giusnaturalismo antico e medievale e a quello moderno è la concezione del fondamento dell'ordine naturale. Il fondamento del diritto si trova nella ragione, che è la caratteristica della natura, intesa non come ragione dogmatica bensì critica (Mori, 1988-89; 2007). La ragione critica utilizza le forme trascendentali per dare luogo alla conoscenza ordinando i dati della sensibilità. L'aspetto universale e sistematico del diritto, che rende compatibili le libertà individuali sulla base di leggi generalizzabili, riflette la validità universale dei principi della ragione. Come le leggi della natura sono il frutto dell'applicazione ad essa dei principi della ragione, così ordine giuridico è una proiezione della ragione. La radice comune della morale e del diritto va colta nella ragion pura pratica (Kant, 1997), della quale si danno due usi: quello etico-morale che riguarda la dimensione interiore dell'essere umano dell'intenzione che presiede l'azione; quello giuridico, il quale si riferisce solo alle azioni esterne dell'essere umano e alla conformità dell'azione alla legge (Mori, 1996; 2017). Il sostrato teorico della forma repubblicana dello stato basata sulla dottrina della volontà generale è il contratto originario, inteso come espressione dell'imperativo della ragione pura pratica.

Sulla base di tali presupposti concettuali, la politica per Kant non va confusa con la gestione di interessi particolari, ma guarda alla trasformazione dello Stato come progressivo avvicinamento alla forma repubblicana. Si delinea una concezione riformistica della struttura istituzionale dello Stato. Le istituzioni statali vengono progressivamente trasformate in repubblicane, attraverso l’emanazione di leggi conformi alla volontà generale pensate nell’interesse del popolo (Mori, 2004). Il presupposto concettuale di un fondamento razionale alla base della repubblica mette chiaramente in luce la connessione tra morale e politica. Si delinea il concetto di “idealismo politico” secondo il quale l’attuazione del diritto si definisce come questione morale che va risolta in relazione alle indicazioni della ragione pura pratica. L’imperativo della ragione comanda di attuare progressivamente le istituzioni repubblicane. Lo strumento valido per rendere giusto l’agire politico è la dimensione normativa della politica.

In altri termini, la norma sia nell’ambito morale sia in quello del diritto ha validità assoluta, in quanto scaturisce dalla stessa ragione universalmente legislatrice che costituisce l’essenza dell’essere umano. Ne deriva che il diritto naturale è per sua natura razionale ma anche ideale, in quanto è un comando per chi segue la ragione, ma non è coercitivo per chi non la ascolta (Gargano, 2018). Poiché l’ordinamento giuridico si basa sulla garanzia della reciprocità, il diritto naturale si deve tradurre in diritto pubblico in grado di imporsi come legge positiva e diritto dello stato in grado di imporre coattivamente un apparato legislativo. Ciò implica che la “teoria del diritto” si applica nella “teoria dello stato”.

Bibliografia

- Albertini, M. (2006). *Il federalismo*. In M. Albertini, *Tutti gli scritti*. Il Mulino.
- Cunico, G. (2001). *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. Ets.
- Gargano, A. (2018). Il progetto per la pace perpetua di Kant. *IISF*. https://www.iisf.it/scuola/-kant/kant_pace.htm
- Kant, I. (2013). *Per la pace perpetua* (R. Bordiga, trad.). Feltrinelli.
- Kant, I. (1997). *Critica della Ragion Pratica* (F. Capra, trad.; E. Garin, rev.; S. Landucci, introduzione). Laterza.
- Kant, I. (1997). *Fondazione della Metafisica dei Costumi*. Laterza.
- Kant, I. (1997). *Critica del Giudizio* (A. Gargiulo, trad.). Laterza.
- Levi, L. (2002). *Il pensiero federalista*. Laterza.

Mori, M. (2017). *Studi Kantiani*. Il Mulino.

Mori, M. (2008). *La pace e la ragione*. Il Mulino.

Mori, M. (2007). Filosofia - Problemi Morali. Etica e Politica: Kant. *Cooperativa Cattolico-Democratica di Cultura*. <https://www.ccdc.it/documento/etica-e-politica-in-kant/>

Mori, M. (2004). *La pace e la ragione: Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*. Il Mulino.

Mori, M. (1988-89). Illuminismo e criticismo nella filosofia della storia di Kant. *Studi settecenteschi*, VI, 367-390.

Mori, M. (1996). Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant. In Società Italiana di studi Kantiani (a cura di), *Kant politico. A duecento anni dalla "Pace perpetua"* (pp. 31-56). Istituti editoriali e poligrafici internazionali.