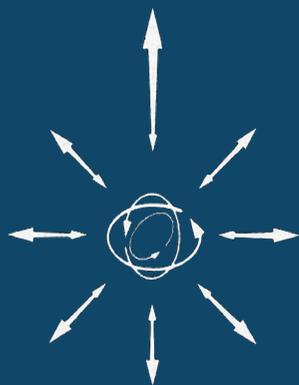


anno V
10.2023

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

Il giudizio teleologico nel contesto dell'antinomia dell'idea di mondo

MICHELE LO PICCOLO

Istituto Internazionale di Ricerche Filosofiche

michelelopiccolo27@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v6i10.286

Abstract: with this paper we want to focus on the kantian problem of the passage between the realm of freedom and the realm of nature as it is introduced in *Critique of Judgment*. The teleological judgment offer the possibility of a practical-moral interpretation of nature which can make possible a synthesis between the purpose of freedom and the mechanism of nature. Such a synthesis could be argue by the acknowledgement that in the *Critique of Pure Reason* the attempt of the world idea's determination for the understanding lead to an antinomic situation. The antinomic character for the understanding means, on the level of reflective judgment, the possibility of a different kind of synthesis in order to the ends of a pure practical reason. Moreover, we want to show how the teleological judgment refers to some specific objects as the "human nature" and the "human history", and for this reason we should treat them in the "how if" kantian perspective.

Keywords: Teleology, Reflective judgment, Cosmological antinomies, Critique of Judgment, Critique of pure Reason.

Riassunto: con il presente articolo intendiamo riflettere sul problema kantiano del passaggio dal dominio della libertà al dominio della natura presentato dalla *Critica del giudizio*. Attraverso il giudizio teleologico viene a compiersi una interpretazione pratico-morale della natura in grado di consentire una sintesi tra gli scopi della libertà e il meccanismo della natura. La possibilità di una tale sintesi ad opera del giudizio riflettente-teleologico è legittimata dal fatto che la pretesa determinazione conoscitiva dell'idea di mondo nella *Critica della ragion pura* conduce ad un esito antinomico. Il carattere antinomico per una ragione *determinante* rappresenta infatti la cifra della possibilità di un intervento del giudizio *riflettente* in funzione degli scopi di una ragione pura pratica. Inoltre, considerato lo statuto conoscitivo del giudizio teleologico – il quale investe il rapporto tra natura e libertà – cercheremo di mostrare come la "natura umana" e la "storia umana" costituiscano problemi da comprendere all'interno del "come se" del giudizio riflettente-teleologico.

Parole chiave: teleologia, antinomie cosmologiche, giudizio riflettente, Critica del giudizio, Critica della Ragione pura.

1. Il giudizio teleologico

La ricerca sulla possibilità di un passaggio dal dominio della natura al dominio della libertà è metodologicamente affrontata così come nella *Critica della ragion pura* è impostato il problema della sintesi a priori tra intelletto e intuizione sensibile, cercando, cioè, un termine medio che partecipi di entrambe le sfere¹. Nel caso dello schematismo la relazione avviene all'interno del giudizio, come modalità del suo costituirsi, mentre nel problema del passaggio tra natura e libertà, la relazione concerne due giudizi, i quali non possono insieme costituire il medesimo oggetto: ciascuno determina l'oggetto secondo il proprio rispetto, il primo come natura organizzata nel rapporto causale; il secondo come libertà dell'agire umano. La sintesi tra questi due territori si presenta perciò nei termini di un *passare*: nel passare, l'unità (ciò in direzione di cui si costituisce l'operazione della sintesi) non si trova nel lato oggettivo di un'esperienza, bensì in quello *soggettivo*² del muoversi da un punto all'altro, nella *capacità di passare* da questo a quello e viceversa. Inoltre, configurandosi il passaggio come passaggio da giudizio determinante a giudizio determinante, è necessario che il soggetto sia capace di una differente forma di giudizio, che il giudicare non si risolve nel giudicare oggettivamente, e allo stesso tempo è necessario che questa differente forma del giudizio non sussista che in questo passare. In questo ultimo punto si potrebbe vedere un'ulteriore analogia con lo schematismo, quell'"arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi"³. La profondità qui è indice della natura *in movimento* del giudicare riflettente. Risolvendosi in un passare e non in uno *stato*, viene misconosciuta la sua natura ogni qualvolta questo passaggio viene convertito in un *risultato positivo*, ovvero ogni qualvolta si interpreti il giudizio riflettente teleologico come un giudizio che dice qualcosa a prescindere dal suo essere un giudizio che afferma qualcosa *solamente in funzione* del passaggio dal conoscere all'agire e dall'agire al conoscere.

In tal modo, il passaggio dal giudizio determinante conoscitivo al giudizio determinante pratico è reso possibile da un giudizio che, come è noto, Kant

1. "In ogni sussunzione d'un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo deve essere omogenea con quella del secondo, cioè il concetto deve contenere ciò che è rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso [...] Ma i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai in una qualsiasi intuizione[...] Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, e che renda possibile l'applicazione di quella a questo", I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 163.

2. Sulla natura soggettiva di questo passaggio si segnala il testo di F. Desideri, *Il passaggio estetico*.

3. I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 166.

chiama giudizio *riflettente*. Il giudizio riflettente è, per un verso, un giudizio conoscitivo in quanto si pone, analogamente al giudizio conoscitivo, in modo *descrittivo*; e, per un altro verso, condivide alcuni tratti con il giudizio pratico perché la *regola* per la *descrizione*, essendo rappresentata nell'ordine dei fini, rientra in una dimensione *pratica*. Il giudizio riflettente teleologico è perciò *tecnico*⁴ perché *descrive* la natura in funzione di uno *scopo*. È utile a questo punto ricordare la differenza tra il giudizio riflettente estetico e il giudizio riflettente teleologico. Nel giudicare bello un oggetto si giudica in modo disinteressato, *senza uno scopo a fondamento del piacere*, ma la rappresentazione dell'oggetto si mostra *finale* nei confronti di un libero rapporto delle facoltà rappresentative: non si rivolge in vista di una conoscenza, ma considera l'oggetto in *funzione* del soggetto e del suo sentimento di piacere e dispiacere. La differenza tra il giudizio riflettente di gusto e il giudizio riflettente teleologico⁵ consiste pertanto in ciò: che il secondo è *tecnico* perché viene pensata una *natura* in vista di un fine, mentre il primo, nonostante entri in gioco la *finalità*, non può essere definito *tecnico* perché non viene *pensata* e descritta una natura, ma *sentito* un oggetto.

Il giudizio teleologico conoscitivo (a differenza del giudizio teleologico pratico, come si vedrà più avanti) è una tecnica attraverso cui la natura viene pensata in modo finale senza che si possa porre uno scopo ultimo nella natura. Voler fondare, infatti, uno scopo ultimo della natura in una *finalità naturale* risulta impossibile dal momento che l'esistenza di una *finalità naturale* è affermata a partire da una constatazione empirica dell'esistenza di alcune forme naturali che attraverso il *solo* meccanismo non sembra possibile riuscire a comprenderne in alcun modo la possibilità. Da questo punto di vista, il problema di uno scopo finale trasforma

4. Si usa il termine "tecnico" per indicare ciò che Kant nella prefazione alla prima edizione della *Critica del giudizio* chiama principi "tecnico-pratici", per distinguerli dai principi "pratico-morali". I primi riposerebbero sui concetti della natura, mentre i secondi sui concetti della libertà. "È lecito che l'arte meccanica o chimica degli esperimenti e delle osservazioni sia considerata come una parte pratica della dottrina della natura, e che infine l'economia domestica, rurale, politica, l'arte dei rapporti sociali, le prescrizioni della dietetica, la stessa dottrina generale della felicità, e perfino il saper frenare le inclinazioni e domare gli affetti a vantaggio della felicità, vengano fatte rientrare nella filosofia pratica o che queste ultime costituiscano addirittura la seconda parte della filosofia in generale; infatti, complessivamente, queste discipline contengono solo regole dell'abilità, che sono quindi unicamente pratico-tecniche, per produrre un effetto che è possibile secondo concetti della natura relativi alle cause e agli effetti; regole che, appartenendo alla filosofia teoretica, sono sottoposte a quelle prescrizioni come semplici corollari tratti da questa (dalla scienza della natura), e non possono perciò pretendere di occupare alcun posto in una filosofia particolare, detta pratica. Al contrario, le prescrizioni pratico-morali, che si fondano interamente sul concetto della libertà, escludono completamente principi della determinazione della volontà tratti dalla natura, costituiscono una specie del tutto particolare di prescrizioni". I. Kant, *Critica del giudizio*. In tal senso *tecnico* e *teoretico* (ma sarebbe meglio dire *teorico*) appartengono alla stessa *mens conoscitiva* avente come polo di riferimento una *natura* intesa come totalità di cose strutturata secondo le leggi della causa e dell'effetto.

5. Cfr. A. Philonenko, *L'antinomie du jugement téléologique chez Kant*, pp. 13-37.

la natura pensata alla luce del principio di finalità naturale in una natura cieca e meccanica per l'impossibilità di trovare nella natura uno scopo finale così come invece si constata la realtà della natura organizzata. In altre parole, quando si considera in modo finale la natura, questa considerazione può svolgersi secondo due direzioni: o si considera la finalità interna degli esseri organizzati come principio per la loro produzione, oppure si considera lo *scopo* rispetto al quale esiste ciò che è un prodotto naturale. Seguendo questa seconda direzione Kant scrive:

Ora, quando si domanda perché una cosa esiste, la risposta è, o che la sua esistenza e la sua produzione non hanno alcun rapporto con una causa che agisce secondo fini, e allora si riporta sempre la sua origine al meccanismo della natura, oppure che vi è un principio intenzionale della sua esistenza (in quanto essere contingente), e questo pensiero difficilmente si può separare dal concetto d'una cosa organizzata; perché siccome noi dobbiamo ammettere per la sua possibilità interna una causalità di cause finali ed un'idea che sia il fondamento di questa, non possiamo pensare l'esistenza di questo prodotto altrimenti che come fine⁶.

Infatti,

per finalità intendo quella per cui una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine. Ora, le cose che non hanno una finalità interna, o di cui la possibilità non ne suppone alcuna, etc. possono avere una grande finalità esterna, vale a dire relativamente ad altri esseri; ma questi ultimi devono sempre essere organizzati, cioè fini della natura, perché altrimenti i primi non potrebbero essere giudicati come mezzi. Così l'acqua, l'aria e la terra non possono essere considerate come mezzi relativamente all'ammassamento delle montagne, perché queste non implicano nulla che esiga un principio della loro possibilità secondo fini⁷.

In relazione all'essere naturale organizzato

si può dire, o che lo scopo dell'esistenza di tale essere naturale è in lui stesso, vale a dire che esso non è semplicemente scopo, ma anche scopo finale, oppure che lo scopo finale sta fuori in altri esseri naturali, cioè l'oggetto ha un'esistenza conforme al fine, non come scopo finale, ma come mezzo necessario⁸.

Da ciò emerge che un essere organizzato esiste come fine ultimo della natura o come mezzo per l'esistenza di un altro essere che rappresenta il fine ultimo della natura. Ma, dice Kant, che "se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in

6. I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 302.

7. Ivi, p. 301.

8. Ivi, p. 302.

essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al privilegio di essere lo scopo finale della creazione”⁹. Alla domanda sul perché esiste il regno vegetale,

se si risponde che questo regno esiste “pel regno animale, che se ne nutre, e perciò ha potuto espandersi sulla terra in specie tanto diverse, risorge la domanda: perché esistono questi animali che si cibano di piante? La risposta potrebbe essere che esistono pei carnivori, che si possono nutrire soltanto di ciò che è vivo” e così via fino ad arrivare all’uomo come scopo ultimo della creazione, perché è l’unico essere, tra quelli che qui si trovano, che possa farsi un concetto di scopo¹⁰.

Ma, Secondo Kant, si potrebbe

col cavalier Linneo, seguire la via in apparenza opposta, e dire che gli animali erbivori esistono per moderare la vegetazione lussureggiante del regno vegetale, da cui parecchie specie sarebbero state soffocate; e che i carnivori esistono per porre un freno alla voracità dei primi; e finalmente l’uomo, perché, perseguitando questi ultimi e scemandoli di numero, stabilisca un certo equilibrio tra le forze produttrici e distruttrici della natura. E così l’uomo, per quanto sotto un certo rispetto sia degno di esser considerato come un fine, non avrebbe, sotto altro rispetto, se non il grado di un mezzo¹¹.

Come abbiamo già sottolineato in precedenza, il concetto di una finalità esterna che subordini qualsiasi prodotto naturale ad uno scopo ultimo si trova di fronte alla difficoltà e l’imbarazzo di dover determinare nell’esistenza di un particolare prodotto della natura lo scopo ultimo in rapporto al quale l’intera natura è subordinata come un mezzo è subordinato ad un fine. Le vie che si possono prendere possono valere tutt’al più in funzione *euristica*, per comprendere il rapporto che un elemento di un sistema ha nei confronti di un altro, ma non possono rivendicare il carattere di una *spiegazione* in virtù della quale comprendere l’esistenza di un oggetto secondo cause finali. Come principio per il giudizio riflettente, il concetto di uno scopo finale della natura ha, per l’interesse conoscitivo, un valore *euristico* e *regolativo*¹². Invece, il concetto di scopo finale della natura ha, per l’interesse pratico una funzione *determinante*, nonostante il fatto che il principio sia trovato nella *riflessione* sui particolari. In relazione all’interesse pratico, infatti, è possibile determinare l’esistenza dell’uomo, in quanto sottoposto alle leggi morali, come scopo ultimo

9. *Ibidem*.

10. Ivi, pp. 302-303.

11. Ivi, p. 303.

12. Cfr. S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*.

della natura, perché può essere fine ultimo solo l'esistenza di qualcosa che è incondizionato. Se, infatti, mantenendosi all'interno del regno della natura ciò che si incontrerà sarà sempre condizionato, ciò significa che sarà nell'orizzonte della libertà e della morale che l'esistenza dell'uomo potrà essere posta come scopo finale della natura. Riconoscere che, da un punto di vista conoscitivo, l'uomo non può legittimamente porsi come scopo ultimo della natura, ma che possa farlo invece da un punto di vista pratico, ebbene questo a nostro avviso significa che, nel discorso di Kant, l'uomo è lo scopo della natura *a condizione* che la sua esistenza sia un'esistenza *moralmente* orientata. Ovvero l'essere il fine ultimo della natura non è un fatto oggettivo, già dato e che l'uomo deve soltanto rivendicare nella contemplazione di sé¹³, ma è qualcosa che deve essere *sempre raggiunto*, dal momento che la moralità non è un carattere che si può definitivamente ritenere acquisito, e ciò proprio perché la costituzione dell'uomo è sia naturale che razionale. Nondimeno, però, il pensarsi come scopo finale della natura favorisce e rafforza il proponimento di quell'intento che consiste nel *diventare* legittimamente lo scopo ultimo della natura perché in esso viene pensata la sintesi della felicità naturale con la moralità. Nel porsi la *morale* come scopo, cioè, la *felicità* è superflua: ma la condizione soggettiva del sommo bene come scopo finale è la felicità, in modo che il *sommo bene* realizzabile *nel mondo* indica l'accordo della felicità naturale con la moralità. Dio è un *postulato* della ragione pratica affinché alla condizione oggettiva della moralità venga integrata anche la condizione soggettiva affinché l'uomo possa proporsi, in quanto essere sottoposto alle leggi morali, come scopo finale della natura. Dal momento che secondo una finalità naturale non è possibile considerare la felicità umana come fine della natura (l'esperienza ci insegna spesso il contrario, che l'uomo, rispetto alla sua felicità, non è favorito rispetto alle altre specie dal meccanismo della natura, e che può essere considerato anzi molto spesso come mezzo in un sistema finale della natura), allora la finalità all'interno della quale comprendere la natura sarà riposta in un fondamento soprasensibile e *morale* della natura, capace di tenere in una sintesi la moralità con la felicità. Secondo un cieco meccanismo, infatti, non si può pensare la felicità né come fine proporzionato alla moralità, né si può pensare la felicità umana come scopo ultimo della natura. Solo per mantenere vivo nell'uomo questo scopo del *sommo bene* è necessario presupporre un creatore morale del mondo, per non rigettare

13. Così scrive Cunico: “scopo ultimo’ nella natura può essere considerato nell’uomo solo quel *perfezionamento* [corsivo nostro] (nella dimensione della cultura e della civilizzazione) che prepara l’uomo (e lo rende idoneo) all’adempimento della sua destinazione morale, che è quella di rendersi degno di essere “scopo finale della creazione”; qui l’uomo come essere morale non è scopo imminente diretto della natura, ma solo indirettamente”. G. Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 72.

nello scetticismo e nell'impossibile realizzazione lo spendersi per l'attuazione di esso. La differenza con la *Critica della ragion pratica* è tanto sottile quanto decisiva. A nostro avviso la differenza consiste in una sfumatura interpretativa che caratterizza il senso di Dio come postulato della ragione pratica: attraverso il concetto di *finalità* viene considerato il giudizio che l'uomo deve formulare per porsi come *scopo finale* della natura in quanto soggetto capace di proporsi in generale degli scopi, e, in quanto *persona*, degli scopi nella *libertà* (moralità). Che lo scopo finale, il sommo bene, includa la felicità, questo è stato già detto nella seconda *Critica*, ma nella terza *Critica* la felicità non viene considerata al di là della natura, bensì la natura viene interpretata come prodotto di un essere morale in modo che il meccanismo non sia, nel suo fondamento soprasensibile, in antitesi con una finalità che pone la felicità proporzionata alla virtù. In altre parole, il giudizio teleologico permette una risignificazione del concetto di natura: essa viene *interpretata* in modo finalistico per poter integrare "il regno dei fini" con "il regno della natura" costruito ad opera del giudizio determinante conoscitivo. La natura tecnica del giudizio teleologico pratico è così formulata da Kant: nello scopo finale del sommo bene

la possibilità d'una parte, cioè della felicità, è condizionata empiricamente, cioè dipende dalla costituzione della natura (secondo che questa si accorda o no con lo scopo stesso); ed è quindi problematica dal punto di vista teoretico; mentre la possibilità dell'altra parte, cioè della moralità, rispetto a cui siamo indipendenti dall'azione della natura, sussiste a priori ed è dommaticamente certa. La realtà oggettiva teoretica del concetto dello scopo finale degli esseri ragionevoli del mondo esige dunque, non solo che noi abbiamo uno scopo finale prescritto a priori, ma anche la creazione, vale a dire il mondo stesso, abbia uno scopo finale rispetto alla sua esistenza, che, se potesse esser dimostrato a priori, aggiungerebbe la realtà oggettiva a quella soggettiva dello scopo finale¹⁴.

In definitiva, a differenza tanto del concetto della bellezza quanto da quello del sublime – i quali permettono una sintesi *formale* (tramite il principio di una finalità senza scopi) della natura con le facoltà trascendentali –, il principio di una finalità *materiale*, dispiegato attraverso l'uso del principio teleologico pratico, permette una sintesi anche nel lato del contenuto tra la natura e la libertà. Abbiamo visto come l'introduzione di un concetto di finalità *esterna*, cioè di quel principio che permette l'interpretazione della natura in funzione di uno scopo *determinato* presupponga la possibilità di determinare qualcosa come *fine assoluto*. In assenza di una fine che è un fine in se stesso, e non in

14. Ivi, p. 334.

relazione ad altro, nessuna considerazione di una finalità esterna è legittima. Così, in funzione di una spiegazione scientifica un tale concetto non è affatto utilizzabile. C'è, però, rispetto all'interesse pratico della ragione la possibilità di determinare qualcosa come scopo finale: la moralità. Da un punto di vista pratico, cioè, la moralità si presenta come quello scopo finale in funzione del quale interpretare teleologicamente la natura:

Se vi è in generale uno scopo finale, che la ragione può fornire a priori, esso non può essere che l'uomo (o qualunque essere ragionevole del mondo), sottoposto alle leggi morali. Perché [...] se il mondo si componesse di esseri inanimati, o anche in parte di essere animati, ma privi di ragione, la sua esistenza non avrebbe alcun valore, perché in esso non esisterebbe alcun essere che avesse il minimo concetto d'un valore¹⁵.

2. *La natura dal punto di vista pratico*

Nell'interpretazione pratica della natura attraverso l'idea di uno scopo finale di essa, la natura acquista un significato *morale*: La gioia e la tristezza legate agli eventi naturali vengono interpretati come se fossero in relazione con il comportamento morale degli uomini, e l'origine delle rappresentazioni apocalittiche è individuata a partire da questo principio. Nel saggio *La fine di tutte le cose* Kant si chiede, infatti:

Ma perché gli uomini si aspettano in generale una fine del mondo? E, se pur la si concede loro, perché proprio una fine (per la maggior parte del genere umano) terrificante? [...] Per quanto concerne la prima domanda, la causa di tale previsione sembra essere nel fatto che la ragione dice agli uomini che il perdurare del mondo ha valore solo in quanto gli esseri razionali che sono nel mondo medesimo siano conformi allo scopo finale della loro esistenza; se invece questo scopo finale non dovesse essere raggiunto, la stessa creazione parrebbe loro priva di scopo, come un'opera teatrale che non avesse un epilogo e non fosse sorretta da nessun disegno razionalmente individuabile. La seconda si fonda sull'idea d'una natura corrotta del genere umano, tanto corrotta da non lasciare posto alcuno alla speranza; per cui la sola misura che si convenga alla saggezza e alla giustizia supreme sarebbe (secondo la maggior parte degli uomini) di por fine allo stesso genere umano, ed invero una fine terribile. Ecco perché anche annunciano il Novissimo (quando mai s'è visto, infatti, che una fantasia eccitata da grandi attese non fosse accompagnata da segnali e miracoli?) Sono tutti di genere da far spavento¹⁶.

15. I. Kant, *Critica del giudizio*, pp. 328-329.

16. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, in Id. *Scritti sul criticismo*, p. 245.

La risposta alla prima domanda (perché gli uomini si aspettano una fine del mondo?) rappresenta la morale come scopo finale della natura, in modo che se l'uomo non esistesse, il mondo non avrebbe senso, e, allo stesso modo, se l'uomo non riuscisse a raggiungere lo scopo ultimo della propria esistenza, il mondo non avrebbe ragion d'essere. Mentre la risposta alla seconda domanda, e cioè la domanda che concerne l'origine della rappresentazione di una fine del mondo spaventosa e terrificante, riguarda il rapporto tra morale e felicità: l'idea di una natura corrotta del genere umano porta con sé, all'interno di una concezione morale della natura, la rappresentazione di una fine del mondo dolorosa, come *punizione* adeguata al *giudizio* morale. Che la ragion d'essere del mondo stia nell'*uomo*, in particolare in un compito o fine da realizzare, e non in un principio *antecedente* rispetto al mondo, ciò sta a indicare il differente significato che acquista in sede pratica il concetto di *ragione*. Conoscitivamente la ragion d'essere è la ragione di un *fatto*: qualcosa esiste, ed è necessario trovare la ragione del suo essere in un altro essere, che ne è appunto la *causa*. All'interno di un interesse pratico, invece, non è l'essere di un *fatto*, ma il *valore* di questo fatto ad essere *problematico*; in altre parole *l'essere* coincide con il *sensu*, in modo che un *fatto* svuotato di *sensu* è anche *vuoto d'essere*. Il non raggiungimento dello scopo finale, il quale solo è capace di conferire un senso al mondo, comporta una negazione del suo essere, che viene interpretato conoscitivamente come la *fine* (empirica) *di tutte le cose*.

All'interno di questa cornice teorica, è evidente che un'antropologia la quale consideri la natura umana come una natura moralmente *corrotta e cattiva*, non può che articolarsi con una siffatta idea della storia (umana e naturale; o meglio, naturale *perché* umana). Il filosofo di Königsberg, invece, non condivide una visione pessimistica della natura umana, la cui storia è qualitativamente determinabile come un progressivo sprofondare nel male morale; piuttosto il problema sembra situarsi in ciò: "che nei progressi del genere umano la cultura dei talenti, dell'abilità e del gusto (con tutti gli eccessi che ne conseguono) va, in modo naturale, più in fretta dello sviluppo della moralità"¹⁷. La cultura, infatti, è "la produzione in un essere ragionevole della capacità di proporsi fini arbitrari in generale"¹⁸, eppure "non ogni coltura è sufficiente per questo scopo ultimo della natura"¹⁹. In queste stesse pagine della *Critica del giudizio* Kant scrive che la cultura dell'abilità "è senza dubbio la condizione soggettiva principale della capacità di promuovere dei fini in generale; ma non è sufficiente a promuovere la volontà nella determinazione e nella scelta dei suoi fini"²⁰. La cultura dell'abilità,

17. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 246.

18. I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 308.

19. Ivi, p. 308.

20. *Ibidem*.

sviluppandosi più velocemente della moralità, di ciò che Kant chiama “cultura dell’educazione”, quale “ultima condizione” della capacità di proporci degli scopi non solo “in generale”, ma scopi moralmente determinati. La cultura dell’educazione e della disciplina trova un fedele alleato nel *gusto*, non inteso come il *piacevole della sensazione*, ma come ciò che piace senza interesse:

Le belle arti e le scienze, che col loro piacere comunicabile universalmente, e con l’urbanità e il raffinamento che portano nella società, se non fanno l’uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l’uomo alla signoria assoluta della ragione²¹.

Questa “disposizione morale dell’umanità, che, come la *poena pede claudo* di oraziana memoria, sia pur zoppicando tien dietro a quella cultura, giungerà un giorno (come è lecito sperare sotto un saggio reggitore del mondo) a superare quella che, nella sua corsa precipitosa s’impiglia e spesso incespica”²², ebbene questa “fede eroica nella virtù”²³ è legata ad un’antropologia secondo la quale nell’uomo vi è una originaria *disposizione al bene* ed una originaria *tendenza al male*, la quale può essere contenuta attraverso una cultura dell’educazione favorita dallo sviluppo della scienza e dell’arte.

Nello scontro tra la *moralità* e il principio opposto, la *violenza*, Thomas Mann vede ciò in cui deve consistere l’impegno dell’uomo per la *libertà*, egli scrive, infatti, che

noi sappiamo troppo bene che la violenza è un principio altrettanto umanamente immortale quanto il suo contrario, l’idea del diritto: essa è il principio inesorabilmente creatore di fatti [...] Ogni giorno noi vediamo il diritto impallidire ed annullarsi di fronte ad essa, poiché la violenza è la materia che opprime e nella pratica rimane per lo più vincitrice, mentre il diritto è soltanto un’idea. Ma questo “soltanto”, per quanto suoni amaramente pessimistico è tuttavia colmo di fierezza e della più decisa fiducia: fiducia che non nasce da un idealismo sciocco e lontano dalla natura, ma al contrario conosce la natura e la realtà dell’uomo meglio, *più perfettamente*, che non la fede nella violenza, solo mediocrementemente consapevole di sé²⁴.

Una certa conoscenza dell’uomo, secondo cui “la tendenza del cuore umano è cattiva fin dalla gioventù”²⁵, fissa “l’amara, cruda verità relativa all’uomo”²⁶:

21. Ivi, pp. 310-311.

22. Ivi, p. 247.

23. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 247.

24. T. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, in *Moniti all’Europa*, p. 129.

25. Ivi, p. 131.

26. *Ibidem*.

la loro ingiustizia, cattiveria, crudeltà, la loro stupidità e cecità nella media sono sufficientemente dimostrate, il loro egoismo è crasso, la loro mendacità, viltà, asocialità formano la nostra esperienza quotidiana [...] e tuttavia – oggi più che mai – non è lecito lasciarsi indurre da tanto scetticismo, purtroppo fondato, a disprezzare l'umanità; non è lecito di fronte a tanta ridicola bruttura dimenticare la grandezza e la dignità, che si rivelano nell'uomo come arte, scienza, come istinto della verità, creazione di bellezza, idea del diritto²⁷.

Se Kant fosse stato contemporaneo di Thomas Mann, certamente non avrebbe potuto scrivere che

sulla scorta delle prove che l'esperienza ci fornisce del primato nella nostra epoca della moralità, ove la si paragoni alle epoche precedenti, dovrebbe essere permesso di nutrire la speranza che il Novissimo giorno che provocherà la fine di tutte le cose possa presentarsi piuttosto come un'assunzione di Elia che come una discesa agli Inferi della masnada di Core²⁸.

Tuttavia, entrambi condividono questa “fede eroica nella virtù”²⁹ motivata, se non attraverso una constatazione storica – perciò fattuale –, attraverso la natura *ideale* dell'uomo, capace di produrre *universalità* tramite la scienza e l'arte. Nell'uomo

la natura diventa cosciente, sembra che essa l'abbia creato non solo per farlo suo padrone – questa non è che l'espressione di qualcosa di più profondo: nell'uomo la natura si apre al regno dello spirito, ammira e giudica se stessa in un essere che appartiene a lei e nel medesimo tempo ad un ordine superiore³⁰.

27. Ivi, p. 132.

28. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 247. In riferimento al tema di una prognosi della storia umana sulla base di prove o segni che la storia offre e sull'ambiguità presente in Kant tra una prospettiva teleologica come giudizio riflettente e una prognosi come momento del giudizio conoscitivo determinante, si veda il già citato G. Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, pp. 79-86.

29. Si legga, a tal proposito, questo passo di F. Desideri: “Nell'anticipo proprio di una speranza radicale per la quale l'idea di una progressione infinita si traduce temporalmente nei termini di un puro ‘come se’. Di una pura idea regolativa che ci lascia pensare la storia del genere umano come un progresso (ma non come salvezza): come un processo costituito dall'asincronia tra civilizzazione (sviluppo della cultura dei talenti, dell'abilità e del gusto) e (sviluppo della) moralità nonché dalla progressiva armonizzazione di questi due aspetti [...] Ma ciò richiede una ‘fede eroica nella virtù’ – osserva Kant con una punta di amarezza – e questa non pare avere sugli animi ‘un influsso così universalmente vigoroso’, quale ‘ce l'ha la credenza in una scena terrificante che si pensa preceda le cose ultime’”. F. Desideri, *Quartetto per la fine del tempo, una costellazione Kantiana*, pp. 175-176.

30. T. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, p. 132.

Nelle righe che seguono è rintracciabile, nei termini di “spirito”, ciò che Kant dice a proposito dall’uomo come fine ultimo della natura, senza il quale la natura non avrebbe senso di esistere, e che, parimenti, non avrebbe senso se l’uomo non riuscisse (o fosse destinato da sempre a fallire) nel suo ultimo scopo, in funzione del quale egli esiste. Secondo Thomas Mann, l’uomo è

la caduta in peccato della natura, ma non è una caduta, bensì un’elevazione, come è vero che la coscienza è superiore all’innocenza [...]. È questa un’infedeltà alla natura? Niente affatto. Ciò avviene secondo la volontà più profonda della natura medesima. Perché essa ha creato l’uomo precisamente per spiritualizzare sé stessa³¹.

Perché la natura, infatti, dovrebbe voler spiritualizzare sé stessa se non perché è come *spirito* che essa può porsi nel *valore* e nel *diritto* ad esistere e non solamente nel *fatto* che contraddistingue l’esistenza?

3. *Natura e cultura*

Il movimento negativo dello *spirito* nei confronti della *natura* non sta a significare però una negazione totale di ciò che nell’uomo non è un prodotto della ragione, infatti il “dispotismo degli appetiti, per cui, stando attaccati a certe cose della natura, diventiamo incapaci perfino di scegliere”³² non ha origine nella natura appetitiva dell’uomo, bensì nella cultura dell’abilità – potremmo dire cultura *tecnica* – che assume la capacità di porsi dei fini in generale e il calcolo dei mezzi atti a soddisfarli, senza che il fine posto sia un fine della ragione. Secondo Kant, noi

cangiamo in catene gli stimoli che la natura ci ha dato soltanto per avvertirci di non trascurare o di non ledere la destinazione dell’animalità che è in noi, mentre pur siamo liberi abbastanza di ritenerli o di rilasciarli, di estenderli o diminuirli, secondo ciò che esigono i fini della ragione³³.

In tal modo l’antropologia kantiana assume però una differente sfumatura, perché se la natura rappresentava quella dimensione radicalmente contrapposta alla dimensione della libertà, adesso invece l’ostacolo allo sviluppo e alla realizzazione della volontà è rappresentato in qualche modo dalla libertà stessa, o da qualcosa che la costituisce nella sua essenza: il poter dire di no non si

31. Ivi, pp. 132-133.

32. I. Kant, *Critica del giudizio*, pp. 308-309.

33. Ivi, p. 309.

oppone infatti alla natura, ma al poter dire di sì, e la *natura* rappresenta quella dimensione che nell'uomo deve essere *orientata* dalla ragione. Nell'uomo, in assenza di una funzione direttiva della ragione non si ha a che fare con la semplice naturalità, ma sempre con una cultura che trasforma le inclinazioni e gli stimoli naturali in *catene*. Seguendo questa direzione ci trova davanti qualcosa che si trova in una posizione intermedia tra la natura e la ragione: è, cioè, nel *modo* d'essere della cultura, e da ultimo del *giudizio*, se i termini del rapporto si trovano in una opposizione o se, invece, sono capaci di vivere in una sintesi che non divida in due il soggetto che contiene e allo stesso tempo è parte di entrambi. Inoltre, che il destino di questo rapporto che riguarda la natura e la ragione non stia in un'*ontologia* che si proponga per una loro possibile o impossibile sintesi, ma si radichi invece nella *facoltà di giudizio*, ebbene ciò sta a significare che tanto una conciliazione quanto un'opposizione si mantengono nel *limite del sapere di non sapere*, sapendo con ciò che l'esserci dell'una o dell'altra è *praticamente* posto dal giudizio e da ciò che comunemente si chiama cultura.

Nel sottolineare che il giudizio sia, oltre che determinante, anche *riflettente*, e che il problema di un passaggio dal mondo della natura al mondo della libertà trova il senso in questa speciale funzione del giudizio, l'*essere* viene a perdere il significato *fattuale* per acquisirne uno *ideale*. In altre parole, il passaggio dalla ragione conoscitiva alla ragion pratica resta pur sempre arbitrario se non si riconosce il valore *ontologico* dell'*idea* e si continua in un certo senso ad opporre un significato fattuale dell'essere ad un significato che viene considerato *soltanto* ideale e *soltanto* pratico. Nel giudizio riflettente il criterio del giudizio, infatti, non è una realtà data e preesistente al giudizio, ma è rappresentato, in una prospettiva sistematica, dalla ragione pura, la quale è presso se stessa solo nel rispetto pratico. Sia l'opposizione che la conciliazione tra natura e libertà si risolvono in un giudizio *riflettente*, la cui differenza è data dall'assumere o meno questo significato *ontologico* della ragione, nel senso che l'antropologia, in cui viene ad essere determinato in che rapporto stiano nell'uomo la ragione e la natura, è una scienza il cui oggetto non può che essere trattato *criticamente*. Per Kant, infatti,

trattiamo un concetto solo criticamente, quando lo consideriamo semplicemente in relazione alla nostra facoltà di conoscere, e quindi con le condizioni soggettive di pensarlo, senza pretendere di decider nulla sul suo oggetto. Il procedimento dommatico rispetto a un concetto è dunque quello che è legittimo per il Giudizio determinante; il procedimento critico è quello che è legittimo solo per il Giudizio riflettente³⁴.

34. Ivi, p. 267.

Da un lato, pertanto, l'antropologia, essendo un discorso che ha la sua origine nella natura riflettente del giudizio, ha un valore *tecnico*: l'antropologia è una *tecnica* dell'uomo (genitivo oggettivo); per un altro verso, il sistema delle facoltà, di cui la ragione costituisce l'elemento rispetto al quale tutti gli altri devono essere subordinati, nella misura in cui essa sola è incondizionata, apre lo spazio possibile ad una *tecnica* dell'uomo qualitativamente diversa da qualsiasi antropologia che pone il *fine* e perciò il *sense* dell'uomo arbitrariamente, in uno scopo incapace di valere in modo incondizionato. Il carattere riflettente del giudizio che si esprime sulla natura umana, nonostante non sia determinante, non implica un'equiparazione teoretica dei vari giudizi che si possono formulare, ciò accadrebbe solo continuando a totalizzare la ragione nel rispetto conoscitivo e disconoscendo il valore puro della ragione; né, perciò, la natura riflettente del giudizio antropologico risolve l'uomo ad oggetto di un imperativo soltanto ipotetico, e questo perché la facoltà di desiderare è capace di una sua forma superiore, cioè capace di formulare imperativi categorici.

Potremmo dire che nella considerazione morale della natura la tecnica non è rivolta verso la natura, bensì verso la cultura, intesa come quell'orizzonte in cui la natura è sempre *interpretata*. Da questo punto di vista la *Critica del giudizio* rappresenta l'opera critica per eccellenza, perché la natura di cui parla quest'opera è un concetto che, a differenza della natura il cui concetto è strutturato in una funzione determinate e dunque oggettiva del giudizio, può *solamente* essere compreso in relazione alla nostra facoltà di conoscere. Allo stesso tempo la *Critica del giudizio* segna il limite di quella visione – qualora essa venga assolutizzata – intellettualistica e conoscitiva della natura, e ciò perché, come abbiamo visto, quella visione è *surrettiziamente* tecnica in quanto produce in un giudizio riflettente una divisione tra l'orizzonte della libertà e l'orizzonte della natura. In altre parole, all'origine dello iato sussistente tra la ragione conoscitiva e la ragione pratica si trova il giudizio *riflettente*, il quale riflette, per così dire, senza accorgersene, il significato teoretico della natura nel contesto di un problema pratico, all'interno del quale la natura viene considerata nel suo fondamento soprasensibile. A tal proposito, se si tiene a mente il significato delle antinomie della ragione, in particolare della terza antinomia, riguardante l'esistenza o meno di una causa prima del mondo, il problema qui esposto risulta facilmente comprensibile. L'esito antinomico della ragione, infatti, riguarda sia il valore di una conoscenza dichiaratamente metafisica, in cui viene asserita l'esistenza di una causa prima del mondo, sia il valore implicitamente metafisico di un immanentismo naturale, in cui si asserisce invece che l'esistenza del mondo non richiede alcuna spiegazione che trascenda il perimetro di esso. Questo secondo lato dell'antinomia è ciò che propriamente viene fatto valere

nella spaccatura tra i due domini della natura e della libertà, così che il rapporto conflittuale di essi, così come la loro conciliazione, ricade interamente in questa antinomia. Si può dire, perciò, che il giudizio riflettente costituisce la chiave di volta per comprendere il significato di questa antinomia, e per collocarla perciò, come Kant dice nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, in un contesto d'esperienza che abbisogna, più che d'un principio oggettivo, d'un principio soggettivo per il giudizio riflettente.

4. Il giudizio teleologico pratico nell'antinomia cosmologica

Nella dialettica trascendentale, nel capitolo *dell'interesse della ragione in questo suo conflitto*, i conflitti delle idee trascendentali, riguardanti i quattro momenti corrispondenti alle quattro classi delle categorie (l'antitesi tra finità-infinità nel tempo e nello spazio del mondo, tra esistenza e non esistenza di sostanze semplici nel mondo, tra la causalità libera e la causalità secondo leggi della natura e l'antitesi tra l'esistenza e la non esistenza di un essere necessario come parte o causa del mondo) vengono messi in relazione con l'interesse della ragione. Ne emerge, in primo luogo, che il "dommatismo", il quale accompagna le affermazioni della tesi, è connesso con un *interesse pratico*, laddove invece le affermazioni dell'antitesi, che si fondano su un principio di "puro empirismo", non sono di alcun interesse pratico, anche se offrono

all'interesse speculativo della ragione dei vantaggi che allettano assai, e sorpassano di gran lunga quelli che può promettere il dommatico sostenitore delle idee razionali. Secondo esso, l'intelletto è sempre nel suo proprio terreno, nel campo cioè delle pure esperienze possibili, di cui egli può rintracciare le leggi, e per loro mezzo estendere senza fine la sua conoscenza sicura e chiara³⁵.

Ciò che il lato della tesi consentirebbe di guadagnare consiste in ciò, che

il mondo abbia un cominciamento, che il mio Me pensante sia semplice, e quindi di natura incorruttibile, che esso, insieme, nelle sue azioni volontarie sia libero e al di sopra della costrizione naturale, e che infine l'ordinamento generale delle cose, che costituiscono il mondo, tragga origine da un Essere primo, da cui tutto deriva la propria unità e connessione finale: queste sono altrettante pietre fondamentali della morale e della religione. L'antitesi ci porta via, o almeno pare che ci porti via, tutti questi sostegni³⁶.

35. I. Kant, *Critica della ragion pura*, volume II, p. 386.

36. Ivi, p. 385.

Riteniamo che il *giudizio riflettente*, nella sua forma di *giudizio teleologico*, sia lo *strumento* in virtù di cui avviene la mediazione, e perciò il superamento, dell'antinomia tra l'interesse speculativo – il quale prescrive, per ottenere una conoscenza che possa essere definita tale, di restare al di qua dell'esperienza possibile – e l'interesse pratico – che prescrive una considerazione del mondo che trascende le possibilità definite nella *Critica della ragione pura* –. Dire che il conflitto è risolto attraverso l'osservazione che la critica della ragione pura dice come siamo in quanto fenomeni, mentre la critica della ragione pratica, come siamo in quanto noumeni (in modo che ciò che veramente siamo non è un problema teoretico, bensì pratico) è insufficiente perché è esattamente l'esistenza di questi due rispetti ciò che costituisce problema, e che deve essere pertanto condotto ad unità. In altre parole, nell'idea cosmologica, il conflitto nasce proprio perché ciascun rispetto totalizza l'intera idea di mondo. Attraverso il concetto di finalità, il giudizio teleologico è in grado di mostrare la strada che conduce verso l'unità dei due rispetti. In un passo dello scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensare* Kant dice che

noi dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio solo se vogliamo giudicare delle cause prime di tutto ciò che è contingente, in particolare nell'ordine dei fini effettivamente presenti nel mondo. Di gran lunga più importante è il bisogno della ragione nel suo uso pratico, perché è incondizionato, e noi siamo quindi costretti a presupporre l'esistenza di Dio non semplicemente se *vogliamo* giudicare, bensì perché *dobbiamo* giudicare. Infatti, il puro uso pratico della ragione consiste nel prescrivere leggi morali³⁷.

La lettura di questo passaggio è particolarmente significativa rispetto al nostro discorso per almeno quattro motivi: 1) si parla di un "ordine dei fini effettivamente presenti nel mondo"; 2) alla contingenza nell'ordine dei fini naturali viene affiancata una contingenza appartenente ad un altro ordine naturale; 3) viene ad essere connessa la *contingenza* ad un fondamento sovranaturale, Dio; 4) si dice che Dio può essere posto sia per rispetto conoscitivo che per rispetto pratico. Con l'ordine dei fini effettivamente presenti nel mondo dobbiamo intendere quell'ordine di natura che non può essere compreso meccanicamente. La *contingenza* dell'ordine dei fini è la contingenza per l'intelletto della molteplicità e complessità interna delle forme naturali. Questa contingenza per l'intelletto sembra richiedere Dio più di quanto invece un altro tipo di contingenza sembri richiederlo. Riteniamo che quest'altro ordine della natura di cui Kant parla sia l'ordine meccanico della natura, in cui vige il rapporto di *nexus*

37. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, in *Scritti sul criticismo*, p. 21.

effectivus. La contingenza in questo ordine naturale è del meccanismo stesso in assenza di una causa prima. Dio è sovranaturale sia come causa effettiva della natura sia come ciò che sta a fondamento della possibilità di una finalità nella natura. Il quarto punto riguarda il maggior valore del bisogno che la ragione ha di affermare l'esistenza di Dio nel suo uso pratico rispetto al bisogno teoretico di affermarla. È vero, infatti, che muovendosi all'interno di una *fisico-teologia*, la quale assume come punto di partenza la considerazione della natura, per "concludere dai fini della natura [...] alla causa suprema della natura, e alla proprietà di tale causa"³⁸, non essendo possibile la determinazione di uno scopo finale della natura intera, si può bensì determinare "l'utilità reciproca delle cose del mondo"³⁹, ma non è possibile determinare "lo scopo per cui la natura stessa esiste"⁴⁰. In assenza di uno scopo finale capace di subordinare l'intero sistema della natura ad un unico principio, ciò che si produrrà sarà o un *teismo* utile come massima per il giudizio riflettente nell'investigazione della natura oppure lo *spinozismo*, cioè un sistema in cui la finalità è un'illusione della facoltà di giudizio perché l'unità della sostanza è il sostrato delle cose naturali, attribuendo in tal modo a questa sostanza "non la causalità rispetto ad esse, ma la semplice sostanzialità"⁴¹. Così, o il giudizio teleologico è un'illusione (idealismo della finalità) e, nel caso dello *spinozismo*, si può conoscere Dio; oppure la teleologia non è un'illusione (realismo della finalità) ma, nel sistema del *teismo* Dio resta affatto indeterminato. Se la finalità di cui parla Spinoza è quella certa accezione di finalità che Kant nomina "finalità esterna", allora la critica dello spinozismo al giudizio teleologico è senz'altro sostenuta dal filosofo di Königsberg. Il senso della critica kantiana sembra invece essere un altro: essa coinvolge tanto lo spinozismo quanto il teismo sia perché fanno di una massima per il giudizio riflettente un principio per il giudizio determinante, sia perché propongono una *teologia* su base *fisica*, e perciò si muovono all'interno del rispetto conoscitivo. Lo spinozismo viene attaccato più duramente perché questo sistema conduce verso quell'*idealismo della finalità* che impedisce di pensare l'*intenzionalità* (causalità secondo fini) come principio per la riflessione sugli organismi, anche nella forma di una finalità interna. Nel sistema panteistico l'impossibilità di comprendere alcune forme naturali come appartenenti ad un sistema meccanico della natura può essere superata solo attraverso il riferimento alla "semplice sostanzialità", al rapporto logico dell'inerenza del predicato nel soggetto, senza

38. I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 314.

39. Ivi, p. 315.

40. *Ibidem*.

41. Ivi, p. 264.

però davvero proporre una comprensione che non divida il lato scientifico di una spiegazione causale-meccanica da una spiegazione formale.

La fisico-teologia, pertanto, è insufficiente e allo stesso tempo costituisce la tappa fondamentale di un percorso che conduce verso una teologia morale. La riflessione sui fini naturali, oltre al suo significato epistemologico, permette la determinazione preliminare di un essere primo intelligente che agisce secondo fini. Secondo Kant, infatti, la fisico-teologia precede una teologia morale perché “quando vogliamo concludere teleologicamente dalle cose del mondo a una causa di esso, debbono prima esserci dati degli scopi della natura, pei quali dopo abbiamo da cercare uno scopo finale, e quindi il principio della causalità di questa causa suprema”⁴². Invece, “noi troviamo in noi stessi, e ancor più nel concetto generale di un essere ragionevole dotato di libertà (della sua causalità), anche una teleologia morale”⁴³. Il passo appena citato è tratto dalla prima pagina del paragrafo 87, *Della prova morale dell'esistenza di Dio*; i capoversi che seguono a nostro avviso costituiscono uno dei momenti in cui viene ad essere confermato uno dei nodi teoretici che con questo lavoro ci proponiamo di sottolineare. Egli, infatti, aggiunge che “poiché la relazione finale insieme con le sue leggi in noi stessi può essere determinata *a priori*, e quindi riconosciuta come necessaria”⁴⁴ allora non si ha “bisogno, per stabilire questa finalità interna, di una causa intelligente fuori di noi”⁴⁵. La disposizione morale, la finalità che l'orizzonte morale permette di determinare, non richiede, a differenza della finalità naturale, l'esistenza di un essere necessario al proprio fondamento – e questo già era stato detto nella critica della ragion pratica nella misura in cui Dio è un *postulato* della ragion pratica –, eppure la

teleologia morale ci riguarda in quanto siamo esseri del mondo, e quindi esseri legati con le altre cose del mondo: e le stesse leggi morali c'impongono di giudicare queste cose o come fini o come oggetti rispetto ai quali noi stessi siamo scopo finale. Ora, da questa teleologia morale che riguarda il rapporto della nostra propria causalità con dei fini ed anche con uno scopo finale, cui noi dobbiamo mirare nel mondo, e parimenti il rapporto reciproco del mondo con quello scopo finale e la possibilità esterna della sua realizzazione (di cui una teleologia fisica non ci può dir nulla); – da questa teleologia nasce necessariamente la questione, se cioè essa obblighi il nostro giudizio razionale a trascendere il mondo e a cercare, un principio supremo intelligente, per rappresentarci la natura come finale anche relativamente alla legislazione morale interna e alla possibile esecuzione di questa. Per

42. Ivi, p. 314.

43. Ivi, p. 327.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*.

conseguenza, vi è certamente una teleologia morale, ed è legata con la nomotetica della libertà da una parte, e con quella della natura dall'altra⁴⁶.

L'elemento "nuovo" che in questo contesto viene introdotto e che suscita l'esigenza di una diversa sistemazione è per l'appunto il *mondo*⁴⁷, cioè quella stessa idea che costituisce il luogo delle antinomie della ragione. Non più soltanto la sintesi tra virtù e felicità postula l'esistenza di Dio, bensì questo è richiesto per la convergenza della natura verso la libertà nell'idea di mondo. Attraverso il problema di uno scopo finale, perciò, la natura viene pensata come qualcosa che non è in contraddizione con la libertà, nella misura in cui questa rappresenta il fine di quella, e ciò secondo Kant avviene pensando un principio intelligente e morale della natura. In tal modo il giudizio riflettente viene a sostituire il giudizio di tipo determinante che nell'idea cosmologica conduce alle antinomie sopra ricordate; attraverso questa sostituzione vengono mantenuti i vantaggi che ciascun rispetto porta agli interessi della ragione, eliminando i rischi dogmatici inseparabili dall'assolutizzazione propria del giudizio determinante.

Nelle pagine della *Dialettica del giudizio teleologico*, viene presentata l'*antinomia del giudizio riflettente* come l'antinomia che ha luogo fra due massime per il giudizio che indicano il principio attraverso cui riflettere sulla formazione delle cose naturali. La prima massima che viene formulata è quella che assume le leggi meccaniche come principio per la spiegazione per la possibilità delle cose materiali; la seconda massima, invece, dice che "alcuni prodotti della natura non possono essere giudicati possibili secondo leggi puramente meccaniche"⁴⁸. Ebbene, Kant a questo punto dice che "se questi principi, che son regolativi per l'investigazione della natura, si convertissero in principii costitutivi della possibilità degli oggetti stessi [...] allora queste due proposizioni si contraddirebbero"⁴⁹. La differenza consiste in ciò: quando diciamo

io debbo giudicare possibili secondo leggi puramente meccaniche tutti i fatti della natura materiale, e quindi tutte le forme che ne sono il prodotto; non dico implicitamente che tali cose son possibili solo in questo modo [...]; voglio indicare

46. Ivi, p. 327-328.

47. "Nella critica della ragion pura Kant delinea la struttura di un mondo sensibile e di un mondo morale, ma pone l'idea cosmologica a fondamento del sistema tra natura e libertà. Tale sistema trova la sua unità in una totalità finale: infatti attraverso la finalità, natura e libertà, cioè ragione teoretica e ragione pratica, trovano la loro unità. Comunque, è l'idea cosmologica a fornire l'unità sia del mondo sensibile, sia del mondo morale", D. Drivet, *L'unità della ragione e il primato della ragione pratica in Kant*, pp. 387-388.

48. Ivi, p. 257.

49. *Ibidem*.

solamente che debbo riflettere su di esse sempre secondo il principio del puro meccanismo della natura. Ciò non impedisce di applicare la seconda massima, quando se ne presenti l'occasione, vale a dire di investigare e riflettere su certe forme della natura [...] secondo un principio che è interamente diverso dall'esplicazione col meccanismo naturale, cioè il principio delle cause finali⁵⁰.

Si potrebbe risolvere allo stesso modo l'antinomia dell'idea cosmologica, considerando appunto ciascuna tesi e ciascuna antitesi come principi del giudizio riflettente, in modo che se è vero che nell'antinomia del giudizio teleologico non si decide se «nel fondamento interno, da noi ignorato, della natura, possano riunirsi in un principio unico la relazione fisico-meccanica e la relazione finalistica delle cose medesime»⁵¹, allora la stessa cosa può esser detta riguardo le antinomie della dialettica della ragione pura. Intese come massime per il giudizio riflettente e non per quello determinante, le tesi e le antitesi che riguardano l'idea del mondo vengono a perdere la loro rigida opposizione, consentendo in tal modo il passaggio dalla ragione teoretica alla ragione pratica, dai principi della natura ai principi della libertà.

Riferimenti bibliografici

- Cunico G., *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 2001.
- Desideri F., *Il passaggio estetico*, Il melangolo, Genova 2003.
- *Quartetto per la fine del tempo, una costellazione kantiana*, Marietti, Bologna 2000.
- Drivet D., *L'unità della ragione e il primato della ragione pratica in Kant*, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*», vol. 94, No. 3, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 387-424.
- Kant I., *Critica della ragion pura* (1787²), trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1987⁴.
- *Critica del giudizio*, (1790¹), a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2014².
- *Critica del giudizio*, (1799³), trad. it. A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1987⁴.
- *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Mann Th., *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano 2017.

50. Ivi, pp. 257-258.

51. Ivi, p. 258.

Marcucci S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Felice Le Monnier, Firenze 1972.

Philonenko A., *L'antinomie du jugement téléologique chez Kant*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 82^e Année, No. 1, PUF, Paris 1997, pp. 13-37.

Cum-Scientia Unità nel dialogo | Rivista semestrale di filosofia teoretica

In questo numero

saggi

Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone (2)

Paolo De Bernardi

Identità come differenza. Aporie del divenire in Giovanni Gentile

Mirko Dolfi

La *Logica* del riconoscimento

Samuele Cantori

annotazione teoretico-critica

Il giudizio teleologico nel contesto dell'antinomia dell'idea di mondo

Michele Lo Piccolo

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

